

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

Faculdade de História

Programa de Pós-Graduação em História

Doutorado

Rodrigo Oliveira Marquez

**Pragmática: a função do passado nas  
teorias da História de Hayden White,  
Frank Ankersmit e Keith Jenkins**

**Goiânia, 2017**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação       Tese

### 2. Nome completo do autor

Rodrigo Oliveira Marquez

### 3. Título do trabalho

**Pragmática: a função do passado nas teorias da História de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins**

### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

**[1]** Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Sérgio Duarte Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 21/10/2021, às 11:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **RODRIGO OLIVEIRA MARQUEZ, Discendente**, em 21/10/2021, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2432191** e o código CRC **AB5BC816**.

---

**Rodrigo Oliveira Marquez**

**Pragmática: a função do passado nas teorias da História de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em História.

**Área de Concentração:** Cultura, Fronteiras e Identidades

**Linha de Pesquisa:** Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História

**Orientador:** Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

**Goiânia, 2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Marquez, Rodrigo Oliveira

Pragmática: a função do passado nas teorias da história de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins. [manuscrito] / Rodrigo Oliveira Marquez. - 2017.  
CXCVII, 197 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.  
Bibliografia.

1. Função do passado. 2. Historiografia. 3. White. 4. Ankersmit. 5. Jenkins. I. Silva, Luiz Sérgio Duarte da , orient. II. Título.

CDU 94:1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

**ATA DE DEFESA DE TESE**

Ata Nº **023/2017** da sessão de Defesa de Tese de **Rodrigo Oliveira Marquez** que confere o título de Doutor(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **sete dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezessete**, a partir da(s) **14h00**, no(a) **Sala de Defesas do PPGH**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **“Pragmática: a função do passado nas teorias da História de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Luiz Sérgio Duarte da Silva (FH-UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **André Pereira Leme Lopes (UnB)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **André Gustavo de Melo Araújo (UnB)**, membro titular externo via videoconferência; Professor(a) Doutor(a) **Carlos Oiti Berbert Júnior (FH/UFG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Ulisses do Valle (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a argüição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do **trabalho**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Luiz Sérgio Duarte da Silva**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **sete dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezessete**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Sérgio Duarte Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 21/10/2021, às 11:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jiani Fernando Langaro, Coordenador de Pós-graduação**, em 21/10/2021, às 11:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ulisses Do Valle, Professor do Magistério Superior**, em 21/10/2021, às 12:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Carlos Oiti Berbert Junior, Professor do Magistério Superior**, em 16/11/2021, às 10:38, conforme horário oficial de Brasília, com



fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2432185** e o código CRC **0F5D4427**.

---

**Referência:** Processo nº 23070.020170/2021-15

SEI nº 2432185

*Trabalho dedicado ao meu amigo e professor Luiz Sérgio Duarte, e à minha  
filha Marina Marquez.*

## AGRADECIMENTOS

Nunca se vence uma batalha, ou ao menos nunca se sobrevive a ela, particularmente aquelas que são travadas internamente, contra as próprias dificuldades e limitações de diferentes naturezas, lutando sozinho. A experiência de vida em geral, interseccionada com a vida acadêmica, muito especialmente com o início e a conclusão de um trabalho de doutoramento, talvez não devesse ser simbolizada pela metáfora beligerante da “batalha”. Talvez para muitos. Não foi o meu caso. Eu caminhei em guerra. O percurso esteve todo entrincheirado, dentro de e por mim, e apenas através da colaboração solidária de muitas pessoas, amigos, amigas e colegas, pude chegar ao fim da batalha.

Aqui, agradeço de forma sucinta, em desproporção ao quanto foram academicamente decisivos, apenas às pessoas que colaboraram para a realização deste presente trabalho, na área de teoria da história, bem como para a minha formação neste campo disciplinar.

Quando duas pessoas intelectual e moralmente honestas se entreolham, uma delas sabe o quanto é devedora; a outra, mesmo que seja modesta e voluntariosa, tem ciência do quanto é credora. Agradeço ao professor Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior, ao professor Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins, ao professor Dr. Eugênio Carvalho de Rezende, ao professor Dr. Marlon Jeison Salomon, ao professor Dr. Rafael Saddi Teixeira, ao professor Dr. Ulisses do Valle. Agradeço, de forma *especialíssima*, à professora Dra. Fabiana de Souza Fredrigo. Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Luiz Sérgio Duarte, a quem dedico o trabalho.

## **RESUMO**

O presente trabalho investiga a como, ou em que medida, *questões de filosofia prática*, observadas à luz de conflitos socioculturais, *podem ser solucionadas parcial, ou integralmente*, a partir do conhecimento histórico do passado. Para Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins, o passado pode ser abordado pela historiografia em um sentido prático, em geral, ético e político, em especial.

**Palavras-chave:** Função do passado. Historiografia. White. Ankersmit. Jenkins.

## **ABSTRACT**

The present work investigates the extent to which issues of practical philosophy, observed in the light of sociocultural conflicts, can be solved partially or integrally, from the historical knowledge of the past. For Hayden White, Frank Ankersmit, and Keith Jenkins, the past can be approached historiography in a practical, general, ethical, and political sense in particular.

**Keywords:** Funcion of the past, Historiography, White, Ankersmit, Jenkins.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>08</b>
<b>CAPÍTULO I – A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA: TEORIA DA HISTÓRIA, FILOSOFIA PRÁTICA E HISTORIOGRAFIA .....</b>	<b>12</b>
1.1. TEORIA DA HISTÓRIA E FILOSOFIA PRÁTICA: PESQUISA HISTÓRICA, ESCRITA HISTORIOGRÁFICA E DIDÁTICA DA HISTÓRIA .....	12
1.2. O VALOR DAS EXPERIÊNCIAS PASSADAS PARA A VIDA PRESENTE: TRANSCENDÊNCIA (SARTRE) E CORPORIFICAÇÃO (MERLEAU-PONTY) .....	21
1.3. ÉTICA: O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA MORAL E A NATUREZA DO RACIOCÍNIO PRÁTICO-MORAL (TUGENDHAT E CABRERA).....	29
1.4. FORMAS HISTORIOGRÁFICAS E ÉTICA: A MICRO-HISTÓRIA (LEVI) E A HISTÓRIA DAS MENTALIDADES (BLOCH) .....	35
<b>CAPÍTULO II – A CONCEPÇÃO PRAGMÁTICA DA HISTORIOGRAFIA EM HAYDEN WHITE: DA ÉTICA À POLÍTICA (1957-2012).....</b>	<b>43</b>
2.1. PRAGMÁTICA I (1957-1966): A FUNÇÃO PRÁTICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA LINGUAGEM FIGURATIVA NA ESCRITA HISTORIOGRÁFICA .....	43
2.2. PRAGMÁTICA I (1967-1972): A ESPECIFICAÇÃO DA FUNÇÃO PRÁTICA DA ESCRITA HISTORIOGRÁFICA COMO ÉTICA-POLÍTICA.....	54
2.3. METAHISTÓRIA (1973): A ESCRITA HISTÓRICA COMO INFERÊNCIA PRAGMÁTICA RETROSPECTIVA (CRENÇA, AÇÃO, REALIDADE) .....	62
2.4. POLÍTICA (1980-1984 E 1996): A ESCRITA HISTORIOGRÁFICA ENTRE A CRÍTICA (UTÓPICA) E A DISCIPLINAÇÃO IDEOLÓGICA).....	72
2.5. ÉTICA E ESCRITA HISTORIOGRÁFICA: PASSADO PRÁTICO E CAUSALIDADE FIGURAL.....	94
<b>CAPÍTULO III – A ABORDAGEM DESCRITIVA E ANORMATIVA DA HISTORIOGRAFIA DE FRANK ANKERSMIT...100</b>	
3.1. A FILOSOFIA NARRATIVISTA DA HISTÓRIA (I): SEIS TESES DESCRITIVAS SOBRE O QUE É A HISTORIOGRAFIA (INTERPRETAÇÃO, NARRAÇÃO, ENTIDADE LÓGICA E METÁFORA).....	101
3.2. A FILOSOFIA NARRATIVISTA DA HISTÓRIA (II): A REPRESENTAÇÃO COMO MODELO DESCRITIVO DE ANÁLISE SOBRE O QUE É A HISTORIOGRAFIA (VERDADE E REFERÊNCIA).....	111
3.3. TEORIA DA HISTÓRIA E POLÍTICA (I): ESCRITA HISTÓRICA ANORMATIVA E DEMOCRACIA.....	126
3.4. TEORIA DA HISTÓRIA E POLÍTICA (II): ESCRITA HISTÓRICA ANORMATIVA E VALORES .....	140
<b>CAPÍTULO IV – A CONCEPÇÃO DESCRITIVA E NORMATIVA DA HISTORIOGRAFIA DE KEITH JENKINS.....</b>	<b>150</b>
4.1. A HISTORIOGRAFIA CONCEBIDA COMO DISCURSO E REDESCRIÇÃO DO SIGNIFICADO DO PASSADO .....	150
4.2. A HISTORIOGRAFIA COMO EMANCIPAÇÃO ÉTICA E RADICALIZAÇÃO DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA.....	168
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>187</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>194</b>

## APRESENTAÇÃO

O recurso metodológico referente à divisão kantiana da reflexão filosófica em teórica, por um lado, e prática, por outro, possui aqui operacionalidade para o efeito de *delimitar* o contexto temático do presente trabalho. A razão teórica se ocupa com a verdade, ou seja, com a aplicação e aperfeiçoamento de métodos cognitivos voltados a investigar, descobrir, descrever e explicar corretamente os fatos da realidade humana e/ou natural. A razão prática refere-se à faculdade humana relacionada ao agir. (HOOFT, 2013). Ação calculada com base em consequências, ou motivada exclusivamente por princípios, a razão prática lida com o fato simples e universal de que para conviver o ser humano precisa agir. Uma vez que ele vive com outros indivíduos, que lhe são semelhantes, portadores de interesses, aspirações e necessidade de reconhecimento, não é adequado agir de qualquer maneira ou sem nenhum critério de orientação. O agir precisa considerar a presença do Outro. Por isso, a razão prática nasce da questão kantiana que fundou a ética moderna: “como eu/nós devo/devemos agir?” Contudo, para o presente trabalho, o adjetivo “prática” e termos como “função prática” não estão confinados ao sentido ético-kantiano.

O presente trabalho indaga a respeito das possíveis respostas a esta questão prática na obra de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins. Há em cada um deles, senão a resposta direta à questão kantiana, uma proposta de abordar o conhecimento histórico segundo a perspectiva do uso e função do passado para a vida vivida no mundo presente. A teoria da história, assim, não é uma reflexão filosófica de caráter *apenas* teórico sobre a verdade do conhecimento histórico, mas também uma reflexão de caráter *prático* a respeito do valor e função desse conhecimento. O simples fato de a teoria da história poder *colocar em questão* o valor funcional do conhecimento histórico mostra que há *algo* nele não escravizado ao tempo e lugar da sua produção e que, embora nunca seja estabelecido o seu valor definitivo, não só é possível como indispensável, para efeito de legitimidade sociocultural da disciplina da história, procurar o *ideal de historiografia* a ser produzido e comunicado em cada *contexto atual*. Um modelo ideal de escrita histórica serve tanto para definir o valor do conhecimento histórico diante de outras disciplinas humanistas quanto para julgar o valor comparativo das narrativas históricas particulares.

Os juízos de fato tomam *conhecimento* da realidade, declaram o que a realidade efetivamente é, e a sua comunicação intersubjetiva procura apenas *informar*. Os juízos de valor,

contrariamente, tomam um *posicionamento* diante da realidade e a comunicação intersubjetiva deles não objetiva apenas informar, mas *influir* sobre o posicionamento e conduta do interlocutor. Influir no sentido de procurar fazer com que o interlocutor realize certa *escolha*, que aprove ou rejeite determinada coisa, que *prefira* uma coisa em vez de outra.

Desta distinção, segue a metodologia geral do presente trabalho, aplicada, mais ou menos implicitamente, à leitura dos três teóricos da história aqui selecionados: Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins. Em todos eles se nota, embora com certa ambiguidade, a pretensão de descrever o que é o texto histórico, como funciona a produção do sentido histórico, o que este sentido contém de objetivo e subjetivo. A partir da constatação descritiva acerca da natureza do conhecimento histórico, uma espécie de proposta normativa, fundada em valores, é defendida por White, Ankersmit e Jenkins. Neste campo, o objeto da reflexão não consiste em declarar descritivamente o que é o conhecimento histórico, mas o que, segundo as suas possibilidades textuais e representativas, ele *deve ser* — para o aproveitamento pelos contemporâneos.

A ética é uma disciplina normativa e, ao que se pode notar através da análise da obra destes três autores, a teoria da história possui algum aspecto, mesmo que velado, de normatividade. Para White, Ankersmit e Jenkins, *a historiografia deve ser prática*. O adjetivo “prática”, função prática, contudo, não possui para eles a mesma conotação.

Antes de à questão prática tocar a abordagem dos três autores de teoria da história, no primeiro capítulo, são apresentadas, de um ponto de vista pragmático, as relações entre teoria da história e filosofia prática, intermediadas pela didática da história. A didática da história, segundo Jorn Rüsen e Klaus Bergman, consiste de uma parte da teoria da história marcada pela especificidade de se ocupar com o uso e funções do conhecimento histórico do passado nos sistemas socioculturais contemporâneos. Por isso, através da didática da história, a teoria da história estabelece vínculos explícitos com a filosofia prática, compreendida genericamente como reflexão ética e política voltada ao *agir* humano em sociedade. Uma das tarefas da didática da história é cooptada pelo presente trabalho a partir da seguinte questão: como o passado histórico pode ser utilizado na vida prática, em contextos que requerem solução para algum conflito sociocultural de natureza especificamente ética e/ou política?

As funções ética e política do conhecimento histórico só podem ser desempenhadas se a escrita histórica for capaz de informar a relevância do *passado* para a tomada de decisões diante de conflitos de interesses que afligem a vida prática atual. São funções que visam a forçar a construção textual historiográfica a emprestar soluções históricas para problemas morais e

políticos contemporâneos. Uma intenção pragmática como esta pressupõe o esclarecimento e articulação de duas questões filosóficas específicas: 1) o problema relativo ao *valor do passado* diante das situações genéricas do agir presente 2) o problema relativo ao *valor do passado*, a sua relevância, para a *composição do raciocínio prático*, ou mesmo para um projeto de *fundamentação da moral* (ética). Há uma maneira em que o passado importa para a vida atual, embora não seja uma maneira *diretamente* ética e/ou política. Em suma, é preciso averiguar se o passado possui um valor específico decorrente de servir funcionalmente à composição do raciocínio prático-moral, por um lado, bem como para resolver situações conflitantes oriundas da vida política do mundo atual, por outro.

O objetivo de delimitar o problema relacionado ao *valor geral do passado* para a vida presente será alcançado a partir das concepções filosófico-existencialistas de Sartre e Merleau-Ponty. O objetivo de determinar a *natureza do raciocínio prático-moral* e delimitar o *problema fundamental da ética* pode ser alcançado através da caracterização feita por Julio Cabrera e Ernest Tugendhat.

Sartre defende uma concepção “anti-historista” da humanidade, do ser humano, fundada no conceito de *transcendência*, a partir do qual a consciência afirma no mundo a sua diferença de todas as outras coisas mediante a sua singular capacidade de negar as determinações externas que lhe afetam, tais como origem social, sexo, nacionalidade e, inclusive, a incidência do passado pessoal e coletivo sobre ela. Assim, a categoria tempo (passado-presente-futuro) é rompida em instantes independentes uns dos outros, de maneira que a consciência se encontra incondicionalmente livre no presente para escolher a sua própria identidade e destino futuro, qualquer que tenha sido o seu passado. Em contrapartida, Merleau-Ponty defende uma concepção “historicista” da humanidade, do ser humano, reunificando as três dimensões do tempo numa unidade indissolúvel com base no conceito *corporificação* — o processo de interação quiásmica entre o indivíduo, o meio ambiente e o seu passado. Ao passo que em Sartre a consciência negacionista é capaz de dispensar o fardo do passado e construir o futuro a partir do “agora”, em Merleau-Ponty o passado se encontra entrelaçado ao nosso corpo e dele não podemos desfazer se o desejarmos. O indivíduo tem uma história, e esta história é parte inseparável da sua identidade pessoal.

Cada uma destas concepções éticas de humanidade estima de uma maneira muito diferente valor do tempo passado como fator constituinte da nossa identidade pessoal e coletiva. Elas coincidem com duas formas de historiografia originadas no século XX: a *História das*

*Mentalidades*, em Merleau-Ponty, e a *Microhistória*, em Sartre. O modelo de ação humana pressuposto pela *história das mentalidades* reconhece motivações profundas, irreflexivas, guardadas no sistema de crenças e representações coletivas de uma dada época, que pesam sobre o agir individual e coletivo, restringindo em elevado grau a liberdade. A *Microhistória*, por outro lado, reduz a escala de percepção dos acontecimentos passados, localiza, em razão disso, lacunas nos sistemas regulativos aos quais os agentes históricos podem agir com maior grau de liberdade. A *Microhistória* estimula no leitor, estética e retoricamente, o aprofundamento da autoconsciência moral de liberdade e responsabilidade diante das situações práticas que enfrenta no mundo em que vive.

As discussões presentes no primeiro capítulo, tais como apresentadas até aqui, orientarão os capítulos seguintes, cada um dedicado a um teórico relevante para o tema – Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins. Afinal, interessa explicar de que forma a escrita historiográfica importa para presente: se em termos gerais a reforçar a consciência moral da liberdade, ou se para prover de solução problemas de natureza especificamente ética e política. Este é o foco do problema a ser averiguado — nos termos da teoria da história — por meio da análise das diferentes concepções de historiografia nos autores mencionados.

## CAPÍTULO I

### A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA: TEORIA DA HISTÓRIA, FILOSOFIA PRÁTICA E HISTORIOGRAFIA

#### 1.1. TEORIA DA HISTÓRIA E FILOSOFIA PRÁTICA: PESQUISA HISTÓRICA, ESCRITA HISTORIOGRÁFICA E DIDÁTICA DA HISTÓRIA

“Escrever a história é a tarefa dos historiadores. Isso é trivial. Como fazê-lo, é um problema.” (RÜSEN, 2007, p. 17). Os problemas relacionados à escrita historiográfica podem ser identificados no interior de uma divisão de amplo alcance teórico enraizada na produção e circulação do conhecimento histórico acadêmico: de um lado, a *pesquisa* historiográfica; de outro, a *escrita* historiográfica. A separação artificial entre as duas fases complementares da produção do conhecimento histórico tem aqui a função metodológica de *posicionar* o problema teórico o qual a presente tese objetiva analisar.

Esse problema diz respeito a descobrir em que medida *as questões de filosofia prática*, observadas à luz dos diversos conflitos socioculturais do mundo contemporâneo, *podem ser solucionadas parcial, ou integralmente*, a partir do conhecimento histórico do passado. A distinção abstrata e artificial entre as duas fases do conhecimento histórico é especialmente útil para mostrar que as questões de filosofia prática podem ser localizadas na fase relacionada à escrita historiográfica. E se esse é apenas *um* dos notáveis problemas da escrita historiográfica, sem o quê ela seria empreendimento pragmaticamente disfuncional; para o presente trabalho é fundamentalmente o único problema.

A *pesquisa histórica* mantém relação com as experiências humanas do *passado* por meio do tratamento metódico das fontes históricas. Através da pesquisa histórica os fatos históricos são empiricamente fundamentados em sua facticidade (“o que aconteceu?”) e interconexão teórico-explicativa (“por que e aconteceu?”). A pesquisa histórica confere ao conhecimento histórico o atributo da “relevância cognitiva”. É cognitivamente relevante um texto historiográfico cujos conteúdos empíricos são fatos históricos devidamente comprovados pelas fontes históricas (facticidade) e adequadamente conectados entre si por conceitos explicativos (teorias). (RUSEN, 2007).

A escrita historiográfica, ao contrário, não tem por objeto imediato as fontes históricas, por meio das quais o passado é referido empiricamente. A escrita historiográfica tem por objeto imediato um público-alvo inserido no contexto da vida sociocultural presente. Sob a forma de uma apresentação textual, a escrita historiográfica visa à introdução “significativa” dos conteúdos empíricos do texto histórico como parte integrante das relações intersubjetivas constitutivas da vida prática dos leitores no seu mundo contemporâneo. A inserção significativa na vida (estética) é complementada pela intenção do escritor de produzir efeitos sobre o agir dos leitores no mundo em que vivem (retórica). Assim, a escrita historiográfica confere ao texto histórico o atributo da “relevância comunicativa”. (RUSEN, 2007). Por um lado, em sentido amplo, é cognitivamente relevante o texto historiográfico cuja escrita logra introduzir os conteúdos empíricos do passado como parte integrante da vida individual e coletiva dos leitores em seus sistemas socioculturais vigentes (RUSEN, 2007). Por outro lado, em conformidade exclusiva com o escopo circunscrito da presente tese, é comunicativamente relevante o texto historiográfico que se volta ao passado para fornecer perspectivas de interpretação e solução aos problemas concretos de filosofia prática que especificam a vida sociocultural presente em termos exclusivamente pragmáticos. Nesse sentido, as noções de sucesso estético e fracasso estético, mencionadas por Jorn Rösen, sofrem aqui a restrição imposta pela intermediação das questões de filosofia prática na relação entre o tempo passado e o tempo presente. O sucesso estético, neste contexto, depende de a escrita histórica desempenhar uma função pragmática, em geral, e ética e política, em especial.

A parte da teoria da história que reflete sobre as funções da escrita histórica nos contextos socioculturais contemporâneos é a didática da história. A delimitação do objeto de reflexão da nova didática da história tem como critério básico o reconhecimento de que a história, tomada como disciplina acadêmica e escolar, *não* se autolegitima pelo simples fato institucional de existir nas universidades e nos currículos escolares. A crise de legitimidade do ensino de história ocorrera na Alemanha durante os anos 60 e 70. Uma crise de legitimidade dos estudos históricos em geral e do ensino de história em particular traz dúvidas e questionamentos a respeito da função e do uso da história academicamente produzida para a vida prática dos receptores ou leitores. Em um contexto assim, os historiadores profissionais são levados a lidar com o desafio problemático de legitimar ou justificar a necessidade da história na vida cultural da sociedade, por um lado, e no sistema educacional, por outro. Com base nesse problema de natureza exclusivamente pragmática, a Didática da História assume

uma reorientação temática distinta, que Jörn Rüsen descreve como a sua “*virada paradigmática*”. (RÜSEN, 2006).

A “virada paradigmática” é descrita por Klaus Bergman como uma reviravolta na constituição temática da Didática da História. Não se trata mais de ocupar-se com os métodos e práticas do ensino de história em sala de aula, mas exclusivamente com a *necessidade*, com os *objetivos* e com as *funções* do ensino de história. (BERGMANN, 1990). Com a virada temática, portanto, são colocados problemas de ordem mais fundamental, como os do tipo: a) por que é necessário estudar história? b) se é uma disciplina necessária, quais devem ser os seus objetivos? c) ao cumprir determinados objetivos, qual função o seu ensino desempenha?

Vê-se que a virada paradigmática aborda a disciplina da história a partir das suas relações com a chamada vida prática e visa, sobretudo, à sua legitimação sociocultural e educacional. Klaus Bergmann e Jörn Rüsen apresentam artigos programáticos que contêm efetivamente o programa da (nova) Didática da História.<sup>1</sup> Segue-se a interpretação sintética dos dois artigos, com ênfase naquilo que é elementar para a compreensão do campo de reflexão da Didática da História. O objetivo desta descrição é constituir um recorte temático que sirva de referencial teórico e metodológico *para a leitura* das obras de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins, em perspectiva assumidamente pragmática.

Para Jörn Rüsen, a maneira mais convincente de justificar a necessidade da história na cultura e especialmente na educação é através da identificação de um conjunto de critérios educacionais preexistentes à própria historiografia acadêmica. Esses critérios pré-disciplinares são originários da e inteiramente operantes na vida prática dos agentes sociais nas suas relações cotidianas intersubjetivas. Por esta razão, estes critérios possuem força persuasiva para justificar socialmente a necessidade da história antes mesmo da sua institucionalização nas universidades e escolas. (RÜSEN, 2010).

Klaus Bergman (1990) afirma que o saber histórico legítimo — socialmente significativo — precisa partir do e não perder o vínculo com o pensamento histórico cotidiano, oriundo na esfera prática de vida do homem antes e fora do ambiente institucionalizado da escola e da universidade. Ambos os autores querem dizer que história disciplinar, na escola e

---

<sup>1</sup> Em “A História na Reflexão Didática”, o programa de Bergman (1990) contém a determinação do objeto geral de preocupação da Didática da História, os seus objetos específicos de pesquisa empírica, as suas tarefas essenciais, as suas relações com a ciência histórica e, por fim, as suas relações com o ensino de história. Jörn Rüsen (2006), em “Didática da História: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão”, apresenta principalmente os novos objetos da Didática da História, seus principais temas de discussão (problemas) e as suas perspectivas futuras.

na universidade, bem como a história nos meios de comunicação e no imaginário popular, nos museus e monumentos, são legítimas ou estão justificadas *sempre que se conformam* a operações mentais genéricas e pré-científicas enraizadas em necessidades sociais dos seres humanos em sua vida prática. Em um único termo, Rüsen e Bergman se referem à chamada *consciência histórica*, mas em seu estado ainda genérico e pré-científico de manifestação sociocultural.

A Didática da História possui, assim, um *objeto de investigação essencial*, por um lado, e uma *meta fundamental* a atingir, por outro. O objeto da Didática da História é a análise da composição, função e importância da consciência histórica. Através da análise da consciência histórica, a Didática da História visa a atingir a sua meta fundamental: a de legitimar ou justificar a necessidade social da história na cultura e especialmente na educação formal.

Ao consenso entre Rüsen e Bergmann de que *a história precisa estar enraizada nas necessidades sociais*, acrescenta-se o obstáculo também consensual que pode dificultar à história — ao menos à primeira vista — o cumprimento da sua função prática, isto é, o fato cognitivo e institucional de que *a disciplina da história adquiriu um alto grau de especialização*. A especialização da história-disciplina tende a isolá-la do contexto de problemáticas cognitivas mais abrangentes, ou seja, socialmente relevantes, que importa à maioria dos agentes sociais de um sistema sociocultural compreender — debilitando a sua capacidade de apresentar conteúdos informativos de potencial significativo para a vida. Pela natureza da sua meta primordial (justificação ou legitimação), a Didática da História deve se opor a essa tendência isolacionista da disciplina histórica especializada de separar-se das necessidades de orientação histórica da sociedade como um todo. Isto porque, em última análise, é esta sociedade que sustenta materialmente a produção e reprodução da disciplina da história nas universidades.

Na esteira da sua função legitimadora (meta) a partir da análise da consciência histórica (objeto), podem-se desdobrar correspondentemente *duas problemáticas* fundamentais da Didática da História: a) com respeito ao *aspecto da consciência histórica*, objeto da Didática da História, Bergman e Rüsen asseveram que a história-disciplina não é tanto um conjunto específico de conhecimentos ou conteúdos cognitivos acumulados quanto uma forma específica de pensamento sobre esses conteúdos. Trata-se de uma *forma específica de pensar*, ou seja, de questionar e responder perguntas dirigidas ao passado desde o presente. Essa forma de pensar específica é a consciência histórica em ação, estruturadora profunda dos conteúdos informativos

da história-disciplina; b) com respeito ao *aspecto da função legitimadora*, meta da Didática da História, Rüsen e Bergman afirmam que é preciso indagar *quais são os usos da história para a vida humana*. Pode-se afirmar que em correspondência a estes dois aspectos problemáticos constituintes da Didática da História, Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins possuem diferentes concepções funcionais ou legitimadoras (b) da consciência histórica (a).

Ao lado do seu objeto geral, Rüsen e Bergman apontam muitos (novos) objetos específicos da pesquisa empírica realizada pela Didática da História. No entanto, eles estabelecem um corte hierárquico e consideram que o seu objeto específico privilegiado de investigação é, acima de tudo, *o ensino de história*. Isso quer dizer que o setor mais produtivo de reflexão para a Didática da História consiste em pensar a relação entre *o ensino de história e a aprendizagem da história* a partir da *consciência histórica*.

Nesta perspectiva rüseana, a Didática da História procura fundamentar o aprendizado histórico em operações de pensamento estruturadoras (no sentido de se encontrarem “por trás”) dos conteúdos históricos aprendidos, cujo potencial organizativo e significativo delas fica normalmente velado ao aprendiz. O ponto importante é que o aprendizado histórico *ocorre dentro* dessas operações genéricas e pré-científicas da consciência histórica.

Quais são, portanto, essas operações que constituem a consciência história, de modo a revelar o modo especificamente histórico de pensar a realidade humana, por um lado, e que fundamentam o aprendizado da história-disciplina, por outro? Para Rüsen, todas as operações da consciência histórica e as suas respectivas funções podem ser reduzidas, ou estão submetidas, a uma operação básica: *a narrativa histórica*. Isto é assim porque através da operação narrativa da consciência histórica a aprendizagem histórica pode ser concebida e tematizada como um processo regular e uniforme, isto é, em nenhum aprendizado histórico é possível se prescindir do processo mental de narrar uma história. A narrativa histórica é a manifestação concreta da consciência histórica e o *meio* através do qual o aprendizado histórico é tornado possível:

Consciência histórica ← Narrativa histórica → Aprendizado Histórico

A *narrativa histórica*, como expressão da consciência histórica e mediadora uniforme de todo aprendizado histórico, *é entendida como o processo linguístico de atribuir sentido à experiência do tempo*. O aprendizado histórico, em decorrência, é a capacidade mental adquirida de construir sentido sobre a experiência do tempo *por meio* da narrativa histórica. O aprendizado histórico é assim a formação e o desenvolvimento da *competência narrativa*. Esta

consiste na habilidade de recordar a realidade passada para produzir uma efetiva orientação temporal na vida presente.<sup>2</sup> Chega-se aqui à *função prática* da narrativa histórica, por meio da qual ocorre todo aprendizado histórico: *orientar a vida prática no tempo*, o que significa resgatar o passado para dirigir as intenções da ação humana no mundo presente. Esta intenção, como é natural, ultrapassa o momento presente e projeta um futuro em que a continuidade ou a mudança deste mundo são esperadas (desejadas).

Na familiar teoria da história de Rüsen existem quatro formas básicas de narrativas, representantes de quatro maneiras distintas de constituir sentido sobre a experiência do tempo. Como a narrativa histórica é o meio através do qual ocorre o aprendizado histórico, existem correspondentemente *quatro formas básicas de aprendizado*, respectivamente: a) *forma tradicional*: nesta forma de aprendizado histórico constroem-se e assimilam-se narrativas que reafirmam as orientações de conduta já dadas pelo passado. A qualidade temporal que diferencia e separa a vida passada e a vida presente em contextos valorativos distintos é suprimida, e o tempo é eternizado como sentido histórico. Isto quer dizer que o passado (em seus modos de vida) se repete indefinidamente no presente, orientando as ações do mundo atual; b) *forma exemplar*: nesta forma de aprendizado as experiências humanas passadas são elevadas à condição de regras gerais de conduta pelas narrativas históricas, servindo de exemplos a serem seguidos pelos homens do presente; c) *forma crítica*: nesta forma o aprendizado histórico se realiza por narrativas que negam tanto as orientações dadas pela tradição como as supostas regras gerais de conduta extraídas de casos singulares do passado e transformadas em exemplos orientadores da ação no mundo presente. Isto é feito pelo apontamento e realce de *desvios* dos modos culturais de vida atuais — que estão pautados em tradições e exemplos do passado —, rompendo, assim, totalidades temporais contínuas pela negação completa da sua validade; d) *forma genética*: nesta forma de aprendizado, as narrativas históricas temporalizam o próprio tempo, ao passo que a crítica temporaliza e nega apenas o passado (em suas manifestações tradicionais e exemplares). Assim, na forma genética de aprendizado, as narrativas históricas superam a alternativa entre afirmação (tradicional e exemplar) e negação (crítica) dos modos de vida atuais, e preparam os aprendizes a ajustarem as suas vidas de uma forma adequada às desafiadoras mudanças do próprio tempo em que vivem. Isto quer dizer que não se trata

---

<sup>2</sup> Observa-se que o aprendizado histórico não pode ser visto unicamente na perspectiva da assimilação de conteúdos históricos, representados pelos fatos e processos fixados no conhecimento histórico acumulado. O aprendizado histórico é muito mais uma *habilidade adquirida* relacionada a uma forma específica de pensar a realidade humana no tempo. A Didática da História desvela essa forma e a apresenta sob o nome de “operações fundamentais da consciência histórica”, as quais estruturam e significam os conteúdos históricos aprendidos.

simplesmente de afirmar ou negar os modos de vida herdados do passado, mas de transformá-los em modos de vida mais apropriados e adequados às mudanças contínuas do homem e do seu mundo. Aceita-se que os modos de vida, quaisquer que sejam, precisam se alterar para que possam continuar existindo.<sup>3</sup> Para Rüsen (2010), os modos narrativos tradicionais e exemplares de consciência histórica são os *mais difundidos* nas escolas, sendo as formas tradicionais as mais fáceis de se trabalhar e as exemplares as mais dominantes nos currículos. Por outro lado, os modos crítico e genético são os *mais raros*, e o desenvolvimento das suas competências narrativas exige um grande esforço por parte dos professores e alunos.

Todas essas quatro formas de narrativa histórica — e seus equivalentes tipos de aprendizado histórico — realizam o seu objetivo de constituir sentido sobre a experiência do tempo, orientando a vida prática no mundo presente. No entanto, a *competência de narrar* uma história através da qual a vida prática recebe uma orientação no tempo — orientação tradicional, exemplar, crítica e genética — é *constituída de três habilidades*, igualmente representantes das operações da consciência histórica. São três habilidades centrais constituintes da competência de narrar uma história: a) *habilidade de experiência*: consiste, por um lado, na habilidade de estar aberto a aumentar o conhecimento do que aconteceu no passado, e por outro, principalmente, na habilidade de perceber a diferença qualitativa entre o passado (como “o tempo dos outros”) e o presente (como “o meu tempo”). Trata-se assim de uma habilidade que conduz o aprendiz a experimentar a diferença no tempo, a experimentar a distância temporal do seu mundo em relação ao mundo passado; b) *habilidade de interpretação*: consiste na competência para encontrar significado no passado, isto é, dá aos fatos o significado propriamente “histórico” em acordo com *pontos de vista selecionadores* (perspectivas)

---

<sup>3</sup> Um bom exemplo das diferentes formas de aprendizado histórico, através do recurso das formas *orientadoras* de narrativa histórica, é oferecido por Rüsen com respeito à temática da “*história das mulheres*” (2010). Em abordagens narrativas tradicionais, os “princípios culturais da feminilidade” (passividade, fragilidade, submissão) são inteiramente afirmados e as relações de gênero culturalmente dominantes reproduzidas *ad infinitum*. Na forma exemplar, casos históricos singulares representados pela conduta de mulheres do passado são traduzidos em regras gerais de conduta capazes de servir de exemplos a serem seguidos pelas mulheres do presente. Na forma crítica, aqueles princípios são completamente negados e propõem-se padrões de relacionamento social entre homens e mulheres inteiramente novos e opostos aos dominantes. Já na *forma genética*, o gênero (compreendido como o padrão de relações sociais entre homens e mulheres) é tomado como uma categoria histórica, mutável como tudo o que está coberto pelo tempo, e nesse sentido as transformações sociais da condição feminina são reconhecidas de uma maneira a orientar a conduta dos aprendizes a adaptarem-se apropriadamente seus modos de vida a estas mudanças. Os aprendizes são levados a ajustar as suas condutas na vida prática a fim de lidar com estas novas alterações da condição feminina no tempo, muitas vezes desafiadoras em virtude de exigir uma superação interpretativa dos padrões tradicionais de alocação social da mulher. Para a própria permanência e subsistência do gênero, para que ambos os seus elementos componentes não se aniquilem ou para que um deles não aniquile a humanidade do outro, faz-se necessário a já mencionada transformação dos modos de vida herdados do passado em modos de vida mais apropriados às mudanças do mundo vivido contemporaneamente.

oriundos do mundo atual. Assim, a habilidade de experiência é complementada pela habilidade de interpretação, responsável por trazer do mundo passado aquilo que propriamente interessa à vida prática presente; c) *habilidade de orientação*: consiste na habilidade desenvolvida a partir da preocupação com a função prática da *experiência histórica significativa* apreendida pelas duas habilidades anteriores. A preocupação aqui é com o *uso do conhecimento histórico*, sempre organizado em narrativas voltadas para dar *sentido diretivo* à vida prática atual. Para Rüsen, essas habilidades merecem o nome “*aprendizagem*” porque não são inatas, mas sim aquisições.

Rüsen (2006) procura sustentar que a maneira mais convincente de legitimar a história na cultura e especialmente na educação é através da produção sistemática de um saber que *orienta os agentes e grupos sociais na estrutura do tempo*. Bergman, igualmente, afirma que a Didática da História deve se opor ao risco sempre tendente de a ciência histórica (especializada) *não atender a demanda por orientação histórica de que a sociedade necessita*. Nisso, inclusive, reside a sua indispensabilidade para a própria ciência da história. Nesse sentido, tanto para Rüsen quanto para Bergman, a Didática da História procura legitimar ou justificar a necessidade social da história através do impacto *orientativo* do discurso historiográfico na vida prática dos seus receptores potenciais.

A *orientação* histórica é a operação mental — ou a habilidade da competência de narrar uma história — que relaciona a consciência histórica à *consciência moral*, isto é, à faculdade humana de *escolher (decidir)* dentre alternativas de ação distintas e até opostas e, conseqüentemente, assumir a *responsabilidade* individual pela decisão tomada. Segue-se, portanto, que orientar a ação (conduta e posicionamento intelectual) perante as situações vividas no mundo presente torna-se especialmente problemático para a consciência histórica quando a situação demandante de escolha e decisão para agir possui duas características: a) a marca do *conflito* de visões de mundo, interesses e aspirações, envolvendo diferentes grupos socioculturais do mundo presente; b) os conflitos entre os grupos do mundo presente possuem *vínculos inextrincáveis com o passado*.

Nestas situações práticas da vida cotidiana, marcadas pelo conflito de interesses grupais, dilemas e aspirações coletivas irreconciliáveis, a consciência histórica se relaciona, inevitavelmente, com *questões de filosofia prática*, em geral, e com a *consciência moral*, em

especial.<sup>4</sup> Chega-se, assim, ao segundo problema que constitui a delimitação do campo da Didática da História, referente não mais à natureza do seu objeto, a consciência histórica, mas àquela meta que igualmente lhe define o campo de reflexão: quais são os usos da história para a vida humana ou, em termos mais específicos, *como a história pode ser usada na vida prática sempre que esta demandar solução para algum conflito sociocultural de natureza especificamente ética?*

A síntese entre a consciência moral e a consciência histórica — por meio da escrita historiográfica produzida e recepcionada no mundo presente — somente pode ser realizada se o passado humano for capaz de informar de alguma maneira a sua relevância para a tomada de decisões diante de conflitos que afligem a vida prática atual. Esta síntese ético-histórica, realizada no interior da escrita historiográfica, cujo efeito consiste de emprestar soluções históricas para problemas práticos contemporâneos, pressupõe o esclarecimento e articulação de duas questões filosóficas específicas: 1) o problema relativo ao valor do passado diante das situações contemporâneas do agir presente (existencialismo); 2) o problema da natureza do raciocínio prático e fundamentação da moral (ética). Em suma, é preciso averiguar se o passado ou a consciência histórica possuem um valor específico decorrente de servir funcionalmente à composição do raciocínio prático-moral em situações conflitantes da vida cotidiana pública e atual.

O objetivo de delimitar o problema relacionado ao valor do passado para a vida presente pode ser alcançado a partir das concepções filosófico-existencialistas de Sartre e Merleau-Ponty. O objetivo de determinar a natureza do raciocínio prático-moral e delimitar o problema fundamental da ética pode ser alcançado através da caracterização feita por Ernest Tugendhat. Finalmente, o quanto à escrita historiográfica importa a solução interpretativa de problemas de natureza prática, em geral, e de natureza moral, em especial, pode ser averiguado — nos termos específicos da teoria da história — pelas diferentes concepções de historiografia de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins.

---

<sup>4</sup> A *consciência moral* é a capacidade de interiorizar normas de conduta para com os outros e reconhecê-las como válidas. Por isso, existe intrínseca relação entre a consciência moral e a “obrigatoriedade moral”. A partir da interiorização de normas de conduta, a consciência moral avalia e julga a si mesma, os seus próprios motivos, as suas intenções e as ações decorrentes. A sua *natureza*, portanto, é assimilatória e introspectiva. A sua *função* é a de ser juíza de si mesma e dos outros (avaliar e julgar, aprovando ou censurando). O seu *fundamento* constituinte, aquilo que lhe dá origem, forma e conteúdo, é o processo de socialização, ou seja, a necessidade de convivência com os outros. (VAZQUEZ, 2013).

## 1.2. O VALOR DAS EXPERIÊNCIAS PASSADAS PARA A VIDA PRESENTE: TRANSCENDÊNCIA (SARTRE) E CORPORIFICAÇÃO (MERLEAU-PONTY)

A chave para a compreensão da filosofia existencialista de Sartre está contida na máxima que se segue: nos entes humanos, diferentemente dos entes inumanos, a existência precede e condiciona a essência. Isto quer dizer que na ontologia de Sartre os seres humanos não possuem alma (religião), natureza (jussnaturalismo) ou essência (metafísica) que os definam *a priori* e os forcem subsequentemente a ser aquilo que são. (REYNOLDS, 2013).

Diferentemente do objeto caneta, que possui uma essência anterior à sua existência, uma vez que ele é criado ou vêm a existir no mundo para desempenhar uma função prescrita, os entes humanos, ao contrário, primeiro existem, e somente depois definem a sua essência — aquilo que são (identidade) — em conformidade com o modo prático como vivem e conduzem suas vidas. Não havendo tais coisas como uma natureza ou essência para definir o ser humano, cada um é livre para buscar e construir a sua própria essência (identidade) segundo o modo como desejar. A liberdade não é, portanto, uma coisa que possa ser conquistada ou perdida, mas *um aspecto necessário* do ente humano. (REYNOLDS, 2013). Em contrapartida, o ente humano está no mundo cercado por circunstâncias presentes e herdeiro de fatos passados que pesam sobre ele e que, reconhecidamente foram escolhidos, mas por outros. Assim, a concepção de *humanidade* em Sartre é constituída pela transcendência, de um lado, e pela facticidade, de outro. *Facticidade* é o conjunto amorfo de tudo aquilo que vivemos sem ter sido criado ou escolhido por nós, incluindo assim as determinantes da nossa genética, nacionalidade, as nossas poses de nascimento e, finalmente, *o nosso passado* (pessoal e público). A *transcendência*, por sua vez, atua como força contrária à facticidade, consistindo fundamentalmente na capacidade “nadicadora” da consciência humana de negar tudo o que está “dado”. A negação se manifesta tanto por meio da *ação prática* no mundo (resistência) quanto mediante o ato de *interpretação* sobre ele — como ressignificação do “significado dado” por situações passadas, ou como esquecimento.

A consciência é, assim, a faculdade especificamente humana de transcender o mundo através de uma operação lógica básica: *a negação*. Ao mesmo tempo, a negação é a base ontológica sobre a qual a consciência tem origem e toma ciência de si mesma como um ser singular e único em meio aos demais objetos do mundo:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ele não é. Chamamos isso de prova ontológica. (SARTRE, 1997, p. 34).

A negatividade reaparece como o fundamento da consciência na segunda definição de Sartre: “*a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, implica outro ser que não si mesmo*” (SARTRE, 1997, p. 35). A negatividade *da e na* consciência é a condição preliminar da liberdade humana, a qual Sartre demonstra empiricamente através da exemplificação dos modos em que a consciência nega o “*dado*”, aquilo que é, ou seja, o ser. De três maneiras a consciência manifesta o seu potencial negacionista: a) através do *questionamento*; b) interpretando a mudança como *destruição*; c) e pela percepção da *ausência*.<sup>5</sup>

Em todos os três exemplos a consciência interrompe e ultrapassa o que está dado, aquilo que é — *o ser* — e postula o que não está dado, o que ainda não é, o não ser — *o nada*. A ruptura do ser e o aparecimento do nada são obras da negatividade, fundamento consciência e expressão da liberdade humana. A consciência, como pura negatividade, é portadora das condições necessárias para transcender aquilo que está “*dado*” e rejeitar todas as formas de determinismo causal que lhe são externas: Deus (determinismo teológico); Sociedade (determinismo social) e História (*determinismo decorrente da força da presença do passado no presente*). A ênfase na liberdade humana, como expressão mais elevada da negatividade da consciência, é desdobrada em dois sentidos: a) escolha com respeito a possíveis alternativas de ação prática no mundo; b) escolha com respeito aos possíveis significados que podem ser atribuídos às situações vividas, praticadas e sofridas. Escolhe-se, assim, tanto no âmbito do *agir* quanto na esfera do *modo de ver* as coisas que afetam de alguma maneira o ente humano.

Se nenhuma ação e interpretação efetivadas pelo ente humano possuem alguma justificativa em fatores externos, tudo o que lhe sucede nas experiências vividas está sob o seu controle deliberativo (antecedente ao agir) e interpretativo (sucessivo ao sofrer). Assim, as

---

<sup>5</sup> O *questionamento* conduz à suspensão do juízo enquanto ainda não se tem propriamente uma resposta a ele, que é uma forma de assumirmos a existência do nada, e a resposta quando oferecida pode ser negativa, e esta possibilidade revela outra forma de se afirmar o nada a partir de uma simples indagação. No mundo ocorrem apenas mudanças, não destruição. A *destruição* é uma maneira de a percepção nos desconectar do que está imediatamente dado (um objeto físico destruído) para o apreendermos retrospectivamente em termos daquilo que ele já não é (a configuração do objeto físico antes da destruição). Objetivamente, houve apenas mudança. A destruição é introduzida pela consciência. Finalmente, a terceira forma de *nadificação* é a nossa percepção da *ausência* das coisas e pessoas no interior da expectativa da presença delas. A apreensão da ausência mostra que a consciência é radicalmente separada das outras coisas do mundo, do ser como a totalidade de tudo aquilo que é: ao perceber a ausência, a consciência outra vez reafirma o não ser, bem como a sua capacidade de *nadificação*.

ações incontrovertidamente injustas ou mesmo cruéis de que o ente humano é objeto do agir de Outro nunca lhe fecham o campo de possibilidades alternativas de interpretá-las o significado em um sentido positivo que transcenda as sensações publicamente convencionais de indignação, ressentimento, vingança e violência. A consequência ética de infinita liberdade é igualmente uma incomensurável *responsabilidade*.

O sentimento de angústia é a prova fenomenológica mais convincente da liberdade humana e, por consequência, da impossibilidade de o ente humano escapar à ética da responsabilidade.<sup>6</sup> Entretanto, o sentimento de angústia pode ser negado a partir de uma atitude inautêntica, pois “o ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o ser que pode tomar atitudes negativas em relação a si”. (SARTRE, 1997, p. 92). Sartre denomina esta atitude negativa da consciência, voltada em direção a si mesma, com a finalidade de rejeitar a liberdade e a indeterminação pré-constitutivas que integram o interpretar e o agir humanos, de *má-fé*. Em razão da relevância desta atitude humana, do ponto de vista ético-existencial, Sartre (1997, p. 93) afirma que “convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fé*”.

A *má-fé*, portanto, consiste em um tipo especial de autonegação. A negação do fato de que os sentimentos e ressentimentos do indivíduo humano, a sua trajetória e vida atual, os seus projetos e identidade são criados e escolhidos por ele. A *boa-fé*, ao contrário, é o reconhecimento e a aceitação de que a vida que se tem e conduz hoje, a trajetória seguida, os projetos de futuro e a própria identidade pessoal nunca estão fundados em alguma causa, motivação ou estímulo externos. Assim, o potencial negativo da consciência na condução da vida individual no presente se relaciona com o tempo por meio da liberdade de escolha. Com relação ao passado, as escolhas feitas anteriormente não possuem nenhuma justificativa para serem repetidas continuamente na vida atual. O passado pode ser negado (rompido,

---

<sup>6</sup> O sentimento de angústia, distinto do sentimento de medo, é a prova fenomenológica da liberdade, do modo como a liberdade aparece *na* consciência. O medo é experienciado como o temor diante da ameaça dos objetos externos e independentes da consciência. O *medo*, portanto, é experienciado no contexto de situações ameaçadoras, cujos eventuais danos incidentes sobre nós estão completamente fora de nosso controle e responsabilidade. A *angústia*, ao contrário, é a perspectiva que se abre à consciência a partir da reflexão sobre como devemos reagir diante de uma situação que requer resposta individual adequada (escolha). Assim, a angústia é a sensação de insegurança diante de uma situação que impõe sobre o ente humano a necessidade de escolher um tipo de ação ou reação. Consequentemente, a angústia pressupõe simultaneamente o reconhecimento consciente da liberdade e da responsabilidade pelas escolhas realizadas. (REYNOLDS, 2013).

ressignificado e esquecido) a todo o instante no presente. Com relação ao futuro, um determinado projeto não somente pode ser alterado mediante nova escolha, mas a sua realização completa, do princípio ao fim, demanda a reiteração contínua e diária da escolha inicial feita no passado a cada instante dos momentos presentes.

A tríade conceitual *liberdade-responsabilidade-angústia* é a base da ética existencialista de Sartre. Esta ética, colocada diante da questão relacionada a “como devemos agir”, sugere duas orientações de conduta mutuamente complementares. Em primeiro lugar, o ente humano deve *agir negativamente*, no sentido específico de não permitir que a sua identidade seja definida por qualquer elemento externo (Deus, Sociedade, História, Riqueza, o Outro). Cada consciência individual está encarregada de criar a sua própria identidade a partir de escolhas livres e deve, igualmente, permitir a mesma oportunidade de autocriação identitária aos outros indivíduos humanos. Em segundo lugar, o ente humano deve interpretar a si mesmo de *boa-fé*, no sentido específico de reconhecer que as suas ações, vida e identidade são o produto de escolhas próprias, cujas responsabilidades precisam ser assumidas diante do mundo. O que faz do passado uma dimensão temporal absolutamente dispensável à vida, no tocante às decisões que se toma no presente, é simplesmente o fato ontológico de a *liberdade* ou a *indeterminação* ser a condição prévia de todo agir humano. A utilização ética do passado não é outra coisa que uma instrumentalização subordinada aos desígnios da *má-fé*, uma vez que a evocação do *passado* como justificativa externa para o agir atual *funciona como negação* da liberdade e da consequente responsabilidade essencialmente humanas.

Maurice Merleau-Ponty dedicou parte da sua obra a criticar e reformular as posições existenciais de Sartre. (REYNOLDS, 2013). As críticas endereçadas a Sartre podem ser divididas em dois tipos: 1) o seu *dualismo* ontológico, cartesiano em seus fundamentos, pois apoiado na dicotomia mente-corpo (“consciência transcendente” e “facticidade dada”); 2) a sua concepção de *liberdade* como *incondicionada*. As duas modalidades de críticas a Sartre estão unificadas no interior do propósito fundamental de Merleau-Ponty, em sua obra “Fenomenologia da Percepção”. Este propósito visa a demonstrar que *o corpo não pode ser visto como um objeto ou entidade material no mundo*. (REYNOLDS, 2013).

Segundo a leitura de Reynolds (2013), o corpo não pode ser trivialmente visto como mero objeto por ao menos duas razões: a) o corpo está sempre aqui, conosco, e a sua ausência (para nós mesmos) é inconcebível. Isso quer dizer que o corpo não pode ser visto como um objeto, pois “*objeto é tudo o que pode ser separado de mim, do meu corpo*”. Assim, o objeto

possui uma presença que traz consigo a sua possível ausência, contrariamente à *onipresença do nosso corpo* que, não podendo ser separado de nós mesmos por um único instante, não pode ser tratado simplesmente como um objeto dentre outros no mundo; b) dada esta sua onipresença, o corpo não pode ser concebido como objeto ou coisa *em-si*, ou no interior da moderna categoria filosófica *em-si*, porque os objetos e seus aspectos só podem existir *para ele*, isto é, são revelados conforme a perspectiva posicional em que o corpo se encontra diante do mundo: o corpo é a condição para que se experiencie os objetos *como* objetos.

Há implicações importantes relacionadas à autopercepção fenomenologicamente evidente de que estamos sempre e necessariamente *com* os nossos corpos (onipresença do corpo). Cada um de nós se move conscientemente no espaço e tempo em união indissolúvel com o próprio corpo, sendo impossível se livrar dele por um único instante. Torna-se, assim, plausível a hipótese de que a interação da consciência com o mundo (objetos) seja mediada por processos de *corporificação*. Estes processos de entrelaçamento indissolúvel são responsáveis por sedimentar em um nível profundo, mais primário que o nível do pensamento racional e reflexivo, motivações que orientam o agir humano independentemente de escolha, intenção e decisão conscientes. Assim, o processo de corporificação — em razão da onipresença do corpo — compreende uma motivação ou impulso fundamentais para as ações humanas sem pressupor os elementos da ação de tipo racional: a consciência da relação calculada entre os fins almejados e os meios requeridos. A corporificação, móbil da ação humana, consiste da tendência psicofísica primária de o corpo buscar atingir o *equilíbrio* com o seu meio ambiente, ou seja, refere-se a uma busca irreflexiva por *aclimação*. Aclimação é o potencial inerente ao corpo de ajustar-se ao meio e às suas modificações a partir de reações ou respostas satisfatórias, oferecidas em conformidade com as exigências das circunstâncias externas a ele. A soma das respostas dadas ao meio de forma irrefletida e bem adaptada é o modo como a corporificação se manifesta na vida cotidiana.

Esta motivação básica *no* corpo, capaz de dirigir irreflexivamente uma multiplicidade de ações cotidianas com vistas à *aclimação*, é ramificada em dois tipos de conduta — ou seja, processo de corporificação assume duas formas de ação constante do ente humano na vida prática: o desenvolvimento de *habilidades*, por um lado, e a formação de *hábitos*, por outro. Através de habilidades e hábitos que se encrustam irreflexivamente no corpo, o ente humano alcança o equilíbrio com o meio ambiente através da incorporação de valores e significados públicos constitutivos de uma *base segura* de orientação comportamental voltada para objetivos

aclimatativos (adaptação e ajuste): “nossos corpos se ajustam inevitavelmente às circunstâncias nas quais estão e, quanto mais treinados estão a fazer isso, melhor se tornam em se ajustar”. (REYNOLDS, 2013).

Isso significa que, diferentemente de Sartre, o ente humano não é fundamentalmente uma capacidade negativadora das coisas que lhe estão “postas” ou “dadas” (Deus, Sociedade e História). O ente especificamente humano é um conjunto corporificado de habilidades aclimatativas. Estas habilidades são diariamente desenvolvidas e aperfeiçoadas irreflexivamente, culminado na formação de hábitos, cuja finalidade não consciente consiste em ajustar o corpo ao meio ambiente através de respostas mais ou menos adequadas aos estímulos ou exigências das situações externas. No interior dos diferentes contextos adaptativos em que se sucedem as experiências, o corpo manifesta a sua “inteligência”, uma inteligência corporificada, *que jamais pode dispensar o passado* e iniciar as suas experiências presentes a partir do “zero”, do “nada”, da pura indeterminação e liberdade sartreanas. Para Merleau-Ponty, esta habilidade corporificada não pressupõe atividade reflexiva ou interpretativa e opera como uma técnica cujas regras são seguidas cegamente pelo corpo. O corpo mantém intenções de agir que estão aquém de intenções conscientes e operam positivamente em relação ao ambiente circundante a partir da aquisição de *um tipo de saber inteiramente baseado em experiências passadas* (corporificação de habilidades ou habitualização).

Por outro lado, o passado não é *incorporado* unicamente de forma positiva, vale dizer, aclimatativa, por meio de habilidades que se transformam continuamente em hábitos irreflexivos em benefício da adaptação e ajustamento do corpo ao meio ambiente. O passado, inversamente, atua como atmosfera de opressão, uma vez que o hábito pode corporificar condutas que tornam improvável o agir de outra maneira que não propriamente aquela referente aos ditames dos dispositivos opressores corporificados nas relações com o poder da sociedade — expresso nos processos de socialização primária (família e escola) e secundária (trabalho e internalização de regras típicas dos mais diversos ambientes).

Diferentemente de Sartre, portanto, a opressão não precisa ser consentida pela consciência negativadora para subsistir, pois igualmente à aquisição de habilidades que forma um saber prático, com o destino à aclimação positiva do corpo, a opressão penetra e opera no nível pré-reflexivo da habitualização corporificada, fazendo-se agir em *conformidade com* — e não contra — os poderes imperantes.

No fim das contas, *as experiências passadas desempenham em nossa consciência um papel inexpugnável*. Isto é assim porque o corpo se relaciona com o meio circundante (o Outro) e com o tempo (Passado) segundo uma modalidade de interação que é o da intrinsecabilidade, do entrelaçamento e da intersecção. Por isso, a constituição do ser (humano) no mundo é mais bem compreendida pela figura do *quiasmo*. Esta figura de linguagem expressa o ponto de convergência entre pares de entidades ou conceitos inicialmente concebidos como diferentes ou mesmo opostos. Uma noção invade e sobrepõe a outra sem, contudo, perder a sua característica concreta e especificamente divergente<sup>7</sup>. O gráfico abaixo exemplifica o quiasmo pontyano:

Corpo — está no — Ambiente

Ambiente — está no — Corpo

A consequência da concepção *quiásmica* da relação do corpo com outros elementos externos (ambiente e passado) permite a Merleau-Ponty atacar Sartre em dois pontos: a) no seu suposto dualismo (ser-em-si e ser-para-si), b) naquilo que justifica a ética da liberdade absoluta, irrestrita e incondicional. Assim, a importância do passado na vida presente é salvaguardada e a liberdade é defendida nos termos de uma gradação, que pode ser maior ou menor conforme os contextos concretos em que ocorrem os processos positivos (habilidade) e negativos (opressão) de corporificação. Isso implica uma *ética* distinta da induzida por Sartre, uma vez que se reconhece a presença de elementos externos corporificados à subjetividade e dos quais não se pode libertar por um simples ato de negação da consciência. Dentre estes elementos está *a força do nosso passado pessoal e sociocultural*. Este reconhecimento de elementos externos

---

<sup>7</sup> O quiasmo é uma das figuras que usa a linguagem a partir da noção de contraste e oposição, tais como a ironia, o paradoxo e o oximoro. O termo quiasmo (de origem grega, *Khiasmós* = disposto em cruz) deriva da letra grega [X] *qui*. Esta figura é produzida pelo *cruzamento invertido* de dois grupos sintáticos paralelos (que somam quatro vocábulos). O grupo de dois vocábulos do primeiro grupo sintático se repete no segundo grupo, mas em *ordem inversa* ou *oposta* (AB → BA). Por exemplo, “Melhor é *merecê-los* (A) sem os *ter* (B), que *possuí-los* (B) sem os *merecer* (A) (Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/gramatica/1191690>>. Acesso em: jun. 2017). Quando transposto para uma organização discursiva complexa acerca de um determinado tema, o quiasmo estabelece divisões de um assunto em elementos diferentes, associando-os primeiramente numa determinada ordem (AB), para reuni-los em seguida de forma invertida, oposta, cruzada (BA), de tal modo que a influência que um dos elementos identificados (A) exerce sobre o outro (B) na primeira ordenação (AB) é *inversamente* a mesma que ele sofre na reordenação invertida (BA). O resultado (linguístico) é a dificuldade de se reconhecer em termos absolutos, isto é, de hipostasiar (fixar) a posição ou o lugar ontológico definitivo dos elementos que constituem os *pares* de categorias científica ou filosoficamente operativas no conhecimento, como as de sujeito-objeto; corpo-ambiente; passado-presente; ação livre-determinada, causa-efeito, analítico-sintético, linguagem-realidade. Enfim, o quiasmo prefigura os seus temas de análise dentro de uma percepção de mundo em que *a reciprocidade inextrincável dos elementos* em jogo constitui o modelo básico da reflexão ou, em termos linguísticos, *constitui o padrão de associação entre as palavras no discurso sobre as coisas*.

constituintes da subjetividade corporal implica uma ética diferente da proposta por Sartre, uma vez que visa a projetar *um ideal de indivíduo que se conforme a sua condição existencial de uma forma emancipadora*.

Esta concepção quiásmica da ética (que cruza reciprocamente liberdade e determinismo na compreensão do sujeito moral) decorre do inexpugnável processo irreflexivo de corporificação (habitualização) que constitui a nossa subjetividade individual. Finalmente, a ética pontyana, quiásmica, concebe a condição humana no interior da noção linguística da *ambiguidade*, ou seja, da dificuldade analítica por termos de separar, por exemplo, na proposta pessoal de um projeto de vida, aquilo que é propriamente individual, *autêntico* (oriundo de escolha livre e consciente), do que poderia ser classificado como pertencente a influências de ordem externa (família, sociedade, história). Comparada com a ética de Ponty, a ética de Sartre parece fundada em um individualismo inatingível, precisamente por ser dualista e não quiásmica. E somente por ser dualística em sua origem, formulada a partir de conceitos excludentes, como a consciência negativadora (transcendência) e o mundo dado afirmativamente (facticidade), que Sartre alcança o desprezo teórico pelo valor funcional do passado contra a sua intrinsecabilidade na vida humana vivida cotidianamente no presente.

Para o ente humano, os processos de corporificação implicam *ter necessariamente um passado* e ser por ele constituído independentemente de livre escolha. Registradas impessoal e cegamente no corpo as condições existenciais de *ser no presente* negro ou branco, homem ou mulher, homo ou heterossexual, rico ou pobre, não é facultado a estes agrupamentos socioculturais negar os traços identitários trazidos de todo o seu passado étnico, de gênero, relacionado à sexualidade e origem social. Possuem cada um deles, conforme os processos de corporificação da constituição identitária, traços herdados de um passado público, elementares para a compreensão de si e dos outros no mundo atual, dos quais não há alternativa além de reconhecer e aceitar. Assim, a corporificação do tempo passado *pesa sobre* o ente humano na sua vida presente de uma dupla forma: a) um passado indesejável não deixa de ser e estar no presente, mesmo se consciente e coletivamente negado; b) um passado desejável não pode ser escolhido e reconhecido sem estar corporificado no ser presente.

A consciência moral, constituída no processo de socialização, é definida como a capacidade de interiorizar e reconhecer normas de conduta para com os outros. Esta interiorização e assimilação de normas podem ser vistas na perspectiva existencial da corporificação, por um lado, e a sua rejeição e negação na perspectiva da transcendência, por

outro. Assim, é importante saber em que medida o passado constitui um recurso de evocação indispensável para se *interpretar e solucionar* interpretativamente conflitos de ordem moral entre os indivíduos e os grupos socioculturais do mundo contemporâneo. Para isso, é necessário saber qual é o problema fundamental da ética.

### **1.3. ÉTICA: O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA MORAL E A NATUREZA DO RACIOCÍNIO PRÁTICO-MORAL (TUGENDHAT E CABRERA)**

Ernest Tugendhat (2012) inicia o primeiro capítulo da sua obra, “Lições sobre Ética”, publicada em 1997, a partir de uma indagação de natureza *funcional*, por um lado, e *conceitual*, por outro: a) por que a Ética? b) o que é a Ética? A conjunção das duas indagações sugere que a *definição* da ética presume o seu compromisso com o preenchimento de alguma função prática nas formas de convivência humana. O problema disciplinar característico da Ética é colocado no interior da *exigência universal* de que todos os indivíduos humanos *observem* as normas morais. Entretanto, as normas morais somente podem ser observadas e cumpridas se antes forem *compreendidas* (se fizerem *sentido razoável* para *todos* os seus destinatários). O problema da Ética tem origem em uma pretensão universalista (harmônica), por um lado, confrontando-se com o particularismo das diferentes tradições religiosas moralmente informadas (conflitivas), por outro. Segue-se que o problema da Ética consiste em investigar se existe ou não a possibilidade de *compreensão e aceitação* das normas morais (solução) fora e independentemente das tradições religiosas particulares (problema). (TUGENDHAT, 2012).

A primeira função da Ética, portanto, é *tornar inteligível e aceitável o valor das normas morais para todos os indivíduos humanos* das sociedades contemporâneas, consoante o reconhecimento do fracasso da fundamentação religiosa da moral. A segunda função da ética decorre da primeira: a incapacidade de as tradições religiosas fundamentarem as normas morais produziu intensa e progressivamente, desde o século XVIII, uma complexa situação sociocultural de *desorientação moral* frente a conflitos humanos, cuja solução cabe à ética a tentativa de oferecer. (TUGENDHAT, 2012). Em resumo, a função da ética consiste em *orientar a ação* especificamente moral dos indivíduos *com base na justificação* oferecida aos juízos morais formulados sobre as condutas individuais e coletivas na sociedade, *em um contexto de* conflito de interesses, aspirações e visões de mundo.

Por um lado, é impossível não julgar moralmente, constatados universalmente os quatro sentimentos morais básicos, individuais e coletivos, de indignação e rancor, vergonha e culpa que emergem de situações conflitivas insatisfatoriamente resolvidas. Por outro lado, não é possível julgar moralmente sem pressupor que o juízo esteja justificado (base da sua legitimidade). E, finalmente, é inverossímil uma fundamentação absoluta para os juízos morais. Assim, a ética contemporânea afirma a sua relevância social pública a partir da constatação empírica de duas constantes antropológicas especificamente morais no interior dos mais diversos sistemas socioculturais: 1) a inevitabilidade dos juízos morais; 2) a necessidade de justificar os juízos morais (fazê-los inteligíveis e aceitáveis, uma vez que são inevitáveis). Apesar da impossibilidade de oferecer justificação absoluta para eles (alcance universal culturalmente transcendente e a-histórico), é necessário que se lhes ofereça justificação *objetiva* — no sentido de ser independente da pessoa que julga e da pessoa julgada. (TUGENDHAT, 2012). A dignidade dos estudos éticos depende da sua capacidade de justificar (fundamentar) os juízos morais:

Um *juízo moral*, isto é, um juízo de que um determinado tipo de agir é bom ou mau e, neste sentido, de que algo deve ser permitido ou proibido, *não se deixa justificar empiricamente*. A experiência jamais nos mostrará que torturar um homem é algo mau, e nem sequer podemos dizer o que significa pretender fundamentar algo assim. A única coisa que podemos fundamentar empiricamente é um juízo que diz que seres humanos deste ou daquele círculo cultural, desta ou daquela classe social, *consideram* um tipo de ação como má ou censurável. Disso não se segue que a ação de torturar *seja* má ou censurável.<sup>8</sup> (TUGENDHAT, 2012, p. 14-15. Grifos meus).

Apesar de não poderem ser fundados na experiência, os juízos morais são socialmente *inevitáveis* e a sua extinção, mesmo se possível, não seria desejável pelas suas *consequências*. Somente a inevitabilidade dos juízos morais pode ser empiricamente constatada, pois em todo lugar e momento da história é verificável a relação (atávica) entre juízos morais e determinados sentimentos humanos. Os sentimentos de rancor e indignação diante de ação *do outro*, por um lado, e os de culpa e vergonha diante de *nossa* ação, por outro, são afetos especificamente morais, porque pressupõem as noções éticas do bem e mal: “sinto-me indignado *porque* agiram mal contra mim ou contra outrem; sinto-me culpado *porque* agi mal contra alguém”. Isso quer

---

<sup>8</sup>Ao afirmar os limites da colaboração da experiência empírica para a formulação fundamentada de juízos morais, Ernest Tugendhat nos faz observar o historicismo de um ponto de vista exclusivamente ético: a constatação descritiva de que determinados momentos ou épocas históricas, e determinadas sociedades/comunidades consideraram bons e maus, aprováveis e censuráveis determinados tipos de ação.

dizer que estes sentimentos são ininteligíveis, carentes de qualquer significação, se observados de um ponto de vista amoral, constituído pela ausência das noções relacionadas ao bem e ao mal. Segue-se que extinguir os juízos morais, sempre fundados em alguma concepção de bem, pressupõe a extinção dos sentimentos de rancor e indignação, culpa e vergonha. Uma impossibilidade.

Entretanto, os quatro sentimentos morais básicos não fundamentam *objetivamente* os juízos morais, ou seja, a sua *validade independente* da pessoa concreta do indignado e do envergonhado, mas tão somente permite reconhecer: a) a capacidade de imputabilidade dos seres humanos, em geral, como o correlato da sua faculdade de liberdade: “eu poderia ter agido *de outro modo* e não gerado indignação e rancor nos outros, culpa e vergonha a mim”; “o outro podia ter agido *de outra maneira* e não teria gerado em mim, ou em alguém, sentimentos de indignação e rancor” (TUGENDHAT, 2012, p. 20-21); b) a exigência intersubjetiva mútua de fundamentar *de alguma maneira* os juízos morais, uma vez que a conduta humana é presumidamente livre e, por isso, imputável, passível de responsabilização.<sup>9</sup> (TUGENDHAT, 2012).

Mesmo que no contexto histórico contemporâneo não seja possível uma fundamentação *absoluta* dos juízos morais, é imprescindível que a fundamentação *seja objetiva*, ou seja, que tenha validade independente *da pessoa concreta* dos envolvidos em contextos morais e práticos:

---

<sup>9</sup> Uma vez que na vida prática a ação moral é caracterizada por uma decisão livre que produz consequências para os outros, o agente moral é, por isso, *responsável* pelo seu ato. Assim, a Ética identifica teoricamente as condições suficientes da responsabilidade dos agentes morais: a) que o agente moral *não ignore* o contexto em que está inserido, nem as consequências possíveis da sua ação, ou seja, que *a consciência* preceda a ação, ou o que dá no mesmo, *que o ato seja consciente*; b) que a causa da sua ação seja interior ao agente, oriunda de vontade própria e não determinada externamente por alguma modalidade de coação, ou seja, que *a liberdade* preceda a ação, ou o que dá no mesmo, *que o ato seja livre*. Conhecimento e liberdade são as condições indispensáveis da responsabilidade moral. Em decorrência, a completa ignorância e a extrema coação *isentam* o agente da responsabilidade moral pelo seu ato — qualquer que seja a consequência produzida para os outros (indivíduo/comunidade/sociedade). (VÁZQUEZ, 2013). É necessário detalhar as duas condições da responsabilidade moral porque *não é qualquer ignorância* das circunstâncias contextuais circundantes ao agente moral que o isenta da responsabilidade pelo ato, e *a coação possui modalidades diferentes* de restrição da liberdade de escolher e decidir. No primeiro caso, relativo à ignorância, a teoria da responsabilidade afirma que não basta ao agente moral desconhecer o contexto circunstancial da ação, nem as suas prováveis consequências. É necessário que o agente não tenha condição, nem a obrigação de conhecê-las. Se o agente: a) ignora o que *podia* conhecer; b) ou o que tinha a *obrigação* de conhecer (com respeito às circunstâncias e às consequências da ação), a isenção de responsabilidade não lhe é conferida. No segundo caso, relativo à coação, há duas modalidades e ambas restringem igualmente a liberdade de escolha do agente moral: a) a coação *externa*, representada por algo ou alguém que force o agente — contra a sua própria vontade — a realizar o ato; b) coação *interna*, representada por impulsos irresistíveis (psicopatologias), que anulam a vontade pessoal do agente, não podendo ele agir de uma forma diferente daquela que efetivamente agiu. (VÁZQUEZ, 2013). Assim, conforme a Ética, somente o ato voluntário e livre — passível de responsabilização — pode ser objeto de avaliação moral por parte de outros indivíduos e da coletividade.

A moral do respeito universal e igual, a moral da não instrumentalização, de fato, de *certa* forma, não tem sustentação. Não é mais possível mostrar que ela é o conceito de bem mais plausível (melhor fundamentado), *quanto ao conteúdo*, mas isto pressupõe, por sua vez, que ainda se quer julgar moralmente. (TUGENDHAT, 2012, p. 29. Grifos meus).

Aqui, é relevante a diferença metodológica estabelecida pela teoria ética entre a forma e conteúdo da moral, discernível em todo projeto eticamente fundacionista: o conteúdo proposicional dos juízos morais refere-se a “*o que tu deves fazer*”, e a forma, “externa” ao juízo moral, tomado isoladamente como aprovação ou censura, refere-se a “*porque tu deves fazer*”.<sup>10</sup> A forma de uma moral (sempre prática) é o processo mesmo da sua fundamentação ou validação no discurso ético (como teoria). A forma da moral consiste em *como* justificar o juízo moral “tu deves” (conteúdo). A sua base de fundamentação não pode ser outra senão uma concepção de bem moral. A forma da moral, portanto, é um processo argumentativo que alcança validamente a noção fundamental da ética — o valor do bem moral — e retorna ao mundo prático das condutas individuais e coletivas na perspectiva de avaliação pressuposta nos juízos morais. Na forma da moral, está em questão a necessidade de fundamentar uma concepção de bem moral diante de outras concepções concorrentes: “*este é o problema moral fundamental do nosso tempo*”. (TUGENDHAT, 2012, p. 26. Grifos meus).

Cada um dos diferentes conceitos de bem moral contém o significado de o que é um *bom ser humano* ou, mais especificamente, um *bom parceiro social*. Um bom parceiro social é um bom membro da sociedade à qual pertence. (TUGENDHAT, 2012). Em suma, um bom membro da sociedade julga e resolve conflitos de acordo com raciocínios morais informados pelo bem moral em sua premissa maior. Torna-se, assim, necessário esclarecer o funcionamento do raciocínio prático-moral, aludido acima por Tugendhat, e, sobretudo, dotá-lo de uma amplitude que extrapole os limites do agir especificamente moral, de modo a contemplar toda a suma de ações individuais, coletivas e institucionais motivadas, orientadas, avaliadas e julgadas normativamente. Nesse sentido, em razão da sua maior extensão conceitual, parece mais adequado utilizar a expressão raciocínio prático-normativo em vez de raciocínio prático-moral.

---

<sup>10</sup> Os dez mandamentos do Velho Testamento (judaísmo) e o princípio moral do Novo Testamento (cristianismo) expressos pelo que em ética se denomina “regra de ouro” — “amai ao próximo como a ti mesmo”; “não faça ao outro o que não queres que façam a ti” — são exemplos de *conteúdos* da moral.

A ética se ocupa dos critérios de correção ou incorreção das *ações* humanas, no que diz respeito às suas relações intersubjetivas com outros seres humanos. Correção, em um sentido não técnico ou instrumental, de a ação individual *ter de* considerar os interesses dos outros indivíduos, mesmo que isso acarrete dificuldades, restrições ou privações para quem age. A lógica se ocupa dos critérios de correção ou incorreção dos *raciocínios*, em um sentido meramente técnico ou instrumental. Separadas, a princípio, pelos seus diferentes objetos de reflexão (ação e raciocínio), a ética e a lógica se unem pela circunstância de as posturas, atitudes e ações morais requererem a utilização de argumentos para justificá-las. Isso é assim porque a confiança na mera intuição do que é moralmente correto ou incorreto é insuficiente do ponto de vista da racionalidade. Justificar uma ação ou opinião é oferecer razões para sustentá-la. Nos termos da ética e da lógica, este procedimento de justificação é o que define a própria racionalidade humana. Neste contexto, irracional é a postura pessoal que se recusa a oferecer justificativa para os seus atos e afirmações e, em vez do objetivo racional de convencer, utiliza o expediente da imposição. Como os seres humanos concretos, tanto nas suas relações práticas intersubjetivas com os outros quanto nas afirmações que fazem acerca do mundo, são, não raro, impositivos, diz-se que a ética e a lógica são disciplinas normativas ou prescritivas. Isso quer dizer que a lógica e a ética refletem sobre o que *deve ser* o caso, na ação e no raciocínio corretos, independentemente de coincidir com *o que é* o caso, ou seja, com aquilo que as pessoas realmente fazem *de fato* ao agir e afirmar coisas sobre o mundo. (CABRERA, 2014).

Os raciocínios são constituídos de enunciados. A sua articulação é de natureza inferencial, seguindo a modalidade relacional de premissas e conclusão. Enunciados são expressões linguísticas nas quais algo (predicado) é afirmado acerca de algo (sujeito): “S é P”. Inferência é a passagem das premissas à conclusão, no raciocínio. Há diferentes modalidades de passagem inferencial, conforme a transição das premissas à conclusão seja mais ou menos *precisa*. A precisão inferencial é medida pela circunstância de a passagem das premissas à conclusão estar adequadamente justificada por razões. Sobre a base do critério da precisão inferencial, é possível separar a lógica em duas grandes categorias: a lógica formal (dedutiva) e a lógica informal (persuasiva ou retórica). Raciocínios formais e informais possuem o atributo da correção. Entretanto, um raciocínio lógico correto é denominado válido, uma vez que pode ser formalizado, isto é, possui uma forma lógica: “se todos os Y são X, e todos os Y são Z, então todos os X são Z”. Todos os raciocínios que tenham esta forma lógica são válidos. Por outro lado, um raciocínio informal correto não recebe o adjetivo válido, mas apenas provável ou plausível. Ao passo que a correção de um raciocínio informal depende do manejo da variável

persuasão, no raciocínio formal (dedutivo) este elemento é absolutamente irrelevante, pois independe de as pessoas estarem ou não convencidas da precisão inferencial da conclusão com relação às premissas. (CABRERA, 2014).

A diferenciação entre o teórico e o prático a partir de duas funções da linguagem é útil para identificar a especificidade do raciocínio prático-moral. A função descritiva se ocupa de declarar como as coisas são ou estão no mundo, e o critério de avaliação dos enunciados descritivos é a verdade ou falsidade das afirmações. A função descritiva corresponde ao chamado plano de reflexão teórica sobre o mundo. A função prescritiva ou normativa se ocupa do objetivo de tentar fazer com que algo que não é no mundo venha a ser, ou de algo que é o caso no mundo deixe de ser, por meio da influência sobre a ação. A função normativa corresponde ao plano de reflexão prática sobre o mundo. Neste plano reside o tipo de raciocínio denominado prático-moral. A sua diferença em relação ao tipo de raciocínio teórico-descritivo pode ser exemplificada como se segue: “os médicos de Hugo Chávez falaram que o presidente venezuelano estava bem de saúde; o presidente Hugo Chávez faleceu dois dias depois dessa declaração; *portanto*, os médicos do presidente *erraram* em seu diagnóstico”. O enunciado da conclusão apenas informa ou descreve o que foi o caso na situação, pois não procura influenciar a ação de ninguém. Já o conteúdo do enunciado de um raciocínio prático-moral contém uma obrigação, bem como a expectativa que esta seja cumprida: “os médicos de Hugo Chávez falaram que o presidente venezuelano estava bem de saúde; o presidente Hugo Chávez faleceu dois dias depois dessa declaração; *deve-se* repudiar esse tipo de atitude dos médicos”. O conteúdo do enunciado da conclusão é normativo (tu deves). Uma norma informa o conteúdo referencial do enunciado conclusivo. As normas prescrevem algumas condutas e interditam outras através do uso *imperativo* da linguagem: “tu deves fazer isto; não podes fazer aquilo”. As normas estão baseadas em valores (preferências e aspirações coletivas) que as informam. (CABRERA, 2014, p. 94-96).

O conteúdo do enunciado conclusivo no raciocínio normativo, entretanto, não define a sua singularidade. A descrição racional da Antropologia de um sistema de normas de uma tribo indígena, da sua engrenagem e funcionamento, contém normas como o conteúdo de conclusões argumentativas. Não obstante, estes conteúdos normativos nas premissas e conclusão não tornam o raciocínio antropológico prático-moral. É a *forma* do raciocínio o critério decisivo para identificar a sua especificidade prática e moral. Um raciocínio é prático se a conclusão das premissas for: a) um dever (obrigação de fazer ou deixar de fazer alguma coisa); b) um

imperativo (propósito explícito de influenciar o comportamento de alguém, incitando-o a um tipo de ação decorrente das premissas apresentadas); c) uma ação propriamente dita. No entanto, é possível admitir um raciocínio prático que contenha a prescrição em alguma das premissas, e não na conclusão: “os indígenas foram historicamente despojados (descritivo); quem é despojado deve ser compensado (prescritivo); os indígenas foram compensados” (descritivo). Nesse sentido, raciocínio prático é aquele que contém pelo menos uma prescrição em sua composição, ou na parte das premissas, ou na conclusão. (CABRERA, 2014, p. 98).

Esclarecidos a temática do valor do passado para a vida presente, o problema fundamental da ética e a natureza do raciocínio prático-moral, quatro questões parecem surgir: 1) a escrita historiográfica *pode contribuir* para a formulação de uma concepção de bem moral, do bom ser humano, considerado o fundamento dos juízos morais dirigidos a condutas e disposições conflitivas que requerem solução interpretativa? 2) se sim, *de que maneira* a escrita histórica pode compor a formulação do raciocínio moral, diante de situações práticas de conflito?; 3) *quais condições* precisam ser atendidas para que haja uma moralização especificamente histórica, justificada e legítima das situações socioculturais conflitivas vividas no mundo presente? 4) e se o passado é significativamente relevante para a compreensão e orientação moral da vida atual, é possível derivar formas de historiografia funcionalmente úteis para a composição prática do raciocínio moral?

Entendo por *forma de historiografia prática* o modo específico de se vincular o passado ao presente, no interior de contextos, problemas e conflitos práticos igualmente compartilhados entre o escritor e o leitor em uma perspectiva exclusivamente ética. O existencialismo de Sartre e o de Merleau-Ponty podem servir de referencial teórico para lidar inicialmente com aquelas quatro questões colocadas, especialmente com a última, *precisamente porque* ambos os filósofos abordam diretamente o tema da relevância e dispensabilidade do passado para a constituição identitária e a orientação deliberativa do agir na vida atual.

#### **1.4. FORMAS HISTORIOGRÁFICAS E ÉTICA: A MICRO-HISTÓRIA (LEVI) E A HISTÓRIA DAS MENTALIDADES (BLOCH)**

A indagação sobre o valor da escrita historiográfica para questões éticas da vida presente, direcionada à ética existencialista de Sartre, obtém duas respostas alternativas. A primeira delas, sugerida por Hayden White, observa na ontologia da existência humana de

Sartre um argumento contra a função pragmática do passado, em geral, e da escrita historiográfica, em especial, para a vida contemporânea. White menciona o nome de Sartre na lista dos notáveis escritores dos anos 1950 e 1960, cujos ataques pragmáticos ao valor cultural da historiografia simbolizavam o momento de crise funcional da disciplina da história. Uma crise de utilidade sociocultural prática, cuja dificuldade de superação representava *o fardo do historiador* em meados do século XX. O problema, assim, não dizia respeito à questão de saber como o passado devia ser investigado nas fontes históricas e representado na escrita, mas consistia em indagar se o passado devia ao menos ser estudado. (WHITE, 1992). Disso se seguia que o fardo do historiador era restabelecer o valor do estudo do passado, não como um fim em si mesmo, mas como um meio de fornecer perspectivas sobre o presente de um modo tal que contribuísse para a solução dos problemas práticos peculiares do seu tempo. (WHITE, 1992). A concepção de Sartre acerca da indeterminação original constitutiva do ser humano, expressa pela capacidade negadora de tudo o que está posto diante da consciência, implica a dispensabilidade integral do passado e, conseqüentemente, de qualquer forma de escrita historiográfica como meio capaz de orientar a ação individual ou coletiva no mundo sociocultural presente.

Contudo, é possível se afastar da leitura de Hayden White e oferecer uma *resposta positiva* à questão de saber se a concepção existencial de Sartre a respeito da condição humana, como liberdade absoluta, pode de alguma maneira salvaguardar o vínculo pragmático e especificamente ético entre o presente e o passado. O existencialismo humanista de Sartre pode reforçar uma proposta alternativa de relacionamento com o passado na perspectiva de problemas éticos formulados no presente. Trata-se da forma historiográfica desenvolvida através da micro-história. Para Giovanni Levi, a micro-história é essencialmente uma prática historiográfica que não pode ser definida em relação às micro-dimensões do seu objeto de estudo. O que a define de um modo especial é o seu pressuposto metodológico característico e dominante:

[A Micro-história] emprega um modelo de ação e conflito do comportamento do homem no mundo que reconhece a sua liberdade além, mas não fora, das limitações dos sistemas normativos prescritivos e opressivos. Assim, toda ação social é vista como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões *do indivíduo* diante de uma realidade normativa que, embora difusa, *oferece muitas possibilidades de interpretação e liberdades pessoais*. (LEVI, 1992, p. 135. Grifos meus).

A micro-história reconhece a facticidade, da mesma forma que Sartre, mas enfatiza o modo como ela pode ser transcendida pela ação e interpretação simbólica do indivíduo humano a partir das *brechas* constitutivas dos sistemas normativos em geral, dando a ele possibilidades de exercitar a sua faculdade de escolha. Assim, a micro-história “[...] acentua as ações mais insignificantes e mais localizadas, para demonstrar as lacunas e os espaços deixados em aberto pelas complexas inconsistências de todos os sistemas.” (LEVI, 1992, p. 155). Ao enfatizar a liberdade do agir humano, a micro-história acentua as lacunas dos sistemas regulativos. Naturalmente, esta proposta de historiografia logra o resultado de ampliar a autoconsciência dos contemporâneos com respeito à sua liberdade e consequente responsabilidade diante dos problemas e conflitos vividos no presente com as normas e regulamentos em geral do mundo normativo (direito, costumes, moral).

Distintamente, os processos de corporificação (habitualização) teorizados por Merleau-Ponty coincidem com o modelo de ação humana pressuposto pela *história das mentalidades*: refiro-me essencialmente ao reconhecimento de que o agir humano tem uma motivação profunda, irreflexiva, impulsionado pelo sistema de crenças, valores e representações coletivas de uma dada época. A *história das mentalidades*, tal como se configurou no livro *Os Reis Taumaturgos*, de Marc Bloch, possui grande preocupação com a coesão social originada em crenças e representações coletivas, isto é, com o modo culturalmente *compartilhado* de os indivíduos interpretarem a si mesmos e o seu mundo a partir de heranças passadas de alcance público. Um dos melhores exemplos desses laços de dependência constituídos no nível profundo da sociabilidade é a chamada *cura régia*, descrita por Marc Bloch. (DOSSE, s.d.). Para usar os termos de Merleau-Ponty, a crença empiricamente infundada no poder de cura dos reis estava socialmente *corporificada*, o que garantiu a sua *continuidade* ao longo da Idade Média, do século XII até o século XVIII.

A comparação entre micro-história e história das mentalidades, informadas por diferentes fundamentações éticas (no agir livre e no agir corporificado), traz à baila a questão linguístico-epistêmica de saber se o passado *em si mesmo* possui relevância funcional e pragmática para a vida presente. A relevância pública da história e o seu papel político-cultural dependem muito mais de *como* o mundo passado é reconstituído retoricamente e comunicado esteticamente aos leitores contemporâneos. Que isto *parece* ser assim tentou-se demonstrar pelas duas maneiras opostas, mas igualmente plausíveis, de se conceber *significativamente* o

passado nas suas relações com o mundo presente, seja como continuidade (Merleau-Ponty), seja como descontinuidade (Sartre).

O fato de o passado ter valor ou até mesmo de *estar no presente* não significa que a sua relevância funcional seja especificamente ética ou que a transposição do tempo passado para a vida presente se dê óbvia e não problematicamente em um sentido especificamente ético. Ampliar e reforçar a autocompreensão da condição humana como livre e responsável, a partir da representação escrita do passado, *não possui o mesmo sentido operacional* que usar a escrita histórica como um dos elementos persuasivos para a composição do raciocínio prático-moral, em que decisões práticas devam ser tomadas diante de conflitos socioculturais de natureza pública na vida atual. As formas historiográficas da micro-história e da história das mentalidades reforçam a autocompreensão do ser humano como *condicionado e livre*.

Faz-se necessário, portanto, explicitar a distinção entre duas maneiras em que abordagem do passado pode ser ética ou ter implicações éticas, dependendo do modo como a escrita histórica *objetive* estreitar o vínculo com o *valor da liberdade* nos contextos práticos da vida presente: 1) o objetivo de *fomentar* na consciência individual o valor da liberdade, colaborando para a formação da identidade pessoal a partir do ideal da autonomia; 2) o objetivo de oferecer para a consciência individual subsídios históricos, especificamente destinados à *composição do raciocínio prático-moral*, de maneira a orientar a liberdade de decisão individual em um contexto delimitado por um *conflito* prático concreto no presente. Esta distinção *não é trivial*, constitui o espírito do presente trabalho e, sobretudo, precede qualquer tentativa de *precisar* o valor ou o alcance prático do conhecimento histórico.

O debate acima apresentado entre Sartre e Merleau-Ponty, cujas posições são inteiramente antagônicas, alcança o uso ético do passado em *sentido amplo*, ou seja, determina genericamente o valor do passado com respeito aos limites do exercício da liberdade individual na vida cotidiana. Sartre e Merleau-Ponty não tematizam o uso ético do passado em *sentido restrito*, consistente com a finalidade de determinar o valor específico do passado para orientar o agente livre a tomar uma decisão concreta diante de uma situação prática de conflito. Esta decisão livremente tomada, para efeito de desbaratar o conflito prático, não é mais que o resultado da *conclusão* de um raciocínio prático-moral. Não se está dizendo que a ética possui dois significados, mas que o *uso ético do passado* possui ao menos dois sentidos, um amplo e outro restrito, e que esta distinção pode servir de *critério* para julgar o valor prático do conhecimento histórico em geral.

A relevância da distinção teórica requer exemplificação do uso ético do passado em sentido restrito, menos para ilustrá-la, pois não parece sujeita à confusão, do que para indagar sobre *as condições específicas* por meio das quais o passado *entra* em relação com o presente em termos especificamente prático-morais. A teoria da história de Jörn Rüsen oferece colaboração teórica no sentido aqui discutido. A ilustração consiste de uma lenda originada no passado, resumida ao seguinte conteúdo: uma experiência moral vivida por dois clãs no *passado*, os Maclean e os Maclonish, deu origem à promessa de o primeiro grupo sempre, incondicionalmente, auxiliar ou socorrer os membros da linhagem familiar do segundo grupo, caso estes viessem a necessitar no *futuro*. A promessa fora feita por um jovem Maclean, que tivera a vida salva por uma senhora Maclonish quando nascera e, ao crescer, tornara-se o novo chefe do clã. A promessa toma a forma de um *acordo*, pois os Maclonish instauraram entre os dois grupos o ato de prestar socorro em situações de grave risco, cabendo aos Maclean retribuir o gesto em contexto futuro oportuno, conforme *norma* estabelecida pelo jovem chefe do clã: “Se algum homem do clã Maclonish aparecer perante este castelo, mesmo que venha à meia-noite, com a cabeça de um homem em sua mão, encontrará aqui segurança e proteção contra tudo” (RUSEN, 2010, p. 52). Jörn Rüsen transpõe o contexto passado, da origem lendária do acordo, para o contexto das instituições liberais do mundo presente e sugere o experimento imaginário de nos colocarmos como alguém dos Maclean diante do pedido de ajuda feito por um moderno Maclonish. “Como *raciocinaria* você? Ajudá-lo-ia a esconder-se da polícia ou decidiria por alguma outra ação?” (2010, p. 53. Grifo meu). A decisão a ser tomada no contexto presente depende da interpretação da lenda do clã originada no contexto temporal do passado.

A teoria da história de Jörn Rüsen indica quatro possibilidades *especificamente históricas* de a interpretação do passado informar o raciocínio prático-moral do agente individual no presente: 1) raciocínio prático-moral *tradicional*: conclui *em favor* da obrigação de honrar o antigo acordo, pois o considera atemporal e, portanto, vigente ainda hoje, renovando e mantendo a relação entre os Maclonish e os Maclean; 2) raciocínio prático-moral *exemplar*: conclui *em favor* da obrigação de honrar o antigo acordo, não pela sua validade atemporal e importância de reproduzir o relacionamento entre os dois grupos, mas porque a decisão dos Maclonish em ajudar representa o caso exemplar — elevado à condição de princípio moral e guia de conduta — daquilo que se deve entender por “reciprocidade ou ajuda mútua”; 3) raciocínio prático-moral *crítico*: conclui *contra* a obrigação de honrar o antigo acordo, pois o considera ficcional do ponto de vista das evidências factuais, descreditando de todo a sua veracidade ou, se o julga verdadeiro, compreende que se trata de um acordo originado em um

tempo passado remoto, protagonizado por indivíduos diferentes, sem nenhuma relação causal com os indivíduos de hoje, moralmente autônomos; 4) raciocínio prático-moral *genético*: conclui *contra* a obrigação de honrar o antigo acordo integralmente, ao mesmo tempo em que se expressa *favoravelmente* ao seu cumprimento parcial. O tempo passado não é prontamente recebido (tradicionalmente) e tampouco cabalmente rejeitado (criticamente), mas sintetizado na consciência moral, de maneira que se decide ajudar o membro pertencente à linhagem familiar do antigo clã, *mas* em conformidade com o que se pode maximamente fazer por ele dentro do contexto institucional legal do mundo atual. Assim, a decisão simplesmente *atualiza* o antigo acordo originado no passado. O *melhor* curso de ação a seguir diante da demanda do “moderno Maclonish” se resolve em aconselhá-lo entregar-se à justiça e comprometer-se a arcar integralmente com os custos do seu processo penal.

Hayden White e Keith Jenkins defendem a possibilidade e relevância do uso ético do passado, em ambos os sentidos mencionados. Trata-se, no entanto, de uma utilização ética do passado com o objetivo de cumprir alguma finalidade *política*. Nesse sentido, o termo política recobra a ampliação do significado da noção *filosofia prática* para além da dimensão exclusivamente moral (dever ser), de maneira que a chamada esfera de vida pública — mais abrangente e complexa do que o agir moral individual — precisa ser computada no interior da noção. Nesse sentido, a utilização do passado se desloca da esfera ética para a esfera política. E a política pode ser abordada de um ponto de vista filosófico, por um lado, e científico, por outro.

Pode-se compreender a abordagem filosófica da política a partir das diferenças e inter-relações entre três temáticas originalmente modernas, caracterizadas por três objetivos. Primeiramente, o objetivo de pensar a *melhor forma de governo*. Nesta primeira grande área tradicional da filosofia política, é possível notar os dois aspectos básicos na sua forma de abordagem: uma reflexão *normativamente* informada, que culmina na projeção utópica da melhor forma de governo para a sociedade no futuro, o que não exclui o projeto de pensar a melhor forma de sociedade em geral. Esta versão de filosofia política se originou com Thomas Morus, em *A Utopia* (1516), obra que descreve *a república ideal* para a vida em sociedade.

Em segundo lugar, o objetivo de pensar *o fundamento do Estado*, a partir do qual se oferece justificativa racional destinada a convencer os indivíduos de uma sociedade a se vincular aos comandos legais do poder estatal. A meta de justificar racionalmente a necessidade social do Estado pode ou não ser alcançada. Por isso, o problema da legitimidade política nasce junto a este moderno projeto de justificação política. A legitimidade se opõe à legalidade. A

lei se baseia na autoridade exclusiva do Estado em exigir dos destinatários o cumprimento das normas jurídicas, sob a ameaça de recorrer ao uso da força física para vê-las socialmente respeitadas (poder coativo). A legitimidade, ao contrário, refere-se à aceitação livre e consensual da parte dos destinatários dos comandos legais do Estado e se amplia para a livre aceitação da forma de governo vigente e das instituições políticas e econômicas da sociedade em geral. Esta versão de filosofia política teve origem com a pretensão de Thomas Hobbes, em *Leviatã* (1651), de oferecer justificativas racionais para a existência do Estado, indicando as razões pelos quais os comandos estatais precisam ser obedecidos pela sociedade.

Finalmente, o objetivo de pensar a *essência da politicidade*, ou em que consiste propriamente a esfera da política, cuja delimitação é buscada a partir da sua distinção da esfera ética. (BOBBIO, 2012.). Aqui, a filosofia política se ocupa das relações — de dependência ou independência— entre a política, o espaço público e seus temas canônicos, e a moral, o espaço das relações intersubjetivas cotidianas, em que as decisões conscientes e livres dos indivíduos são orientadas, avaliadas e julgadas a partir da noção do *bem*. Esta versão temática da filosofia política tem origem com Nicolau Maquiavel, em *O Príncipe* (1513), quando procurou determinar a *especificidade da atividade política*, ou seja, da esfera de ação do príncipe, que age em nome dos interesses do Estado, muito diferente da esfera da moral, reino de interação mútua dos particulares — súditos ou cidadãos. (BOBBIO, 2012).

A outra disciplina que tem por objeto de estudo o Estado é a *Ciência Política*. A sua pretensão ao *status* de ciência cobra o preenchimento de três requisitos que a filosofia política não pode atender simultaneamente, seja por incapacidade ou por desinteresse. São eles: a) o recurso a técnicas racionais que permitam dar *explicação causal* ao fenômeno específico do poder, estudado em casos demarcadamente concretos; b) o recurso a técnicas de *verificação ou falsificação* capazes de gerar a aceitabilidade dos resultados explicativos obtidos acerca do fenômeno (do poder) concretamente estudado; c) *avaliatividade*, como abstenção de juízos axiológicos (valorativos) em favor de juízos de fato (descritivos) acerca do tema concreto de investigação — o poder em ato, como se manifesta, como efetivamente é, e não como deveria ser (reflexão normativa da filosofia política)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Em cada uma das três abordagens da filosofia política, iniciadas modernamente com Morus (governo, Estado e sociedade ideais), Hobbes (fundamentação racional do poder coativo do Estado) e Maquiavel (separação da atividade política de Estado do campo da moral regido ou pelo valor da bondade, ou pelo valor da retidão, o certo), *faltam* ao menos *um* daqueles três requisitos que definem a *cientificidade* do pensamento político (explicação causal do fenômeno do poder; verificabilidade/falseabilidade da explicação causal e avaliatividade): 1) o estudo da *melhor* forma de governo, Estado e sociedade claramente não é avaliativo, mas notoriamente axiológico e normativo; 2) fundamentar a existência do Estado, indicando as razões últimas, de natureza retórica e não lógica,

Primeiramente, o termo política refere-se ao conjunto de atividades humanas de alguma forma vinculadas ao Estado. Em seguida, o termo compreende o comportamento dos sujeitos agentes que tomam decisões em nome de e para uma coletividade determinada — os representantes. (PERALES, 1998). Finalmente, entre o Estado cogente (lei) e o agente deliberante (livre), se pode observar a proliferação de normas de regulamentação de condutas que não objetivam punir *legalmente* o sujeito infrator da lei, nem avaliar e julgar moralmente a ação do sujeito deliberante (ética), mas normalizar a sua conduta subjetiva e as relações intersubjetivas. Trata-se de uma terceira acepção para o termo política. A *normalização* está diretamente relacionada à *disciplinação*. Política, assim, é o conjunto de dispositivos normalizadores que disciplinam as condutas e os discursos dos sujeitos agentes e falantes com base no critério que define o normal e anormal (REVEL, 2008).

Como objeto de investigação teórica, a *atividade política* pode assim ser definida como: 1) atividade legiferante do Estado (o grande poder); 2) atividade deliberante de efeitos vinculatórios tomada por indivíduos e grupos juridicamente autorizados (o poder intermédio); 3) atividade disciplinadora organizada em torno de normas que disciplinam ações e, especialmente, os *discursos*, separando o normal do anormal, o aceitável do inaceitável (micropoder). Como será discutido no capítulo que se segue, Hayden White compreende o termo política e a sua relação com a escrita histórica no sentido 1, quando define a *implicação ideológica* do discurso histórico, em *Meta-história*, como a suma de posicionamentos favoráveis ou contrários à manutenção do *status quo*. A manutenção ou superação do *status quo* dependem do modo como as diferentes ideologias avaliam o Estado, no interior de um conjunto de atitudes políticas que vai da completa negação das instituições estatais básicas (anarquismo) ao reconhecimento e aceitação delas (conservantismo). Também compreende o termo política no sentido 2, em *O Conteúdo da Forma*, quando identifica o processo histórico-acadêmico de disciplinação da escrita histórica, no século XIX, de maneira que a imaginação literária fora marginalizada em favor da sobrevalorização empiricista das fontes históricas.

---

pelas quais é “adequado/sensato” prestar-lhe obediência legal, não é propriamente oferecer explicação causal das relações concretas de poder, mas tão somente prover a justificação argumentativa que se destina a propor a sua aceitação consensual por parte dos “governados”. Este procedimento argumentativo incorpora em alguma fase do seu desdobramento racional a qualificação valorativa das condutas individuais como lícitas e ilícitas. Esta qualificação não pode ser feita sem o recurso a valores (relativos a o que deve ser uma boa e uma má conduta); 3) definir a politicidade (essência da política) *escapa a todo procedimento de verificação e falsificação empíricas*, no sentido popperiano do termo, o que faz da pretensão de separar a atividade ética da atividade política uma operação lógica de definição muito mais *nominal* que experimental, de tal sorte que não podemos falsear as pretensas definições delimitadoras. (BOBBIO, 2012).

## CAPÍTULO II

### A CONCEPÇÃO PRAGMÁTICA DA HISTORIOGRAFIA EM HAYDEN WHITE: DA ÉTICA À POLÍTICA (1957-2012)

#### 2.1. PRAGMÁTICA I (1957-1966): A FUNÇÃO PRÁTICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA LINGUAGEM FIGURATIVA NA ESCRITA HISTORIOGRÁFICA

Com respeito às três formas filosóficas de se observar a atividade política, pode-se dizer que a teoria da escrita histórica de Hayden White possui forte compromisso com o seu significado utópico (1), o que o faz rejeitar toda forma de historiografia subordinada, conscientemente ou não, ao processo de justificação do poder do Estado moderno (2). A dimensão prática da teoria da história de Hayden White não diferencia, como Maquiavel, as esferas práticas do agir humano (3). Esta concepção presume a defesa de *o que* as pessoas podem ou não fazer umas com as outras na vida cotidiana, privada, estabelece os limites para *o que* elas podem fazer por intermédio do aparelho do Estado e também *o que* podem fazer para refundar ou reformar o aparelho estatal. (NOZICK, 2011). Nota-se, primeiramente, que *um mesmo sistema de normas* serve de referencial para orientar e avaliar as ações dos indivíduos na vida pública (em que o Estado é parte da relação) e na vida privada (em que o Estado não é parte da relação). Por isso, denomina-se *monista* este modelo de se conceber a relação entre ética e política. Em segundo lugar, trata-se de um monismo de tipo especial, pois a ética adquire prioridade e subordina a atividade política, uma vez que as ações na esfera pública podem ser julgadas *a partir* do critério que rege as ações das pessoas umas com as outras na vida privada cotidiana.

Metodologicamente, *as relações entre escrita histórica e filosofia prática* na obra de Hayden White podem ser observadas à luz dos dois eixos de articulação significativa da linguagem, conforme explicaram Saussure e Jakobson: a) a *abordagem sintagmática* considera a relação diacrônica entre os acontecimentos passados e o presente, e enfatiza a função das ocorrências históricas passadas *para* a compreensão e solução interpretativa dos problemas práticos da vida atual; b) a *abordagem paradigmática* considera a relação sincrônica entre o texto histórico e contexto sociocultural, cuja questão básica procura saber como e em que

medida o texto escrito *representa* o contexto da escrita. Através da abordagem sintagmática, a escrita histórica se relaciona eticamente com o passado. Através da abordagem paradigmática, a escrita histórica se relaciona politicamente com o contexto da escrita. Trata-se de uma divisão metodológica. Ela permite notar a diferença das relações entre escrita histórica e *ética*, por um lado, e escrita histórica e *política*, por outro.

Acima se afirmou que a circunstância de o passado histórico ter valor para interpretação do presente vivido não significa que a sua relevância funcional seja especificamente ética. Ampliar e reforçar a autoconsciência da condição humana como livre e responsável a partir da representação escrita do passado *não possui o mesmo sentido operacional* que usar a escrita histórica como um dos elementos da composição persuasiva do raciocínio prático (moral e político). Este capítulo investiga a concepção de escrita histórica de Hayden White, observando a existência de conceitos aptos a desempenhar uma função especificamente histórica na composição do raciocínio prático-moral. A análise da obra de Hayden White desvela quatro pares de conceitos que informam a dimensão pragmática da sua concepção do fazer historiográfico: 1) filosofia da história e historiografia; 2) narração e narrativização; 3) causalidade figural e determinismo causal; 4) passado prático e passado histórico.

Em três ensaios publicados nos anos de 1957, 1958 e 1963, Hayden White analisa ao mesmo tempo em que *assimila* por identificação pessoal os elementos teóricos da *concepção de história* de quatro teóricos da história: R.G. Collingwood, Arnold Toynbee, Christopher Dawson, da Inglaterra, e Benedetto Croce, da Itália. Três anos depois, em 1966, no ensaio *O Fardo da História*, Hayden White ataca os estudos históricos, questionando especificamente a sua função prática na vida individual dos leitores e a relevância pública na vida coletiva das sociedades contemporâneas. A investida de Hayden White, implicitamente informada pela seleção dos elementos epistêmicos e especulativos da concepção de história dos quatro mencionados teóricos, destaca a irrelevância sociocultural dos estudos históricos sobre o passado. Cada um deles contribui, em geral, para a formulação da sua própria concepção pragmática da historiografia. Por isso, resulta oportuno reconstituir a gênese teórica da sua concepção *prática* de historiografia, iniciada nos anos de 1957, 1958 e 1963, e consolidada com a publicação do ensaio *O Fardo da História*, em 1966.

No ensaio de 1957, *Collingwood e Toynbee: transformações no pensamento histórico inglês*, Hayden White nota que — diferentemente dos historiadores alemães e italianos — a historiografia inglesa afirma a sua identidade pela negação das filosofias especulativas da

história e por ser conscientemente voltada à investigação empírica das fontes históricas. (WHITE; pp. 59-60; 2011). Não somente os trabalhos de R.G. Collingwood e Arnold Toynbee contêm ataques a esta concepção estritamente empiricista da historiografia, mas também a obra de Christopher Dawson, analisada por Hayden White em um ensaio publicado no ano seguinte, em 1958, intitulado *A religião, a cultura e a civilização ocidental na concepção de história de Christopher Dawson*. Os três autores compartilham o desprezo por uma concepção rigorosamente empiricista da historiografia, por um lado, e são favoráveis a uma concepção filosófica da história, por outro. (WHITE, 2011).

As características da historiografia empírica inglesa podem ser normativamente deduzidas do ensaio de 1957, sobre as concepções de história de Collingwood e Toynbee, pelos seguintes ideais metodológicos: 1) cada juízo histórico deve estar fundamentado em fatos extraídos da evidência histórica (*factualismo*); 2) a evidência histórica consiste exclusivamente daquilo que pode ser factualmente comprovado por meio de documentos herdados do passado ao presente (*verificacionismo*); 3) a interpretação histórica deve evitar qualquer orientação metafísica sobre a natureza essencial do homem, da sociedade e do processo histórico, se reduzindo unicamente ao exercício de atribuir significado aos fatos particulares evidenciados historicamente nos documentos (*particularismo*). Hayden White acrescenta uma peculiaridade exclusiva do historicismo inglês, representativa da sua quarta característica identitária — a mais destacadamente anti-filosófica da história: 4) o estabelecimento preciso dos fatos junto à dispensabilidade do estudo e discussão sobre as conexões entre eles (*serialismo*). No historicismo italiano e alemão do mesmo período, ao contrário, o modelo de interpretação histórica admite a pressuposição hermenêutica de que os fatos particulares são a expressão de um espírito humano global único e criativo. Somente através desta pressuposição hermenêutica, constituída por afirmações gerais de longo alcance espaço-temporal, é possível “encontrar” algum sentido no processo histórico vivido pela humanidade, da sua origem pré-histórica à formação das nações europeias no século XIX. (WHITE, 2011). Os ideais do factualismo, verificacionismo, particularismo e serialismo constituem a base metodológica do que Hayden White denomina “o *empiricismo* da historiografia inglesa”.

No ensaio do ano seguinte, em 1958, a respeito da concepção de história de Christopher Dawson, Hayden White toma como ponto de partida a constatação de que o pensamento histórico inglês se originou no contexto intelectual *cientificista* do Iluminismo, cujas marcas identitárias são a objetividade das pesquisas e a verdade (demonstrabilidade) das suas

afirmações. Assim, cientificista e empiricista, Hayden White distingue a orientação metodológica do historicismo inglês de outros historicismos originados igualmente na Europa do século XIX, a partir de três tipos de rejeição. Diferentemente do historicismo francês, a historiografia inglesa do século XIX não estava disposta a refletir sobre a possibilidade da existência de *leis gerais explicativas da mudança histórica*. Diferentemente do historicismo italiano, os ingleses não estavam dispostos a subsumir a concepção de história a uma *concepção da arte em geral* e estabelecer a relação com o passado em bases estéticas (intuitivas e criativas). E, por fim, diferentemente do historicismo alemão, a produção historiográfica inglesa não tinha nenhuma inclinação para realizar a  *fusão da disciplina da história com a filosofia*, buscando nos documentos as causas essenciais ou sentidos gerais para o processo histórico global. (WHITE, 2011).

Estas três rejeições tipicamente inglesas implicavam uma concepção da disciplina da história ou da escrita historiográfica que articulava nebulosamente uma noção de ciência, por um lado, com uma noção de arte, por outro, na seguinte acepção: a história humana não seria um *processo* interligado, mas uma *série* de acontecimentos independentes caracterizados por complexidades diferentes e que deviam ser investigados de uma maneira empírica e descritos de forma impressionista. (WHITE, 2011). Os elementos empiricistas informados pela pressuposição cientificista de objetividade e verdade, juntos, limitavam o impulso do pesquisador de sondar psicologicamente “abaixo da superfície dos acontecimentos” descritos em série, dispensando o exame de motivações individuais e causas institucionais mais profundas nos agentes históricos. Como resultado, conclui Hayden White, os trabalhos historiográficos ingleses do século XIX produziam um efeito similar ao impacto visual de uma pintura impressionista, e que Benedetto Croce subestimava através da sua subsunção ao conceito de “crônica”. Tudo isso porque os relatos historiográficos ingleses careciam de um critério histórico. (WHITE, 2011).

Por *critério histórico*, no contexto dos dois ensaios de White sobre o historicismo inglês no século XIX (1957/1958), entende-se o conjunto de generalizações significativas capazes de transformar a série “inglesa” de acontecimentos passados em um processo humano abrangente e único de sentido, mediante conexões *que incluam* o próprio presente, sem aniquilar a identidade temporal autônoma do passado. Nestes termos, pode-se inferir que uma concepção rigorosamente empiricista da escrita histórica, tal como a inglesa, procura estabelecer fatos históricos particulares sobre o passado, ao passo que uma concepção filosófica da história,

italiana e alemã, procura estabelecer critérios históricos de interpretação pragmática dos fatos passados na perspectiva dos problemas socioculturais que constituem o mundo presente. Segundo Hayden White, transpor os limites rigorosamente empíricos e significativamente estreitos da escrita histórica, impostos pela tradição historiográfica inglesa, era precisamente o objetivo de Collingwood, Toynbee e Dawson, na Inglaterra. De forma independente da renovação dada ao pensamento histórico inglês por estes três pensadores, Benedetto Croce ultrapassava os entraves de uma concepção empiricista e cientificista da história, na Itália.

Em 1963, Hayden White publica o ensaio *A perdurável relevância da concepção de história de Croce*. O título do ensaio indica a tentativa de White reafirmar a concepção de história de Benedetto Croce, merecedora de ser lembrada para que perdure. É provável que a importância deste ensaio para a teoria da história seja apenas relativa, mas para a compreensão da gênese e dos fundamentos da concepção de historiografia do próprio Hayden White o seu valor é incondicional. A concepção de escrita histórica de Croce é *idêntica* à concepção de White. Uma concepção de historiografia que, sem sofrer qualquer alteração substancial, aprofundou-se ao longo da sua carreira e pode ser resumida em três aspectos básicos: a) *o aspecto humanista*; b) *o aspecto pragmático*; c) *o aspecto ético*. Estes são os três elementos que fazem perdurável a concepção de Croce acerca dos estudos históricos, assimilados e aprofundados por Hayden White até a data de publicação do *Metahistória* dez anos depois, em 1973.

O *Fardo da História* é um ensaio publicado por Hayden White no ano de 1966. Os três aspectos mencionados acima, atinentes à concepção crociana da historiografia, são, difusa e assistematicamente, desenvolvidos no ensaio. Por isso, a sua relevância para a teoria da história é objetiva, pois excede a significação desempenhada com respeito à interpretação interna do conjunto da obra de White. O ensaio representa uma *virada temática* em relação aos interesses e problemas que ocupavam o pensamento filosófico sobre a história naquela data. Os objetivos do ensaio, o seu conteúdo temático, o problema ali levantado e a hipótese provisória e ensaística de solução são tópicos abertamente discorridos por White. A autoconsciência com a qual ele os desenvolveu — como um inconfundível “manifesto em defesa de” — permite atribuir a Hayden White a autoria de uma virada temática especial na teoria da história, antes mesmo da renomada *virada linguística*, que ocorreria em 1973 através da publicação do seu *Metahistória*. Refiro-me, assim, a uma espécie de *virada pragmática* na escrita histórica, tanto mais

surpreendente e original quanto mais se adentra ao contexto temático de discussões da teoria da história dos anos 50 e 60 (hempelianos x collingwoodianos).

No interior de um contexto teórico marcado pela discussão acerca da natureza das explicações e interpretações históricas, Hayden White observa o modo depreciativo e hostil segundo os quais a disciplina da história vinha sendo *valorada* pela comunidade intelectual de filósofos, escritores literários e cientistas sociais dos anos 50 e 60. Essa hostilidade não dizia respeito à sua cientificidade e presunção de verdade, mas exclusivamente à sua utilidade normativa, por um lado, e relevância sociocultural pública, por outro. Por *utilidade normativa* compreendo o conjunto de condições discursivas (intersubjetivas) que capacitam uma determinada disciplina a desempenhar função prática na vida dos indivíduos e comunidades leitoras, através da realização de alguma finalidade sociocultural pública. Assim, o problema fundamental da escrita histórica apresentado por Hayden White em 1966 diz respeito à possibilidade de serem liberadas as *potencialidades pragmáticas* da escrita historiográfica sobre o passado, sempre *produzida e comunicada* no interior dos sistemas socioculturais em que vivem e agem os leitores do mundo presente.

Apesar de geralmente reconhecido em uma de suas dimensões, a de um esboço de virada linguística, o ensaio *O Fardo da História* instaura o que denomino *virada pragmática*<sup>12</sup> nos estudos históricos sobre o passado. Por virada pragmática, entendo a reviravolta na preocupação temática da teoria da história, que se desloca *do* tema da natureza lógica da descrição, explicação e interpretação históricas, bem como *da* consideração temática sobre a verdade destas operações cognitivas, *para* os temas relativos ao *uso*, à *função* e à *necessidade* dos estudos históricos na vida sociocultural contemporânea. Uma vez que esta definição pode ser formulada a partir da preocupação fundamental do ensaio, é possível atribuir a Hayden White a autoria da virada pragmática na teoria da história antes da sua sistematização alemã nos artigos programáticos de Jörn Rüsen (2006) e Klaus Bergmann (1990).

Em *O Fardo da História*, Hayden White tematizou a descrença na disciplina da história — não na sua cientificidade e verdade, mas a *descrença no seu valor prático e na sua indispensabilidade cultural*. Ele trouxe à baila questões do tipo “por que (justificativa) e para que (finalidade) estudar o passado historicamente?”. Filosoficamente, a *crítica ao valor prático* do estudo do passado começa ainda com Nietzsche no século XIX e chega aos anos 60 do século

---

<sup>12</sup> Termo de autoria própria, cujo objetivo é denotar um processo revolucionário complementar à conhecida *virada linguística*, expressão usual na área de Teoria da História.

XX por meio do nome de Sartre. Segundo White, Nietzsche formulou a crítica pragmática que serviria posteriormente de base propedêutica para os futuros questionamentos e ataques com respeito ao valor cultural da disciplina da história, cuja função e indispensabilidade estavam em crise:

A história promoveu nos homens um *voyeurismo* debilitante, fê-los sentir que eram forasteiros num mundo onde todas as coisas dignas de fazer já haviam sido feitas e desse modo solapou aos poucos aquele impulso ao esforço heroico que poderia conferir um sentido peculiarmente humano, ainda que transitório, a um *mundo* [presente] *absurdo*. (WHITE, 1992, p. 44).

Impulsionado pela crítica pragmática de Nietzsche, Hayden White reuniu três ataques críticos, de natureza igualmente pragmática, realizados pela comunidade intelectual de filósofos, escritores literários e cientistas sociais *contra* a disciplina da história nos anos 1950 e 1960. Parecia haver consenso acerca de que: 1) nenhuma interpretação de problemas existenciais (morte, finitude, angústia, náusea, tédio, liberdade e responsabilidade, autenticidade), bem como nenhuma solução interpretativa e inspiradora da ação com respeito aos problemas práticos presentes são possíveis em bases históricas (*antiexistencialismo*); 2) o conceito “imaginação histórica” aproxima dois termos que se contradizem, pois *o modo* como a historiografia imagina o passado no texto escrito não possui nenhuma abertura para que os seus receptores identifiquem, interpretem e solucionem nas suas vidas cotidianas os seus problemas práticos mais urgentes (*empiricismo antimaginativo*); 3) finalmente, a pesquisa das fontes históricas voltada exclusivamente para a descoberta do significado dos acontecimentos passados em si mesmos afasta e retira os indivíduos contemporâneos da constituição sociocultural do seu mundo presente (*alienação política em sentido amplo*). (WHITE, 1992).

A primeira observação e a segunda questionam o uso, a necessidade e a função sociocultural da história. A terceira observação tem conteúdo político em sentido amplo, relacionado ao alheamento dos estudiosos do passado das questões públicas importantes do mundo atual, substituídas por questões circunscritas ao passado fechado em si mesmo. Para a comunidade intelectual em geral, e muito especialmente na filosofia existencialista de Sartre, o estudo histórico do passado constitui empreendimento fútil porque toda experiência humana significativa é contemporânea. (WHITE, 1992).

Notáveis escritores literários multiplicaram em diferentes direções a crítica pragmática de Nietzsche ao papel sociocultural da historiografia: George Eliot, Ibsen, Gide, Thomas Mann, Virgínia Woolf, Proust e Joyce. Hayden White identifica neles o motivo subjacente da rebelião

contra a historiografia: direta ou indiretamente, todos se manifestaram contra *o estudo do passado como um fim em si mesmo*. Apesar de não estar colocada nesses termos, a insatisfação com os estudos históricos se resume à falta de *utilidade normativa* de se abordar o passado a partir da vida presente. Em nome da cientificidade da investigação precisa dos fatos e da verdade do significado do passado, uma espécie de barreira pragmática foi levantada em confronto com os interesses e problemas que caracterizam e configuram mundo sociocultural contemporâneo dos pesquisadores e leitores.

O que Hayden White originalmente nota é a peculiaridade da questão prática que a comunidade intelectual coloca aos historiadores e a escrita histórica: não se trata de saber como o passado humano deveria ser investigado nas fontes históricas, *mas se é mesmo necessário estudar e conhecer o passado*. (WHITE, 1992). Esta é a questão que instituiu a condição de fardo à disciplina da história, o problema pragmático do ensaio, ou seja, a interpretação da comunidade intelectual dos anos 1950 e 1960 de que a disciplina da história não é senão um peso demasiado, uma carga excessiva, uma vez que não é culturalmente necessária, nem publicamente indispensável. Assim, Hayden White redireciona de forma inusitada *a tarefa do historiador contemporâneo*, defendendo abertamente que o problema central da atividade historiográfica não diz respeito a saber se é possível representar fielmente os fatos passados numa narrativa. A questão realmente embaraçosa refere-se à possibilidade de *restabelecer o valor e a importância do estudo do passado para o presente* — conforme fixaram primeiramente os clássicos do pensamento histórico novecentista, através dos nomes de Ranke, Michelet, Burckhardt e Tocqueville.

O valor dos estudos históricos não pode ser reestabelecido senão mediante uma recodificação ou redescrição significativo-funcional do passado humano em suas relações com o mundo atual — o que não é possível sem uma reformulação do modelo de representação histórica no interior da escrita narrativa. Primeiramente, o passado *não deve* ser concebido como um fim em si mesmo. O passado, objeto da escrita histórica, deve ser reconceptualizado e abordado como um meio de fornecer perspectivas interpretativas que informem a ação individual diante dos problemas práticos do mundo atual. (WHITE, 1992).

Em acordo com a defesa da filosofia da história nos ensaios de 1957, 1958 e 1963, estas perspectivas interpretativas são de *longo alcance*, para que possam informar a ação individual dos agentes no seu mundo atual a partir do vínculo criativo com o passado. A escrita histórica precisa conter sem má consciência *generalizações hipotéticas* que extrapolem o conteúdo

informativo singular das fontes históricas através de formas linguísticas caracterizadas pela *retórica tropológica* (metáforas). A *virada linguística* instaurada por Hayden White em *Metahistória* é aqui compreendida como um desdobramento analítico contido no seu projeto anterior, em sentido lógico, embora concomitante em termos cronológicos, de estabelecer a *virada pragmática* com respeito ao valor dos estudos históricos sobre o passado.

A historiografia se tornou um fardo disfuncional para a cultura das sociedades contemporâneas por *razões exclusivamente discursivas* e não epistemológicas. Hayden White não coloca o problema relativo à verdade ou falsidade das representações históricas narrativas do passado. O que ele questiona são as formas de escrita narrativa, definidas e estabilizadas a partir do processo de disciplinação dos estudos históricos ainda no século XIX, compreendidos genericamente como: a) um *estudo desinteressado*, alheio às questões práticas e relevantes do mundo presente, inextricavelmente ligadas a *interesses*; b) um *estudo neutro*, em que não se incorporam à escrita sobre o passado as preferências, os valores e os ideais éticos e políticos originados no presente do escritor; c) um *estudo objetivo*, em que os processos abrangentes do passado possuem um significado intrínseco e exterior às formas linguísticas de escrita narrativa; d) um *estudo científico*, em que os processos históricos (“Renascimento”; “Iluminismo”; “formação da classe operária”; “Neocolonialismo”) podem ser intersubjetivamente extraídos das fontes históricas e ter o seu sentido definitivo comprovado. (WHITE, 1994).

A configuração metodológica acerca de o que é um estudo válido do passado produziu o efeito de separar os processos históricos passados *da* vida prática vivida problemáticamente no presente. Os ideais metodológicos da investigação histórica (cientificidade, neutralidade e objetividade) refletiram um *estilo específico de escrita narrativa* comprometido com a representação do passado “em si mesmo”. Algo como o valor de uso da disciplina da história foi reduzido ao valor de entretenimento, em que os conteúdos representados na escrita histórica estavam destinados a prover de satisfação a curiosidade antiquária dos indivíduos do mundo presente. A curiosidade, em sentido corrente, consiste em esquecer-se de si mesmo no mundo através do ato de averiguar assuntos alheios. Assim, a busca do significado do passado “a bem do próprio passado” consolida o objeto da escrita histórica como assunto de mera curiosidade antiquária, destituída de função prática para os leitores do mundo presente.

O *objetivo* de Hayden White no ensaio de 1966 é oferecer um esboço de solução para o *problema* do fardo da história: “como recuperar a dignidade dos estudos históricos pela solução

do problema do fardo da história, que pesa sobre os ombros do historiador contemporâneo?” (WHITE, 1994, p. 59). A solução negativa consiste em não conceber a escrita histórica como o produto de um estudo desinteressado, neutro, objetivo e científico do passado humano. Para Hayden White, o fracasso da concretização destas ambições metodológicas normativas, genericamente identificadas com o positivismo histórico, deu origem às teorias pós-modernistas da história, cuja reação inicial não era a descrença pragmática no valor funcional dos estudos históricos, mas a descrença epistemológica com respeito à sua presunção de cientificidade, neutralidade e objetividade. Esta descrença recebe o nome de ceticismo epistemológico pós-modernista. A solução positiva para o fardo da história depende do reconhecimento afirmativo de que: 1) a escrita histórica concilia múltiplas visões abrangentes igualmente válidas dos processos passados; 2) a escrita histórica é elaborada e pode ser avaliada com base nas suas *metáforas regentes*, admitidas linguisticamente como “normas heurísticas de seleção”, que, ao mesmo tempo, incluem e excluem certos tipos de dados empíricos tidos como provas do sentido do processo, imputando relevância fundamental a alguns acontecimentos, dentre todos os constituintes do processo. O que é considerado como *prova* do significado verdadeiro de uma sequência complexa de fatos *depende* das metáforas utilizadas para constituir a própria série processual, bem como aquilo que é tido como um fato relevante ou secundário.

As metáforas na obra de Hayden White possuem uma dupla função frequentemente ignorada pelos seus críticos, sejam favoráveis ou contrários à sua teoria da escrita histórica: 1) relacionar significativamente o passado ao presente. Este é o sentido utilizado predominantemente em “*O Fardo da História*”, e não podia ser diferente, uma vez que a metáfora — principal figura da retórica e da qual derivam todas as outras — é abordada no final do ensaio como um *meio de solução* para o problema pragmático de a história ter se tornado um fardo pragmaticamente disfuncional no mundo contemporâneo); 2) relacionar significativamente as partes e a totalidade que constituem o texto histórico, uma vez que metonímias redutivas e sinédoques integrativas são tipos especiais de metáfora. Assim, a tropologia produz dois tipos de significação: a) no primeiro caso, produz efeito ou *significado prático* e conecta as dimensões temporais do passado e presente ao persuadir, incitar a ação e inspirar sentimentos de aprovação, reverência, censura e repulsa no leitor; b) no segundo caso, produz *significado formal* e conecta entre si as partes de um texto histórico à sua totalidade, de modo que é possível avaliar linguisticamente a sua *coerência* (referente razoabilidade ou aceitabilidade da integração total das partes segundo padrões retórico-tropológicos culturalmente admitidos).

No ensaio *O Fardo da História*, de 1966, Hayden White instituiu a *virada pragmática* se posicionando *normativamente* contra a concepção igualmente *normativa* do que se convencionou chamar de positivismo histórico, que assegurava *normativamente* que o passado humano *devia ser* abordado pela disciplina da história como um fim em si mesmo. Como os processos abrangentes do passado não possuem um significado intrínseco e, por esta razão, não podem possuir uma função intrínseca, Hayden White inverteu a abordagem normativa do positivismo e defendeu abertamente que o passado *devia ser* presentificado, ou seja, o passado *devia ser* abordado como um meio de fornecer perspectivas interpretativas dos problemas práticos constituintes do mundo presente e informar possibilidades de solução prática para eles. Nota-se, entretanto, que a virada pragmática estabelecida em *O Fardo da História* continha em seu projeto normativo para a escrita histórica relativa vagueza decorrente do uso impreciso e muito aberto do seu conceito central: a escrita histórica deve ser *prática*. O termo *prática*, embora frequentemente aludido no ensaio e sempre relacionado ao presente, é revestido por termos como *interesses*, *problemas* e *projetos* originados no mundo atual. A noção *prática*, portanto, não é de toda errática, mas faltava-lhe precisão. Um ano após a publicação de *O Fardo da História*, Hayden White especificou a difusa noção *prática* através da *ética*. Em outros termos, ele demonstrou que a escrita histórica pode desempenhar uma *função prática* na vida contemporânea dos leitores porque o passado pode ser reconstruído no interior de uma *visão retrospectiva eticamente informada*.

No ano de 1972, Hayden White publicou o ensaio *A Estrutura da Narrativa Histórica*, que antecipava em linhas gerais conteúdo temático do livro que estava sendo preparado para publicação no ano seguinte, o famoso *Metahistória*. A importância desse ensaio consiste menos no que pôde significar em termos de antecipação do conteúdo temático do livro *do que* propriamente na subordinação teleológica da estrutura da narrativa ao que Hayden White chamou de *efeitos de explicação* (sobre o leitor). O ensaio esclarece que a narrativa possui uma definição histórica e uma estrutura formal, que produz *efeitos comunicativos* sobre o leitor. (WHITE, 2011). Uma vez que o leitor da narrativa histórica sobre o passado vive e age no seu mundo sociocultural presente, os efeitos comunicativos da narrativa sobre ele são obviamente *práticos*. Por isso, é plausível concluir que a análise dos elementos constituintes da estrutura formal da narrativa possui relevância teórico-metodológica unicamente porque tais elementos estão em função de efeitos práticos que a estrutura formal produz no leitor presente. E, inversamente, se a narrativa histórica sobre o passado fosse uma estrutura verbal comunicativa

ineficaz (incapaz de alcançar *praticamente* o leitor no *presente*), a sua análise seria empresa fútil.

## **2.2. PRAGMÁTICA II (1967-1972): A ESPECIFICAÇÃO DA FUNÇÃO PRÁTICA DA ESCRITA HISTORIOGRÁFICA COMO ÉTICA-POLÍTICA**

No ensaio de 1967, publicado em 1972, intitulado *O que é um sistema histórico?*, Hayden White estabelece pela primeira vez relação aberta entre escrita histórica e ética. Através da ética, a escrita histórica presentifica o passado, o qual passa a desempenhar uma *função prática muito específica* na vida dos indivíduos leitores que vivem no mundo contemporâneo.

O objetivo de White é definir o que é um sistema histórico (sociocultural). A definição é alcançada por contraste com o que é um sistema biológico, na concepção corrente da ciência biológica. A diferença básica consiste no modo contrastivo de se conceber a humanidade nos dois sistemas: o ser humano é codificado num sistema histórico como *sociocultural*, e num sistema biológico como simples *mamífero*. A comparação entre os dois sistemas, inicialmente, não é linguística, mas ontológica, baseada no fato não raro de os grupos humanos preferirem a própria autodestruição, no exercício coletivo da sua faculdade de escolha, a ter que abandonar certos valores, ideais e normas tradicionalmente herdadas do seu passado e constitutivas da sua identidade cultural. Escolher a própria destruição contrasta com as leis biológicas de adaptação e sobrevivência, que regem as relações dos mamíferos com o seu habitat natural, pois nunca se verificou o comportamento autodestrutivo em alguma população animal. Segue-se que a diferença específica entre os dois sistemas é a existência do elemento *escolha*, fundamento da liberdade humana. Através da liberdade, pode-se explicar a manutenção e ruptura dos sistemas socioculturais, ou seja, a sua qualidade transitória que os faz “históricos”. (WHITE, 2011).

Com base na dualidade ontológica do ser humano, um ser social e biológico, Hayden White defende: 1) a diferença epistemológica da relação entre o passado e o presente em um sistema biológico, que oferece explicações genéticas, e um sistema histórico, que oferece explicações históricas; 2) a afirmação de que as explicações genéticas para os sistemas históricos são produtos de desvios semânticos (metáforas) de um campo de fenômenos (biológicos) para outro (socioculturais).

As metáforas biológicas encontram a justificativa do seu uso e aplicação historiográfica, em razão de os historiadores terem interesse em explicar processos abrangentes de mudança ou continuidade socioculturais que atravessam várias gerações no tempo. A abordagem temporal abrangente permite: a) tratar os sistemas socioculturais como se fossem indivíduos orgânicos (nascimento, desenvolvimento, morte); b) usar metáforas biológicas para explicar as suas mudanças (ontogênese) e continuidades (filogênese) no tempo. Em termos ontogenéticos, se considera o desenvolvimento de um organismo individual desde o embrião (ênfase na mudança do organismo). Em termos filogenéticos, o organismo individual é analisado como parte de uma espécie que evolui lenta e gradativamente (ênfase na continuidade).

Em ambos os casos, as metáforas biológicas ligam os processos passados entre si, bem como o passado e a situação atual do organismo de forma presumidamente *necessária*. Transferidas para o domínio dos sistemas socioculturais, as sociedades e culturas históricas aparecem textualmente para os leitores contemporâneos como *autogeradas*, quando surgem e se desenvolvem, e *autodegeneradas*, quando desaparecem: “a *morte* da civilização romana”; “o *nascimento* da civilização medieval”; “a civilização medieval surgiu das *entranhas* da civilização romana”; o “*desenvolvimento* da sociedade moderna”. Para Hayden White, estas metáforas obscurecem o fator escolha (consciente) do ser humano e dificultam o reconhecimento de que os sistemas socioculturais não nascem, nem morrem, não crescem, nem se desenvolvem como os organismos biológicos e as suas populações.

Os sistemas socioculturais são uma função da ação prática de seres humanos que podem decidir reestruturar os modos de vida herdados do passado através da opção de rejeitá-los parcial ou totalmente. A rejeição e a aceitação decorrem da identificação dos grupos humanos do presente com as partes do seu passado, em acordo com as suas demandas e carências atuais, aspirações e projetos de futuro. Os diversos grupos sociais e mesmo toda a sociedade podem escolher *um* passado sociocultural, julgado conveniente em razão da sua adequação às *necessidades atuais* mais urgentes e *aspirações de futuro* mais imediatas. Assim, nos sistemas socioculturais, é possível escolher retrospectivamente um passado que sirva de modelo para se construir um futuro sociocultural próprio, original, que responda a carências, necessidades e aspirações coletivas enraizadas no mundo presente. (WHITE, 2011).

Um sistema histórico define-se, assim, pela introdução da variável tempo nos cálculos do agir racional (planejado), inerente aos sistemas socioculturais. Em outros termos, um sistema sociocultural adquire a qualidade de histórico quando em seu interior são observadas ações

racionalmente planejadas que articulam as dimensões do tempo passado, presente e futuro. A marca distintiva dos sistemas históricos em relação aos sistemas biológicos, portanto, é localizada no modo como o passado e o presente são vinculados internamente.

Nos sistemas históricos, a relação passado/presente consiste de um processo retroativo de reconstituição ancestral. Isso significa que a ordem causal explicativa do fenômeno é *invertida*, ou seja, aquilo que vem “depois” (situação presente do grupo) dá origem ao significado daquilo que ocorreu “antes” (situação do grupo no passado): o momento “anterior”, o ancestral, não possui um conteúdo significativo em si mesmo, a priori, mas é uma espécie de forma vazia preenchida pelas condições socioculturais do grupo no “momento” posterior, constituídas por carências e aspirações coletivas atuais. No interior das condições socioculturais em que se insere o agrupamento humano no mundo presente, alguns processos ocorridos no passado são rejeitados como impertinentes ou insignificantes, ao passo que outros são eleitos e recepcionados como significativos e adequados para propósitos sociopolíticos específicos do grupo. O critério da eleição e recepção de partes do passado são fundamentalmente necessidades, carências atuais e aspirações futuras do agrupamento humano em suas *experiências conflituosas* na sociedade em geral. Diferentemente das explicações históricas, em explicações genéticas o passado é causa direta e linear do estado atual do organismo individual ou da espécie biológica animal. Diferentemente dos sistemas biológicos, os sistemas socioculturais são constituídos de seres humanos que se interpretam a si mesmos (identificam aquilo que necessitam e o que aspiram ser, aquilo que necessitam para ser o que aspiram).

Para suprir as carências e necessidades vigentes e alcançar os seus ideais coletivos em relação ao que aspiram ser, nem todo o passado é pragmática e funcionalmente relevante (estimulante). Os agrupamentos humanos são livres para escolher um passado específico com o qual se identificam e reconhecem nele a sua filiação (identidade ancestral). Concomitantemente, outras partes do passado são omitidas, rechaçadas e não recebidas pelo presente. Por isso, em um sistema histórico, o passado — o passado denominado histórico — é plástico, de uma forma que o passado biológico não pode sê-lo. A escolha do passado ocorre em virtude do que o agrupamento humano necessita no presente para realizar um projeto de vir a ser no futuro. Entretanto, os indivíduos, agrupamentos e mesmo sociedades inteiras não atuam apenas munidos da liberdade de eleger os seus antepassados ideais, compatíveis com a satisfação de suas carências atuais e aspirações futuras. A eleição e identificação com um conjunto de antepassados ideais são feitas, sobretudo, a partir de uma codificação linguística

que os concebe como verdadeiros progenitores genéticos, oriundas não de escolha e decisão, mas de uma filiação biológica real. (WHITE, 2011).

Em sistemas históricos, o passado histórico pode substituir a filiação genética de uma geração sociocultural inteira de indivíduos e se impor sobre eles com maior imperatividade ética na tomada de decisões diante dos problemas práticos do seu mundo presente. Isso porque, nos sistemas históricos, a geração atual pode se identificar menos com a geração biológica anterior — os seus pais — e mais com a ancestralidade histórica ideal — os seus antepassados escolhidos. Para Hayden White, a substituição de antepassados, o de significação histórica pelo de natureza biológica, é o ingrediente essencial que constitui e dota de peculiaridade os sistemas históricos. O processo de substituição de antepassados completa o *processo de socialização* dos indivíduos em todos os sistemas socioculturais modernos, que se veem forçados a rechaçar, em alguma medida, os padrões comportamentais dos seus progenitores biológicos em troca de modelos comportamentais culturalmente herdados dos seus ancestrais ideais.

A possibilidade de substituição de ancestrais passados ideais para propósitos de ação prática no mundo presente confere o aspecto inexpugnavelmente *ético* aos sistemas históricos, por um lado, e a justificativa *reformista ou revolucionária* com respeito aos modos de vida vigentes, por outro. Assim, os sistemas históricos são ficções que se converteram em realidades vividas unicamente porque os indivíduos *decidiram* convertê-las na única forma de vida humanamente vivível, ou seja, na única forma de relacionamento intersubjetivo e de realização das suas aspirações coletivas.

As explicações genéticas, quando transpostas para a escrita histórica, fazem perder de vista que tanto as crises quanto as revoluções não têm lugar de uma maneira automática nas sociedades. Crises e revoluções somente são inteligíveis porque indivíduos decidiram não mais aceitar sua herança sociocultural e elegeram novos valores fundadores de novas formas de convívio. Como ilustração desta intuição em defesa da liberdade essencialmente humana, White afirma que os medievos ocidentais “começaram a aceitar o passado cristão como o modelo mais conveniente de criação de um futuro exclusivamente próprio, e deixaram de aceitar o passado romano como o *seu* passado”. Foi assim que o sistema sociocultural romano deixou de existir no Ocidente. (WHITE, 2011).

Os sistemas históricos representam formas de convivência (“estilos de vida”) cuja sobrevivência (*manutenção*) depende exclusivamente da *aceitação* da geração atual de conteúdos valorativos que foram herdados da geração anterior e, inversamente, a sua *dissolução*

depende da *rejeição* da herança valorativa transmitida pela geração anterior àquela que a recebe. Os sistemas socioculturais, portanto, não têm vida própria (autônoma), afirma White, pois dependem única e exclusivamente das *eleições* dos indivíduos que *decidem* viver as suas vidas de um modo, reafirmando o que foi herdado, ou de outro modo, negando a herança recebida. A classe de eleição ou escolha característica dos sistemas socioculturais é do tipo *consciente*. O fator escolha consciente (deliberação) permite White rejeitar explicações genéticas para as mudanças ocorridas nos sistemas históricos. Uma explicação é compreendida como genética quando o estado de coisas presente é diretamente herdado do passado e por ele explicado. A mudança histórica, ao contrário, é escolhida no presente, em conformidade com as demandas dos grupos sociais na arena política dos conflitos de interesses da atualidade. É assim que, ano seguinte, em 1968, Hayden White compara os três grandes movimentos culturais europeus novecentistas a partir de um critério geral: a percepção da mudança histórica. Neste ensaio, intitulado *Romantismo, Historicismo e Realismo: em busca de uma concepção epocal da história intelectual do início do século XIX*, Hayden White analisa as implicações políticas da escrita historiográfica contidas na percepção da mudança histórica. O ensaio anterior (1967), relativo à análise da mudança histórica escolhida como apropriada, em conformidade com as aspirações coletivas de futuro enraizadas no mundo presente (ética), é agora complementada pela análise da atribuição de valor positivo ou negativo à mudança histórica, utilizada como a justificativa para a reivindicação de mudança das instituições sociais fundamentais da sociedade contemporânea como um todo (política).

Assim, a noção de mudança histórica é o critério utilizado por Hayden White para encontrar o significado político intrínseco aos textos historiográficos escritos no presente. Os três movimentos culturais mencionados se diferem entre si em razão do significado que atribuem à mudança especificamente histórica ocorrida no passado. Este significado é essencialmente *político*. (WHITE, 2011). O que importa neste ensaio de 1968 é a compreensão das condições textuais que conferem *qualidade política* à percepção contemporânea de transformações históricas ocorridas no passado.

Para Hayden White, a mudança histórica é igualmente um problema contemporâneo para os intelectuais do Romantismo, Historicismo e Realismo, em um sentido muito específico: importa aos três movimentos culturais saber *se* o início do século XIX representa um conjunto de experiências socioculturais configuradoras de uma situação de *progresso* ou *se*, contrariamente, simboliza um verdadeiro *retrocesso* com relação à época anterior, o século

XVIII. Mais concretamente, o problema para os três movimentos culturais se resume a descobrir o que se havia *ganhado*, por um lado, e o que se havia *perdido*, por outro, com as transformações históricas instauradas pela Revolução Francesa de 1789-1799. (WHITE, 2011).

A leitura do ensaio permite inferir uma definição para a chamada *mudança histórica*. Refere-se a um processo temporal em que os seres humanos — através da interação das suas ações individuais e sociais com a natureza — realizam a transição *de* um estado de coisas existente *para* um estado de coisas que vem a existir em virtude da dissolução total ou parcial do estado de coisas anterior. É precisamente esse novo estado de coisas que consiste em um *problema prático e atual* para os intelectuais românticos, historicistas e realistas, pois diz respeito à época presente em que todos eles estavam vivenciando diretamente. Para White, a autoproblematização referente a descobrir se viviam um progresso ou um retrocesso diante dos produtos culturais e sociais da Revolução Francesa apenas podia ser solucionada através da *atribuição de valor* às possíveis interações relacionais de subordinação e coordenação entre três tipos de dados reais, constituintes da mudança histórica em seu conjunto: a) a consciência individual; b) a sociedade; c) a natureza física. (WHITE, 2011).

Através da atribuição conjunta de significado a estes três elementos concebidos em interação dinâmica e processual — a mudança histórica toma forma inevitavelmente política. A mudança histórica abre-se à apropriação significativa de conotação especificamente política porque *a noção de conflito* rege e estrutura as modalidades de relação entre as partes elementares que lhe constituem, ou seja, a tríade indivíduo, sociedade e natureza. É possível inferir, da leitura do ensaio, que política é a atividade humana de gestar as relações conflitantes entre o indivíduo, a sociedade e a natureza. A interação entre o indivíduo, a sociedade e a natureza dá origem a conflitos entre os desejos, interesses e aspirações individuais, por um lado, as demandas, ofertas e expectativas sociais, por outro, e as impossibilidades e necessidades ditadas pela natureza, finalmente. Entretanto, um conflito tende a requerer algum *tipo de resolução*. A necessidade de dar solução ao conflito institui a linha imaginária que separa o possível (praticamente realizável) do impossível (praticamente irrealizável) nas complexas interações entre as forças do indivíduo, da sociedade e da natureza. A utopia emerge, assim, da dificuldade de se estabelecer a fronteira desta linha — sempre imaginária.

No ensaio de 1968, pode então ser observada a introdução do conceito *política* na obra de Hayden White. A sua formulação, como se mostrou acima, ocorre a par do tratamento dado a uma categoria fundamental da escrita historiográfica — a *mudança histórica*. As

transformações históricas, de alcance conjuntural e estrutural, são políticas no sentido de a interpretação narrativa do passado pressupor: 1) a noção de *conflito* entre a consciência individual (interesses, desejos, aspirações individuais), a sociedade (leis, normas, convenções, restrições) e a natureza (reino da escassez e da necessidade); 2) a noção de *tipos de resolução* que o conflito pode receber; c) *uma forma indireta de se julgar a linha-limite* que separa a resolução possível (realista) de outras impossíveis (irreais) com respeito à solução das interações conflituosas entre o indivíduo, a sociedade e a natureza.

Por um lado, articulação entre o primeiro (conflito) e o segundo (resolução) elementos constituintes do significado da noção referente à política na escrita historiográfica tomará a sua forma acabada na *teoria da implicação ideológica*, em 1973, no *Metahistória*, expressa através de quatro grandes posicionamentos que o historiador novecentista podia ter diante das mudanças históricas passadas: o anarquismo e o marxismo; o liberalismo e o conservantismo. Por outro lado, o terceiro elemento constituinte da política, decorrente do modo de se conceber a linha-limite que estabelece separação imaginária entre o possível (humanamente realizável na vida pública) e o impossível (humanamente impraticável), cobre uma temática central com a qual Hayden White se ocupou diretamente, no mínimo, até a publicação de *O Conteúdo da Forma*, em 1984. Trata-se da relação política entre o problemático conceito de *realismo* e o conceito de *utopia*, ou seja, a relação entre o que é possível fazer/o que podemos esperar e ao que devemos aspirar no mundo presente, levando-se em conta as transformações históricas ocorridas no passado.

A noção de realismo, assim, impõe limites pretensamente objetivos ou reais às aspirações utópicas. O conjunto de estratégias discursivas segundo as quais a escrita historiográfica limitou a imaginação utópica no processo de constituição da história como disciplina acadêmica, ainda no século XIX, representa a quarta acepção de Hayden White para o termo política — em sua relação com a escrita historiográfica. Acepção consolidada em *O Conteúdo da Forma* (1984), o seu esboço fora formulado pela primeira vez no ensaio *A Política Atual da Filosofia da História*, em 1973.

Em termos gerais, a política nesta acepção disciplinar identifica a atividade historiográfica com uma corporação, concebida como um conjunto de práticas e ritos (e não um conjunto de teorias demonstradas) que assimilam a historiografia muito mais a um modelo de comportamento social seguido pelos seus praticantes do que propriamente a uma pretensa disciplina intelectual (teoricamente embasada). (WHITE, 2011). Em termos específicos, a

política na sua acepção disciplinar identifica a historiografia com um conjunto *injustificado* de restrições referentes às classes de perguntas que o historiador pode fazer ao passado e como estas perguntas devem ser formuladas diante dos documentos sem, no entanto, haver a contrapartida de um conjunto processual de normas que lhe assegurem a distinção entre as respostas falsas, verdadeiras e anômalas (anti-históricas). (WHITE, 2011). Durante o século XIX, historiadores e filósofos não conseguiram apontar as razões capazes de definir a historiografia como uma modalidade de investigação autônoma em relação às disciplinas da filosofia e das ciências sociais. A única característica de autonomia que se poderia conceder à historiografia era a sua ocupação mais voltada para um *passado remoto* do que para um passado recente. (WHITE, 2011).

Por um lado, estas afirmações são notavelmente *contra* a autonomia disciplinar da história. Por outro lado, a argumentação contra a autonomia da disciplina da história é *justificada* em torno da sua incapacidade de libertação da filosofia especulativa da história (metanarrativas da história). A história independente das *generalizações filosóficas* se reduz, em última análise, à concepção empirista cultivada pelo historicismo inglês, cujos relatos impressionistas foram classificados por Croce como crônicas do passado, carentes de critério histórico. Assim, na comparação entre a chamada “história verdadeira” (legítima) e a filosofia da história (ilegítima), o que está em questão no ensaio é o antigo tema que preocupa Hayden White desde 1957: *a relevância pragmática e sociocultural da escrita história*. A diferença fundamental entre história verdadeira e metanarrativa histórica é baseada na opção de *quem* deseja usar a história para frear ou estimular o cultivo do impulso de formular generalizações processuais totalizadoras, metafísicas ou *éticas*, que incorporem o passado ao presente. (WHITE, 2011). Mais especificamente, a identificação de quem deseja usar a história e de quem não deseja usá-la como base para a formulação de generalizações processuais metafísicas ou éticas depende de *critérios morais* relacionados ao tipo de pessoa que se é na convivência comunitária com os outros. Em seguida, depende de *critérios sociológicos* relacionados ao lugar social que esta pessoa ocupa efetivamente na sociedade atual, bem como ao lugar que ela aspira ocupar. Finalmente, depende ainda do tipo genérico de sociedade que ela deseja num futuro social mais imediato. Estes critérios decidirão se o estudo da história poderá ou não informar uma visão transformadora do mundo presente baseada em generalizações e conexões abrangentes com o passado. (WHITE, 2011).

### 2.3. METAHISTÓRIA (1973): A ESCRITA HISTÓRICA COMO INFERÊNCIA PRAGMÁTICA RETROSPECTIVA (CRENÇA, AÇÃO E REALIDADE)

No ano de 1973, Hayden White publicou o *Metahistória*. A obra contém a sua concepção madura sobre a natureza linguística e pragmática da história disciplinar. Interessante, exclusivamente, as observações condescendentes de White sobre as concepções historiográficas práticas veiculadas nos séculos XVIII e XIX. Immanuel Kant é, sem dúvida, uma das maiores expressões da concepção prática da escrita historiográfica, em *Metahistória*. Ao lado da concepção artística de Friedrich Nietzsche, a concepção prática de Kant é aquela com a qual Hayden White mais se identificou ao longo da sua carreira. A sua preocupação com um modelo de escrita historiográfica pragmaticamente funcional pode ser constatada em diversos trechos:

A tendência dominante da historiografia do Iluminismo [setecentista] originou-se do reconhecimento de que *a história não deve ser escrita apenas para entreter*. (WHITE, 2008, p. 72. Grifos meus).

Em geral, o “realismo” do pensamento histórico oitocentista consiste na busca adequada para crer em progresso e otimismo (...) *para os quais esperavam contribuir através dos seus textos*. (WHITE, 2008, p. 61. Grifos meus).

Ser realista [no século XIX] significava não apenas ver as coisas com clareza, como elas realmente eram, mas extrair dessa clara apreensão da realidade conclusões apropriadas *para se levar uma vida com base nisso*. Assim, as pretensões de um realismo essencial eram ao mesmo tempo epistemológicas e éticas. (WHITE, 2008, p. 60. Grifos meus).

Um simples arrolamento dos trabalhos dos quatro mestres incontestes da historiografia do século XIX [Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt] bastará para indicar o alcance e a profundidade do *esforço de compreender o passado para iluminar os problemas contemporâneos*. (WHITE, 2008, p. 151. Grifos meus).

As citações acima cobrem dois séculos de concepção prática da escrita histórica, no sentido de que o passado *não deve ser* retoricamente recuperado pelo historiador e destinado ao leitor para fins de entretenimento ou satisfação da curiosidade antiquária dos contemporâneos, mas exclusivamente para iluminar a compreensão dos problemas do mundo atual e lhes sugerir alternativas históricas de solução. Possíveis soluções históricas para problemas práticos contemporâneos podem ser conjugados com a imaginação histórica, de maneira que o passado nos sirva de base para conduzirmos diariamente a nossa própria vida pessoal diante dos conflitos fundamentais constitutivos do mundo sociocultural presente. Esta é a concepção

normativa da escrita histórica em Hayden White. Pragmática, em geral; ética e política, em especial.

A concepção da escrita histórica de Hayden White — em termos de *função* a desempenhar no sistema sociocultural presente — é facilmente identificada pela sua leitura concordante com a concepção de historiografia de Kant, apresentada na obra *Paz Perpétua*. Como a concepção funcional da escrita histórica de Hayden White é concordante com a concepção kantiana e, mais do que isso, por se tratar de uma concepção funcional da escrita histórica que Hayden White nunca abandonou, é fundamental observá-la.

Kant concebia três modos de se atribuir significado aos processos históricos passados, adotados pelo o homem contemporâneo: a) *eudemonística*: processo de constante progresso nas condições materiais (tecnologia) e espirituais (formas de convivência moralmente ascendentes) da existência humana; b) *terrorística*: processo de constante degeneração e queda contínua das condições materiais e espirituais da convivência humana; c) *abderítica*: processo cujas transformações representam a realocação de elementos simples das duas concepções anteriores em novas combinações que reconfiguram as formas de convivência humana, sem propriamente alterar para melhor ou pior a sua condição material e espiritual.

Não são processos históricos com significados intrínsecos, em si mesmos, mas formas alternativas externas de se lhes atribuir significado. Essas formas são abrangentes e vinculam, primeiramente, o passado ao presente (primeiro movimento temporal). Em seguida, vinculam o presente ao futuro (segundo movimento temporal). Em razão da sua abrangência temporal (passado-presente-futuro), o significado pessoal atribuído ao processo total influirá comportamentalmente na vida prática do indivíduo, pois ele está fatalistamente *dentro* da concepção histórica que escolheu para interpretar seu o mundo (ou *eudemonística*, ou *terrorística*, ou *abderítica*). Se o indivíduo é parte inescapável de uma concepção específica de todo o processo histórico, cujas forças progressistas, decadentes ou estáticas são imensamente maiores que ele, a sua tendência comportamental é viver e agir na vida prática *favoravelmente* à realização da meta contida em cada uma daquelas três concepções processuais (ou progressivas, ou decadentes, ou estáticas).

Muito antes de Hayden White, Kant sabia que as três modalidades de se atribuir significado processual abrangente a todo o processo histórico davam origem à sensação pessoal de se sentir individualmente parte dele. As três modalidades eram “fabulações” fabricadas pela imaginação, que impunham coerência formal apriorística ao processo histórico, no sentido de

condicionar simultaneamente a compreensão dos acontecimentos temporais objetivos e a autocompreensão subjetiva do indivíduo como ente participante desse processo previamente concebido:

A posição de Kant era aproximadamente esta: o modo como *concebo* o processo histórico, apreendido como processo de transição *do passado para o presente* (...) proporciona a *orientação* segundo a qual penetro num futuro com maior esperança ou desespero, em face das perspectivas que esse movimento concebivelmente terá enquanto movimento em direção a uma meta desejável, ou na direção contrária à meta desejável. (WHITE, 2008, p. 70. Grifos meus).

Abaixo, a ilustração concreta das correlações entre os conteúdos das três concepções significativas de História, em que se notam as diferentes implicações morais de cada concepção pragmática específica:

Se eu *concebo* o processo histórico como espetáculo de degenerescência, *viverei* a história de modo a acarretar ao processo um fim degenerado. E, analogamente, se eu *conceber* esse espetáculo como sendo uma “sucessão de chateações”, *agirei* de modo a tornar a época em que vivo uma época estática, na qual nenhum progresso será possível. Mas se, por outro lado, eu *conceber* o espetáculo da história, com toda a sua insensatez, iniquidade, superstição, ignorância, violência e aflição, *como* um processo em que a própria natureza humana se transforma *de* aptidão para criar esses males *em* aptidão para encetar a luta moral contra eles, enquanto projeto inconfundivelmente humano, *então agirei de modo a concretizar essa transformação*. (WHITE, 2008, p. 71. Grifos meus).

As duas passagens são as mais emblemáticas em todo o *Metahistória* do modo como Hayden White concebe as relações formais entre significado histórico e ação prática individual no presente. A elas, especificamente, denomino concepção funcional pragmática da historiografia. As relações formais entre a concepção do passado e o agir atual, em Kant, foram substituídas por outros conteúdos significativos em *Metahistória* (estórias romanesca, cômica, trágica e satírica) e dotadas de implicações especificamente ideológicas (anarquismo, conservantismo, marxismo e liberalismo). Trata-se, portanto, de uma concepção formal idêntica a de Kant, que se diferencia basicamente quanto aos conteúdos significativos específicos contidos nas formas de elaboração de enredo. Em especial, os conteúdos inerentes ao *significado final* dos processos históricos concebidos por Kant — nas formas eudemonística (progresso), terrorística (decadência) e abderítica (estagnação) — foram simplesmente substituídos por Hayden White pelos conteúdos significativos constituintes do *final* de cada um dos processos históricos concebidos nas formas de enredamento romanesca (ressurreição

heroica), cômica (reconciliação), trágica (resignação) e satírica (derrotismo). O mencionado kantismo da concepção pragmática da historiografia de Hayden White é reafirmado na parte final de *Metahistória*: “Em suma, tinha razão o projeto Kant: temos a *liberdade de conceber* a história como nos aprouver, assim como temos a *liberdade de fazer* dela o que quisermos”. (WHITE, 2008, p. 440. Grifos meus). O *Metahistória* pode assim ser lido como a explicação teórica dos diferentes modos linguísticos segundo os quais ocorre *transição* narrativa e inferencial de uma concepção do *passado* para a orientação da ação prática no mundo sociocultural *presente*, com vistas a construir ética e politicamente determinado tipo *futuro* sociopolítico. Esta transição conceitual, de descrições sobre o passado ao agir presente, é de natureza narrativa e retoricamente inferencial — conforme elucidada o trecho acima, relativo à concepção de Kant sobre a escrita histórica. O exame da natureza dessa inferência conduz a análise da concepção de história de Hayden White à “filosofia pragmatista clássica”, por um lado, com ênfase no conceito pragmatista de “inferência”, por outro.

Por pragmatismo, entende-se a forma específica de pensamento comprometida com a vida e com a utilidade, voltada para ao melhoramento do mundo vivido a partir da conexão entre filosofia, cultura e os problemas práticos vivenciados contemporaneamente. (GREGORI & HEBRARD, 2009). São, por isso, noções fundamentais do método de pensamento filosófico pragmatista a *crença*, a *ação* e a *realidade externa* circundante, compreendidas no interior de uma rede complexa de influências recíprocas. Trata-se de uma distinção entre o que se crê sobre a realidade, o que se faz com e na realidade e, finalmente, a realidade em si mesma. (PAPINI, 2011).

São logicamente possíveis seis tipos de relações recíprocas entre essas três noções práticas básicas da filosofia pragmatista clássica — a crença, a ação e a realidade externa: 1) influência da realidade sobre a crença: se crê naquilo que se viu, se vê e se espera ver; 2) influência da crença sobre a ação: se atua unicamente orientado por aquilo que se crê, e a ação é tanto mais segura quanto maior for a crença (convicção); 3) influência da realidade sobre a ação: não é possível fazer tudo o que se gostaria de fazer; a ação é limitada pela realidade externa, que exerce influência constrangedora sobre os ideais internos.

Estas três primeiras relações precisam ser invertidas para que a reciprocidade das influências se configure efetivamente como um princípio metodológico da filosofia pragmatista, assim há que se considerar: 4) influência da ação sobre a realidade: a ação, mediante instrumentos adequados e orientada para finalidades estabelecidas pela crença, é

capaz de intervir e modificar aspectos da realidade externa; 5) influência da ação sobre a crença: o cumprimento de atos, a repetição das ações produz crenças correspondentes; 6) influência da crença sobre a realidade: a crença, fé ou convicção em uma coisa a converte em realidade, ou a torna tal como se acredita que ela seja. (PAPINI, 2011).

A tríade crença-ação-realidade constitui a base da concepção de história de Hayden White, expressa acima através da sua leitura da concepção de história de Kant. A citação sobre Kant pode ser readaptada em termos manifestamente pragmáticos sem nenhum prejuízo do seu significado original: “Se eu [creio que] o processo histórico [é um] espetáculo de degenerescência, [agirei na] história de modo a acarretar ao processo [na realidade presente] um fim degenerado”. Isso posto, em primeiro lugar, parece incontroversa a afirmação de que Hayden White possui uma concepção pragmatista da história, esclarecida e consolidada em 1973 (*Metahistória*). Em segundo lugar, essa concepção de história, segundo mostra a citação, relaciona os elementos crença, ação presente e realidade atual de forma reconhecidamente inferencial. Se a concepção de história é pragmática, parece consequente supor que a natureza dessa inferência seja correspondentemente pragmatista em sua acepção.

A definição pragmatista da inferência supõe a seguinte estrutura lógica de raciocínio pragmático: 1) *S crê* na premissa, *atua* de acordo com ela de tal modo que afirma que é verdadeira; 2) em circunstâncias práticas apropriadas, *S* se põe disposto a *atuar* de acordo com a conclusão, e a afirmar que ela é igualmente verdadeira. A conexão inferencial entre premissa (crença e ação) e conclusão (nova ação) é válida. A inferência pragmática é um fato de experiência que relaciona crença e ação, acompanhada de validade formal. (VARGAS GREGORI & HEBRARD, 2009). A reorientação adaptativa do conceito de inferência pragmatista à concepção de história assume a seguinte estrutura lógica de raciocínio igualmente prático: 1) *S crê* que “o processo histórico brasileiro é um espetáculo de corrupção” (premissa); 2) em *circunstâncias reais*, práticas, relacionadas ao uso e à aplicação de recursos públicos, *S* se põe disposto a atuar corruptamente; 3) *S age* de forma corrupta.

Agora, é possível esclarecer a afirmação formulada acima de que a *concepção da escrita histórica* de Hayden White é *pragmática*, em geral, e *ética e política*, em especial. Além disso, é possível interpretar a sua concepção de história nos termos de uma *inferência pragmática retrospectiva*. *Pragmática*, porque a escrita histórica sobre o passado deve ser elaborada de forma a tornar possível algum tipo de vínculo com a *ação prática* dos leitores no mundo presente. *Ética*, em uma dupla direção, pela qual é requerido o exercício da faculdade moral da

*escolha*, tanto com respeito ao modo de se conceber o passado na escrita histórica quanto ao que se refere à ação prática *responsável* a empreender no mundo atual. Como há uma ligação entre a concepção dos processos passados e os modos de agir no mundo presente, a ética exige antes de tudo que a escolha do modo de se conceber os processos passados seja responsável para que, em seguida, o decorrente empreendimento da ação no mundo atual possa o ser igualmente. *Política*, porque a ação prática no mundo presente, eticamente informada, ocorre na esfera pública dos conflitos de aspirações e interesses coletivos entre grupos sociais majoritários e minoritários (hegemônicos/contra-hegemônicos). *Retrospectiva*, pois, conforme teorizado no ensaio de 1967 (*O que é um sistema histórico?*), o passado é escolhido desde o ponto de vista das carências e aspirações coletivas enraizadas no mundo presente, historicamente, e não geneticamente (do passado ao presente).

Até mesmo a conhecida teoria do estilo historiográfico defendida em *Metahistória* pode ser interpretada retoricamente, como um processo inferencial, no sentido de que duas premissas de natureza exclusivamente linguística (enredo e argumento) são combinadas de modo a gerar uma *implicação* de natureza predominantemente pragmática (ideologia). Há uma variedade de formas de enredamento e estratégias argumentativas, que produzem diferentes implicações ideológicas sobre o agir prático dos leitores. Assim, não há acordo em historiografia a respeito da forma que uma interpretação narrativa e uma argumentação especificamente histórica devam assumir. Para White, qualquer uma das quatro formas de enredamento (estória romanesca, comédia, tragédia e sátira), bem como qualquer um dos quatro paradigmas argumentativos (formismo, contextualismo, mecanicismo e organicismo) podem ser utilizados pela historiografia para dotar de sentido e explicação um mesmo tema historiográfico (Revolução Americana, Revolução Francesa). Segue-se que o prestígio concedido aos modos contextualista e formista de explicação (densamente descritivo e impressionista), em detrimento à hostilidade para com os modos mecanicistas e organicistas de argumentação, se baseia em razões de origem não epistemológica. Isso quer dizer que o formismo descritivo e o contextualismo não oferecem *razões cognitivas* capazes de justificar a sua superioridade epistêmica sobre o mecanicismo e o organicismo. Assim, não é possível afirmar que ambos sejam mais adequados à natureza da realidade histórica. Depende, portanto, de uma escolha e decisão da parte do estabelecimento profissional a exclusão das técnicas redutivas (mecanicismo) e integrativas (organicismo) do quadro de possibilidades argumentativas sobre o significado dos acontecimentos históricos passados. Por tudo isso, os fundamentos dessa decisão são, para Hayden White, *éticos* e *políticos*.

Há, portanto, um irreduzível elemento ético-político em todo relato histórico da realidade passada. Isto é assim porque as fontes históricas carecem de ordenação redutiva, integrativa ou contextual, de maneira que apenas *indicam* o passado confusa e desordenadamente para o pesquisador. As estratégias de explicação referidas nos modos de argumentação histórica, junto às formas de enredamento, traduzem o conteúdo caótico das fontes históricas em um conjunto formal integrado, abrangente e significativo de acontecimentos passados — extrínsecos aos próprios documentos. Por conseguinte, a integração formal dos acontecimentos históricos procede de fora das fontes históricas e traz consigo concepções prévias da natureza do mundo passado, tal como aquelas exemplificadas na teoria da história de Kant. Cada concepção de passado, ainda para continuar com a ilustração de Kant (eudemonística, terrorística, ou abderítica), contém um processo de transformação histórica com implicações ético-políticas para a compreensão *do* e o agir *no* mundo presente, uma vez que esse presente é concebido como *contínuo* com o passado. Esta continuidade processual contida em uma concepção de passado abriga a possibilidade de o historiador elaborar *generalizações* de maior ou menor alcance integrativo sobre os acontecimentos do processo histórico. Assim, o compromisso com determinado grau de integração formal do mundo passado pré-determina os tipos e o alcance das generalizações a respeito do mundo presente, de modo a *justificar* projetos transformativos de maior ou menor abrangência para o mundo atual.

A postura ético-política, em *Metahistória* denominada ideologia, é precisamente a tomada de posição pessoal no mundo presente e a atuação prática sobre ele, tendo em vista transformar a sua estrutura institucional básica ou, contrariamente, mantê-la no estado de organização em que se encontra. Nesse sentido, pode-se afirmar que há uma *forma de consciência sociotemporal* contida na concepção de passado, e que toda narrativa historiográfica a leva consigo para as fontes históricas. Esta consciência *sociotemporal*, responsável por vincular o passado e o presente em uma totalidade processual abrangente, está integrada às diferentes concepções de passado que os historiadores levam para as fontes históricas e pode ser identificada pelos seguintes critérios: a) o desejo de mudança social do *presente*; b) a concepção do ritmo da mudança social no *passado*; c) a orientação para o *futuro*, em vista da sociedade ideal (utopia).

A demarcação do ideal utópico de sociedade é percebida no relato historiográfico, ou numa concepção de passado, a partir da combinação entre o desejo de mudança da sociedade

presente e a concepção do ritmo rápido ou lento dela nas sociedades passadas e atuais. Assim, o ideal utópico, voltado para a sociedade futura, delimitado a partir da combinação entre o desejo de mudança e a concepção do seu ritmo, permite classificar as diferentes ideologias, implicadas nos relatos historiográficos ou integradas numa concepção de passado, socialmente congruentes ou transcendentais. Desejo e ritmo da mudança, bem como a expectativa da sociedade futura, contidos numa concepção de passado, são expressos no relato histórico como *forma de consciência sociotemporal*.

Em *Metahistória*, há quatro formas de consciência sociotemporal através das quais as ideologias se manifestam em uma concepção de passado, inspirando à ação política dos leitores no mundo presente. São elas: a consciência sociotemporal anarquista, a marxista, a liberal e, finalmente, a conservadora. Socialmente congruentes com o *status quo* são as posturas conservantistas e reformistas (conservadorismo e liberalismo). Socialmente transcendentais são as posturas revolucionárias da estrutura social (marxista e anarquista). As quatro posições metapolíticas, no sentido de não se referirem a posturas sobre pautas da crônica política diária e parlamentar, reconhecem igualmente a inevitabilidade da mudança social. Como posturas metapolíticas, o referente político são as instituições básicas da sociedade atual — aquelas consideradas altamente relevantes para o funcionamento e reprodução do *status quo* de um modo geral.

As concepções de passado conservadoras manifestam o *desejo* de manter o *status quo* vigente. Por isso, o *ritmo* das mudanças históricas é compreendido como similar às mudanças do mundo natural. Em decorrência, a *orientação para o futuro* é reativa com respeito às transformações da sociedade atual, de maneira que esta é a única a que se pode realisticamente aspirar. As concepções de passado anarquistas, diametralmente opostas às conservadoras, *desejam* transformar a totalidade da estrutura socioinstitucional. Por isso, o *ritmo* das mudanças históricas é pressuposto como rápido. Em consequência, a *orientação para o futuro* é dirigida por uma imaginação política comprometida com a crença em transformações abruptas e cataclísmicas do mundo social. Assim, a consciência sociotemporal anarquista, para Hayden White, é insensível com respeito à força estática e reacionária das instituições vigentes fundamentais da sociedade. Não avalia os meios mais adequados à transformação geral da sociedade atual, em direção à sociedade idealizada. O futuro é desenhado como o espelho de um passado remoto e idealizado, em que as associações coletivas eram assentadas na partilha comum do sentimento humanitário de bondade natural dos homens (rousseauismo).

Entre o conservadorismo e o anarquismo existem duas outras formas de consciências sociotemporais contidas nas concepções de passado, referidas ao liberalismo e ao marxismo. A concepção de passado liberal, como a conservadora, reconhece força inercial e a solidez da estrutura socioinstitucional presente. Entretanto, o *ritmo da mudança* não é assimilado ao da natureza, pois compreendido como “ritmo social”: o intervalo das mudanças é assim medido pelo período que separa uma eleição governamental de outra, pelos entraves do debate parlamentar e, finalmente, pelo processo geral de formação educacional de uma sociedade. Em decorrência, com respeito à *orientação temporal para o futuro*, a concepção liberal *deseja* a “melhoria” da estrutura socioinstitucional, embora vislumbre a sua efetuação em um futuro mais distante do que imediato.

O marxismo, mais especificamente o materialismo histórico teorizado por Karl Marx no século XIX, representa uma consciência sociotemporal similar ao anarquismo com respeito ao *desejo de mudança* social, pois almeja transformações estruturais profundas na sociedade atual, que atinjam todas as suas instituições fundamentais (políticas e econômicas). Entretanto, o *ritmo da mudança* é imaginado em conformidade com o reconhecimento liberal da força inercial daquelas mesmas instituições essenciais para o funcionamento e ordenação da sociedade vigente. Assim, com respeito à *orientação para o futuro*, o materialismo histórico procura discernir os meios mais e menos adequados, mais ou menos disponíveis na conjuntura social vigente, para levar a efeito a transformação social que deseja. Isso quer dizer que a sociedade futura está, em certo sentido, contida nas possibilidades de mudança radical internas à própria sociedade presente.

A teoria da implicação ideológica deriva uma concepção de *verdade histórica* e uma concepção de *ação prática* no mundo presente, ambas vinculadas no interior da concepção pragmatista da historiografia de Hayden White, em *Metahistória*. Através de uma análise formalista voltada exclusivamente para a estrutura verbal da escrita historiográfica dos clássicos do século XIX, a *tropologia* permitiu a iluminação teórica de uma região fortemente sombreada na reflexão acerca da natureza epistêmica, ética e política do conhecimento histórico: a subjacência inexpugnável de uma filosofia da história (concepção de passado) em toda obra historiográfica propriamente dita. Em razão desse elemento de filosofia da história, que acima denominamos “concepção de passado” ou mesmo “concepção de história”, Hayden White demonstrou que a historiografia científica do século XIX estava construída sobre as bases do seguinte *paradoxo*: o passado somente pode ser vinculado ao mundo presente do leitor *ao preço*

de o historiador se afastar gradativamente de *o que* informa a singularidade das fontes históricas, ou seja, dos conteúdos empíricos individualmente atestáveis, referentes aos modos de vida passados. Em outros termos, a escrita histórica somente pode desempenhar uma função prática na vida dos leitores através do uso de conceitos e relações — de natureza *geral* — não derivadas diretamente das fontes históricas. Em suma, a função prática da historiografia no presente do leitor depende de dois aspectos teóricos das filosofias da história, que o escritor aplica mais ou menos conscientemente aos dados empíricos informativos concretos das fontes históricas e, finalmente, as assimila como padrões de orientação de conduta na vida prática: *generalizações* conceituais (metáforas) e as relações *gerais* (reduativas, integrativas, contextuais). Sem esses dois tipos distintos de generalização, a historiografia sucumbe à modalidade de escrita sobre o passado bastante criticada por Hayden White nos seus ensaios de 1957, 1958 e 1963 — embora apreciada pelo ideal metodológico do empiricismo historiográfico inglês. Nos termos do *Metahistória*, esse ideal metodológico empiricista é denominado *crônica* e representa uma etapa necessária, porém inacabada, da produção do conhecimento especificamente historiográfico. Nas duas terminologias, da crônica de acontecimentos ou da metodologia empiricista inglesa, a historiografia poderia alcançar a *verdade do passado*, apenas no sentido de reproduzir significado da ação do agente do ponto de vista do sentido subjetivo que ele atribuiu ao seu agir. Entretanto, o custo dessa ambição é a disfuncionalidade sociocultural da historiografia como forma específica de pensamento temporal, incapaz de lidar com os *problemas práticos* mais abrangentes do mundo contemporâneo.

A filosofia da história contida na historiografia, uma vez que esta sempre pressupõe uma concepção de passado, permite atualizar e concretizar mediante outro vocabulário normativo o tipo de efeito prático, de natureza especificamente ético-política, a que o leitor está submetido através da escrita narrativa. *Atualizar*, no sentido de que é possível substituir a teoria da implicação ideológica por outra, vigente, mais adequada às necessidades públicas e normativas do mundo atual, informadas pela filosofia política contemporânea. Isso não significa minar o ideal utópico das ideologias novecentistas, mas adaptá-lo às transformações sociais e culturais que configuram a vida coletiva no século XXI. *Concretizada*, no sentido de que a dimensão reconhecidamente humanista e existencialista da teoria da história de Hayden White, relativa à escolha ideológica e retrospectiva do passado, em razão de demandas dos grupos sociais do mundo presente, coloca uma questão que pode agora ser respondida através dos critérios reflexivos e normativos da filosofia política contemporânea (teorias de justiça).

Se o passado é escolhido desde a mirada do presente, e isso introduz o elemento humanista e existencial em todo pensamento historiográfico, a questão é saber: *que passado devemos escolher?* Não há subsídios na teoria da história de Hayden White, em geral, nem na sua teoria da implicação ideológica, em especial, para responder a esta pergunta de forma menos relativista e mais atual. É possível, entretanto, que o conceito normativo de *estrutura básica da sociedade*, formulado pela teoria da justiça de John Rawls, seja metodologicamente capaz de orientar a escrita histórica com respeito: 1) à escolha responsável de determinados passados, mais justos, em detrimento de outros, menos justos; 2) à escolha feita em função de problemas normativos que constituem a singularidade prática do contemporâneo. A substituição da teoria da implicação ideológica pelas teorias de justiça é possível em razão do compromisso da reflexão prática ter nelas como referente a estrutura básica da sociedade. Em outros termos, as duas teorias (de implicação ideológica e de justiça) estão informadas pelo mesmo nível abstrato de reflexão prática, referidas a um tipo de agir voltado para a estrutura social constituída por instituições essenciais ao seu funcionamento. Não versam, portanto, sobre as relações intersubjetivas no nível do agir individual associado a outro agente moral individual. Não são, por isso, teorias especificamente morais (éticas) do agir, mas teorias “ético-políticas” – voltadas ao interesse quanto à *melhor* forma de organização social. Neste sentido, a utopia não se desfaz pela introdução das teorias de justiça na dimensão ético-política da escrita historiográfica. Posteriormente ao *Metahistória*, o tema da utopia continuou a ocupar o pensamento ético-político de Hayden White sobre a escrita historiográfica.

#### **2.4. POLÍTICA (1980-1984 E 1996): A ESCRITA HISTORIOGRÁFICA ENTRE A CRÍTICA (UTÓPICA) E A DISCIPLINAÇÃO (IDEOLÓGICA)**

No ensaio *As Tarefas da História Intelectual*, publicado em 1969, a relação política entre realismo e utopismo é subsumida no interior das possíveis relações entre a consciência e a realidade exterior. As relações entre consciência e realidade podem ser desdobradas em dois tipos de interesses básicos pelo passado, correspondentes a dois tipos gerais de historiografia, que se diferenciam metodologicamente pela forma como concebem o processo histórico: a) história como ação (como produto da ação); b) história como consciência (como produto do pensamento) (WHITE, 2011).

A chamada *história intelectual* é a denominação atribuída à segunda modalidade de se fazer historiografia. Por isso, a sua antítese metodológica é o materialismo histórico dialético.

(WHITE, 2011). Em virtude desta oposição entre ideias e ações, as modalidades de relação entre o pensamento e a realidade sociocultural estão implicadas no objeto de investigação da história intelectual, que objetiva subordinar as mudanças e continuidades socioculturais à força produtora e estabilizadora do pensamento humano. O pensamento humano, faculdade produtora de signos de todas as espécies, é delimitado por oposição à ação humana. Nesse sentido, a história intelectual está obrigada a se posicionar metodologicamente a respeito de saber se as ideias de uma época explicam as suas ações ou se, inversamente, as ações típicas de uma época explicam as suas ideias mais fundamentais. (WHITE, 2011)

Esta relação entre ideias e ações em determinados contextos históricos (objeto da história intelectual) é problematizada com o objetivo de encontrar modelos de história intelectual adequados para a realização de dois objetivos: a) interpretar *como acontecem as mudanças culturais no passado*; b) identificar no campo da mudança cultural o que ainda está vivo como um *legado* para a contemporaneidade. A história intelectual, portanto, se ocupa das mudanças culturais, não das mudanças sociais, e avalia os artefatos culturais do ponto de vista da sua perduração significativa na vida cultural presente<sup>13</sup>.

Para Hayden White (2011), existiam em 1969 três apreciáveis modelos de história intelectual que podiam ser responsabilmente seguidos do ponto de vista cognitivo. E. H. Gombrich (na história da arte), Thomas Kuhn (na história da ciência) e Lucien Goldman (na história da literatura). Todos eles produziam um tipo de história intelectual destinado à interpretação das “revoluções da sensibilidade”, afastando-se do tipo de história intelectual mais comumente atacado, porque produtor de cosmovisões que simplificam a complexidade de uma época. Hayden White os elege como modelos de história intelectual porque as suas codificações interpretativas da mudança cultural são consistentes com o papel ativo desempenhado pela *criatividade humana* nas chamadas “revoluções da sensibilidade”. Em outros termos, seus modelos de história intelectual estão implicitamente comprometidos com o *humanismo* e com a possibilidade política da *utopia* como um olhar criativo para o futuro a partir do presente.

Como um desmembramento das relações entre a consciência (pensamento) e realidade (ação), com ênfase na criatividade e no futuro, a concepção política configurada pelas relações

---

<sup>13</sup> A diferença entre *cultura* e *sociedade* na concepção de Hayden White é esclarecida no ensaio sobre a tarefa (utópica) da crítica (cultural), publicado no ano de 1971. Nele, White argumenta contra as concepções de crítica da cultura formuladas por Auerbach, Gombrich e Popper, baseadas na proteção de uma espécie de *realismo* (antiutópico).

entre realismo e utopismo foi aprofundada por Hayden White três anos mais tarde, em um ensaio publicado no ano de 1971, *A Cultura da Crítica: Gombrich, Auerbach e Popper*. O seu objetivo geral é formular uma concepção politizada de crítica da cultura, utopicamente orientada, contra a cultura da crítica baseada em uma tradição antiutópica, desde os seus primórdios no “Renascimento”, através do surgimento das ciências humanas no século XVI, que culminaria no surgimento das ciências sociais no século XIX. A concepção utopicamente informada da crítica da cultura se pretende praticável porque *justificada* em um sólido fato socioeconômico de alcance global: o desenvolvimento técnico-científico proporcionou a base material para o fim definitivo das condições econômicas de escassez (WHITE, 2011). A correlação marxista entre infraestrutura socioeconômica (inexistência potencial das condições de escassez) e superestrutura (crítica utópica da cultura) é um referencial teórico subjacente não explicitado no ensaio, mas é precisamente sobre esta *correlação* que Hayden White parece reivindicar a exequibilidade da crítica utópica da cultura.

O ensaio se divide em três partes fundamentais: 1) remontar a origem antiutópica da crítica da cultura a partir do surgimento das ciências humanas no Renascimento (11); 2) deslocar a análise da formação da crítica antiutópica da cultura na Renascença para três renomados críticos da cultura, metodologicamente influentes no século XX, como modelos inspiradores de o que significa a crítica cultural. Ser crítico significa seguir a orientação antiutópica renascentista através de três amplas versões atualizadas de realismo: na arte (Gombrich), na história literária (Auerbach) e na filosofia da ciência (Popper); 3) desconstruir esta concepção antiutópica da crítica da cultura e substituí-la pela crítica utópica dos artefatos culturais, com base: a) na inexistência tecnologicamente assegurada das condições de escassez; (infraestrutura) b) na substituição do princípio de codificação sintático da experiência cultural pelo princípio de codificação paratático, através do uso da própria linguagem natural (superestrutura). (WHITE, 2011).

Hayden White afirma que o *núcleo* nascente das *ciências humanas* era constituído na Renascença pela crítica literária, crítica de arte, filosofia e *história*. Este núcleo foi empreendedor, no sentido de ter sido responsável por conquistas ocidentais de valor cultural inestimável, proporcionadas pelo contexto factual e espiritual favorável do Renascimento. Nesse contexto favorável, Hayden White observa três destacáveis êxitos culturais na história do Ocidente: a) as ciências humanas foram concebidas como áreas específicas de estudo e liberadas para compreender os artefatos que povoam o mundo das relações intersubjetivas como

produtos especificamente humanos. As ciências humanas realizaram, por isso, o empreendimento de *secularização radical da cultura*. A sua base é um conjunto de métodos de interpretação que identificam cada artefato cultural como produto exclusivamente humano (não sobrenatural). A interpretação secular religa a origem dos artefatos culturais às faculdades naturais humanas da volição, razão a imaginação. Secularizar é o procedimento autoconsciente de interpretar a cultura como cultura, ou seja, como produto exclusivamente humano, aquém de qualquer postulação interpretativa sobrenatural ou metafísica existente além do homem; b) as ciências humanas, assim, traçaram as linhas futuras do processo global de desmistificação da cultura que culminaram no *surgimento das ciências* sociais no século XIX; c) as ciências humanas, identificadas com a base primeira da crítica, compartilharam com as ciências sociais o *impulso arreligioso ou mesmo antirreligioso* de interpretação do mundo sociocultural. Em suma, a secularização e a desmistificação da cultura foram realizadas pelas ciências humanas através da *crítica*. Criticar (politicamente) a tradição ocidental da crítica é o objetivo de Hayden White no ensaio, ou seja, criticar a cultura (politicamente antiutópica) da crítica da cultura.

Das três características revolucionárias das ciências humanas (secularização, desmistificação e arreligiosidade), depreende-se tanto o significado da noção de “crítica” quanto o significado para o termo “cultura”, forjado à época do “Renascimento”. *Crítica* é o procedimento simbólico de codificação, que estabelece a ligação entre artefato e criação especificamente humana, e decodificação, que consiste em reconduzir corretamente o artefato criado às faculdades humanas específicas de criação. Este processo de codificação/decodificação produz as interpretações seculares, arreligiosas e antirreligiosas do mundo. *Cultura* é o conjunto de artefatos compreendidos como criação especificamente humana. A cultura, por sua vez, é o objeto da crítica.

Entretanto, o núcleo das ciências humanas, que desmistificou a cultura mediante um processo de secularização denominado crítica, conciliou no interior da sua orientação não religiosa uma subjacente *orientação antiutópica*. Este é o elemento político do processo de configuração do significado da crítica cultural por meio da consolidação das ciências humanas. (WHITE, 2011). Duas noções são apresentadas para o termo utopia. Em uma formulação primeiramente genérica, a utopia é identificada com a aspiração em nome da qual os seres humanos são encorajados a *exigir uma melhor condição de existência* do que aquela segundo a qual a sorte lhes legou mediante causas biológicas e sociais (predominância do sentido socioeconômico). (WHITE, 2011). Em uma formulação mais precisa, a utopia é identificada

com a aspiração em nome da qual os seres humanos são encorajados a *exigir a superação das múltiplas divisões hierárquicas* que caracterizam tradicionalmente a ordem social na história da cultura ocidental (predominância do sentido sociopolítico). (WHITE, 2011).

A partir da segunda acepção para o termo utopia, é possível notar a diferença conceitual entre cultura e sociedade. Cultura é o conjunto de artefatos cujo autor é reconhecido e identificado como sendo a *humanidade* do ser humano. Assim, artefato cultural é um produto humano codificado de maneira que a sua decodificação permite entrever nele a humanidade do ser humano como ser interessado, desejoso, motivacional, intencional, emotivo, imaginativo e racional. Sociedade é o conjunto de forças que ordena hierarquicamente os artefatos culturais humanos através de práticas de hierarquização reiteradas cotidianamente.

O intercâmbio entre a esfera social e a esfera cultural, que confere tanto a inteligibilidade às práticas socialmente vividas quanto assegura a sua reprodutibilidade, é uma realização da *linguagem natural*. O potencial da linguagem natural de produzir significação inteligível (comunicação) contém propriamente o poder político da crítica da cultura. A linguagem natural é o instrumento pelo qual a crítica se manifesta, articulando cultura e sociedade em formas conservadoras e antiutópicas, como fora a tradição crítica do Renascimento até Auerbach, Gombrich e Popper, ou em formas transformadoras e utópicas, como defende Hayden White.

Linguagem, em sua acepção natural, é a forma de comunicação linguística elaborada e desenvolvida espontaneamente pelo ser humano, de modo não planejado, premeditado ou calculado, mas apenas em consonância com a sua faculdade natural de se expressar e de ser compreendido pela fala. Apesar de espontânea, a comunicação inteligível em linguagem natural somente é possível conforme o preenchimento de algumas condições. Dentre essas, as regras formais de associação que produzem o significado (referencial) são propriamente o aspecto condicional que importa para a compreensão do conteúdo potencialmente político da linguagem natural. Assim, as regras formais de associação entre palavras produzem um conteúdo semântico (referência e inteligibilidade) que traz consigo outro conteúdo, inusitado, de natureza especificamente política. Esse conteúdo da linguagem natural é político em um duplo sentido: a) no de estimular o encorajamento para melhorar as condições de vida individual e coletiva nos sistemas socioculturais (utopia) ou, contrariamente, para desencorajar qualquer projeto de melhoria destas condições (antiutopia); b) no de viabilizar a reprodutibilidade das hierarquias sociais culturalmente legitimadas (antiutopia) ou de, contrariamente, desconstruir as hierarquias tradicionais das sociedades a partir da crítica (utopia).

Roman Jakobson identifica a linguagem natural com o ato comunicativo, mediante o qual é possível perceber a sua dimensão estruturalista-formal e pragmático-referencial. Em sua dimensão referencial e pragmática, a linguagem natural pré-orienta e induz os falantes a agirem em favor da reprodução cotidiana antiutópica das divisões hierárquicas fundamentais que caracterizam a vida em sociedade. O objetivo político de Hayden White é desconstruir o modelo de crítica antiutópica vigente e hegemônico, o restringindo a apenas *uma* das possíveis das maneiras de se usar significativamente linguagem, tanto em sentido formal (regras de associação) quanto em sentido pragmático (referência linguística indutora da ação prática dos falantes).

Para Hayden White (2011), há outro modo formal alternativo de associação entre os significantes, obscurecido e sombreado pela “cultura da crítica”, imanente à própria linguagem natural (forma). Esta forma alternativa de associação é capaz de produzir um tipo de significado referencial na comunicação entre os falantes, que seja encorajador da vontade prática de reorganizar a sua sociedade em bases não hierárquicas (conteúdo político). Para Roman Jakobson, a linguagem natural é um sistema de signos constituído formalmente por dois modos fundamentais de associação entre significantes, denominados seleção e combinação. O significado referencial inteligível é produzido em virtude da operação conjunta destes dois mecanismos linguísticos de natureza exclusivamente formal.

O material dos falantes é a linguagem natural, concebida como um código previamente estabelecido. De um lado, a fala significativa pressupõe a seleção de unidades significativas disponíveis no código, em conformidade a *o que* se pretende dizer. De outro, é necessária a combinação das unidades selecionadas de forma adequada, de modo que se possa produzir *o efeito prático* pretendido: a referência inteligível — sob a forma de asserção, indagação, pedido ou ordem. Por isso, a definição da linguagem natural é simultaneamente formal e pragmática.

Roman Jakobson identificou as operações linguísticas de seleção com dois grandes eixos geradores da fala significativa: o eixo paradigmático (associações de natureza substitutiva com base em relações de similaridade) e o eixo sintagmático (associações de natureza integrativa, de unidades simples à formação de unidades complexas, com base em relação de contiguidade). *Combinação* entre unidades simples selecionadas no código da linguagem natural e *contextura* (constituição de um contexto complexo) são duas faces da mesma operação combinatória.

Em termos especificamente gramaticais, pode-se dizer que a operação de seleção é morfológica, relacionada à significação e às classes das palavras: nome e verbo; substantivo, adjetivo, advérbio, pronome, numeral, conjunção e proposição. A operação de combinação é sintática, criadora das regras de sintaxe, responsável pela constituição do contexto através da composição das unidades morfológicas simples em unidades complexas, seguindo relações de subordinação e coordenação: as chamadas orações subordinadas e orações coordenadas. Hayden White pretende recodificar a estrutura da linguagem natural, eliminando do seu mecanismo formal de produção de significado o conceito de ordem e o seu correlato imediato, sem o qual a própria ordem não pode existir: o conceito de hierarquia.

O termo “sintático”, derivado da palavra “sintaxe”, significa etimologicamente “pôr em ordem”. (WHITE, 2011). Para os gramáticos em geral, afirma White, o termo sintaxe possui um significado muito restrito e quer dizer a maneira segundo a qual os elementos básicos de uma língua natural (palavras) se combinam a partir de regras (de coordenação e subordinação), dando origem a orações significativas. Entretanto, o termo sintaxe, para ele, possui um significado não exclusivamente gramatical e abarca um espectro mais vasto de possibilidades contidas no uso da língua. A partir das relações de subordinação e ênfase, constituintes da combinação sintática, a sintaxe cria regras combinatórias que tanto expandem o vocabulário gramatical quanto engendram novas possibilidades combinatórias. Assim, a combinação sintática amplia o repertório de codificação da linguagem diante das experiências ao incorporar novos conteúdos, mas sempre no interior de relações subordinativas e enfáticas. As experiências são, portanto, significadas e as novas incorporadas sempre nos limites da noção formal de hierarquia, sem a qual não é possível legitimar as relações sociais de dominação através do uso espontâneo da própria linguagem natural. Assim, as experiências vividas e compartilhadas intersubjetivamente na realidade dos sistemas sociais *coincidem* com os seus códigos de linguagem em função do seu princípio hierárquico regente, igualmente operante na vida vivida e na fala significativa. (WHITE, 2011).

Esta convergência entre a vida real experienciada socialmente e o código de linguagem natural, intermediada pelo princípio de hierarquia, traz à baila as noções de realismo e utopismo. Ser realista significa decodificar ou interpretar a realidade sociocultural pelo princípio de hierarquia. Desenvolver códigos de linguagem realistas, dotados de potencial interpretativo plausível, demanda replicar o princípio hierárquico existente na realidade. A linguagem não cria ou inventa a sociedade hierárquica; apenas a reafirma: a linguagem traduz o princípio social

da ordem hierárquica em tipos de codificação sintática e, assim, reproduz em seu interior o que permite a reprodutibilidade da realidade social na vida. Realista é a perspectiva de abordagem e interpretação sociocultural que reproduz a coincidência entre a sociedade hierárquica e a linguagem sintática. Em termos mais específicos, realista é a tradução de um sistema social hierárquico em artefatos culturais sistematizados sintaticamente por subordinação, bem como a contínua expansão sintática da cultura para incorporar novas experiências reais hierarquizadas. (WHITE, 2011).

O antiutopismo “realista” é *também* um conteúdo infiltrado na forma da escrita historiográfica, e pode ser desvelado a partir do conceito de *narrativização*. Este conceito encontra pleno desenvolvimento no ano de 1980, no ensaio *O valor da narrativa na representação da realidade*. A *narrativização* é o conceito referente a todo o processo de disciplinação da imaginação histórica, ocorrido ao largo do século XIX, quando da academização ou profissionalização da historiografia. Como a *narrativização* é o produto da disciplinação da imaginação histórica, a escrita historiográfica pode ser adequadamente compreendida como discurso e não como ciência. Discurso é a forma de expressão linguística convencional e sintaticamente disciplinada. A disciplinação discursiva se constitui por regras de exclusão e inclusão, cujo efeito centraliza, subordina, marginaliza e omite determinados conteúdos empíricos e formas linguísticas em favor de outras, sendo as primeiras definidas como legítimas e naturais, e as segundas, não. O termo aparece no subtítulo da terceira obra de Hayden White, *O Conteúdo da forma*, “narrativa, discurso e representação histórica” (1985). A *narrativização* é o aspecto de discurso da escrita historiográfica. E o conceito de ideologia é o termo mais adequado para compreender a lógica excludente do discurso, consistente com o ato linguístico politicamente informado de hierarquizar, subordinar e marginalizar para o propósito de disciplinar. A disciplinação do discurso histórico é analisada por Hayden White a partir de três conceitos, “narrativização”, “política da interpretação” e “plausibilidade narrativa”, desenvolvidos respectivamente em três ensaios: *O Valor da Narrativa na Representação da Realidade* (1980); *A Política da Interpretação Histórica: disciplina e dessublimação* (1982); *Droysen: a disciplina histórica como ciência burguesa* (1980).

Hayden White afirma que a *narrativa* tem origem na relação entre a humana experiência temporal do mundo e a tentativa de descrevê-la linguisticamente. Esta relação entre experiência vivida e descrição narrativa não é cultural, nem social, mas natural — no sentido de transhistórica e transcultural. Assim, a narrativa não é um simples código de linguagem dentre

tantos outros, usados para dotar a experiência de significado. A narrativa é um *metacódigo*, através do qual é possível a transmissão-recepção de mensagens interculturais com base em uma realidade universal comum (tradução): a realidade de relatar a experiência humana vivida no tempo. (WHITE, 1992).

Apesar de universal, a narrativa representa um problema em razão do modo como a codificação narrativa da experiência temporal é concebida na *consciência* pública da cultura narradora. Codificação é o processo linguístico de *substituição* de uma coisa externa à linguagem (fenômenos naturais repetitivos) por outra relativa à linguagem (código nomológico-dedutivo). A expressão mais *simples* do processo de codificação é a palavra que substitui a coisa. Atribuir significado a um referente externo é substituí-lo por outra coisa que o torne inteligível. Um referente externo e complexo é substituído por um *tipo de significado específico* produzido pelo e no código de linguagem culturalmente utilizado. O código narrativo substitui experiências humanas temporais externas e complexas pelo *tipo de significado relato*.

Segundo Hayden White, uma determinada cultura pode lidar publicamente com a codificação narrativa das suas experiências temporais de duas maneiras opostas: 1) *linguisticamente consciente* de que se trata de uma substituição da experiência humana temporal pelo tipo de significado relato (narração); 2) *linguisticamente não consciente*, e a cultura pública supõe que suas narrativas não estão substituindo, mas copiando a experiência temporal narrativamente referida (narrativização). No interior de uma mesma maneira de codificar a experiência temporal humana, narrativamente, há duas maneiras *opostas* de concebê-la na consciência coletiva da cultura pública: como *substituição* e como *cópia*.

Em relação à representação histórica de acontecimentos passados, a *narração* é a codificação da experiência temporal dos acontecimentos pela forma de relato, autoconsciente da adoção de uma perspectiva que impõe processos a ele. *Narrativização*, ao contrário, consiste na dissimulação linguística de que o próprio mundo dos acontecimentos se fala na forma de relato.<sup>14</sup> No discurso narrativizante, afirma White, seguindo Benveniste, não há um narrador:

---

<sup>14</sup> A apropriação da narrativa pela noção de discurso, na abordagem estruturalista, define a segunda por certo número de exclusões e condições restritivas impostas ao falante-narrador. Estas condições não são verificadas em discursos mais abertos ao exercício da liberdade linguística do falante (diálogo filosófico, por exemplo). Dentre as restrições impostas pelo discurso narrativo, Genette menciona a exclusão de formas gramaticais relacionadas ao pronome pessoal “eu” e “tu”. Na forma de narrativa narrativizante prevalece, portanto, o uso exclusivo da terceira pessoa, e o efeito estético produzido no leitor é o da aparência de que os próprios acontecimentos se desenvolvem em si e por si mesmos, objetivamente — ou seja, como acontecimentos que não são contados por alguém.

os acontecimentos *se* registram cronologicamente à medida que aparecem no desenvolvimento do relato, como se falassem por si mesmos. (WHITE, 1992).

Denomina-se narrativização a circunstância de a narrativa não ser conscientemente compreendida como um código de linguagem. Por isso, a narrativização ignora ou dissimula a relação de correspondência que há entre um código de linguagem (narrativa), de um lado, e o seu tipo específico de significado (de relato), de outro. Esta relação de correspondência (código e tipo de significado) é baseada em um *processo semântico de substituição* dos acontecimentos (fenômenos naturais/experiência humana temporal) pelo tipo de significado contido *unicamente* no código de linguagem utilizado (tipo de significado nomológico/tipo de significado de relato). A narrativização ignora, desconhece, ou propositalmente oculta o processo semântico substitutivo de codificação/significação em favor da concepção de que os acontecimentos narrados revelaram-se por si mesmos como um processo temporal que fora apenas copiado pelo relato narrativo.

A partir da diferença entre narração e narrativização, Hayden White estabelece o valor ético e político da narrativa na representação (substituição) de acontecimentos passados. Há uma distinção ontológica abertamente assumida na obra *O Conteúdo da Forma*: a) acontecimentos humanos temporais *reais*; b) codificação narrativa-narrativizante. Experiência humana real no tempo em aberta e franca oposição ao código narrativo-narrativizante. Duas afirmações seguem como uma correspondência desta distinção ontológica: 1) os acontecimentos reais não deveriam falar por si mesmos; os acontecimentos reais deveriam simplesmente ser; eles poderiam servir de referentes para uma narração, mas não deviam ser narrativizados; 2) os acontecimentos reais não se apresentam como relato (tipo de significado). (WHITE, 1992).

Justamente em razão desta diferenciação fundamental no nível do ser — entre ser acontecimento no tempo e ser acontecimento no relato — que a narrativa se torna, um *problema* para a escrita histórica. A narrativa reclama a necessidade de se avaliar linguística e semioticamente o seu efetivo valor ético e político no processo semântico de substituição da realidade da experiência temporal pela cópia da experiência humana no tempo. Que *desejo* se enuncia e qual satisfação se pretende obter com a narrativização? Que *tipo de realidade* se oferece através do processo de narrativização? A resposta a estas duas questões, segundo White, constitui a base da atração exercida pela narrativização na representação de acontecimentos reais. (WHITE, 1992). Os códigos de linguagem não narrativizantes produzem um tipo de

realidade que não satisfaz o desejo submerso ao impulso historiográfico de narrativizar (em vez de narrar) a realidade da experiência humana temporal.

Em síntese, a narrativização é atraente (aos historiadores); o código narrativo produz *um tipo de realidade temporal* que satisfaz um desejo de natureza ética e política, dotado de efeitos práticos sobre os leitores. Inversamente, os historiadores *desejam um tipo de realidade* que somente a narrativização pode produzir — e nenhum outro código de linguagem é capaz de lhes oferecer.

Dentre estes códigos *não* narrativos de representação histórica, Hayden White afirma existirem dois notoriamente reconhecidos pela moderna teoria da história que *não satisfazem* o desejo submerso ao impulso historiográfico de narrativizar a realidade da experiência humana temporal: os anais e a crônica. (WHITE, 1992). Isso significa que a natureza da associação entre o discurso narrativo e a representação historiográfica é puramente convencional. Assim, a história propriamente dita (narrativizada) produz um tipo de realidade muito mais correspondente a um desejo do que propriamente a um tipo de realidade temporal externa.

Se a natureza da relação entre código narrativo e representação histórica é puramente convencional, o tipo de realidade histórica aceita e identificada com a verdade depende de o texto narrativo conter a forma processual narrativizada. Assim, a disciplina da história fundamenta a sua autonomia a partir de dois critérios complementares: a) um critério pontual, referente à distinção entre acontecimentos reais, justificados nas fontes históricas, e acontecimentos inventados; b) um critério estrutural, referente à distinção entre tipos de realidade histórica que um relato narrativo precisa oferecer para ser considerado real e especificamente histórico. Narrativizar acontecimentos pontuais confirmados nas fontes históricas são as duas bases da *autonomia disciplinar* da historiografia, ou seja, o cerne do que a diferencia da ficção e das filosofias especulativas da história.

Os anais fazem referência à temporalidade, mas não possuem nenhuma característica básica da codificação narrativa: a) as suas informações não se organizam em função de um tema central; b) não possuem início, meio e fim discerníveis, nem conflitos e resoluções, peripécias e conexões causais entre os acontecimentos que descrevem; c) todos os acontecimentos são informados como meras ocorrências, hierarquicamente indiscerníveis em termos funcionais; d) não há introdução, senão um título; e) não apresentam conclusão como o desfecho dos acontecimentos registrados, pois a conclusão depende formalmente de um tema central.

A narrativização consiste da combinação três elementos: 1) coerência formal; 2) juízo moral em função da coerência formal; 3) falta de consciência com respeito à circunstância de que coerência formal é uma imposição linguística aos acontecimentos descritos. A coerência formal da narrativa é expressa através da ligação contínua entre o início, meio e o fim. A noção de *final* contida na forma da narrativa é a chave para a compreensão do conceito de narrativização, tanto em sentido linguístico quanto em sentido ético-político. Nos termos conceptivos de uma sequência temporal de acontecimentos, a noção de término é diferente da noção de final: terminar é simplesmente interromper, não continuar. O término é a interrupção de uma sequência de acontecimentos. Tanto os anais quanto a crônica simplesmente terminam ou interrompem o que descrevem. Esta interrupção não possui nenhum conteúdo informativo e reflete o simples ato de parar de contar. Diferentemente, a noção de final, contida na forma terminal da narrativa, possui dois conteúdos complementares: um conteúdo linguístico-textual, e outro ético-político. Ao passo que terminar é interromper, finalizar é resolver — atribuir solução.

A sequência temporal de acontecimentos não é meramente terminada (interrompida), mas solucionada (resolvida). Assim, o final está contido analiticamente no interior de acontecimentos anteriores e problemáticos da sequência temporal, que se desdobram no decorrer da narrativização. Se o final é a solução posterior de um problema na trama dos acontecimentos, surgido em fase anterior da sequência temporal, o significado deles só pode ser revelado *depois*, ou seja, no final, quando o problema recebe solução.

Diferentemente de interromper a sequência de acontecimentos, o final de uma narrativa tem um conteúdo semântico retrospectivo, ou seja, ele indica que o significado de o que veio antes na sequência temporal depende de o que sucedeu depois. As coisas aconteceram como aconteceram em fase anterior do processo de narrativização e, sobretudo, foram selecionadas ao preço de excluir outras coisas, exclusivamente em vista da solução atribuída a eles no final.

Isto é assim porque as fontes históricas não são capazes de indicar onde deve começar e quando deve terminar uma sequência de acontecimentos humanos no tempo. O tempo continua indefinidamente, não tem propriamente um *final*. Além disso, os acontecimentos refletidos na narrativização da escrita histórica não são meras coisas, mas o resultado de pessoas e coletividades que *fazem* coisas. Por isso, o segundo conteúdo formal do final de um processo de acontecimentos problemáticos é de natureza ético-política.

O final de um processo de acontecimentos é uma escolha pessoal do narrador, que contém o julgamento moral retrospectivo sobre o que fizeram os indivíduos e coletividades. O juízo moral é a afirmação contida no final, que aprova ou reprovava a conduta de agentes e instituições do relato. O final possui, assim, um conteúdo moralizador, pois objetivamente os acontecimentos não cessam e continuam o seu desenvolvimento indefinidamente no tempo. Somente um juízo de aprovação ou censura, à luz de princípios morais, pode delimitar o final de um processo e as unidades factuais que o compõem em fases anteriores e posteriores. Não apenas o final definitivo requer um conteúdo moralizante, mas as mudanças em geral somente podem ser compreendidas segundo juízos morais que permitem o fechamento de um processo e a abertura do seguinte, ou seja, a transição de um estado de coisas para outro.

Existe uma relação entre o juízo moralizador que define o final dos processos narrativizados e a vida social presente do escritor e leitor. Através da narrativização, as pessoas são ensinadas a viver moralmente uma relação imaginária com as suas condições reais de vida. A escrita historiográfica estabelece um vínculo imaginário entre os indivíduos e a formação social presente, na qual estão realmente imersos. Conforme esse vínculo imaginário, porque narrativizado, os indivíduos assumem papéis morais e cumprem seus destinos existenciais como sujeitos sociais. É uma relação irreal, mas válida. Irreal porque não correspondente à sequência temporal complexa, multidirecional e simultânea de acontecimentos infinitos. Válida porque produz o efeito de converter o indivíduo em um sujeito moral destinado a cumprir um papel real na sua formação social (o operário, a mulher, o negro). Isso é possível porque a narrativização ensina que a própria realidade social tem a forma de relato. (WHITE, 1992).

A narrativização é uma das chaves mestras para se adentrar nas dimensões éticas e políticas da escrita histórica, pois está diretamente relacionada ao agir prático, através da transformação do indivíduo potencialmente livre em sujeito moral identificado com um papel social previamente delimitado. Esse papel social lhe prescreve um destino no interior da formação sociocultural em que está inserido, predeterminando e circunscrevendo as suas intenções para com a vida, bem como as suas expectativas com relação ao futuro. A contribuição da narrativização na formação educativa de sujeitos morais continuou a ser uma preocupação teórica de Hayden White até os seus escritos mais recentes.

A política da interpretação é um fenômeno discursivo distinto da interpretação política. A interpretação política tem como referente discursivo a própria atividade política, cujos exemplos são a teoria política, a história política e a crônica ou comentário político dos jornais.

A interpretação política, assim, é recorrente em discursos manifestamente próximos da atividade política em geral, ou seja, os seus referentes imediatos são o arranjo institucional mais eficiente, as políticas públicas dos governos para determinados setores socioeconômicos, os conflitos políticos entre grupos sociais particulares e partidos, as decisões políticas interessadas e parciais. Os discursos referentes a estes casos promovem *interpretação política*. Em todos eles, a autoridade legal é de alguma maneira evocada ou referida explicitamente. Assim, o conteúdo político da interpretação possui um sentido legalista: os discursos conflitantes apelam à autoridade legal como *critério último* para resolver as suas disputas interpretativas. Este recurso é utilizado tanto pela interpretação política quanto pela política da interpretação.

A *política da interpretação*, ao contrário da interpretação política, é parte intrínseca de discursos que *não apelam explicitamente* à autoridade legal para resolver os conflitos e disputas de natureza interpretativa sobre seus temas. A política da interpretação, portanto, é o fenômeno discursivo de esconder a política — o apelo à autoridade legal — no tratamento dos temas e objetos de sua análise interpretativa. Enfim, a política da interpretação é um fenômeno discursivo típico em toda interpretação manifestamente comprometida com a verdade e a neutralidade política.

As relações intersubjetivas são políticas à medida que se pode notar a luta e o esforço individual e coletivo por compartilhar o poder ou influir na distribuição do poder na sociedade, no contexto institucional de um Estado organizado. Atualmente, os Estados nacionais do Ocidente são republicanos, democráticos e liberais e, em cada um destes três aspectos, há o compromisso com o “princípio jurídico de legalidade”. Assim, em sentido lato, a política se infiltra na interpretação a partir do mero ato discursivo de um intérprete reivindicar autoridade interpretativa diante de discursos rivais. Em sentido restrito, a política se infiltra na interpretação mediante o *apelo velado* ao princípio de legalidade para justificar a validade de argumentos e a legitimidade de projetos de futuro.

O Estado é a única instituição da sociedade definida pelo direito legítimo ao uso da força física para fazer cumprir a lei pública e os contratos privados legais. Assim, a política se infiltra na interpretação de objetos e temas socioculturais ao *sugestionar no leitor* uma atitude mental pública favorável a determinadas leis, ou contrária a elas. Conclui-se, assim, a impossibilidade discursiva de se libertar da política, pois a autoridade legal é o referente manifesto da interpretação política e o referente latente, escondido, da política da interpretação. Desse modo, as interpretações presumidamente puras ou neutras são aquelas que obtêm maior êxito em

esconder o apelo à autoridade legal para se legitimar publicamente. Nesse sentido, a política da interpretação, em seu sentido mais profundo, consiste em encontrar o meio mais eficaz de esconder o apelo à autoridade legal e torná-lo menos perceptível aos discursos concorrentes. E o melhor meio discursivo de efetuar a repressão do apelo à autoridade legal é convertê-lo em um instrumento *natural* da própria interpretação.

Interessa a Hayden White o tema da “política da interpretação” em um contexto histórico muito específico — *o da transformação da historiografia em uma disciplina acadêmica*, ainda no século XIX. O seu interesse pressupõe que a estratégia discursiva de reprimir o apelo à autoridade legal foi determinante no processo histórico-intelectual de definição interpretativa da historiografia como disciplina acadêmica especializada. Em termos menos genéricos, isso significa que a definição interpretativa do *objeto* da historiografia, dos seus *métodos de investigação* e, muito especialmente, do *estilo de escrita* adequado à representação do passado *escamoteou* o apelo político à autoridade legal da instituição estatal, com vistas a dotar de autoridade intelectual a própria disciplina da história no quadro das ciências naturais e literatura. De alguma forma, a historiografia estava, assim, envolvida com o empenho de influir na distribuição e realocação do poder intelectual nas sociedades europeias do século XIX.

A historiografia não alcançou a regulamentação teórica e metodológica das ciências naturais. Paradoxalmente, a historiografia logrou o *status* ou a autoridade de disciplina acadêmica, especializada e autônoma. A autoridade disciplinar da Física (Newton), da Química (Lavoisier) e da Biologia (Darwin e Mendel) possui bases epistemológicas demonstradas, assentadas em modelos de investigação empírica e explicação teórica capazes de produzir resultados objetivos unicamente porque são *conformes* à natureza específica dos seus respectivos objetos: o *movimento* dos corpos materiais (Física); a composição, estrutura e interação das *propriedades da matéria* (Química); os *seres vivos*, em sua origem e desenvolvimento (Biologia). Diferentemente, a autoridade disciplinar da historiografia não se constituiu em bases epistemológicas demonstráveis, pois os métodos de investigação, os modelos de explicação e as formas de representação escrita não tiveram a sua origem e consolidação por referência e adequação à *natureza objetiva do passado*. O passado humano, objeto da historiografia, não ofereceu nenhuma determinação objetiva com respeito à forma mais adequada de se representá-lo na escrita. Ao contrário, a determinação da natureza do

passado, *o que ele realmente é*, foi exógena ao passado mesmo e definida mediante consenso intersubjetivo de historiadores notáveis.

A *delimitação do objeto da historiografia*, a determinação “objetiva” da natureza do passado humano, envolveu duas rupturas dos historiadores com as filosofias da história. *Epistemologicamente*, a delimitação da historiografia opôs o método histórico — admitido vagamente como “empírico” — à filosofia da história, reduzida a uma interpretação metafísica do passado sem bases documentais. *Politicamente*, a delimitação da historiografia opôs a consciência histórica, voltada para o passado, ao pensamento utópico, dirigido ao futuro, em todas as suas manifestações (religiosas e especialmente políticas). As utopias eram, assim, um conteúdo de todas as filosofias da história, motivavam a sua elaboração e justificavam a sua necessidade sociocultural.

A combinação destas duas rupturas com a filosofia da história, através de um método “empírico” anti-metafísico e uma visão de mundo passadista e antiutópica, deu origem a uma espécie de *norma geral de realismo*, capaz de orientar a interpretação histórica do passado e o agir político no presente — com base no passado. A combinação dos dois fatores anti-filosóficos inviabilizou toda e qualquer política revolucionária, de esquerda e direita, pois o resultado foi a identificação da noção de *realismo* (da representação do passado) com o *antiutopismo* (na projeção de futuro a partir do agir presente).

Apesar de a historiografia rejeitar o aspecto metafísico e utópico da filosofia da história para se afirmar como disciplina autônoma, as duas compartilham o mesmo objeto de investigação e escrita: o passado humano. Determinar o conteúdo positivo deste objeto, definir *o que é* o passado real, era precisamente a disputa entre a historiografia e a filosofia da história. Neste combate, primeiramente, a historiografia reafirmou a distinção aristotélica entre história e poesia (ficção). Os acontecimentos históricos são aqueles que ocorreram em um momento e lugar identificáveis (reais), e os acontecimentos imaginários são aqueles que não ocorreram, embora pudessem ter ocorrido ou possam ainda vir a ocorrer (hipotéticos). Em seguida, a historiografia complementou o critério aristotélico através da pressuposição metodológica relativa ao fato de que os acontecimentos reais não são inventados, mas “encontrados” nos documentos históricos. Assim, determinar o conteúdo positivo do passado, definir o que é o passado humano, foi uma tarefa cumprida por aquelas duas regras básicas da pesquisa empírica. No entanto, as duas regras genéricas, o critério aristotélico e o empirismo metodológico no trato com as fontes documentais, predeterminaram regras relativas à composição do discurso

histórico escrito, pois definiram o tipo de acontecimento digno de ser descrito em uma narrativa histórica. Foram excluídos dois tipos de acontecimentos do relato academicamente histórico: a) os acontecimentos religiosos (milagres, acontecimentos divinos); b) os acontecimentos grotescos ou ridículos. Assim, a historiografia foi conduzida ao chamado *estilo de escrita intermédio*, pois localizada entre o relato de devoção religiosa e a ridicularização satírica.

As duas regras da pesquisa empírica definiram o tipo de acontecimento “cabível” na forma de uma narrativa histórica acadêmica, nem miraculoso, nem grotesco. O tipo de acontecimento digno da história acadêmica reclamava, assim, um estilo de escrita intermediário. O estilo de escrita, por sua vez, continua — igualmente às regras da pesquisa — a operar exclusões, embora vinculadas exclusivamente às *regras de descrição narrativa*. As exclusões geradas pelo estilo intermédio também são restritivas dos modos de concepção da realidade histórica, mas em um sentido diferente daquele definido pelas regras da pesquisa, delimitadoras da singularidade do tipo especificamente histórico de acontecimento. As exclusões geradas no âmbito do estilo de escrita, pois baseadas em regras de descrição narrativa, são consideradas nos termos da representação, ou seja, da estética. E a estética, à época da academização do conhecimento histórico, dividia a sua reflexão em torno da natureza do belo e do *sublime*. Assim, a disciplinação acadêmica da historiografia tem a ver, além da definição do seu conteúdo empírico particular mediante a aplicação das regras de pesquisa, com a regulação de um modo de representação relacionado à imaginação da *natureza global do passado*. A regulação estética prescreve regras de descrição narrativa coincidentes com as possíveis formas de se imaginar a realidade histórica globalmente.

O belo e o sublime são duas formas de representação estética fundamentais, que podem ser emprestadas imaginativamente à natureza global do passado. A disciplinação da imaginação histórica no século XIX, traduzida em estilo de escrita, consistiu em subordinar a concepção global do passado à categoria estética do belo e às noções que lhes são pressupostas, relacionadas às ordem, simetria, continuidade, clareza e harmonia. Em contrapartida, a categoria estética do sublime foi suprimida junto às noções que lhes são pressupostas, relacionadas à desordem, ao caos, à descontinuidade, à obscuridade e à anarquia.

No entanto, somente a imaginação da globalidade do passado como um espetáculo sublime de incoerências, incertezas e obscuridade, enganos, crimes e atos de terror pode dotar o indivíduo leitor da noção do *absurdo*, a partir da qual lhe são recomendadas ou estimuladas duas atitudes no presente: 1) procurar *fazer* o presente diferente do passado, de modo a dotar a

sua vida de um sentido histórico pelo qual somente ele é *responsável*. Aqui, o sentido histórico sublime não produz uma autocompreensão em que o indivíduo vê a si mesmo como um mero atributo de totalidades processuais contínuas deterministas ou fatalistas; 2) procurar *contribuir* para formulação e execução de projetos políticos futuros visionários, utópicos, sobre a base dos quais há o comprometimento com a reorganização da estrutura socioeconômica em um novo modelo institucional. Antes da sua academização no século XIX, a História, o objeto da escrita histórica, era esteticamente sublime, sem nenhuma característica vinculada ao belo. A filosofia da história de Voltaire é, para Hayden White, um exemplo de escrita histórica informada pela imaginação sublime da totalidade do passado humano.

A condição de possibilidade da imaginação histórica sublime reside na circunstância de as duas regras da pesquisa não oferecerem nenhuma base empírica para uma concepção global única do passado, embora informem o tipo de acontecimento singular próprio ao relato tipicamente histórico (não inventados, nem milagrosos e grotescos). Aquela concepção global é completamente imaginária, não havendo nenhuma razão empírica ou lógica para justificar a escolha de uma imagem da realidade passada dotada dos atributos estéticos da beleza em prejuízo e exclusão de outra, concorrente, e igualmente significativa — a concepção sublime do passado global da humanidade. (WHITE, 1992). Neste nível global de significação da realidade histórica, as fontes documentais não oferecem informação. Pode-se compreendê-la como um tipo especial de filosofia da história, representativa da solução do fardo do historiador contemporâneo, como enunciada no ensaio de 1966. As filosofias da história, esteticamente fundamentadas nas categorias do belo e sublime, são igualmente plausíveis em termos epistemológicos. Diferem, contudo, com respeito às implicações pragmáticas de ordem ética e política sobre o agir no mundo presente: o conservantismo antiutópico coincide com estética do belo e o utopismo corresponde à estética do sublime.

Em meio à modalidade de imaginação sublime da realidade histórica, a vida presente não é justificada, definida e limitada pelo peso fatalista de um passado ordenado por forças hierárquicas deterministas. Através da tradução filosófica da história da estética do belo, as características lineares de ordem e a coerência do passado *implicam* uma autocompreensão histórica determinista, fundamentalmente caracterizada pela visão que subordina a existência individual ao resultado inescapável de processos históricos passados fatalistas. Seus exemplos mais ilustrativos são o peso simbólico da tradição e o simbolismo fatalista das interpretações históricas teleológicas e mecanicistas do passado humano. Mediante a imaginação bela do

passado, os indivíduos contemporâneos são levados a dotar a sua vida pessoal de um significado de completude e coerência *complementadas* pela força da autoridade legal imperante e institutiva da ordem nos territórios nacionais. O mundo ordenado, hierarquizado e coerente do passado recebe *continuidade imaginária* na ordem, hierarquia e coerência vigentes do sistema legal e, em conjunto, o passado e o presente se unem em favor de uma dotação de sentido histórica inteiramente comprometida com a manutenção da lei.

O sublime histórico, contrariamente, estimula a sensação de liberdade e a criação de significado no presente experienciado intersubjetivamente, pois cabe ao indivíduo e às diferentes coletividades, mais ou menos abrangentes, organizarem *o caos* que os circunda hoje a partir do *caos* incomensurável referente ao passado, de onde supostamente vieram e descendem. O sublime histórico conduz, assim, ao tipo de vida moral, assentada na responsabilidade individual e coletiva gerada pela autocompreensão de que as coisas dependem unicamente do pensar e do agir individuais exclusivamente atuais. Através da imaginação sublime, o passado se insere moralmente no presente. A imaginação caótica do passado, carente de vínculos prévios com o presente, impõe ao indivíduo e às identidades coletivas a necessidade de eles próprios imprimirem um tipo de significado histórico adequado aos problemas públicos atuais e mais urgentes que afetam de alguma maneira os seus interesses e aspirações grupais.

O sublime histórico é um tipo de educação histórica voltada para lidar com a vida presente a partir de uma apreensão temporal *descontínua* com o passado. É, portanto, um tipo de filosofia estética da história destinada a educar moralmente os indivíduos e as coletividades para uma espécie de autocompreensão responsável no processo de construção do mundo atual, decorrente da liberdade que possuem de pensar, ser e fazer o presente diferente do passado. A finalidade desse tipo de produção de sentido histórico sublime consiste em dirigir a escolha de um passado público em conformidade com as demandas e aspirações das coletividades em confronto com os problemas práticos do eu no mundo atual. Diferentemente das implicações políticas conservantista e moralmente irresponsáveis, a estética do sublime não funciona como justificativa histórica do *status quo* presente. O projeto de um fazer historiográfico libertador e responsável requer a readmissão da natureza filosófica, retórica e poética dos estudos históricos, conforme se reconhecia antes da profissionalização da historiografia no século XIX.

A omissão da dimensão imaginativa da historiografia, expressa através do recurso a imagens poéticas e associações conceituais retóricas *no nível global do texto*, é parte do projeto empiricista e cientificista de academização dos estudos históricos. Este processo de disciplinação da historiografia como forma de conhecimento especializado deu origem a uma

noção de plausibilidade histórica, por contraposição às verdades obtidas nas ciências naturais, que continham pressuposições de natureza essencialmente política. O tipo de verdade que se pode obter das fontes históricas sobre o passado, através do relato narrativo oferecido aos leitores do mundo presente, não é objetivo ou neutro. Trata-se de um tipo de verdade que não pode ser verificada, comprovada no sentido da “correspondência” empirista, mas somente experienciada e vivida *politicamente* no mundo presente. A análise do modo como as constrações de natureza política contribuíram para a formulação disciplinar do tipo de verdade alcançável pelo conhecimento histórico é feita no ensaio *Droysen: a Disciplina Histórica como Ciência Burguesa* (1980).

A *Historik* de Droysen contém a formulação teórica mais sofisticada e fundamental para a *autonomia disciplinar* da historiografia, no século XIX. Uma das finalidades fundamentais desse processo intelectual de justificação da autonomia disciplinar dependia, naturalmente, do estabelecimento da diferença *entre* o tipo de conhecimento especificamente histórico *e* o tipo de conhecimento vinculado às ciências naturais *e* literatura. O tipo de verdade que se pode (esperar) obter no exercício profissional de determinada disciplina é, sem dúvida, o seu traço identitário mais decisivo com respeito à sua autoridade cognitiva e, conseqüentemente, o mais importante para a sua autoafirmação de diferença e autonomia.

O critério aparentemente epistemológico e politicamente neutro segundo o qual Droysen defendeu a autonomia da historiografia coincide com a noção política de ideologia ou discurso na concepção de Hayden White. Isso quer dizer que o processo intelectual de especificação do conhecimento histórico pode ser identificado com o processo intelectual de fabricação de discursos ideológicos. O fundamento da autoridade cognitiva da historiografia em um tipo especial de verdade, denominado *verossimilhança*, encontra respaldo no modo como a ideologia *força* a naturalidade da coincidência entre a linguagem e a realidade. Não se trata do tipo de verdade por correspondência, em que experimentos reais controlados são traduzidos em linguagem simbólica matemática e/ou legaliforme, como ocorrera no processo de disciplinação das ciências naturais. Ao passo que estas ciências *explicam realmente* os fenômenos naturais, o relato historiográfico produz *efeito de explicação* sobre os fenômenos socioculturais perspectivados historicamente.

A ideologia não é o processo linguístico de distorcer ou falsear a representação da realidade. A ideologia é a forma de representação discursiva caracterizada por criar a própria realidade *na e através da* linguagem. Há no projeto teórico de Droysen, relativo ao oferecimento

de fundamentos epistemológicos para a autonomia da história como disciplina diferenciada, a coincidência entre as prescrições referentes ao que a história é como disciplina (linguagem) e ao que a História é como forma de existência (realidade). Esta correspondência é a marca distintiva da ideologia ou do discurso. Em discursos ideológicos, a coincidência entre a linguagem e a realidade é produzida mediante um processo linguístico que envolve a *interação harmônica* de quatro elementos da comunicação: o emissor, o receptor, o texto (mensagem) e o seu contexto.

Em primeiro lugar, o emissor projeta textualmente um *tipo específico de subjetividade*, de sujeito leitor da realidade. A realidade é compreendida como o contexto sociocultural do texto, em que emissor e receptor compartilham. Em segundo lugar, *o contexto* do texto é experienciado como real e objetivo porque o tipo de subjetividade projetado pelo emissor insere, adapta e acomoda o sujeito leitor aos sistemas normativos que *limitam* o seu campo de ação pública naquele contexto. (White, 1992). O núcleo duro do contexto sociocultural das mensagens textuais é o conjunto de sistemas normativos constritores do agir. O conjunto de normas que constitui a *autoridade legal* é, dentre todos os sistemas de normas, o mais imperativo. Assim, a ideologia interage com escritor e leitor, texto e contexto de um modo formalmente diferente dos discursos comprometidos com o convencimento explícito dos sujeitos leitores acerca do valor de determinadas posturas políticas e socioeconômicas defendidas na superfície dos seus textos.

A ideologia nas representações artísticas, literárias e historiográficas, ao contrário, consiste em projetar através do texto, sub-repticiamente, certo *modelo de subjetividade* a qual os leitores precisam assumir ou encarnar para experienciar efetivamente tais objetos culturais *como* arte, literatura e historiografia no interior dos seus contextos socioculturais. As representações da arte, literatura e historiografia são especialmente ideológicas porque a *figura do cidadão cumpridor da lei* é projetada nos seus consumidores potenciais. Esta projeção textual encontra recepção e harmonia no contexto das relações socioculturais e normativas de dominação, em que os grupos hegemônicos produzem e reproduzem — de forma não necessariamente deliberada — o tipo de subjetividade encontrado na mentalidade do cidadão cumpridor da lei. (WHITE, 1992). Por isso, as representações *revolucionárias*, contrariamente, se definem pela *projeção de um tipo de sujeito leitor alheio ao sistema social do qual ele, agente potencial de ação na esfera pública, é membro*. A obra literária “Madame Bovary”, de Flaubert, é um exemplo. A caracterização de personagens ou classes revolucionárias

(exemplaridade), de modo a despertar simpatia no leitor, é menos profundamente crítica do sistema social, uma vez que pode ser assimilada sem constituir um tipo específico de subjetividade que rejeite os sistemas normativos de forma imanente. (WHITE, 1992).

A ideologia na escrita historiográfica decorre do seu imanente *presentismo*, no sentido de não ser possível uma descrição direta dos acontecimentos passados, mas somente uma representação *mediatizada* pelo contexto sociocultural contemporâneo ao escritor e leitor, em especial pelos sistemas normativos reguladores dos interesses, expectativas e aspirações das coletividades constitutivas do presente. Ao lado da referência ao passado, a historiografia tem como referente a totalidade do sistema sociocultural vigente, atuante sobre o ato da escrita. Nesse âmbito ainda, particularmente, contam os sistemas normativos regulativos das ações, dentre os quais o sistema legal é o mais ostensivo. (WHITE, 1992).

Droysen considerou a dimensão presentista da historiografia ao definir o tipo de verdade que é legítimo esperar dos relatos narrativos sobre o passado. O significado das ocorrências históricas passadas, na perspectiva dos agentes do passado, sofre inevitável *deformação* em vista de sua inserção no sistema sociocultural normativo contemporâneo do escritor. Esta deformação classifica a historiografia no interior do tipo de conhecimento do verossímil, e não do possível (ciência), nem do imaginável (literatura). O verossímil ou plausível, no entanto, é uma categoria específica de uma cultura e determinada historicamente. O processo de determinação do plausível é de natureza psicossocial, pois depende da relação entre a consciência individual e a sociedade em geral. O plausível é um processo psicossocial de destilação ou filtração da relação entre a autoridade social, de um lado, e as necessidades do instinto e as exigências pulsionais da libido, de outro. O plausível é, assim, a destilação do conflito entre os constrangimentos e restrições da *realidade social*, introjetados pela força da autoridade social, e o *imaginário*, associado à necessidade de satisfação dos instintos e das pulsões da libido. O resultado deste processo destilatório é o tipo de orientação de conduta que Freud denominou como *princípio de realidade*, por oposição ao *princípio de prazer*. O princípio de realidade funciona como norma de realismo para a consciência individual, pois o comportamento realista coincide com a adaptação aos ditames e expectativas da realidade, medida pela contenção dos impulsos desejosos da libido. Assim, questões do tipo “o que é plausível fazer?” ou “o que é plausível esperar?” são respondidas em favor do respeito à autoridade social e da manutenção da lei, pois a sua contestação e desobediência ameaçam à integridade psíquica e moral do organismo individual. (WHITE, 1992). Assim definido, o

plausível é tão densamente real para as consciências individuais como as verdades científicas (gravidade, temperatura), pois a destilação dos desejos pulsionais diante as pressões do contexto social pressupõe um compromisso moral, com a autoridade social, que promete orientação comportamental segura. Esta promessa da autoridade social é cumprida desde que o indivíduo corresponda mediante comportamento prudente e sensato — reativo a uma revisão dos valores. A *plausibilidade* do significado das narrativas historiográficas sobre o passado é, assim, uma negociação da consciência individual com a autoridade social presente, cujo resultado filtra os fatos passados e lhes atribui significação para o propósito de aumentar a base psicossocial de orientação existencial segura, prudente e sensata.

## 2.5. ÉTICA E ESCRITA HISTORIOGRÁFICA: PASSADO PRÁTICO E CAUSALIDADE FIGURAL

Em *A ficção da Narrativa — ensaios sobre história, literatura e teoria*, Hayden White volta a defender a necessidade de os estudos históricos desempenharem relevância cultural pública. Na introdução da obra, são reproduzidas duas afirmações que cortam transversalmente os seus escritos. Em primeiro lugar, a atividade historiográfica não detém o monopólio interpretativo do significado funcional do passado e, por conseguinte, o vínculo entre passado e presente pode ser recriado por diferentes disciplinas e de *diferentes maneiras*. Em segundo lugar, portanto, os escritores literários e, destacadamente, os escritores modernistas estão igualmente legitimados a transformar o passado em história através das suas obras ficcionais. (WHITE, 2011).

Antes de se converter em uma “ciência”, a historiografia fazia parte da retórica e esta, por sua vez, era um capítulo da *filosofia moral*. Nesse sentido, as grandes obras historiográficas produzidas antes profissionalização acadêmica da historiografia não eram impulsionadas por *motivos desinteressados*, ou seja, pela busca da verdade de *o que realmente tinha acontecido* no passado. Ao contrário, a verdade do passado era abordada à luz do que ela podia significar para as pessoas que viviam o mundo presente. Assim, através dos acontecimentos e conflitos transcorridos ao longo do tempo, narrados pela historiografia, a escrita histórica era elaborada para atender à finalidade de oferecer resposta para a questão kantiana, que constitui o ponto de partida da ética moderna: *o que eu devo fazer? O que nós devemos fazer?* (WHITE, 2011).

O estudo do passado era uma resposta à exigência prática de se ter de *fazer alguma coisa* diante de problemas práticos urgentes que constituíam a teia sociocultural do mundo dos contemporâneos. No entanto, o desempenho desta função foi obstruído pelo empiricismo cientificista que estabeleceu as bases da disciplina da história no século XIX, restringindo o uso da faculdade de *imaginação*. A ciência, por sua vez, está limitada simplesmente a *informar*, ou seja, dizer *o que é* a realidade (desempenho da função descritiva da linguagem). A ciência, assim, não define o que a realidade deve ser, nem orienta as pessoas a respeito do que elas devam fazer na vida ou nas suas relações com os outros (desempenho da função normativa da linguagem). Assim, para responder questões práticas (normativas), a ciência (descritiva) precisa ser complementada pela arte ou imaginação (desempenho da função criativa da linguagem). Por meio da imaginação, diante da realidade, a criatividade pode realizar a transição de o que efetivamente foi (passado) ou é (presente) para o que deve ser (futuro). Nesse sentido, a arte, concebida como o uso criativo da linguagem, pode servir de instrumento para vincular a ciência histórica, em sua função descritiva, à ética, em sua função normativa. A ética usa a imaginação para realizar o movimento que vai do modo como as coisas foram (passado) ou são (presente) para formular respostas referentes a questões relativas a como as coisas devem ser (futuro). Em contrapartida, a moderna historiografia científica em todas as suas modalidades empíricas, no século XX, tanto na versão de “história social” quanto na de “microhistória”, reduziu o papel da imaginação na construção do passado. (WHITE, 2011).

A restrição da imaginação impede a concretização ética da escrita histórica, pois impossibilita a formulação de um tipo de realidade histórica adequada para unir o passado, o presente e o futuro numa visão abrangente e pragmática. A *realidade histórica* consiste exatamente do vínculo entre o passado e o presente em uma visão abrangente ou abarcadora do tempo. Deste conceito de realidade histórica, resultam três implicações: a) como visão abrangente de caráter temporal vinculativo entre o passado, o presente e o futuro, a realidade histórica é construída a partir de *generalizações*, ou seja, juízos retórico-tropológicos de amplo alcance; b) como juízos retórico-tropológicos, estas generalizações significativas são produzidas pela *imaginação*, e não encontradas nas fontes históricas; c) a imaginação, subjacente ao conceito de realidade histórica, se identifica com a capacidade criativa de produzir generalizações geradoras de visões significativas abrangentes do mundo histórico. Uma visão abrangente da realidade histórica é aquela em que o passado aparece ao leitor como construído e vinculado ao presente. Esse vínculo passado/presente/futuro em uma visão abrangente possuía especificidades com respeito à época que precedeu a profissionalização dos

estudos históricos (séculos XVII e XVIII). Assim, *a função prática do passado depende da subordinação da escrita histórica à ética*. Duas implicações podem ser deduzidas desta tese pragmática: 1) o passado não tem em si mesmo nenhuma funcionalidade, embora tenha realmente existido de fato e com algum significado para os contemporâneos da época; 2) a função prática do passado depende de a escrita histórica realizar esteticamente aquele movimento ético que vai de um estado de coisas que foi para outro estado de coisas que deve ser (WHITE, 2011).

As decisões morais no presente, baseadas em uma narrativa histórica sobre o passado, forçaram Hayden White a introduzir, no ano de 2012, a distinção opositiva, feita pelo filósofo político Michael Oakeshott, entre dois tipos de passado humano: o passado prático e o passado histórico. (WHITE, 2012). Esta distinção é a base da tentativa de tornar a historiografia culturalmente funcional, pois através dela é possível responder à indagação fundamental da ética moderna, nos termos de Kant, “o que *devo* fazer?”, ou nos termos de Lenin, “o que é *possível* fazer?” (WHITE, 2012).

A utilidade da escrita história depende da possível relação que se pode estabelecer entre historiografia e ética. Por esta razão, Hayden White volta a criticar o processo disciplinar de natureza fundamentalmente discursiva, e não epistemológica, que excluiu a retórica da elaboração da escrita da história e, por consequência, da filosofia prática. Neste ensaio, White compreende a *retórica* como a teoria da composição discursiva através da qual certo tipo de informação é selecionada e usada para fins estritamente práticos: a) persuadir; b) incitar à ação; c) e inspirar sentimentos de aprovação, reverência, censura e repulsa. Estruturada *retoricamente*, antes da sua consolidação acadêmica e disciplinar no decorrer do século XIX, a forma pré-moderna de escrita histórica promovia o estudo do passado como uma propedêutica (conjunto de ensinamentos introdutórios) *para* a compreensão e condução da vida pessoal na esfera da vida pública. Tratava-se de um fundamento existencial e orientação de conduta alternativos aos que promoviam a teologia, a metafísica e o que Aristóteles denominou conhecimento obtido na vida banáusica, derivado da experiência vivida no intercâmbio comercial.

A profissionalização dos estudos históricos no século XIX, voltada simultaneamente para o estabelecimento da *autonomia disciplinar* da história junto à sua *pretensão de cientificidade*, instituiu normativa e convencionalmente que o passado devia ser investigado como *um fim em si mesmo*, e que a escrita histórica devia relatar a *verdade* do que aconteceu

na perspectiva do significado que os agentes da época atribuíram aos acontecimentos que presenciaram. (WHITE, 2012). O passado fora, assim, superestimado e o presente duplamente depreciado: a) não se devia extrair do significado dos acontecimentos passados *lições* que orientassem o comportamento individual dos agentes (na vida pública) no presente; b) não se devia extrair do significado dos acontecimentos passados *justificativas* que visassem à legitimação de projetos de ação política direcionados para o futuro. O passado se fechou sobre si mesmo através da abordagem “científica”, sendo proibido seu resgate sob a forma de *modelos exemplares* de conduta e acontecimentos, bem como a sua utilização como base argumentativa para validar a legitimidade de projetos políticos a serem realizados no futuro. Em resumo, os estudos históricos desvincularam o passado dos problemas éticos e políticos do mundo presente dos escritores e leitores.

A *filosofia prática* era um capítulo da *retórica*, compreendida como a arte de persuadir, incitar ações e inspirar sentimentos. A exclusão da segunda na composição da escrita histórica automaticamente rompeu seu vínculo mais imediato com a primeira. O vínculo entre filosofia moral e historiografia pode ser restabelecido a partir de duas noções: passado prático e causalidade figural.

O passado prático consiste de um conjunto de informações, modelos de conduta e estratégias de atuação provenientes do passado, mas imersas no cotidiano, dotados da capacidade de auxiliar o indivíduo na formulação de respostas ou soluções para problemas de ordem pessoal (micro) e aqueles de alcance público, como a grande política (macro). Este é o passado da memória, dos sonhos, dos desejos não realizados e que ainda sobrevivem ao transcurso do tempo, embora reinterpretados, conformam a identidade pessoal e comunitária (WHITE, 2012). O passado histórico, ao contrário, não possui vida, reside nos livros, morto, meramente informativo, sem conexão com as aspirações e interesses mais profundos do indivíduo, da sua comunidade e sociedade. Neste contexto, a noção de *causalidade figural* é especialmente útil para dotar a abordagem do passado do atributo *prático*.

Hayden White extraiu esta noção do conceito de “história literária”, de Eric Auerbach, contido em *Mimesis*. A noção *mimesis* pressupõe que toda representação da realidade é também uma apresentação de recursos estilísticos inovadores pertencentes à linguagem. Assim, a “história da literatura ocidental” pode ser lida como o projeto progressivamente autoconsciente de representar a realidade (representação) de uma maneira cada vez mais realista (apresentação). À medida que se trata de um projeto que se desenvolveu progressivamente, de

Homero e o Velho Testamento ao modernismo de Virgínia Woolf, o conceito de “história literária” de Auerbach tem como núcleo fundamental a noção de *cumprimento*. A história da literatura ocidental consiste da *consumação* ou cumprimento de uma espécie de promessa de representar a realidade de maneira realista. (WHITE, 2010).

A relação entre uma obra/estilo anterior e outra obra/estilo posterior pode ser compreendida como um tipo singular de causação, diferente da causalidade teleológica e mecanicista. Hayden White o denomina *causalidade figural*. A conexão sequencial entre obras e estilos é, assim, transposta do conceito de “história literária” de Auerbach para a apreensão significativa de todo e qualquer evento histórico ocorrido anteriormente ao momento presente. Determinar a natureza do vínculo temporal estabelecido pela causalidade figural entre os acontecimentos anteriores e os acontecimentos posteriores *permite realizar o trânsito* da escrita histórica para a filosofia moral. Assim, através da causalidade figural é possível ver como o passado meramente histórico pode se converter em *passado prático*.

Em termos linguísticos, a noção de causalidade figural funciona como um modelo de *apreensão sintagmática* ou diacrônica da “história literária”, servindo de base para a construção linear dos processos históricos do passado desde o presente. De forma complementar, a noção de causalidade figural funciona como um modelo de *apreensão paradigmática* ou sincrônica da “história literária”, servindo de base para se pensar as relações entre texto e contexto, a integridade e coerência de uma época ou, mais especificamente, a natureza representativa do texto. (WHITE, 2010). A comparação entre os ensaios *Auerbach* e *O que é um sistema histórico?* permite ver que a inovação ocorre somente na apreensão paradigmática.

O nexos causal, de tipo mecanicista ou genético, supõe que o evento anterior (causa) dá origem ao evento posterior (efeito). O nexos causal, de tipo teleológico, supõe que o evento posterior é uma atualização das potencialidades de desenvolvimento inerentes ao evento anterior (*telos*). O nexos da causalidade figural é de *tipo genealógico*, no sentido nietzschiano do termo, e se funda em três características. Em primeiro lugar, a conexão entre os dois eventos é *retrospectiva* (do evento posterior ao anterior). Em segundo lugar, a conexão entre o evento posterior e o anterior é *escolhida*. Finalmente, o modo de relação entre eles é o de *cumprimento* ou *consumação*. Para Hayden White, a noção de cumprimento é o equivalente moderno do *telos* clássico e o equivalente secular do *apocalipse* cristão. A partir dela é possível atribuir aos processos passados um significado de progresso em direção a uma *meta*, dotada de duas

características: a de *nunca ser plenamente realizável*, por um lado, *nem totalmente especificável*, por outro.

A cultura do Renascimento no século XVI ilustra o tipo de relação causal *figural* com o passado da cultura greco-latina. Embora os acontecimentos individuais referentes ao período anterior sejam objetivos, a sequência histórica mesma, “completada” posteriormente, ou no presente, carece de qualquer base objetiva. Por isso, a disputa entre os atos de apropriação retrospectiva dos acontecimentos anteriores *não são uma questão de fato*: os fatos são os mesmos; o que se altera é a relação histórica que os agentes do tempo posterior estabelecem retrospectivamente com acontecimento antecedente, cuja finalidade é realizar algo no futuro a partir da especificação identitária do próprio presente. O passado funciona, assim, como uma resposta à questão ética relacionada a “como devo agir”. O modo como devo agir depende daquilo que supostamente sou (identidade). A minha identidade, por sua vez, depende de onde vim (passado). *Prático*, finalmente, no sentido de a escrita histórica realizar aquele movimento (ético) que vai de um estado de coisas que foi (passado) para um estado de coisas que deve ser (no futuro a partir do presente). A causalidade *figural*, por isso, pode ser compreendida como uma das possíveis estratégias de escrita capazes de tornar prático o passado humano.

### CAPÍTULO III

#### A ABORDAGEM DESCRITIVA E ANORMATIVA DA HISTORIOGRAFIA DE FRANK ANKERSMIT

Pode-se afirmar que entre 1983 (*Lógica Narrativa: uma análise semântica da linguagem dos historiadores*) e 1994 (*História e Tropologia: ascensão e queda da metáfora*), as publicações de Frank Ankersmit estão voltadas fundamentalmente para *as relações entre a escrita histórica e a realidade do passado* – de um ponto de vista da filosofia da linguagem. A partir do ano de 1996 (*Estética Política: além do fato e valor*), passando pelo ano de 2001 (*Representação Histórica*), até o ano de 2002 (*Representação Política*), as publicações de Frank Ankersmit se voltam para *as relações entre escrita histórica, ética e realidade política no mundo presente* – de um ponto de vista da filosofia política.

A união e a transição das duas fases temáticas constitutivas do pensamento de Frank Ankersmit sobre a escrita historiográfica — da filosofia da linguagem à filosofia política — são percebidas através do deslocamento do conceito de *representação*, delimitado em 1989, no ensaio *Representação Histórica*, publicado pela primeira vez na revista norte-americana *History and Theory*. A representação se desloca da estética, o seu campo originário, para a política. Isso quer dizer que o conceito de representação funciona como uma espécie de chave capaz de abrir a obra de Ankersmit na perspectiva interpretativa de um *sistema filosófico de pensamento* sobre a historiografia. Esse sistema relaciona o conceito de representação de duas maneiras: 1) com a virada linguística e a estética, em sua primeira fase; 2) com a política, refutando a ética, em uma segunda fase.

O percurso temático dos interesses filosóficos de Ankersmit sobre a historiografia, em sua primeira fase, encontra expressão simbólica resumida em um famoso ensaio publicado no ano de 1989, na revista americana *History and Theory*, intitulado *Seis teses sobre a filosofia narrativista da história*. Elas podem ser vistas como uma abordagem da escrita histórica a partir dos dois tipos de relações mencionados acima: a) relações com a realidade do passado (da tese número 1 à tese 5.3.5); b) relações com a ética e a política (da tese 5.4 à tese número 6). De acordo com o recorte temático do presente trabalho, parte da quinta e toda a sexta tese da

filosofia narrativista da história são especialmente úteis para se adentrar introdutoriamente ao campo das relações entre escrita histórica, ética e política nos trabalhos de Frank Ankersmit.

### **3.1. A FILOSOFIA NARRATIVISTA DA HISTÓRIA (I): SEIS TESES DESCRITIVAS SOBRE O QUE É A HISTORIOGRAFIA (INTERPRETAÇÃO, NARRAÇÃO, ENTIDADE LÓGICA E METÁFORA)**

Em 1994, Frank Ankersmit publicou *História e Tropologia: ascensão e queda da metáfora*. Esta obra, além de apresentar a introdução de novas temáticas e posicionamentos do autor a respeito da escrita histórica, desempenha a função sinóptica de recapitular sob a forma categórica de seis teses as principais afirmações de Ankersmit relativas aos seus posicionamentos teóricos originários, que remontam ao ano de 1983, quando da publicação da obra que o tornou mundialmente conhecido: “estas teses resumem as opiniões que expus em *Lógica Narrativa: uma análise semântica da linguagem dos historiadores*”. (ANKERSMIT, 1994, p. 71. Grifos meus).

Seguem-se a síntese das seis teses de Frank Ankersmit e o maior detalhamento explicativo.

*Primeira tese:* as narrativas históricas são *interpretações* do passado.

*Segunda tese:* a escrita histórica (apresentada sob a forma de interpretação narrativa) é *radicalmente distinta* da pesquisa histórica (a base documental sobre a qual tem origem a declarações existenciais singulares sobre o passado).

*Terceira tese:* em conformidade com esta distinção, faz-se necessário um modelo metodológico de análise que seja capaz de compreender a natureza do conhecimento histórico, em geral, e da escrita historiográfica, em especial. Este modelo metodológico denomina-se *filosofia narrativista da história* e se define por caracterizar a escrita historiográfica como um conjunto totalizante de declarações existenciais singulares sobre uma região específica do passado. Esta metodologia de análise vê a si mesma como herdeira de todas as pressuposições ontológicas do historicismo, com a diferença de *desontologizá-las*, ou seja, de *textualizá-las* — reduzi-las à lógica e ao funcionamento da escrita narrativa. A textualização dos pressupostos ontológicos do historicismo permite analisar as características da narrativa de uma maneira exclusivamente linguística, ou seja, como um tipo de linguagem especial *autônoma* com relação à natureza do passado.

*Quarta tese:* a autonomia da narrativa se verifica porque ela não é uma linguagem-objeto, como o são as diversas línguas naturais usadas para se falar referencial e descritivamente das coisas que povoam o mundo, discernindo e identificando-as separadamente umas das outras.

*Quinta tese:* conseqüentemente, o modo de referência linguística da narrativa não é o da linguagem literal, descritiva ou referencial, mas o da linguagem metafórica. Isto é assim porque a escrita historiográfica descreve uma coisa (realidade do passado) nos termos de outra (linguagem da narrativa). O sentido histórico produzido pela escrita historiográfica sobre o passado decorre, portanto, da transferência do significado de uma coisa (tipo de significado exclusivamente linguístico-narrativo) para outra coisa diferente (o passado como realidade externa e não narrativa). Por isso, a referência metafórica demonstra a autonomia da narrativa histórica diante da realidade do passado. A autonomia linguística da narrativa com relação à realidade do passado, em função da referência metafórica, aproxima a escrita historiográfica da filosofia política em virtude das seguintes características e similaridades: a) o campo geral de investigação e teorização da filosofia prática pode ser resumido ao esforço de vincular a separação que existe entre o indivíduo (eu) e a ordem política e social. Essa separação presume a autonomia da realidade política e dos problemas que a constituem em relação à natureza do indivíduo, aos seus desejos e interesses. Autonomia que desafia a soma conjunta dos esforços individuais para encaminhar a solução adequada para os problemas mais urgentes da realidade política atual; b) a autonomia da realidade política com referência ao cidadão individual comum, ou ao político profissional, é constituída por uma abertura idêntica àquela existente entre escrita histórica narrativa no presente e a realidade do passado. Uma vez que a ligação entre a narrativa e o passado não é analiticamente necessária (dedutiva), o historiador *decide voluntariamente* cruzar a fenda e preenchê-la com algum sentido histórico de natureza especificamente linguística. A decisão do historiador de se mover linguisticamente *do* presente *para o* passado é *política*, no sentido de aquele preenchimento significativo estar informado por modelos de relação que vinculam o indivíduo à ordem sociopolítica contemporânea. Este vínculo se dá sob a forma de adesão individual e coletiva ao sistema sociopolítico da sociedade atual.

*Sexta tese.* Em razão da idêntica relação linguística *entre* o esforço de vincular o passado autônomo à narrativa escrita no presente *e* a tentativa de religar o espaço que separa o indivíduo da ordem sociopolítica vigente, *as raízes da historicidade*, ou da visão

especificamente histórica do mundo, devem ser procuradas em elementos de natureza política. A sua compreensão requer a iluminação do elemento político que deu origem à historiografia como disciplina acadêmica especializada e independente. Trata-se de buscar o desvelamento da concepção política, assegurada em um modelo de relação entre o indivíduo (eu) e a ordem sociopolítica, cuja força deu origem ao impulso cognitivo de regressar ao passado e trazê-lo ao presente de uma forma especificamente histórica. Esse modelo político de relação específica entre o eu e a ordem social, que elevou “repentinamente” o passado ao *status* de dimensão temporal relevante para a compreensão dos assuntos públicos do mundo presente, é encontrado no romantismo do século XIX.

As seis teses expostas acima são uma síntese formulada por Frank Ankersmit, expressa em enunciados categóricos referente à natureza linguístico-narrativa do conhecimento histórico, bem como as suas relações com a política. Em ambos os casos, as teses resumem a sua obra publicada em 1983, *Lógica Narrativa: uma análise semântica da linguagem dos historiadores*. Impus às seis teses de Ankersmit o caráter de continuidade sequencial com o objetivo de subordiná-las a uma interpretação de caráter sistemático — tendo em vista, sobretudo, o seu desdobramento logicamente coerente nas obras posteriores. Segue-se o detalhamento explicativo de cada uma das seis teses:

1. *As narrativas históricas são interpretações do passado*. O texto historiográfico é mais adequadamente compreendido pelas possibilidades metodológicas oferecidas nos conceitos de *narração e interpretação* do que pelas noções relacionadas à descrição e explicação — formuladas no debate dos anos 50 e 60 em torno do *Coverwing Law model*. A interpretação é requerida sempre que há excesso de dados informativos, fazendo-se necessária a operação de seleção/exclusão das informações contidas nas fontes históricas. Isso significa que a operação de interpretação (seleção) não se confunde com a operação de tradução (conversão), o que permite concluir que, diante da escrita historiográfica, a natureza do passado não pode ser literalmente identificada com um texto. O passado, em si mesmo, é um caos de ações, textos, fatos, intersecções e cruzamento simultâneo desses elementos, muito diferente de um processo narrativo ordenado e interpretativamente *seleccionado* nas fontes pelo historiador.

Consideradas como interpretações subordinadas à operação de seleção e exclusão das informações contidas nas fontes históricas, *as narrativas historiográficas elaboram histórias acidentais ou contingentes*, no sentido de nunca serem analiticamente necessárias — deduzidas diretamente do conteúdo das fontes. Embora contingentes, a narrativa histórica não dispensa a

organização totalizante dos conteúdos empíricos em uma estrutura de linguagem global (com início, meio e fim discerníveis). Nesse sentido, as interpretações narrativas do passado conciliam os conceitos de contingência imprevisível dos acontecimentos (percebidos pelo leitor) e sequência seguível dos acontecimentos (narrados pelo escritor).

Apesar de a linguagem narrativa ser uma estrutura sequencial que faça alusão à noção de tempo, o tempo especificamente histórico é uma invenção tardia da civilização ocidental, culturalmente artificial, e por isso não pode servir de fundamento filosófico último da narrativa histórica. O seu fundamento construtivo sobre os dados informativos das fontes históricas deve ser visto na linguagem e não ontologicamente. Assim, para Ankersmit, a narrativa pode explicar (codificar) o tempo, mas o tempo não explica (codifica) a narrativa: o código narrativo não é o produto de uma dedução analítica do tempo humanamente experienciado. Por esta razão, a *filosofia narrativista da história* é uma espécie de metalinguagem — sem nenhuma relação com a ontologia — e se ocupa exclusivamente da linguagem desenvolvida e utilizada pela escrita historiográfica. A escrita historiográfica não é outra coisa que uma representação do passado por meio da linguagem utilizada pelos historiadores. Assim, há uma distinção e sobreposição entre a historiografia e a filosofia narrativista da história: falar do passado (historiografia) implica falar, simultaneamente, da linguagem utilizada para representá-lo na escrita (filosofia narrativista da história). Por isso, não é possível identificar com clareza a fronteira que separa a historiografia (como representação do passado através da linguagem) da filosofia narrativista da história (como descrição da linguagem que a escrita historiográfica utiliza para representar o passado). (ANKERSMIT, 2004).

2. Segundo a filosofia narrativista da história, a forma linguística da narrativa é capaz de receber passivamente o passado em si mesmo, ou seja, o que nele representa conteúdo empírico intersubjetivamente incontroverso e indubitável. Em si mesmo, nos seus aspectos de certeza incontroversa, o passado se apresenta no nível textual da escrita como conteúdos factuais empiricamente comprovados nas fontes históricas. Aqui, a filosofia narrativista da história, como metalinguagem e *modelo de análise textual*, compartilha uma premissa fundamental com o próprio texto historiográfico, na qualidade de linguagem e *modelo de representação do passado*: a necessidade de se distinguir a investigação histórica (constituída por *questões de fato*) da escrita histórica (constituída por *questões de significado*). Os resultados da pesquisa histórica são expressos em declarações existenciais singulares, ao passo que a interpretação narrativa é o conjunto inteiro delas. Esse conjunto pode ser reconduzido aos

conteúdos informativos das declarações singulares, embora não possa ter o seu significado reduzido a elas (*meaning*); o seu significado está acima ou fora delas. A declaração existencial singular serve tanto à narrativa quanto ao enunciado geral do argumento nomológico-dedutivo (que Hempel analisou em 1942). Por isso, a distinção teórico-metodológica importante não é tanto entre interpretação narrativa globalizante e enunciado existencial singular, mas entre a narrativa global, característica dos discursos contingentes, e o enunciado geral, constituinte das ciências nomológicas.

Ao afirmar que o significado gerado na imagem global da narrativa não pode ser reduzido ao conteúdo informativo das suas declarações singulares, a filosofia narrativista da história *tanto* delimita o tipo de problema com os quais se ocupa com respeito à historiografia *quanto* identifica uma metodologia para tentar solucioná-los. Em primeiro lugar, são problemas que não podem ser originados de uma concepção da escrita historiográfica como produto mais ou menos intacto da investigação empírica — concepção típica de o que Ankersmit denomina de *filosofia epistemológica da história*. Em segundo lugar, o *holismo narrativista* é a alternativa metodológica mais promissora para se compreender a natureza do conhecimento histórico, em geral, e da escrita historiográfica, em especial. A perspectiva metodológica holística desloca para um plano secundário de relevância duas abordagens tradicionais do conhecimento histórico: a) a que o assimila a atividade de um detetive em busca da explicação de um acontecimento pontual (Collingwood e Ginzburg); b) a que procura compreender a narrativa histórica a partir de um modelo de produção de significado tomado de empréstimo da filosofia da ação (Olafson, Ricoeur e Carr).

Para Ankersmit, o holismo metodológico pode mostrar que a filosofia da ação é duplamente injusta com a natureza globalizante da narrativa histórica. Por um lado, a ação individual é apenas um dos componentes da narrativa considerada como um todo semântico. Por outro lado, a intencionalidade dos agentes do passado não é propriamente relevante para o mundo contemporâneo, onde emerge a escrita historiográfica *interessada* em tematizar a realidade passada a partir do presente. A filosofia da ação limita-se, assim, àquele tipo de significado histórico encontrado no conteúdo subjetivo que o agente histórico emprestou ao agir através da sua intencionalidade consciente. A implicação epistemológica desta abordagem concentrada na ação presume que o significado histórico está no passado em si mesmo, conforme o ponto de vista subjetivo do agente do agir. Entretanto, para Frank Ankersmit, o *significado histórico relevante* é distinto e independente das consequências intencionadas pelos

atores do passado, pois reside exatamente nas consequências involuntárias que escapam inteiramente ao cálculo da ação racional feito pelo agente antes de agir. Assim, a “filosofia da ação” compartilha as limitações e deficiências do chamado “individualismo metodológico”. É ingênua com respeito ao historicamente relevante e operacionalmente estéril como modelo de análise do texto histórico, considerando este um complexo narrativo global significativamente diferente das sentenças individuais que o constituem.

Se a filosofia da ação é a linguagem das consequências calculadas e intencionadas, a filosofia narrativista da história, informada pelo método holístico, é a linguagem das consequências não intencionadas da ação intencional reunidas pela (*substância*) *narrativa*. Por isso, somente o holismo — base metodológica da filosofia narrativista da história — é capaz de explicar a reunião da discordância entre as intenções dos agentes e as consequências dos seus atos numa representação narrativa global de acontecimentos passados. Neste caso, a implicação é essencialmente oposta àquela derivada da filosofia da ação, pois se refere à diferença entre a perspectiva da escrita historiográfica formulada no presente e a do agente intencional/racional do passado. Esta diferença entre perspectivas de significação sobre os acontecimentos passados foi defendida por Arthur Danto (pelo conceito de retrospectão) e Louis Mink (pelo conceito de configuração). No entanto, esta textualização dos acontecimentos passados numa unidade narrativa não rompe com a abrangente corrente teórico-metodológica da historiografia, que surgiu e se notabilizou academicamente ainda na Europa do século XIX: o historicismo. (ANKERSMIT, 2004).

3. *A filosofia narrativista da história é herdeira das duas principais pressuposições metodológicas do historicismo* (não o historicismo de Karl Popper): 1) a principal tarefa do historiador é interpretativa; 2) a interpretação é a busca empreendida no presente para encontrar seletivamente no passado a unidade de sentido na multiplicidade caótica dos acontecimentos históricos. No entanto, a filosofia narrativista da história diverge do historicismo por duas razões: a) em primeiro lugar, a interpretação histórica definida como unificação de acontecimentos singulares discordantes projeta uma estrutura de linguagem sintética sobre o passado, e não a encontra no passado em si mesmo; b) conseqüentemente, a estrutura linguística unificadora reconduz as pressuposições metafísicas do historicismo, relativas ao sentido real do processo de acontecimentos passados, para dentro do texto histórico.

Observada à luz da filosofia narrativista da história, a pressuposição metodológica essencial do historicismo é uma espécie de hipostasiação do modelo de interpretação histórica

entendida como evolução humana temporal através da linguagem narrativa. Dá-se o mesmo com as interpretações narrativas do passado referidas a temáticas específicas, as chamadas narrativas históricas concretas: elas são *teses* de longo alcance sobre regiões restritas do passado e *não hipóteses*. São propostas que defendem uma perspectiva de sentido sobre como devemos compreender o significado global de ocorrências passadas em determinada região, bem como a inserção de novas descobertas históricas expressas sob a forma de enunciados existenciais singulares. Em *Lógica Narrativa*, Frank Ankersmit explica o funcionamento lógico desta chamada *tese*, o qual identifica com o principal conceito da obra — o de *substância narrativa*. Assim, a ontologia historicista não é mais que a sistematização e estabilização de uma interpretação narrativa globalizante, produzida linguisticamente no interior das *substâncias narrativas*. Essas narrativas históricas concretas não se referem ou correspondem ao passado, quando consideradas exclusivamente nos termos da *representação* de uma totalidade global de acontecimentos — embora se refiram quando consideradas exclusivamente nos termos das sentenças singulares que *descrevem* aqueles acontecimentos. A linguagem narrativa, considerada pelo método holístico, não é referencial como a linguagem descritiva das sentenças singulares: a narrativa é um código de linguagem autônomo diante da realidade do passado. (ANKERSMIT, 2004).

4. Esta autonomia significa que *a linguagem narrativa não é uma linguagem objeto*, como as que são usadas para se falar direta, descritiva e referencialmente das coisas que povoam o mundo. O tipo de comunicação estabelecido pela estrutura holística da narrativa com o leitor é o de *uma proposta para se enquadrar o passado de um determinado ponto de vista*. Propostas podem ser úteis ou inúteis, acatadas ou rechaçadas, mas não podem ser verificadas, portanto não podem ser verdadeiras ou falsas. Em decorrência, a linguagem narrativa, holisticamente contemplada, não pode se referir ou corresponder ao passado. Assim, abordadas no nível da narrativa, e não naquele pertencente às frases individuais, os sistemas especulativos da história não se diferenciam das chamadas histórias propriamente ditas. Ambos os modelos de abordagem do passado se relacionam entre si da seguinte maneira: as narrativas históricas particulares *se adequam analiticamente* às narrativas filosóficas mestras e abrangentes do passado (filosofias especulativas da história). Esta adequação é possível e implicitamente justificada sobre a base linguística essencialista compartilhada por ambas as formas de interpretar a realidade do passado. Em ambos os casos se trata de definir a *essência* do passado, de todo ele (filosofias da história), ou de uma de suas partes (histórias propriamente ditas). O *essencialismo* une historiografia e filosofia especulativa da história. Esta dimensão essencialista

constituinte da linguagem narrativa permite notar a diferença entre o conhecimento, de um lado, e organização de conhecimento, de outro. A narrativa não produz informações sobre o passado (conhecimento), mas tão somente organiza as informações do passado (através do processo linguístico de essencialização)<sup>15</sup>. Para Ankersmit, a função organizadora da narrativa justifica o interesse que se deve ter pelos resultados da narrativa histórica, em virtude de a nossa época (pós-modernidade) ser caracterizada pela produção excessiva, desarticulada e dispersa de informações e pelo decorrente problema da sua falta de organização. Com base na separação entre forma ou essência (organização narrativa) e conteúdo (informações cognitivas que dizem algo da realidade), Frank Ankersmit assinala que o cognitivismo-empiricista é a fonte mais abrangente de erros com respeito ao modo de se compreender a natureza lógica da narrativa histórica — cujo potencial linguístico é passivo-organizacional e não ativo-informacional. (ANKERSMIT, 2004).

5. *A organização narrativa se refere ao passado ao modo que uma metáfora linguística se refere às coisas da realidade.* A formulação de um enunciado metafórico mostra a existência de uma fronteira lógica que separa o domínio das coisas daquele pertencente à linguagem. A metáfora cruza esta fronteira através da união copulativa que dá origem à transferência do significado de uma coisa (rosa) para outra (Joana). A união copulativa na metáfora “Joana é uma rosa” pressupõe: a) a existência de duas coisas diferentes e separadas entre si, embora ambas existam ocupando o mesmo domínio convencionalmente denominado “realidade”: Joana e rosa, no mundo; b) a existência de outro domínio, que une as duas coisas separadas entre si na realidade, ou seja, o domínio da linguagem. A linguagem realiza a operação de transferência semântica do significado de uma coisa (rosa) para o significado de outra coisa (Joana), em razão de semelhança simbólica (convencional) entre elas. Com respeito à escrita histórica, ocorre a transferência do significado “forma narrativa” para o significado “realidade do passado”.

O modo de referência linguística da narrativa, portanto, não é o da linguagem literal, mas o da linguagem metafórica, uma vez que descreve uma coisa (passado) nos termos de outra (narrativa): a narrativa histórica mostra o que é o passado (realidade vivida) nos termos daquilo que não é o passado (uma interpretação narrativa), ou seja, uma verdadeira operação semântica de “transferência de nome” (conforme define Aristóteles). Assim entendidas, as narrativas históricas realizam duas operações semânticas igualmente realizadas na elaboração linguística

---

<sup>15</sup> Para Hayden White, diferentemente, o código narrativo produz um tipo específico de inteligibilidade e significado informativo. A forma narrativa é em si mesma um conteúdo a ser contabilizado ao lado de outros conteúdos, como aqueles referentes aos acontecimentos singulares.

de todo enunciado metafórico: a) *descrever* uma coisa nos termos do significado de outra; b) *individualizar* a coisa descrita mediante o significado dos termos que a descrevem. Aquele mesmo exemplo de metáfora pode esclarecer o funcionamento dessas duas operações: “Joana é uma rosa”. Ao descrever uma coisa (Joana) nos termos (do significado) de outra (rosa), a primeira delas (Joana) é individualizada pela segunda (rosa) no processo semântico de transferência de significado. Individualizar, no processo semântico da elaboração de uma metáfora, quer dizer que a coisa descrita (Joana) é vista *conforme a individualidade* da coisa que a descreve (rosa).

Em outros termos, como a coisa usada para descrever é individual (rosa), as propriedades que individualizam simbolicamente a rosa (beleza, suavidade, delicadeza) são semanticamente transferidas para a coisa descrita (Joana): Joana é “como se fosse” uma rosa, e não uma árvore, um rio, um sol ou uma nuvem. Assim, subjacente a todo enunciado metafórico, há primeiramente a pressuposição da operação linguística de *comparação*. Em seguida, a operação linguística de *transferência* do significado de uma coisa (rosa) para outra coisa (Joana). E, finalmente, a *individualização* da segunda (Joana) à luz das propriedades que definem o significado da primeira (rosa).

A individuação semântica gerada na metáfora é denominada por Frank Ankersmit de *ponto de vista*. Por esse conceito compreende-se a visão de uma coisa (Joana) não a partir dela mesma, do seu próprio lugar e natureza, mas de outra coisa, de outro lugar — de um ponto a partir do qual (rosa) *se vê* a coisa a ser descrita (Joana). Transferidas estas caracterizações e relações entre Joana e rosa para o campo da escrita histórica, observam-se duas coisas separadas por uma abertura a qual o historiador se esforça por preencher e vincular no seu discurso histórico: a narrativa histórica e a realidade passada. Esta abertura é idêntica àquela que separa o indivíduo (eu) da ordem política e social (Estado/sociedade), e que a *filosofia política* se esforça igualmente por criar um vínculo de intercomunicação e unidade. Assim, a filosofia política se relaciona com a historiografia em razão de duas semelhanças: a) da mesma maneira que a realidade do passado é autônoma com relação à linguagem da narrativa, a realidade política possui *autonomia* diante dos interesses e aspirações individuais, bem como da soma dos esforços do conjunto dos indivíduos para controlar a construção da sociedade política desejada; b) a linguagem narrativa não é capaz de reproduzir a realidade do passado, senão metaforicamente, da mesma maneira que o modelo de linguagem política fundamentada no indivíduo (sua natureza, interesses e aspirações) não serve de base para a compreensão e

solução dos problemas políticos mais urgentes da realidade política global. Pode-se aqui antecipar que o desdobramento da teoria da história, bem como da filosofia política de Frank Ankersmit, contém respectivamente o projeto metodológico de superação da linguagem metafórica na representação do passado, por um lado, e do modelo contratualista de redução da atividade política ao indivíduo, por outro. Os dois projetos são levados a termo a partir do conceito de representação.

Do mesmo modo que o passado humano não está vinculado à narrativa histórica por necessidade analítica (dedutiva), o indivíduo e a ordem sociopolítica não estão relacionados entre si mediante necessidade lógica. Nesse sentido, vincular o passado à escrita histórica presente depende exclusivamente de um ato de *decisão*; uma decisão especificamente *política*. Política, porque o historiador só pode cruzar ou preencher a brecha temporal que o separa do passado pressupondo modelos de relação entre o indivíduo e a sociedade no presente — ou seja, politicamente. Assim, a decisão é política em um sentido muito preciso: conceptualizar o passado na escrita histórica presente pressupõe alguma concepção da relação entre o indivíduo e a ordem social atual. O passado ganha significado no interior desse modelo de relação indivíduo/sociedade concebido atualmente. Esta relação pode ser normativa (jusnaturalista/idealista), ou não (maquiavelianista/realista).

6. Por isso, para Frank Ankersmit, *as raízes da historicidade* são mais *profundas* do que estima a moderna historiografia dos séculos XIX e XX e a teoria da história atual, pois a sua compreensão requer a iluminação do elemento político que deu origem à disciplina da história, ou seja, o desvelamento da *concepção política da relação entre o indivíduo (eu) e a ordem social (sociedade)*. Essa concepção política se encontra na base do impulso cognitivo que deu origem e legitimidade cultural ao impulso cognitivo de voltar ao passado de uma forma disciplinada. O uso da linguagem na escrita histórica pressupõe um tipo de relação entre o indivíduo e a ordem social: anti-iluminista e romântico. A narrativa histórica possui uma base política na sua origem, ou seja, *uma preconcepção da relação entre o indivíduo e a ordem social*. É esta concepção prévia que funda a autoridade e a legitimidade cultural da escrita histórica e do código de linguagem narrativo. A linguagem narrativa descreve e individualiza, correspondendo precisamente à concepção romântica da ordem político-social. Foi esta concepção essencialmente política que ocasionou o impulso dos homens do século XIX em direção ao passado. O passado somente se tornou interessante e digno de ser pesquisado sobre a base da vitória da concepção política da ordem social do romantismo sobre a concepção

política da ordem social do iluminismo. Na concepção romântica o indivíduo e a sociedade se tornaram estranhos um para o outro e foi exatamente esta concepção política que justificou a legitimidade cultural da moderna escrita histórica no século XIX: o passado, tal como a própria realidade social, se tornou estranho e, por isso, fechado em si mesmo, por um lado, e enigmático, por outro. Estranho, encerrado em si e enigmático, o passado se tornou interessante ao cabo de a moderna historiografia se constituir disciplinarmente para ir ao seu encontro. (ANKERSMIT, 2012).

As seis teses sobre filosofia narrativista da história de Frank Ankersmit contêm o germe da sua concepção descritiva da historiografia, bem como a maneira em que a escrita historiográfica se aproxima da política. Além do mais, a filosofia narrativista da história identifica as teses históricas ou substâncias narrativas com o conceito de representação. Em termos lógicos, o conceito de representação é o mais extenso na obra de Ankersmit, cortando-a transversalmente.

### **3.2. A FILOSOFIA NARRATIVISTA DA HISTÓRIA (II): A REPRESENTAÇÃO COMO MODELO DESCRITIVO DE ANÁLISE SOBRE O QUE É A HISTORIOGRAFIA (VERDADE E REFERÊNCIA)**

O conceito de representação ocupa um lugar central na obra de Frank Ankersmit (TOZZI, 2011). Central em um duplo sentido se pode acrescentar, correspondente às *duas formas de se estudar língua*, como ensinou Saussure: 1) *diacronicamente*, uma vez que o conceito de representação permite a compreensão das mudanças essenciais do seu pensamento teórico sobre a história ao longo do tempo; 2) *sincronicamente*, uma vez que o conceito de representação permite articular o seu pensamento teórico sobre a história como uma totalidade simultânea constituída de partes integradas. Como a leitura que fazemos da sua obra consiste em um *recorte* muito específico, o eixo diacrônico da sua obra será subordinado ao eixo sincrônico, ou seja, nos interessa *menos* as mudanças que o seu pensamento sobre a história sofreu ao longo da sua carreira *do que* a conformação desse pensamento em uma estrutura sistemática simultânea, diretamente correspondente ao nosso recorte temático: as relações entre ética, política e escrita histórica, observadas à luz da funcionalidade sociocultural da disciplina da história.

O conceito de representação na filosofia narrativista de Ankersmit possui duas amplas bases interdisciplinares. Por um lado, a *filosofia estética*, filtrada a partir da teoria da representação pictórica de Arthur Danto. Por outro lado, a *filosofia da linguagem*, ou virada linguística, expressa principalmente pelo conceito de “ascensão semântica”, elaborado por Willard Quine. Em 1988, no ensaio “*Representação Histórica*”, publicado originalmente na revista norteamericana “*History and Theory*”, Frank Ankersmit procura demonstrar que o conceito de representação possui relevância objetiva para a teoria da história, a parte dos seus interesses teóricos pessoais. Para ele, o conceito de representação funciona como um modelo de análise do texto histórico, cujo potencial analítico é promissor ao ponto de marcar o ingresso da disciplina da teoria da história em uma nova fase de reflexão, a contar da publicação do ensaio de Carl Gustav Hempel, em 1942, *A função das leis gerais em história*<sup>16</sup>.

Em 1988, Frank Ankersmit apontava as limitações que os dois modelos hermenêuticos *compartiam* e as limitações *exclusivas* de cada um deles, em favor da introdução do vocábulo *representação* na teoria da história, justamente para *surpir* as mencionadas falhas limitativas de ambos. É, portanto, no contexto hegemônico da hermenêutica — responsável por discutir e decidir sobre a hipotética tarefa essencial da escrita histórica e os seus limites cognitivos com relação ao conhecimento do passado — que Ankersmit introduz a sua proposta de substituir o repertório vocabular da teoria da história: nem o par descrição/explicação (nomologistas) e tampouco a interpretação (hermeneutas), mas sim a representação.

A representação não é um simples conceito ou operação relativa à escrita histórica, como a descrição e a explicação, mas um *modelo de análise* das relações entre a escrita histórica e a realidade do passado humano. Diferentemente dos conceitos descrição, explicação e interpretação, a representação é uma espécie de metalinguagem historiográfica. Os dois modelos hermenêuticos são comparados ao modelo da representação nos termos do par

---

<sup>16</sup> O vocabulário terminológico da teoria da história dos anos 1940, 1950 e 1960 se reduz aos conceitos de *descrição* e *explicação*. Os dois vocábulos contemplam tanto a tarefa do historiador com relação ao passado (descrever em oposição a inventar) quanto os limites da disciplina da história com respeito ao que se podia esperar conhecer racionalmente dele (uma explicação probabilística). Já no início dos anos 1970 surgiu na teoria da história o vocábulo da *interpretação*, que marcava uma nova fase da teoria da história e redirecionava tanto a tarefa do historiador quanto o que a disciplina da história podia realmente esperar conhecer do passado humano. O vocábulo da interpretação substituiu o da explicação e, com isso, o conceito de significado tomou o lugar do conceito de causalidade, e a *hermenêutica* marginalizou a concepção dos estudo históricos baseada em um *modelo explicativo por leis abrangentes*. Em torno da noção de significado, desvelado somente pela operação de interpretação, surgiu na teoria da história no decorrer dos anos 1970 dois tipos de hermenêutica: a) *hermenêutica analítica* (quando significado e interpretação se referem à *ação humana* no passado); b) *hermenêutica continental* (quando significado e interpretação se referem aos *textos* do passado).

*vantagens/desvantagens*, ou seja, nos termos de *o que se ganha* e se abre como possibilidade de realização da escrita histórica na sua relação com o passado (se vista como representação), e *o que se perde e mesmo se impede* de realizar na escrita histórica nas suas relações com o passado (quando vista como interpretação hermenêutica, tanto a analítica quanto a continental)<sup>17</sup>.

Em suma, no ano de 1988, Frank Ankersmit tinha consciência da necessidade de primeiramente *justificar* a relevância da representação como um modelo alternativo e superior de se conceber a escrita histórica nas suas relações com o passado. Em outros termos, antes de qualquer desdobramento teórico que Ankersmit atribuiria futuramente à representação, ele precisava responder convincentemente a questão relativa a “*por que* a representação?”. E a resposta somente seria convincente se fossem apostadas as suas vantagens com relação a outros modelos de análise hegemônicos da escrita histórica.

A grande desvantagem compartilhada pela hermenêutica analítica e continental é que *há muitas coisas no passado humano* que possuem um tipo de significado irredutível à racionalidade da ação humana (“por que os agentes históricos agiram de certa maneira?”), bem como ao significado histórico de textos tomados como documentos (“qual o significado de um texto escrito por Hobbes ou Rousseau em determinado contexto de acontecimentos passados?”). (ANKERSMIT, 2004). Para a hermenêutica analítica, as ações humanas possuem um significado porque foram empreendidas com o propósito de realizar algum objetivo. Para a hermenêutica continental, os textos escritos possuem um significado porque foram empreendidos com um propósito autoral revelador do contexto espaço-temporal mais abrangente que os próprios textos, e que lhes deram origem.

O tipo de significado que mais importa a Ankersmit, porque torna o passado algo misterioso, intrigante e digno de ser investigado, não é o significado de tipo contextual, em que se parte do texto ao contexto e deste se retorna ao texto, (modelo inspirado no círculo hermenêutico de Gadamer). Importa ainda menos o significado de tipo intencional da ação humana, base da análise da hermenêutica analítica. O tipo de significado histórico que

---

<sup>17</sup> Dificilmente Ankersmit teria como eleger outro critério de comparação entre o modelo hermenêutico e o modelo da representação, para conceber as relações entre escrita histórica e a realidade do passado humano, que não fosse este das vantagens do segundo em relação ao primeiro. Uma vez que seu propósito é fazer a teoria da história entrar em uma nova fase, a virada linguística, isso só podia ser realizado convincentemente através da abordagem da *relação* entre escrita histórica e passado humano nos termos dos *ganhos* de concebê-la no interior do modelo da representação.

realmente importa ao historiador contemporâneo fora defendido por Hegel: refere-se às *consequências não intencionais da ação humana intencional*. Trata-se de abordar o passado de um ponto de vista distinto e extrínseco àquele que pertenceu aos agentes históricos. O tipo de significado que nos interessa no presente e faz do passado algo digno de ser estudado não está propriamente localizado no passado, na ação intencional passada, como supõe a hermenêutica analítica.

Em razão do tipo de significado proveniente do reconhecimento das consequências não intencionais da ação humana intencional, Ankersmit aponta a primeira grande vantagem da concepção representacional e não hermenêutica da escrita histórica: *o significado do passado é independente do significado atribuído pelos agentes históricos na época em que agiram com propósitos definidos; conseqüentemente, o passado humano não possui um significado intrínseco*.

É importante observar a seguinte diferença: o passado é *feito* pelo que pensaram, escreveram e fizeram os agentes históricos, mas isso não implica que o significado do passado esteja precisamente no momento e no lugar onde pensaram, escreveram e no que fizeram pontualmente esses agentes históricos. A ação humana intencional produz a *realidade* do passado (textos, construções, instituições), mas o *significado* da realidade do passado não é produzido pela ação humana intencional. E se o significado do passado está nas consequências não intencionais das ações intencionais dos agentes, há que buscá-lo fora da ação intencional circunscrita. *O passado não possui significado em si mesmo; como processo complexo e abrangente de um número infinito de ações intencionais, o passado não possui significado intrínseco: o processo mesmo é produto de consequências não intencionais dos agentes históricos*.

Depreende-se, por conseguinte, duas desvantagens da hermenêutica analítica: a) futilidade operacional: é irrelevante e inócua para os contemporâneos do mundo presente ver e reduzir o passado ao ponto de vista do significado subjetivo conferido pelos agentes históricos às suas ações; b) escopo limitado: as ações humanas intencionais correspondem a detalhes pontuais da realidade do passado. A hermenêutica analítica somente poderia se proteger e salvaguardar o significado intrínseco do passado ao custo de assumir a ingenuidade de personificar as consequências não intencionais da ação humana, ou seja, de converter um processo complexo, abrangente, multidirecional e impessoal denominado passado em um agente humano intencional.

A hermenêutica continental se preocupa com o significado dos textos do passado e, em última análise, reduz o passado em si mesmo a um texto, que possui um significado e precisa ser adequadamente interpretado. A crítica de Ankersmit consiste em afirmar que o passado humano não é idêntico a um texto, pois a seleção rege a construção do segundo, ao passo que nada do que aconteceu está excluído do primeiro. Ankersmit não dedicou no seu ensaio *Representação Histórica*, de 1988, a mesma investida crítica contra a hermenêutica continental.

O vocabulário da descrição, explicação, causalidade, interpretação e significado destinam a sua atenção ao que é de pouca importância no passado, quando são observados os avanços da historiografia do século XX. Esta é a razão fundamental de se introduzir o conceito de representação na composição e análise do texto historiográfico, ou seja, um modelo de análise e de escrita histórica que, acima de tudo, é capaz de voltar a sua atenção para aquilo que *tem grande importância no passado*. Assim, além da primeira vantagem, referente a não assumir que o passado tenha um significado intrínseco, o vocabulário da representação é capaz de ir além dos detalhes de pouca relevância do passado e concebê-lo no interior de uma totalidade narrativa, que explica a integração entre as suas partes em um todo abrangente — representativo das consequências não intencionais da ação humana intencional. Ao contrário do modelo da hermenêutica analítica e do modelo das leis abrangentes, não há na representação a predileção pela explicação e compreensão dos detalhes factuais da narrativa histórica. A representação histórica é a própria narrativa histórica completa. (ANKERSMIT, 2004).

Concebida como representação, a narrativa histórica completa consiste de uma grande quantidade de declarações individuais que descrevem situações singulares do passado. Ao lado desta função descritiva, o seu conjunto individualiza a narrativa histórica. As declarações individuais em conjunto determinam a especificidade e originalidade de uma narrativa histórica concreta. A originalidade decorrente de um conjunto particular de declarações individuais permite a postulação de uma entidade lógica: a substância narrativa. Nos termos da filosofia da linguagem, a representação é qualificada como substância narrativa. Assim, a substância narrativa funciona como um modelo de análise com respeito a um conjunto específico de declarações individuais. O conjunto de declarações individuais individualiza a narrativa como uma espécie de ponto de vista concreto e particular sobre o passado. A substância narrativa não é o mencionado conjunto específico de declarações individuais que individualizam a narrativa concreta. A substância narrativa é uma entidade lógica em sentido lato, porque prevê relações ordenadas entre determinada narrativa concreta e as declarações individuais que ela é capaz de

conciliar (conter) sem contradição. Por isso, a substância narrativa pode ser resumida à seguinte fórmula lógica:  $N^1$  é P; em que:

$N^1$  (significa o conjunto inteiro e específico de declarações individuais)

P (significa a propriedade de conter declarações individuais específicas)

Segue-se que a substância narrativa é o potencial que a narrativa histórica concreta tem de conter analiticamente algumas declarações individuais de determinada natureza, classe ou tipo — mas jamais todas e quaisquer declarações individuais. Há uma espécie de seleção lógica implícita que opera através da exclusão e compatibilização analítica entre declarações singulares e a narrativa total. Assim, o significado narrativo concentrado em  $N^1$  pode ser desmembrado em duas partes. Por um lado, a parte do significado de  $N^1$ , que consiste em *ser* um conjunto específico de declarações individuais. Por outro lado, a segunda parte do significado de  $N^1$ , que consiste na sua capacidade lógica de *conter* determinadas declarações individuais. O atributo “conter P”, ou seja, conter potencialmente determinadas declarações individuais é parte do significado de  $N^1$ . Nesse sentido, a substância narrativa mostra que o significado narrativo das declarações individuais (P) de uma narrativa histórica concreta ( $N^1$ ) é *analítico*. A substância narrativa não acrescenta propriamente nada ao conteúdo da narrativa histórica concreta  $N^1$ , mas tão somente explica metalinguisticamente o significado narrativo de P. A significação analítica da narrativa histórica recebeu novo desdobramento em ensaio publicado no ano de 2001, *A virada linguística, teoria literária e teoria da história*.

Neste ensaio, Frank Ankersmit aborda o conceito de *representação* em oposição ao conceito de *descrição* no contexto da chamada virada linguística. Em primeiro lugar, a virada linguística é filha da filosofia da linguagem e não da teoria literária. E por filosofia da linguagem, seguindo Richard Rorty, Ankersmit entende a visão de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos ou dissolvidos (pseudoproblemas) por uma melhor compreensão da linguagem. (ANKERSMIT, 2012). A virada linguística, como o empenho de melhor compreender o funcionamento da linguagem, pode ser reduzida a dois aspectos: a) como critério de análise textual, que se baseia na distinção entre a *fala* e a *fala sobre a fala* (ANKERSMIT, 2012); b) como *método filosófico* (ANKERSMIT, 2012).

O primeiro aspecto da virada linguística é uma crítica radical à pressuposição não demonstrada do empirismo clássico, notadamente de David Hume: a crença de que todas as verdades podem ser reduzidas a dois tipos juízo, um classificado como sintético/empírico, outro classificado analítico/dedutivo. Em vocabulário mais atual, trata-se da diferença entre *fala*

(verdades empírico-sintéticas) e *fala sobre a fala* (verdades analítico-dedutivas). Tanto a virada linguística quanto o empirismo argumentam que a falta desta distinção deu origem a vários pseudoproblemas filosóficos tradicionais. Entretanto, o acordo entre as duas tradições termina exatamente neste ponto. Ao passo que o empirismo crê na certeza da distinção clara e evidente entre verdades empíricas e verdades analíticas, os autores da virada linguística, Quine (2010) em especial, procuraram mostrar que esta divisão era mais convencional que lógica, mais um dogma que uma demonstração, e passaram a sustentar *a dificuldade de se separar claramente nas ciências naturais os juízos referentes ao campo da fala (reino das verdades empíricas) dos juízos referentes ao campo da fala sobre a fala (reino das verdades analíticas)*. (ANKERSMIT, 2012).

*Verdades empíricas* são aquelas cujo significado do enunciado depende da comprovação do fato. *Verdades analíticas* são aquelas cujo enunciado independe de qualquer fato, mas unicamente do significado prévio de outro enunciado: o enunciado é verdadeiro porque está dedutivamente contido no significado do enunciado anterior. As verdades analíticas independem dos fatos do mundo externo porque *derivam dedutivamente do significado* de conceitos prévios. Um enunciado é analiticamente verdadeiro desde que meramente expresse *o que já faz parte do significado aceito* de uma dada expressão conceitual, ou seja, do significado convencionalmente aceito de termos como “aparelho circulatório”; “gases”; “movimento linear”; “renascença”; “iluminismo”; “classe social”; “pessoa humana”. Este procedimento lógico-semântico em que uma inferência deriva exclusivamente do significado de um conceito e independentemente de qualquer fato, Willard Van Quine chama de *analiticidade*. A analiticidade pertence a uma teoria do significado e não a uma teoria da referência (QUINE, 2010). A diferença entre significado e referência na filosofia da linguagem contemporânea, especialmente a partir da teoria de Quine, é um dos fundamentos da teoria da escrita histórica de Ankersmit e da sua teoria da representação.

Quine denomina aquela dificuldade de separar com clareza as verdades empíricas das verdades analíticas de *ascensão semântica*. Por *ascensão semântica*, Quine entende o fato lógico-semântico de que *a fala sobre a fala é frequentemente parte indissociável da aquisição de um conhecimento convencionalmente classificado como empírico*. (ANKERSMIT, 2012). A implicação lógico-semântica fundamental, que Ankersmit redireciona e aplica à escrita histórica, é a situação de *incerteza* com respeito à origem das crenças relativas a verdades contidas em uma disciplina (científica ou não científica). Assim, a *ascensão semântica* implica

a *incapacidade de determinar* se uma crença (expressa em conceito) tem a sua origem na compulsão à experiência ou na compulsão à linguagem.

As *crenças verdadeiras* possuem este aspecto de *compulsão* no sentido de serem formuladas a partir de um *impulso irresistível* que as reconduzem à linguagem, por um lado, e à experiência, por outro. Recondução *repetida*, dentro da qual nenhum conhecimento disciplinado pode prescindir. Finalmente, a noção de compulsão leva a crer que *não há nada acima e fora da linguagem e da experiência*, embora não pressuponha a possibilidade de separá-las operacionalmente de forma cristalina e transparente. *Compulsão à linguagem* é o conjunto de constrangimentos impostos pelo uso significativo da linguagem aos usuários, constituindo uma comunidade cultural definida pela formulação inteligível de crenças compartilhadas e consideradas verdadeiras. (ANKERSMIT, 2012. *Compulsão à experiência* é o conjunto de constrangimentos relativos à circunstância epistêmica de as crenças verdadeiras de uma comunidade cultural (não necessariamente científica) dependerem de fatos empíricos. A definição sobre o que é propriamente um fato originado na experiência resulta de convenções coletivas pactuadas pelas comunidades culturais específicas.

O projeto fundamental da virada linguística, realizado pela filosofia da linguagem e não pela linguística estrutural, demonstrada especialmente por Willard Quine, consiste em ir além do empirismo clássico. Trata-se de afirmar que, apesar de as crenças verdadeiras serem necessariamente originadas *na* e reconduzidas *à* experiência ou a linguagem, não é possível determinar sua a origem e realizar a sua recondução com clareza disjuntiva (ou a experiência, ou a linguagem). Isto é assim porque a verdade de uma crença pode *pertencer simultaneamente* a ambas as categorias de juízos verdadeiros. (ANKERSMIT, 2012). Assim, o que se acredita verdadeiro pode ser expresso em um enunciado que se refere, ao mesmo tempo, à realidade e ao significado dos conceitos de enunciados prévios. Seguem-se duas consequências elementares da tese antiempirista da virada linguística: 1) *a linguagem* serve de base, tanto quanto a própria experiência, para a produção e justificação de crenças tidas como verdadeiras. (ANKERSMIT, 2012); 2) *o critério de verdade* como correspondência (empirista) é limitado e dispensável quando a dimensão analítica dos conceitos empíricos mostra a indissociabilidade entre questões de fato e questões de significado. (ANKERSMIT, 2012). Esta segunda consequência da tese da virada linguística é mais detalhadamente analisada abaixo. Por ora, segue-se a análise da primeira consequência.

Para Ankersmit, a tese da virada linguística — cujo fundamento argumentativo é conscientemente antiempirista — tem maiores implicações nas disciplinas das humanidades, em geral, e na escrita histórica, em especial, do que propriamente nas ciências naturais<sup>18</sup>. Com respeito ao antiempirismo, a virada linguística pode ser explorada pela teoria da história na perspectiva exclusiva do debate entre construtivistas e empiristas, mas também e especialmente *contra os empiristas*. Na escrita histórica, os empiristas com quem Ankersmit dialoga, se defende e contra-ataca, são Richard Evans, Carlo Ginzburg, Chris Lorenz e B. McCullagh. (ANKERSMIT, 2012).

Aquele processo lógico-semântico conhecido por analiticidade (inferência a partir do significado) é de fundamental importância para a teoria da representação de Frank Ankersmit. A *analiticidade* é propriamente a *base filosófica da linguagem* do conceito de *representação* e lança luz sobre um dos aspectos mais relevantes da teoria da escrita historiográfica de Ankersmit — o aspecto de *autonomia* que a representação possui diante dos fatos empíricos. A analiticidade é precisamente o procedimento lógico-semântico de se produzir crenças verdadeiras *independentemente dos fatos* e em conformidade única e exclusiva com o *significado* dos conceitos da linguagem (que podem ter a sua origem e sustentação em fatos).

O aspecto de analiticidade da representação restringe no interior do texto histórico o foco de análise de Ankersmit: não é a narrativa, tampouco a proposição existencial singular, mas o *conceito* — entendido como *definição* (resposta sob a forma de um enunciado à pergunta “o que é/foi” alguma entidade histórica). Algumas implicações importantes para a escrita histórica podem ser extraídas da sua dimensão conceitual e analítica: a) uma definição está diretamente relacionada com os resultados da pesquisa empírica (conclusões a respeito do significado dos processos), porque ela predirige *o que* procurar nas fontes históricas; b)

---

<sup>18</sup> Frank Ankersmit oferece ilustração acerca da existência *de verdades analíticas na escrita histórica* a partir dos conceitos “Renascimento” e “Iluminismo”. Em primeiro lugar, as fontes históricas representam a base *empírica* da investigação do tema (Renascimento, ou Iluminismo), uma vez que indicam partes reais do passado. Em segundo lugar, a investigação empírica baseada nas fontes históricas chega à formulação de um conceito/definição, ou de uma proposta de conceito/definição, para os termos “Renascimento” e “Iluminismo”. Em terceiro lugar, pesquisas posteriores podem elaborar enunciados históricos a respeito da realidade do passado renascentista ou iluminista, *em conformidade* analítica com o significado conceitual previamente estabelecido para ambos os termos. Neste caso, esses enunciados históricos são uma verdade conceitual (analítica), pois derivados dedutivamente do significado conceitual atribuído previamente aos termos “Renascimento” e “Iluminismo”. Em geral, tudo o que vier a ser dito posteriormente será analiticamente verdadeiro se puder ser mostrado que os enunciados históricos, baseados em novas pesquisas, são expressões contidas no significado do conceito convencionalmente estabelecido para os termos “Renascimento” e “Iluminismo”. O mesmo procedimento lógico-semântico (denominado analiticidade) — de estabelecer enunciados verdadeiros derivados do significado de definições já fixadas como conceitualmente verdadeiras — pode ser aplicado a conceitos de menor alcance como “revolução”, “classe social” e Estado”. (ANKERSMIT, 2012).

resultados diferentes podem ser igualmente plausíveis conforme as suas respectivas e diferentes definições conceituais de carácter mais fundamental. A conjunção destas duas consequências cria a condição para que o debate histórico sobre um mesmo tema não possa se tornar *insolúvel e indecível*, pois as questões resolvidas através de fatos são indiscerníveis de questões de significado<sup>19</sup>. A função principal do *conceito* é justamente a de termo-médio entre a narrativa globalizante (texto histórico como um todo) e a proposição existencial singular, e serve de *ligação* entre uma (narrativa) e outra (frase pontual). Por isso, um mesmo termo (revolução) dotado de conceituação diferente seleciona diferentes fatos históricos, dando origem a uma narrativa total individualmente diferente de outra relativa ao mesmo tema (Revolução Americana).

Segue-se à noção filosófica da linguagem da ascensão semântica (impossibilidade de discernir questões de fato de questões de significado) a surpreendente tese de Frank Ankersmit sobre a natureza do conhecimento histórico. Em debates históricos, a verdade não é decisiva, ao contrário, a verdade está já pressuposta em cada um dos conceitos “revolução”. Assim, o problema dos historiadores é averiguar qual definição é mais bem sucedida em inter-relacionar de forma mais significativa diferentes partes ou aspectos do passado em disputa, e não propriamente qual definição corresponde mais ou menos ao passado disputado no interior de um mesmo tema.

O projeto de Ankersmit é inusitado na teoria da história, por duas pretensões: 1) ultrapassar o conceito empirista de verdade — como a correspondência entre um enunciado linguístico e um estado real de coisas fora do enunciado — sem, no entanto, abrir mão da

---

<sup>19</sup> Frank Ankersmit oferece um exemplo ilustrativo e convincente de como a *analiticidade* pode tornar um debate histórico indecível. Analiticidade, como o processo de inferência lógica derivada exclusivamente do significado de um conceito empiricamente justificado, é uma maneira de afirmar a impossibilidade de dissociar precisamente questões de fato das questões de significado. Esta indissociabilidade pode tornar um debate temático indecível — em que duas ou mais partes divergentes podem igualmente ter razão, empiricamente justificada com respeito aos resultados que argumentativamente sustentam. Ankersmit refere-se ao debate sobre *conceito revolução*, que depende tanto de o que um historiador encontra de fato no passado, por meio das fontes históricas, quanto do significado que decide atribuir ao termo. O padrão factual compartilhado pelas revoluções autoriza reconhecer que todas elas trazem valores e aspirações voltados à reorganização institucional da sociedade, e efetivamente promove o restabelecimento da sociedade em novas bases institucionais. Esse padrão factual se denomina *superação do Antigo Regime*. Assim, a “Revolução Americana” (1776) é incluída no significado do conceito revolução, em perspectiva semântica liberal. Entretanto, marxistas não a incluem, pois o significado do conceito marxista para o termo revolução depende *do fato* de ter havido “luta entre classes sociais” que ocupam posições opostas na ordem socioeconômica. Aqui, o padrão factual é *superação do Antigo Regime a partir de luta de classes*. Questões de fato e de significados estão imbricadas, de maneira que o debate em torno de o que é uma revolução se torna indecível, pois os fatos encontrados nas fontes dependem do significado dado ao termo, e o significado do termo se justifica sobre os fatos encontrados e iluminados pelo conceito. Este é precisamente o sentido da indecidibilidade.

realidade do passado na escrita histórica; 2) encontrar outro critério que seja capaz de hierarquizar o valor de diferentes escritos históricos sobre um mesmo tema, fora da esfera epistêmica do par verdadeiro-falso. Em síntese, Ankersmit precisa de um modelo de análise de amplo alcance, aplicado a toda escrita histórica, que seja independente do empirismo, assegurando, ao mesmo tempo, três elementos: a) a realidade do passado; b) um critério para hierarquizar o valor dos escritos históricos; c) a prescindibilidade da noção tradicional (empirista) de verdade.

Em outros termos, Frank Ankersmit precisa demonstrar que é possível abrir mão do conceito empirista de verdade com respeito à avaliação dos escritos históricos, sem que isso implique a defesa de um relativismo que reduza a escrita histórica à pura arbitrariedade, irracionalidade e preconceitos, garantindo, ainda, a possibilidade de estabelecer uma hierarquia entre diferentes obras históricas acerca de um mesmo tema. Ankersmit assegura a manutenção da relação entre a escrita histórica e a realidade do passado, bem como a possibilidade de hierarquizar a historiografia sobre um mesmo tema a partir da noção da *representação*. Como já mencionado acima, a sua formulação possui duas bases interdisciplinares amplas: 1) a filosofia da linguagem (ascensão semântica); 2) e a filosofia estética (texto como substituto da realidade).

Primeiramente, do ponto de vista lógico da filosofia da linguagem, o conceito de representação é mais bem compreendido a partir do seu contraponto, ou seja, a operação de descrição. Por *descrição*, Ankersmit entende o enunciado em que é possível discernir claramente as duas partes que o compõem: o objeto referido (sujeito) e a parte que atribui certa propriedade ao objeto (predicado). Por exemplo, no enunciado “este gato (objeto referido) é preto (propriedade atribuída)”, não é possível estabelecer esta diferenciação no interior da representação. Na *representação* o objeto referido (sujeito) e a propriedade que lhe é atribuída (predicado) assumem simultaneamente o mesmo lugar. A representação, por isso, pode ser identificada com *a pintura*. Em uma pintura, diferentemente do enunciado linguístico, a imagem de um gato preto não permite estabelecer a separação entre a parte referida ao “gato” (sujeito) e a parte atributiva da cor “preta” (predicado) (ANKERSMIT, 2012).

Em razão do critério relativo à possibilidade ou impossibilidade de separação clara e distinta entre o objeto referido (sujeito) e a propriedade que lhe é atribuída (predicado), a escrita histórica (como texto narrativo) se identifica com o modelo da representação pictórica e se diferencia do modelo da descrição. No texto histórico, referência (sujeito) e atribuição

(predicado) estão sempre indissociavelmente juntas. A primeira observação relevante com respeito a esta diferença diz respeito à circunstância de que a descrição é capaz de fixar a referência (sujeito) e lhe atribuir, em separado, propriedades predicativas, ao passo que a representação, contrariamente, não é capaz de fixar a referência. Fixar a referência significa precisar claramente o objeto referido (sujeito do enunciado). Esta precisão, contudo, somente é possível através da sua *potencial* separação da propriedade predicativa. Fixação do referente, ou precisão na referência, pressupõe a possibilidade de discernir e separar o objeto referido (sujeito) da sua propriedade atributiva (predicado).

Um texto histórico organizado em função de um tema central (“Renascença”) presumidamente faz referência a uma parte do passado humano. Presumidamente, porque não é possível precisar o passado real a que o conceito temático “renascença” faz referência, uma vez que diferentes textos históricos, de diferentes historiadores, simultaneamente iluminam e obscurecem diferentes partes do passado em conformidade com a atribuição de diferentes conceitos (significados) ao mesmo termo (“Renascença”). A “Renascença de Burckhardt” traz à luz partes do passado não referidas na “Renascença de Michelet”. Com respeito ao conceito temático “Renascença” não é objetivamente possível identificar a referência, discernindo os seus atributos predicativos. Cada texto histórico particular traz, ao mesmo tempo, ambos os aspectos juntos: referência (sujeito temático) e predicação (atributos do tema). Por isso, Ankersmit conclui que não é adequado utilizar o termo referência para textos históricos considerados como uma totalidade temática abrangente, e propõe que a relação entre o conceito “Renascença” e o passado seja diferenciada da operação conceitual produzida pela descrição (S é P). A relação entre o texto histórico e a realidade do passado é compreendida na modalidade *acerca de*. Uma descrição refere-se à realidade, ao passo que uma representação, como totalidade de partes agregadas simultaneamente, é *acerca da realidade*. O ponto em comum das duas operações é que ambas mantêm relação com a realidade. A relação com a realidade, no entanto, é diferente.

Segundo Ankersmit, a observação mais importante com respeito à representação consiste em notar que a referência a certas partes do passado e a atribuição de propriedades a elas estão sempre juntas. Existe na representação uma relação de correspondência e indissociabilidade entre o representado (partes do passado renascentista) e a sua representação (“o Renascimento na obra de Michelet”). Essa correspondência ocorre *internamente* à representação, na qualidade de totalidade simultânea, em que é possível testar padrões de

coerência e consistência com respeito à integração das suas partes. *Coerência* diz respeito à ligação adequada entre as partes em alguma modalidade de relação constituinte da totalidade. *Consistência* diz respeito à estabilidade e resistência da ligação entre as partes no interior da totalidade do texto, bem como ao ataque de contêdores decorrente da descoberta empírica de novas partes do passado.

Há uma correspondência interna entre o representado e a sua representação, na modalidade de relação “*acerca de*”. A representação predirige o que será encontrado no nível do representado (a realidade mesma). (ANKERSMIT, 2012). A representação é assim um predirecionamento formal, *um acerca de específico*, e o representado é uma corresposta, pois são simultâneos, que consiste em oferecer da realidade *o que* foi antecipadamente iluminado e genericamente pedido pela representação.

Uma ilustração conceitual concreta pode esclarecer a relação entre o representado e a representação. A identificação do Brasil Colonial (1500-1822) como um país agrário, monocultural e exportador de matérias primas no nível da representação predifine o que será encontrado no nível do representado (relações desiguais ou unilaterais de troca internacional, déficits na balança comercial, dependência econômica, subserviência política e outras *partes da realidade* correspondentes à representação). Provavelmente *nada* relacionado à história da vida privada no Brasil Colonial constituirá o representado, pois não foi esta a preorientação cognitiva estabelecida na representação. Como conceito idealista e empirista, a representação em Ankersmit tem implicações propositalmente relativistas, embora não céticas. *É relativista* em razão de que o que se encontra na realidade depende de o que previamente foi conceituado na representação como *um específico acerca de*. Não se encontrará tudo. *Não é cética*, pois se não é possível encontrar a totalidade da realidade do Brasil Colonial, de uma forma objetiva e definitiva, os conteúdos parciais se revelam a partir da própria realidade. Uma realidade recortada, parcial.

Aqui é possível observar certa identificação estrutural de posicionamento cognitivo entre Frank Ankersmit e Hayden White, pois ambos, mediante conceitos, métodos e argumentos diferentes, são relativistas, embora *não céticos*, ao passo que Keith Jenkins, além de relativista, tem compromisso epistemológico com o ceticismo. Do mesmo modo que White separou os acontecimentos humanos temporais e reais do código narrativo através do conceito de narrativização, Ankersmit separa a realidade humana em si mesma dos *contornos* de realidade humana através do conceito de representação. Os contornos somente podem ser definidos

mediante o conceito de representação *acerca da* realidade e o representado é a correspondência a estes contornos na forma preenchê-los com conteúdos reais previamente orientados. (ANKERSMIT, 2012). Por mais que se distorça o conceito de representação de Ankersmit, não parece possível encontrar nele algo além de uma base fortemente idealista-empirista, que produz não consequências céticas, mas somente relativistas.

Em 1993, no ensaio *Enunciados, textos e quadros*, publicado no livro organizado junto a Hans Kellner, *A Nova Filosofia da História*, Frank Ankersmit aborda o conceito de representação não mais do ponto de vista da filosofia da linguagem, mas do *ponto de vista exclusivamente estético*, seguido de duas teses centrais: 1) a primeira, de caráter geral, consiste na defesa inspirada em Nelson Goodman de que a palavra e a imagem, o texto e a pintura, são representações regidas pelas mesmas regras de relação que as vinculam à realidade; 2) a segunda, de caráter especial, consiste em limitar o valor metodológico da *abordagem linguística* de Hayden White, em *Metahistória* (1973) — quando a escrita histórica foi definida como “uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa” — em favor de uma *abordagem pictórica* do texto histórico. (ANKERSMIT, 2011, p. 133-134).

Uma concepção pictórica do texto histórico, divergente da concepção linguística inaugurada por Hayden White, não é ingênua ou enganosa, uma vez que a pretensão de verdade na escrita histórica pode ser traduzida na busca de se formular uma *imagem* do passado, igualmente à pintura figurativa pretende ser uma imagem correta da paisagem que procura representar. Paradoxalmente, a pretensão de cientificidade expressa no compromisso do texto histórico com a verdade do passado abre a possibilidade para a sua abordagem mais radicalmente artística — através da comparação entre imagem e texto, em geral, e torna possível a identificação dos elementos pictóricos do texto histórico, em especial.

Se Hayden White contribuiu para a teoria da história identificando os *elementos linguísticos* do texto histórico, Frank Ankersmit procura originalidade através da identificação dos seus *elementos pictóricos*. O procedimento metodológico de que se serve para estabelecer relações paralelas entre texto e imagem e identificar os elementos pictóricos do texto especificamente histórico consiste em seguir rigorosamente a sua divisão em dois níveis: a) o nível dos *enunciados históricos isolados* — expressos em frases existenciais singulares constituídas pela indicação referencial precisa do autor, ação, momento e lugar (“quem fez”, “o quê”, “quando”, “onde” e “por quê?”); b) o nível *do texto histórico em sua totalidade conjunta* — como algo maior e significativamente diferente da soma dos seus enunciados singulares. É

precisamente no nível do texto histórico como uma totalidade conjunta que reside a fonte produtiva de comparação e paralelismo entre texto e imagem. (ANKERSMIT, 2011).

No contexto da representação estética (arte/realidade) e ainda mais especialmente no contexto da representação histórica (texto histórico presente/passado ausente), Ankersmit acrescenta duas observações à análise da natureza da representação. Em primeiro lugar, o seu elemento de *identidade*, no sentido de procurar substituir fielmente o objeto ausente. Em segundo lugar, como processo de substituição, a representação não é o representado, não é aquilo que está ausente, e isso instaura em sua natureza constitutiva a *diferença* com relação à coisa ausente representada. Assim, a representação é um substituto, e como substituto no presente — é necessariamente diferente daquilo a que substitui. Em síntese, a representação é um *substituto diferente* do ausente substituído, constituída pela pretensão inalcançável de identificar-se com o substituído ausente. Assim, como substituto diferente do ausente constituído pela pretensão de identificação com ele, a representação somente pode ser compreendida pela figura de linguagem do *paradoxo*. Por um lado, como processo de substituição que visa à identificação com algo ausente e exterior, a representação *rejeita a diferença*. Por outro lado, como substituto efetivo de algo ausente e exterior, a representação *aceita a diferença* porque realmente não é o substituído.

Esta relação é assegurada pela circunstância de o conceito de representação — proveniente da estética — se aplicar tanto ao texto histórico, compreendido como *representação histórica*, quanto à ação política dos governantes e parlamentares, compreendido como *representação política*. A teoria da representação estética, cujo objeto de reflexão é a relação entre a representação artística e a realidade, se divide em dois grandes ramos, conforme o modo como definem a natureza da representação: 1) como semelhança com a realidade; 2) como substituto da realidade. Ankersmit adota a segunda, que define a representação como o processo de substituição de algo que está ausente. É precisamente esta ausência que justifica a necessidade de algo que o represente, que torne presente aquilo ou aquele que está ausente. Por isso, a ausência é a condição da representação, e a representação somente é possível por causa da ausência de algo. A representação funciona como um substituto. Como o passado humano está ausente, ele só pode ser mencionado pela representação histórica, que o presentifica através do texto histórico. A representação histórica se identifica fundamentalmente com o texto histórico — e não com a descrição, explicação e interpretação históricas. A representação histórica é o substituto textual *no presente do* passado ausente. (ANKERSMIT, 2011).

Por um lado, a abordagem estética do texto histórico a partir do conceito de representação, igualmente à sua abordagem filosófica da linguagem, dispensa o conceito tradicional e empirista da verdade. Por outro lado, a abordagem estética é capaz de criar relações entre a escrita histórica e a realidade política.

### **3.3. TEORIA DA HISTÓRIA E POLÍTICA (I): ESCRITA HISTÓRICA ANORMATIVA E DEMOCRACIA**

Frank Ankersmit concebe as relações entre ética e política de forma contrária a Hayden White. O modelo relacional monista seguido pelo primeiro, com ênfase na subordinação da política à ética, é autoconscientemente invertido pelo segundo, comprometido com uma *concepção relacional dualista*. Para Ankersmit, ao menos na esfera de problemas constituintes da vida pública, as soluções propostas precisam sobrevalorizar a política real, a concretude e singularidade de cada situação, em prejuízo da orientação normativa do discurso ético.

O *dualismo* distingue a moral e a política a partir de dois critérios independentes e irreduzíveis de orientação e avaliação do agir na esfera pública. Por um lado, a ação pode ser orientada conforme *princípios*, que informam a decisão *antes* da ação propriamente dita e fora do contexto particular que lhes cerca. Por outro lado, a ação pode ser orientada conforme as suas *consequências*, mediante a apreciação sobre o que sucederá *depois* de se agir em determinado sentido e não em outro. Uma ação moralmente boa se orienta por princípios universais *a priori*, ou julgados como tais pelo agente moral, independentemente do produto das consequências — se desvantajoso para o próprio agente ou para os seus amigos e vantajoso para desconhecidos e mesmo para os inimigos. Uma ação politicamente boa, ao contrário, se orienta pelas consequências e o seu valor, depende de os agentes políticos terem ou não atingido a finalidade à qual se propuseram. Somente as consequências da ação podem informar se o objetivo do agir político foi ou não alcançado. Trata-se do modelo relacional de Max Weber, reconhecido por diferenciar dois critérios de orientação prática do agir, um irreduzível ao outro: a ética das convicções, mais apropriada às ações morais de alcance restrito, privado, e a ética das consequências, mais apropriada às ações políticas de amplo alcance público.

A partir do conceito de *representação política*, Frank Ankersmit pretende libertar a escrita historiográfica do discurso ético e aproximá-la da *atividade política*. É importante insistir: a aproximação da escrita histórica tem em vista a atividade política real, conduzida

cotidianamente nas sociedades, e não o discurso sobre a política. Assim, a questão básica que deu origem ao presente trabalho, interessada em saber o modo segundo o qual a escrita histórica pode auxiliar a composição do raciocínio prático-normativo, *não necessariamente* moral, perde significação se a noção de filosofia prática não for capaz de incorporar uma categoria de reflexão não normativa sobre o agir. Aqui, rompida a subordinação da política à ética, *o que* as pessoas podem ou não fazer umas com as outras na vida privada *não* estabelece os limites para *o que* elas podem fazer por intermédio do aparelho do Estado e também *não* limita *o que* podem fazer para refundar ou reformar o aparelho estatal.

Frank Ankersmit, diferentemente de Hayden White e Keith Jenkins, estabelece relações entre historiografia, ética e política a partir do discurso e vocabulário da teoria política. *Contra a Ética* (1996) e *História e Teoria Política* (2002) são dois ensaios que sintetizam a abordagem metodológica de Frank Ankersmit sobre as relações entre ética, política e escrita histórica<sup>20</sup>. O contexto temático e teórico-metodológico da reflexão de Frank Ankersmit, em suas duas principais obras sobre teoria política e historiografia, é o da filosofia política em sua versão genericamente *jusnaturalista*.

Na obra *Política Estética* (1996), a metodologia jusnaturalista de abordagem da atividade política tem como marco a obra inaugural da filosofia política contemporânea, *Uma Teoria de Justiça* (1971), de John Rawls. Em *Representação Política* (2002), a metodologia jusnaturalista de compreensão da atividade política tem a sua expressão mais ilustre na obra *Direito Natural e História* (1953), de Leo Strauss. Contra ambos os autores, Frank Ankersmit fixa o seu posicionamento teórico-metodológico de abordagem da realidade política e as suas relações com a historiografia. O objetivo maior de Ankersmit se resume a mostrar a relevância do conhecimento do passado para o pensamento e a ação política no mundo contemporâneo.

Embora Leo Strauss (1953) esteja preocupado com a possibilidade cognitiva do direito natural, válido universalmente, e John Rawls (1971) com a possibilidade prática de um conceito de justiça distributiva igualmente universal, a característica metodológica comum às respectivas filosofias políticas consiste em: 1) subordinar a realidade política à perspectiva ética, ou seja, interpretar a realidade política de um *ponto de vista normativo*, o que significa reduzi-la à esfera ideal do “dever ser”; 2) fundamentar a análise da realidade política no *indivíduo*, ou melhor, na liberdade do indivíduo, pois as ações livres são o objeto de referência

---

<sup>20</sup> O ensaio *Contra a Ética* representa o capítulo introdutório da obra *Política Estética: filosofia política além do fato e valor* (publicada em 1996). O ensaio *História e Teoria Política* é o primeiro capítulo da obra *Representação Política* (publicada em 2002).

dos juízos morais e da avaliação moral. A liberdade moral do indivíduo é, assim, politicamente projetada à condição de paradigma da organização da coletividade ideal, servindo de base para a formulação de projetos políticos da sociedade futura. (ANKERSMIT; pp. 1-20; 1996).

Nas obras *Política Estética* (1996) e *Representação Política* (2002), contrariamente a Rawls e Strauss, a postura teórico-metodológica de Ankersmit para compreender a realidade política e aproximá-la da escrita histórica consiste em: 1) adotar uma das tradições interpretativas do maquiavelianismo, *raison d'état* em oposição à *arcana imperii*, como o referencial teórico capaz de reconhecer a *dimensão autônoma da realidade política*, cuja permanência e mudança independem completamente da soma das vontades individuais livres, constituintes de aspirações coletivas na sociedade; 2) opor à abordagem holista da realidade política a abordagem individualista da filosofia política de tradição jusnaturalista, substituindo a perspectiva de apreciação normativa e idealizadora da realidade política, eticamente informada pelo “dever ser”, por uma perspectiva de observação descritiva e realista, ou seja, voltada para a apreensão do circunstancial, contingente, imprevisível e criativo, informada pelo *saber historiográfico*. (ANKERSMIT, 1996; 2002).

A filosofia política contemporânea, também denominada “ética-política”, pode ser reduzida ao esforço de responder o problema que se segue: como *devem ser* distribuídos os bens que uma sociedade valoriza? A filosofia política contemporânea tem por tema central a *justiça distributiva*, discutida no interior da perspectiva de subordinação da política à ética. A atividade de gestão pública, encarregada de gerir a distribuição dos bens socialmente valiosos (política), é abordada em termos normativos (ética). Para que seja justa, como deve ser (ética) a distribuição de bens socialmente valiosos (política)? A ética subordina a política.

O método de John Rawls para resolver o problema da distribuição de bens valiosos em uma sociedade justa se baseia na experiência imaginária de um *contrato social hipotético* firmado entre indivíduos igualmente livres. Imaginariamente, todos os indivíduos contratantes são autônomos, independentes uns dos outros e se reúnem para deliberar a respeito de quais princípios devem ser escolhidos para reger a justa distribuição dos bens que a sociedade valoriza. O procedimento de deliberação entre os contratantes ocorre em condições de plena igualdade. Os autores do contrato são indivíduos igualmente livres e estão em condições perfeitamente iguais de escolher os princípios mais justos para reger as instituições da sociedade em que irão viver após o contrato (SANDEL, 2013). Os princípios de justiça escolhidos pelos indivíduos contratantes serão aplicados ao que John Rawls denomina *estrutura básica da*

*sociedade*. A estrutura básica da sociedade refere-se às instituições políticas e econômicas responsáveis pela distribuição de direitos e deveres fundamentais aos seus membros, bem como pela divisão das vantagens materiais provenientes do trabalho ou cooperação social. (GARGARELLA, 2008).

A metodologia contratualista de John Rawls denomina *posição original* o conjunto imaginário e hipotético de condições a que os indivíduos contratantes estão igualmente submetidos *antes* da realização da escolha dos princípios de justiça, constituintes da “estrutura básica da sociedade” em que irão viver *depois* da definição do contrato. Os indivíduos contratantes, *na* posição original, são caracterizados como *livres, racionais e interessados em si mesmos* (não invejosos, embora possam ser egoístas). Além disso, a posição original precisa encontrar um conjunto de condições que atenda ao propósito de tornar *imparcial* a escolha dos princípios de justiça feita pelos contratantes. Nesse sentido, a posição original dos indivíduos contratantes precisa definir um procedimento formal de deliberação que condicione escolhas imparciais com respeito à fundação contratual de uma sociedade justa. Se em circunstâncias inclusive reais que requerem a distribuição de bens socialmente valiosos, o procedimento utilizado para distribuí-los for imparcial, o resultado será justo. (GARGARELLA, 2008).

Assim, para obter as condições procedimentais da escolha imparcial, John Rawls introduz na posição original a noção metodológica denominada “véu de ignorância”. Hipoteticamente encobertos por um véu, os indivíduos contratantes da posição original (iguais, livres, racionais e interessados em si mesmos) desconhecem as particularidades concretas que os constituem como seres individuais em sociedade. Ignoram, assim, a classe social e o gênero aos quais pertencem; as habilidades e a inteligência que possuem; o grupo étnico e profissional de que fazem parte; bem como a orientação sexual e as crenças que possuem. Nestas condições, a racionalidade assume uma especificidade própria à situação dos indivíduos que se encontram na posição original. Condicionados a escolher os princípios que irão reger a sociedade justa, o véu de ignorância impede o conhecimento de qualquer probabilidade relacionada a vantagens ou desvantagens que cada indivíduo tem ao seu alcance. Ninguém tem informação a respeito das suas próprias condições físicas, cognitivas e sociais no momento da deliberação. Em condições como estas é *racional* ou conseqüente que os contratantes individuais não venham assumir grandes riscos e nem admitam abrir mão do mínimo de bens necessários para a condução de uma vida individual digna. Este tipo de racionalidade se denomina “regra *maximin*”. Ela afirma que em situações de incerteza, as alternativas disponíveis à escolha devem

ser hierarquizadas conforme os seus piores resultados, e não de acordo com os melhores. Assim, entre duas alternativas, não será escolhida uma que venha a permitir que uma minoria termine em situação de escravidão, por maiores que sejam os benefícios para a grande maioria. (GARGARELLA, 2008).

Nas condições hipotéticas relativas à posição original, quais seriam os princípios de justiça escolhidos racional e imparcialmente pelos indivíduos contratantes, no *presente*, para reger a estrutura básica da sociedade *futura*, onde irão conviver uns com os outros?

1 – Princípio de liberdade: cada indivíduo possui o direito igual a um sistema de liberdades básicas, compatível com o direito igual de outros indivíduos a este mesmo sistema de liberdades fundamentais (locomoção, pensamento expressão, reunião, crença, iniciativa). Nenhum indivíduo pode ser mais livre que outro. A liberdade de um indivíduo não pode restringir a liberdade de outro indivíduo.

2 – Princípio de igualdade: as desigualdades sociais e econômicas devem ser admitidas: a) desde que sejam vantajosas para todos da sociedade; b) desde que estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos da sociedade.

Cumpra observar que os princípios de justiça foram escolhidos sem nenhuma referência ao passado individual e coletivo dos contratantes, completamente deduzidos pela razão prática *pura*. A escrita histórica, o reflexo textual das experiências humanas passadas, não encontra assim condições metodológicas e discursivas para auxiliar a filosofia política a determinar a natureza da sociedade justa, pois o seu objeto de investigação comporta primordialmente o tempo passado. E o passado fora completamente abolido da vida prática presente pela hipótese metodológica da *posição original* dos contratantes sob o *véu da ignorância*. Em suma, o conhecimento histórico é dispensável, senão de todo, seguramente para a finalidade da filosofia política contemporânea.

No entanto, para Ankersmit, a afinidade entre o discurso normativo, típico da ética, e o discurso histórico sobre o contingente, é pragmaticamente disfuncional e estéril, por um lado, e politicamente perigosa, por outro. Pragmaticamente estéril, porque a realidade política se caracteriza pelo aspecto de imprevisibilidade, cuja compreensão e intervenção prática escapam a toda prescrição normativa fundada antecipadamente no “dever ser”. Os problemas políticos são peculiares, circunstanciais e a sua solução demanda antes criatividade ou a qualidade política pessoal que Maquiavel denominou *virtú*. (ANKERSMIT, 1996). Politicamente perigosa, primeiramente, porque o aspecto prescritivo da ética compreende e confronta a

realidade política a partir da *inflexibilidade do dever ser*. Por isso, o discurso normativo possui certa afinidade com o autoritarismo e ameaça ocupar o espaço da liberdade individual em momentos críticos da democracia liberal. Em segundo lugar, no discurso normativo, ético, tanto as normas morais quanto o juízo moral de censura ou aprovação têm por referente a *ação do indivíduo*. Consequentemente, importa para a ética o agir individual, o indivíduo, mais que a coletividade, a sociedade. O indivíduo, portanto, tem primazia metodológica sobre a coletividade no discurso ético-normativo, pois é, sem dúvida, uma *opção* metodológica a compreensão das relações sociais do ponto de vista do agir individual. Compreende-se por *individualismo metodológico* o esforço cognitivo de reduzir o significado causal de totalidades sociais, mais ou menos abrangentes, a ações propriamente individuais. Por isso, o individualismo metodológico, oposto ao *holismo metodológico* defendido por Ankersmit, constitui o único meio de que dispõe o discurso normativo para ler a realidade política. No entanto, esta opção metodológica não deixa de possuir implicações axiológicas, pois se o *indivíduo* não encarnasse maior valor e importância do que a coletividade, o discurso ético não tomaria as suas *ações livres* como objeto primeiro da *reflexão normativa* (ANKERSMIT, 1996).

Por paradoxal que possa parecer, defende Ankersmit, se nenhum valor está acima do indivíduo, o espaço dentro do qual a própria individualidade se constitui encontra-se desprotegido, ou seja, a esfera das liberdades individuais. Por que a ética liberal produz este efeito colateral contraintuitivo que, ao buscar a salvaguarda da liberdade e dos direitos individuais, termina por ser uma doutrina de fácil apropriação pelo totalitarismo? Para Ankersmit, a concepção individualista da ordem política e social *não interpõe qualquer barreira contra a politização de todas as relações interpessoais*, pois se indivíduo é o fundamento de ambas, não há critério para distinguir e proteger o domínio da sociedade daquele referente ao Estado. Por isso, a confusão entre as esferas social (sociedade) e política (estado) é sempre vulnerável à sedução do *totalitarismo*, pois desprotege a sociedade civil da infiltração estatal. (ANKERSMIT, 1996).

A política não pode, por esta razão, se fundamentar na ética, um campo discursivo aberto à exploração da *arbitrariedade totalitária*. A reflexão ética tende a subordinar o valor da vida coletiva ao valor do indivíduo, por um lado, e também a perspectiva descritiva à perspectiva normativa, por outro. No entanto, a ética não constitui *necessariamente* a base discursiva para justificar o totalitarismo. O discurso ético é apenas *potencialmente* totalitário, pois não oferece

o critério para se edificar a barreira que separa a sociedade do Estado, de maneira que a perspectiva normativista da ética pode culminar em autoritarismo e repressão.

A substituição da ética normativa pela escrita histórica sobre o passado, com a finalidade de desempenhar a função de instrumento auxiliar na formulação de respostas para problemas constituintes da vida pública no presente, requer a delimitação política do contexto contemporâneo, onde a produção do saber historiográfico está inserida. Primeiramente, Frank Ankersmit delimita genericamente o contexto político atual a partir da constatação empírica da hegemonia dos *regimes democráticos* nos Estados ocidentais. Em seguida, seleciona e recoloca, no contexto político das democracias ocidentais contemporâneas, dois problemas básicos da filosofia política moderna. O primeiro deles, o problema relativo à necessidade de assegurar uma esfera de relações intersubjetivas na sociedade fora do alcance do Estado, da própria sociedade e do indivíduo. Esse problema diz respeito ao propósito de *garantir a esfera da liberdade civil* e protegê-la da politização de todas as relações interpessoais na sociedade — o totalitarismo. O segundo, o problema relativo à necessidade de fundamentar o poder do Estado sobre uma sociedade de indivíduos livres, ou seja, o problema da *legitimidade do poder político*.

Em regimes democráticos, o poder político legítimo é inextricável das instituições que asseguram o pleno exercício das liberdades civis. O maior problema político para as sociedades democráticas contemporâneas diz respeito à perpetuação da própria democracia, possível apenas se as liberdades individuais não forem politicamente cassadas. A participação política, substrato do regime democrático, decorre necessariamente das liberdades individuais asseguradas (expressão, consciência, crença, locomoção). Legitimar o poder político no regime democrático impõe a necessidade de refletir sobre os meios intelectuais mais eficazes para conter a ameaça política da emergência do discurso totalitarista. A relevância pública da escrita historiográfica depende, assim, de os estudos sobre o passado, *ao contrário da reflexão ético-normativa*, auxiliarem a construção do projeto político de contenção à possível emergência do discurso totalitarista. Essa contenção se faz através da legitimação do poder político nas democracias *pela* proteção da esfera de liberdades individuais.

Em sentido restrito, formulado pela ciência política, totalitarismo é o modelo de Estado que se define pela *oposição* ao modelo do Estado liberal (constitucional). A oposição aos valores morais e políticos do Estado liberal constitui o traço essencial que define a especificidade do totalitarismo. As duas mais completas teorias interpretativas sobre o totalitarismo surgiram no pós-guerra, sob os nomes de Hannah Arendt e Carl J. Friedrich e

Zbigniew K. Brzezinski. Essas duas teorias se transformaram em tradições interpretativas do totalitarismo político, descrito como um modelo específico de Estado. (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010).

Para Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1951), o Estado totalitário é uma forma radicalmente única de exercício do poder político (soberania), em razão de destruir o tecido que forma a rede de relações privadas constitutivas da individualidade humana, a identidade pessoal do “eu”. Não se trata apenas, como nos regimes ditatoriais, de tornar o indivíduo alheio às questões centrais que configuram a vida pública de uma nação. Uma vez que o Estado totalitário objetiva ocupar completamente a rede de relações privadas do indivíduo, destruindo as condições intersubjetivas que dão origem à “personalidade”, as estratégias de controle totalitárias se aplicam contra a natureza humana. A personalidade (individualidade), para Arendt, é uma característica da natureza humana, pois não é negada nem mesmo em organizações sociais primitivas. Desindividualizar ou despersonalizar o indivíduo humano significa transformá-lo em um ser exclusivamente obediente. (BOBBIO, MATTEUCCI; PASQUINO; 2010).

O objetivo do Estado totalitário de automatizar as pessoas é alcançado mediante uma combinação especificamente totalitária, não meramente autocrática, entre a ideologia e o terror. A *ideologia totalitária*, localizada no plano simbólico das representações coletivas, possui bases históricas, no sentido de ser formulada nos termos de uma narração linear e evolucionista, das origens míticas ao presente nacional, sem nenhum compromisso com as fontes históricas. A narrativa sobre o passado serve de critério moral para avaliar o grau de engajamento político e obediência dos indivíduos sob o poder totalitarista. O *terror totalitário* se desdobra no meio físico, material, e através dele o Estado impõe na vida cotidiana a sua ideologia imaterial ou simbólica sobre a sociedade civil.

Um plano de organização estatal combina a ação inquestionável de três instituições, que, juntas, operam em consonância com a ideologia totalitarista: a) o *partido único* politiza as áreas mais remotas da política: esportes, lazer, as atividades livres e culturais em geral; b) a *polícia secreta*, constituída por um sistema de espionagem, exige a colaboração de todos os indivíduos civis como “agentes de polícia”. A sensação decorrente de saber-se ou imaginar-se vigiado em todos os espaços constitutivos da rede privada de relações individuais, do clube de lazer e desporto à própria família, generaliza os sentimentos de medo e ansiedade. Ambos os sentimentos são propriamente a expressão do “terror”, essencial ao totalitarismo; c) a *vontade*

*do chefe de Estado*, entendida como a lei do e para o partido e, conseqüentemente, a lei da própria organização social. À sua vontade subordina a polícia secreta. O chefe de Estado é o único indivíduo autorizado a interpretar e corrigir oportuna e arbitrariamente a ideologia. Cabe a ele identificar novos e potenciais inimigos nacionais e internacionais, bem como traçar novas estratégias e objetivos de dominação social pela expansão do poder totalitário, invasivo da vida privada. Entretanto, a personalização do poder político do Estado, descrita por Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, não foi elevada por Hannah Arendt à condição de característica fundamental do totalitarismo. Para ela, o modelo de Estado totalitário se esgota na articulação recíproca entre a ideologia, que busca a formação pacífica do consenso social, e do terror, que faz uso da violência física para obter obediência. (BOBBIO, MATTEUCCI; PASQUINO; 2010).

O Estado totalitário se distingue do Estado ditatorial. O poder político do Estado ditatorial em relação aos espaços privados se exerce sobre a sociedade civil “de fora para dentro”. Contrariamente, no Estado totalitário, o poder político controla a sociedade civil “de dentro para fora” através do sistema de espionagem da polícia secreta. Em uma ditadura moderna são vigiados apenas os espaços de gozo da vida privada potencialmente ameaçadores do regime. Em um regime totalitário são vigiados indiscriminadamente *todos os espaços onde as pessoas podem gozar da vida privada*. Por fim, para Hannah Arendt especialmente, a noção “totalitarismo” tem aplicação apenas aos modelos de Estado que existiram na Alemanha, de Adolf Hitler, de 1938 a 1945, e na União Soviética, de Joseph Stalin, de 1930 a 1951. (BOBBIO, MATTEUCCI; PASQUINO, 2010).

Frank Ankersmit afirma que há uma concepção de *realidade política*, por um lado, e de *representação política*, por outra, capazes de conter a emergência do discurso totalitarista em momentos de crise política dos regimes democráticos. Trata-se de uma concepção *holista*, e não individualista, da realidade política, *articulada* com uma concepção *descontínua*, e não contínua, da representação política. Filósofos políticos como Thomas Hobbes e Jean Bodin reconheceram no domínio político uma dimensão que pode ser apropriadamente associada à noção de holismo. Entende-se por *holismo político*, no contexto de uma sociedade politicamente complexa e organizada, uma espécie de vontade coletiva autônoma mais forte do que a soma de todas as vontades individuais constitutiva dessa mesma sociedade. Esta autonomia da

vontade coletiva é, na verdade, a essência mesma daquilo que uma sociedade experimenta como um *problema político*<sup>21</sup>.

A noção de holismo político é uma especificação da noção genérica relacionada ao “coletivismo”. O holismo se define pela oposição metodológica ao individualismo, hegemônico e fundante das doutrinas clássicas do direito natural e das teorias normativas de justiça distributiva na filosofia política contemporânea. Esta dimensão coletiva, compreendida em sentido holístico, constituía para Hobbes e Bodin o principal problema da filosofia política da sua época. Eles procuravam saber se havia na realidade política europeia uma dimensão inercial capaz de acarretar inevitavelmente o suicídio coletivo do continente e se, caso houvesse, era crucial descobrir como orientar um conjunto de ações politicamente eficazes para evitar esse extermínio continental mútuo entre os Estados nacionais europeus. Nesse sentido, Hobbes e Bodin estavam igualmente preocupados em identificar os *limites práticos* entre a liberdade, o que é possível fazer, e o determinismo, o que é inútil lutar contra, ambas igualmente constitutivas da realidade política nacional ou internacional. Encontrada esta fronteira, ter-se-ia a base teórica segura para a orientação eficaz das ações políticas dos soberanos. (ANKERSMIT, 1996).

Os mecanismos holistas e coletivistas que constituem a realidade integram o reino das consequências (políticas) não intencionais das ações (políticas) intencionais. Para Ankersmit, o holismo coletivista é o maior problema político da contemporaneidade. No entanto, a dimensão institucional da democracia representativa, referente à *participação* do indivíduo na vida pública, impõe resistência ao holismo coletivista. Em virtude de a democracia ser aberta à participação coletiva, se produz a falsa sensação de onipotência sociopolítica, de maneira que todos os problemas de políticos são interpretados como passíveis de solução deliberativa e consensual através da soma das vontades individuais. (ANKERSMIT, 1996).

O holismo político oferece a base metodológica para resolver o problema político mais urgente das democracias ocidentais contemporâneas, que se resume à tentativa de *reintegrar a atual realidade política desintegrada*, expressa na falta de comunicação entre o Estado, os partidos, os representantes, a sociedade e os cidadãos, cujo objetivo consiste em conter o ressurgimento do discurso totalitarista. Ao admitir a existência de uma dimensão da realidade

---

<sup>21</sup> Uma ilustração contemporânea apropriada do holismo político, ou coletivismo inercial, reside naquela sensação social amplamente disseminada de que algo fundamentalmente errado acontece na relação entre o Estado democrático e o cidadão. Entretanto, ninguém sabe ao certo *o que fazer* para mobilizar a vontade coletiva em favor das reformas necessárias para o aperfeiçoamento dos governos democráticos e da participação popular ativa.

política como autônoma e inamovível, inercial, a reintegração política só pode ser feita a partir de duas noções da tradição do pensamento político ocidental: *virtú* (Maquiavel) e prudência (Cícero). O exercício prático destas duas qualidades políticas pessoais não segue nenhuma regra prévia, embora possa contar com o auxílio do conhecimento histórico para incrementá-las no confronto com as situações políticas concretas do cotidiano.

Para Ankersmit, estas duas virtudes políticas são disposições do agir interpretadas *contra a disciplinação ética* da política. Antes de tudo, é importante esclarecer que não se trata de uma defesa da imoralidade na vida pública. *Virtú* e prudência são virtudes políticas amorais ou supramorais, em vez de imorais. Elas requerem a combinação entre conhecimento (razão teórica) e ação (razão prática). O significado e a função da filosofia política precisam ser encontrados no individual, no inesperado, nos *insights* relativos ao que há de surpreendente no funcionamento máquina política existente.

Não se pode olvidar que ambos os problemas de filosofia política moderna são *reintroduzidos* por Frank Ankersmit no contexto das democracias ocidentais contemporâneas. Em primeiro lugar, eles adquirem o *status de singularidade* com respeito às épocas monarquistas de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, quando os mesmos foram colocados. Em segundo lugar, os dois problemas são mais adequadamente compreendidos no contexto real ou hipotético de instabilidade das democracias atuais, ou seja, eles são colocados no contexto real ou hipotético de *crise política* das democracias ocidentais.

A crise das democracias se resume à situação política de *desintegração* dos vínculos de *confiança* entre o Estado, os partidos políticos e os representantes, por um lado, a sociedade e os cidadãos, por outro. Esta desintegração fragmenta a unidade do sistema político, caracterizado basicamente como um sistema articulado de demandas da sociedade (representados) e respostas do Estado (representantes). O descontentamento social mais ou menos generalizado incide criticamente sobre o núcleo do regime democrático, ou seja, questiona a relação de representatividade entre governantes e governados. Questionar os representantes e partidos políticos no contexto de uma democracia é diferente de e não produz as mesmas implicações políticas que pôr em dúvida o valor da representação política em si mesma. O segundo tipo de questionamento é potencialmente perigoso, pois, ao atacar o fundamento da democracia, a representatividade, traz como alternativa de solução para a crise política a própria substituição do regime democrático por outro regime. Por isso, a crise política da democracia, traduzida em descrença social mais ou menos generalizada na relação política

de representatividade, dificilmente não contém o germe da ameaça totalitária. Para Frank Ankersmit, além de uma concepção da realidade política, há também uma concepção da *representação política* potencialmente apta a evitar a sedução do totalitarismo em momentos políticos críticos, pelos quais passam os regimes democráticos em sociedades politicamente desintegradas. (ANKERSMIT, 1996).

A relação entre governantes e governados estabelecida no interior do conceito de *representação política* pode ser compreendida nos termos da continuidade entre os dois elementos ou da descontinuidade entre eles. A concepção contínua da relação de representação pressupõe que os representantes realizem integralmente as aspirações dos representados, ao passo que a concepção descontínua da relação entre governantes e governados confere aos primeiros a oportunidade de agir mais livremente. O deslocamento da relação entre escrita histórica e ética para a sua relação com a política se justifica sobre a base comparativa de o texto histórico representar o passado *da mesma maneira* que Poder Legislativo representa o eleitorado. Existe, assim, uma identificação da representação histórica com a representação política, feita a partir da teoria da representação pictórica elaborada na filosofia estética. (ANKERSMIT, 2011).

Em primeiro lugar, é importante notar que a representação política é *indiferente* às várias formas de governo (república, monarquia, democracia e autocracia). Esta indiferença eleva o conceito de representação ao *status* de conceito mais axiologicamente neutro da filosofia política e, por este motivo, o conceito central da disciplina, para Frank Ankersmit. (ANKERSMIT, 1996). No contexto da filosofia política contemporânea, Ankersmit quer dizer que o *conceito de representação* é axiologicamente neutro diante, por exemplo, do *conceito de justiça*, que é o fundamento conceitual das reflexões contemporâneas da filosofia política desde a publicação da obra de John Rawls, em 1971, *Uma Teoria de Justiça*. Uma noção axiologicamente neutra está blindada semanticamente por cargas de significado valorativo positivo ou negativo, que geralmente acompanham os conceitos políticos.

Em segundo lugar, o problema da representação política, formulado ainda no começo século XVII, consiste em saber *quando e sob quais circunstâncias os governantes podem ser um reflexo das aspirações dos governados*. (ANKERSMIT, 1996). E terceiro lugar, o problema da representação política, pela sua própria natureza, possui uma relação particular com a forma de governo inspirada pela democracia, uma vez que, por definição, a *democracia* é a forma de

governo baseada em *consentimento* dos governados (ANKERSMIT, 1996). O significado corrente do verbo consentir consiste em *dar permissão* para que determinado ato seja praticado.

Antes de apresentar a contribuição da escrita histórica para o fortalecimento intelectual das democracias liberais, Frank Ankersmit (1996) define alguns conceitos políticos básicos, relacionados à noção de representação. *Governado* é o indivíduo (cidadão) que se permite representar como cidadão através do voto individual em um governante. *Governante* é o indivíduo (cidadão) que representa aqueles que votaram individualmente nele. Estabelecem, doravante, uma relação de representação. A *representação* é sempre parcial com relação à individualidade do cidadão, pois não compreende a integralidade dos papéis que constituem a identidade pessoal de cada indivíduo. O indivíduo reside em uma região espacial particular da sociedade; pertence a um conjunto entrecruzado de grupos sociais específicos que promovem interesses particulares e se identificam com certos ideais morais e políticos. Consequentemente, o indivíduo nunca é representado em sua totalidade, no conjunto de todos os aspectos que formam a sua identidade pessoal. Por esta razão, a representação não pode ser compreendida literalmente — dada a impossibilidade de o representante (governante) representar o todo da identidade pessoal do representado (governado). A relação política entre eles, portanto, é descontínua. Além do mais, não é apropriado referir à representação política conceitos metafísicos como “a Razão”, “a Verdade”, “a Bondade”, “a Justiça”, a “Liberdade” e a “Igualdade”, nem mesmo os chamados “Interesses”. Somente indivíduos, seres humanos concretos em alguns dos seus aspectos, podem ser representados. É difícil, senão impossível, verificar a *dinâmica da presença-ausência* no interior da representação quando a comparação incide sobre as ações do representante e os conceitos abstratos como razão, justiça, liberdade e igualdade. (ANKERSMIT, 1996).

A representação política é assim o *processo simbólico* segundo o qual um indivíduo *presente* (representante) ocupa o lugar de outros indivíduos *ausentes* (representados) em um contexto institucional de *substituição* (democracia). (ANKERSMIT, 1996). A representação política — reforça Frank Ankersmit — é o processo simbólico de tornar presente alguma coisa que está ausente. Intenções e ações dos indivíduos que estão ausentes (eleitorado) são tornados presentes pelo corpo político constituído pelos representantes individuais (governantes e legisladores eleitos). (ANKERSMIT; pp. 45; 1996).

A compreensão da representação como caracteristicamente descontínua com respeito aos seus agentes fundamentais, os governantes e os governados, opõe o pensamento político de

Frank Ankersmit a toda filosofia política informada pela tradição jusnaturalista. Para as doutrinas do direito natural, a ruptura da realidade política expressa na descontinuidade da relação de representação entre os governantes e os governados constitui o maior obstáculo para o funcionamento ideal das democracias liberais (ANKERSMIT, 1996).

O totalitarismo é precisamente a ordem política baseada na indiferenciação entre os domínios da sociedade e do Estado, ou seja, na presumida coincidência integral entre o representante e o representado. Assim, é necessário reconhecer uma esfera autônoma de relações *não originada* no indivíduo. Em outros termos, é necessário liberar a política da ética para afirmar a existência de uma dimensão da realidade política completamente autônoma.

Entretanto, somente no espaço de fratura que separa o representante e o representado é possível o exercício da *sabedoria política* pelo governante. Ankersmit reutiliza a noção maquiaveliana em contextos políticos especificamente democráticos, objetivando a *defesa* de dois valores básicos da democracia liberal: a participação na vida pública, que confere legitimidade ao regime, e o pleno exercício das liberdades individuais. O saber historiográfico, diferentemente da ética, pode ser instrumentalizado exatamente nas situações políticas em que a sabedoria importa mais que o recurso a qualquer norma prévia referente ao agir na vida pública (ANKERSMIT, 1996).

A teoria política de Maquiavel sugere ao político e ao teórico político que tomem consciência do contexto histórico concreto em que a ação política tem lugar. O conhecimento da história é a fonte segura de todo *insight* político útil. Há, em Maquiavel, o reconhecimento claro de que o passado revelado pelas narrativas históricas constitui o único fundamento sólido da interpretação política correta e da ação política bem sucedida. Frank Ankersmit afirma que não é clara a maneira como o uso político da história entra em conflito com a utilização normativa da política, na obra de Maquiavel. No entanto, este tema pode ser adequadamente manejado no contexto da distinção entre duas variantes do maquiavelismo: a) *arcana imperii* ou “doutrina do segredo de Estado”; b) *raison d'état* ou “doutrina da razão de Estado”.

A tradição *arcana imperii* afirma que o príncipe vive e atua em um mundo completamente diferente do mundo em que vivem e atuam as pessoas comuns, e o escândalo moral destas para com as “recomendações maquiavelianas ao príncipe” decorre da diferença radical e entre aqueles dois mundos. O mundo do príncipe está envolto em segredos, naturais da sua condição política, não cabendo aos súditos sondá-los. A tradição “*raison d'état*” defende a realização dos interesses do Estado por meios moralmente aceitáveis. Nesta tradição, os

interesses pessoais do príncipe são discernidos dos interesses do Estado. Nesse sentido, as ações do estadista sofrem certa restrição e não lhe é concedida irrestrita liberdade de agir. O mundo secreto se dissolve na exigência de *publicidade* dos seus atos. Assim, a “doutrina da razão de estado”, embora não possa ser reduzida à ética, pode colaborar para o fortalecimento da democracia, especialmente se relacionada à escrita histórica — na modalidade exemplar, de recuperar o passado para informar a chamada “sabedoria política” (a *virtú* maquiaveliana) dos políticos do presente.

### **3.4. TEORIA DA HISTÓRIA E POLÍTICA (II): ESCRITA HISTÓRICA ANORMATIVA E VALORES**

Frank Ankersmit (1996) procura salvar o conhecimento histórico da esterilidade político-funcional que a ele atribuíram John Rawls (1971) e Leo Strauss (2014). Para isso, sua orientação metodológica maquiavelianista desdobra sua atenção a um duplo foco de reflexão, visando refundar a política em uma concepção anti-rawlsiana não normativa, e estabelecer um modo de relação anti-straussiano entre o pensamento histórico e os valores políticos e morais.

Embora por um caminho diferente, Leo Strauss (2014) chega à mesma conclusão da *dispensabilidade* do conhecimento histórico para auxiliar a resolver a questão essencial da filosofia política, para ele, a fundamentação da melhor forma de organizar politicamente a sociedade. Ele confronta o objetivo da reflexão filosófica sobre a política com a conclusão decorrente de duas premissas básicas do historicismo novecentista, formuladas após a pesquisa empírica de várias sociedades. As premissas do historicismo, empiricamente justificadas pela pesquisa das fontes históricas, são: 1) as formas de organização política das sociedades são criações humanas realizadas em tempos e lugares diferentes, justificadas sobre a base de valores (últimos) adotados pelos membros *daquela* sociedade e não de outras; 2) os valores (últimos) por trás das diferentes organizações políticas só podem ser devidamente compreendidos e, portanto, eticamente respeitados por outras sociedades, mediante a reconstrução interna dos seus contextos espaço-temporais. A *conclusão* decorrente dessas duas premissas empiricamente justificadas informa a natureza da própria consciência histórica ocidental, em sua versão disciplinar e acadêmica: os valores (últimos) são referenciais de orientação para o comportamento individual e organização coletiva da sociedade intrinsecamente dependentes, com respeito ao seu reconhecimento e adoção, do tempo e lugar da sua produção e recepção. Não existem *valores universais* sobre os quais o pensamento político possa se apoiar para

reformular ou refundar a organização política da sociedade em bases axiológicas universalmente boas ou certas. Por isso, para Leo Strauss (2014), todas as modalidades de historiografia, sempre informadas pela conclusão axiológica historicista, são incapazes de contribuir e auxiliar o pensamento filosófico sobre a política. A filosofia política, ao contrário do conhecimento histórico, possui *relevância prática* porque admite a possibilidade de se conhecer valores universais capazes de organizar a convivência coletiva.

[Apenas] o reconhecimento de princípios universais obriga o homem a julgar a ordem estabelecida ou aquilo que é efetivo aqui e agora, à luz da ordem natural ou racional; o que é efetivo aqui e agora tem grande probabilidade de não estar à altura da norma universal e imutável. O reconhecimento de princípios universais tende assim a impedir que os homens se identifiquem com a ordem social que o destino lhes reservou ou que a aceitem integralmente. (STRAUSS, 2014, p.17-18).

O pensamento filosófico sobre a política não encontra respaldo no pensamento histórico informado pela relativização historicista:

Uma vez que todo pensamento humano pertence a situações históricas específicas, todo pensamento humano está fadado a perecer com a situação à qual pertence e a ser suplantado por outros pensamentos novos e inesperados. (STRAUSS, 2014, p. 23).

Negando a importância, se não a existência de normas universais, o historicismo destruiu a base sólida de todos os esforços para transcender o efetivo. (STRAUSS, 2014, p. 19).

Desde então, nenhum critério objetivo permitiria a distinção entre escolhas boas e más. O historicismo culminou no niilismo. (STRAUSS, 2014, p. 22).

Todo o conjunto de situações politicamente problemáticas da vida social que dependa da decisão de escolher e afastar determinados valores, especialmente para o fim de organização da vida coletiva, é alheio ao alcance relativista do método histórico. Para Leo Strauss (2014), a incompatibilidade entre *valores atemporais*, objeto da filosofia política, e *verdade histórica*, válida nos estreitos limites da mudança histórica, impede a utilização política do passado humano no presente — ao menos a sua utilização pela linguagem filosófica (jusnaturalista).

A base jusnaturalista da crítica de Leo Strauss (2014) ao pensamento histórico pode ser respondida através da crítica de Frank Ankersmit (1996) destinada à concepção da filosofia política de John Rawls (1971), subordinada à ética, através da refundação do objeto da teoria política em uma base maquiaveliana especificamente histórica. Apesar da crítica a Rawls ser igualmente válida para Strauss, assumindo assim um caráter genérico e útil contra todo modelo jusnaturalista de pensamento político, a afirmação straussiana referente à incompatibilidade

entre valores político-morais e verdade histórica requer resposta específica – uma resposta que procure demonstrar a *relação construtiva* entre a verdade histórica e os valores políticos e morais. Os valores colaboram favoravelmente ao projeto de busca da verdade histórica. (ANKERSMIT, 2011). A possibilidade de conciliar verdade (histórica) e valores (políticos e morais) traz as seguintes implicações: 1) existe ao menos uma concepção de teoria política não jusnaturalista aberta ao pensamento histórico; 2) nesta concepção de teoria política, os valores políticos e morais não recebem os atributos da universalidade e imutabilidade; 3) a escrita histórica incorpora valores políticos e morais à verdade histórica, sempre relativa, sem prejuízo ao desempenho de função prática do passado com respeito aos problemas políticos do tempo presente.

Antes de apresentar a defesa da relação axiologicamente positiva entre verdade e valores na escrita histórica, Frank Ankersmit (2011) classifica os conceitos *verdade* e *valor* no interior de duas categorias tradicionais da moderna teoria do conhecimento, em geral, e da teoria da história, em especial: a objetividade (da verdade) e a subjetividade (do valor). Ademais, mostra como na teoria da história a separação entre verdade histórica (objetiva) e valores morais e políticos (pretensamente subjetivos) está baseada em um juízo de valor negativo dos historiadores contra os próprios valores (políticos e morais). Trata-se especificamente de um preconceito que pode ser observado na identificação entre valores, subjetividade e distorção do significado objetivo dos processos de acontecimentos passados – distorção decorrente das convicções morais e políticas dos historiadores. Entretanto, esta identificação entre valores e distorção do significado objetivo da verdade dos processos passados não tem maior autoridade que o procedimento de subordinar a busca historiográfica da verdade aos valores morais e políticos do historiador. É metodologicamente possível abordar o valor como uma espécie de condição favorável ao processo cognitivo de busca da verdade histórica. (ANKERSMIT, 2011).

Há na escrita histórica *diferentes modalidades de subjetividade*, tais como a preferência pessoal por determinado tema histórico, a opção por um determinado estilo narrativo e a identificação pessoal do historiador com determinada escola historiográfica. Frank Ankersmit constata que a filiação à determinada escola historiográfica é mais facilmente identificável na superfície de um relato historiográfico narrativo do que o compromisso do historiador com certos valores políticos e morais vigentes no seu tempo. Esta constatação dá origem a uma indagação paradoxal: por que a subjetividade da escrita histórica foi tradicionalmente

restringida a valores políticos e morais, sendo que a identificação desses valores é sempre obscura ou até mesmo inacessível? Raramente o relato narrativo historiográfico de um historiador permite a entrevisão dos seus compromissos axiológicos com os valores especificamente morais e políticos do tempo e do lugar em que vive. (ANKERSMIT, 2011).

Há duas maneiras identificáveis na teoria da história de resolver *o problema da subjetividade historiográfica*, ou seja, a questão da separação entre verdade histórica e valor (político/moral). São duas maneiras de apreciar negativamente a relação entre verdade e valor na historiografia, ambas pretendem alcançar o ideal da objetividade historiográfica: a) a concepção de *relativismo* historiográfico de Willian Walsh; b) a concepção que difere as *causas* e as *razões* dos acontecimentos passados.

Walsh discerne a corriqueira situação de relatos historiográficos *diferentes* entre si, que podem coexistir pacificamente, da rara ocasião em que relatos historiográficos sobre um mesmo tema histórico são *incompatíveis*. Relatos conflitivos são *raros* em historiografia, pois o componente descritivo é muito mais operante na construção das narrativas históricas do que o componente causal. Decorre que os relatos historiográficos em geral, especialmente aqueles relativos a um mesmo tema, são muito mais complementares que irreconciliáveis. Assim, uma história das causas econômicas da Revolução Francesa não contradiz o relato sobre as causas intelectuais do mesmo evento, tal como a afirmação de que uma cadeira possui quatro pernas não conflita com a afirmação de que este objeto é fabricado para as pessoas se assentarem. Entretanto, quando a exceção (relatos incompatíveis) à regra (relatos complementares) se materializa em debate histórico, Walsh reconhece que os valores políticos e morais estão na raiz do desacordo interpretativo. Neste tipo raro de situação, a maneira de solucionar o conflito interpretativo encontra alternativa em uma espécie de *método da reciprocidade empática*. Essa proposta de solução consiste em forçar um historiador marxista a ver a Revolução Francesa da perspectiva dos valores éticos e políticos de um historiador liberal, e vice-versa. Nesse sentido, o relativismo de Walsh separa a verdade do valor, uma vez que é requerido a cada historiador o afastamento dos seus próprios valores éticos e políticos pessoais. A busca pela verdade histórica e a tentativa de alcançar o consenso interpretativo são esforços incompatíveis com a adoção de valores morais e políticos.

A segunda modalidade tradicional de objetivismo se apoia na concepção da diferença entre as *causas* e as *razões* dos acontecimentos passados. As causas são circunstâncias *externas* que fizeram com que determinado agente histórico viesse a agir como agiu, ou a ter determinada

opinião sobre algum assunto. As razões, ao contrário, são internas ao próprio agente e se expressam mediante elaboração argumentativa. O argumento do agente procura justificar o “porquê” de ele ter agido como agiu, bem como o “porquê” de ter emitido a opinião que expressou sobre certo assunto. Ao passo que as causas objetivas são externas ao controle do agente, as alegações argumentativas racionais são pautadas em razões subjetivas, vinculadas às suas convicções valorativas de conteúdo político e moral. Assim, a explicação histórica verdadeira só pode se localizar no campo das causas; não no campo das razões. Aqui, se verifica a mesma base da oposição entre a verdade e o valor evocada por Walsh: os valores morais e políticos distorcem o significado objetivo dos processos passados, não mais em favor da perspectiva moral e política subjetiva do historiador do presente, mas em virtude de os valores políticos e morais estarem encarnados na convicção explicativa do próprio agente histórico do passado acerca do significado das suas ações práticas e opiniões intelectuais. As convicções dos agentes históricos passados, informadas por valores políticos e morais, não podem explicar a verdade histórica das ações e das opiniões desses mesmos agentes, nem dos processos de acontecimentos históricos mais abrangentes dentro dos quais eles estavam inseridos. Outra vez, valor *contra* verdade. (ANKERSMIT, 2011).

A tese de Ankersmit afirma, contrariamente, que os valores morais e políticos são meios indispensáveis que trabalham *em favor da* construção da verdade histórica, sendo mero preconceito empiricista a tradicional oposição entre eles. O vocabulário da representação pode inverter a apreciação negativa dos valores na formulação de uma escrita histórica com pretensões de verdade objetiva. A categoria estética da representação aproxima a historiografia (fato) da política (valor), conferindo aos valores uma conotação positiva, construtiva e utilizável na elaboração da narrativa histórica.

Como ficou acima estabelecido por meio de Frank Ankersmit, o passado toma no relato narrativo (subjetivo) o aspecto mesmo de processo especificamente histórico (objetivo) em virtude da imanência axiológica de valores políticos e morais inextricáveis à fundação temática do objeto da pesquisa e escrita historiográficas. Em termos epistemológicos, os valores políticos e morais são uma espécie de subjetividade objetiva, pois não é possível separar a verdade (objetiva) do valor (subjetivo) no processo de constituição do objeto temático da narrativa histórica. (ANKERSMIT, 2011). Nesse sentido, o valor não precisa ser temido, nem evitado, mas autoconscientemente utilizado na construção temática do objeto da escrita histórica, especificamente para dotá-la da característica textual de *aspecto de processo histórico*.

O discurso ético se difere do discurso político. A ética procura oferecer regras de orientação do agir no contexto de determinadas circunstâncias: “dada a situação de tipo S, o agente A deve agir de acordo com a regra R”. A decisão política ordinária, núcleo do discurso político, diz respeito a temas para os quais não há regras gerais de conduta disponíveis. Por isso, existe uma relação naturalmente intrínseca entre o discurso histórico sobre o irrepetível e singular e a atividade política contingente e não normativa. A noção de “proposta”, característica essencial da representação histórica e que a difere do modelo linguístico da “afirmação verdadeira”, pode explicar esta conexão entre historiografia e política. O historiador formula uma proposta da melhor maneira de conectar partes do passado sobre um tema, “o representado”, ao texto histórico, “o representante”. Da mesma maneira, o político, diante da realidade política, formula uma proposta da melhor maneira de responder à demanda da problemática situação concreta que requer solução. Ambas as propostas podem, posteriormente, resultar em regras relacionadas à maneira de se conectar as palavras e as coisas (história), por um lado, e de como agir no contexto de determinadas circunstâncias práticas (política), por outro. No entanto, nenhum dos dois casos, antes da formulação da primeira proposta, pressupunha acertadamente regras gerais prévias de orientação. Por isso, Maquiavel opôs o agir político a regras éticas, julgando logicamente falaciosa a subordinação da imprevisibilidade da emergência dos problemas políticos singulares à previsibilidade das soluções normativas e gerais da ética. A premência da epistemologia sobre a representação, que resulta a codificação das palavras e das coisas em regras epistemológicas, bem como a premência da ética sobre a política, que culmina na codificação da política em regras éticas, representa a conclusão final do projeto cartesiano de encontrar um “lugar” segundo o qual seria possível inferir certezas indubitáveis. O eu cartesiano, em seu *forum internum*, considerado a fonte segura do conhecimento verdadeiro e de uma ciência exata da moral, alcançou ponto alto da sofisticação com a filosofia transcendental *pura* de Kant. O *forum internum* cartesiano, constituído por uma faculdade cognitiva e outra normativa, retirou, assim, o indivíduo humano das complexidades intrincadas da vida social concreta e, através de simplificações epistemológicas acerca do conhecimento e simplificações éticas relacionadas aos princípios do agir correto, lançou ao desprestígio a reflexão histórica e a reflexão política, tomadas como subprodutos ou derivados impuros da epistemologia e da moral. (ANKERSMIT, 2011).

A reflexão histórica e a reflexão política, conforme Maquiavel concebia a complementaridade entre as duas, foram ainda mais alijadas do *status* de disciplinas práticas após divulgação humeana da chamada *falácia naturalista*, ou seja, a impossibilidade de extrair

validamente juízos normativos de juízos de fato. A *falácia naturalista* consiste em derivar da constatação de certa realidade da conduta humana intersubjetiva (juízo de fato) a formulação de uma regra de conduta humana (juízo normativo). (BOBBIO; 2006). Em *O Espírito das Leis*, Montesquieu afirmou o que viria a ser uma das premissas fundamentais do jusnaturalismo: “as leis [do Estado] são relações necessárias [entre os indivíduos] que decorrem da *natureza das coisas*”. (MONTESQUIEU APUD. BOBBIO, 2006, p. 175). Em a expressão “natureza das coisas”, o termo “coisas” possui sentido lato e corresponde a “entes”, dentre os quais se inclui o ser humano, isto é, a *natureza humana*. O jusnaturalismo é a forma filosófica de pensamento metodológico ético e político que pressupõe a possibilidade de *extrair da natureza humana*, considerada uma entidade objetiva dentre outras que existem no mundo, *regras de regulamentação da conduta*. Para o jusnaturalismo, estes juízos normativos são *legítimos*, uma vez que são compreensíveis e aceitáveis por todos os seres racionais, e o são por corresponder àquilo que há de necessário na constituição da humanidade, não podendo ser diferente ou ser de outro modo. É a sua “natureza”. Da natureza humana são extraídas inferências normativas a respeito de como a sociedade política deve se organizar (filosofia política) e como o indivíduo humano deve agir (ética ou filosofia moral). Em ambos os casos, as regras de organização coletiva e conduta individual são “logicamente” derivadas da análise descritiva da composição da natureza humana.

David Hume demonstrou que a afirmação de Montesquieu não passava pelo crivo da lógica aristotélica e, em vez de um raciocínio lógico concludente, a transição das premissas à conclusão era falaciosa. O raciocínio silogístico se compõe de três proposições: a premissa maior, a premissa menor e a conclusão. A conclusão válida resulta da conjunção das duas premissas anteriores. A conclusão falaciosa não está contida nas duas premissas anteriores, não sendo uma derivação necessária delas, embora seja inadvertidamente tomada como se fosse. O sofisma da falácia naturalista é identificado na substituição do *conteúdo factual* da premissa maior por um *conteúdo valorativo* na premissa menor. O exemplo da proibição normativa da tortura ajuda a esclarecer o funcionamento da falácia naturalista. Após a premissa maior, “a tortura causa dor a todos os seres humanos”, não se introduz outra constatação factual referente à humanidade, mas um *conteúdo valorativo preferencial*, “a dor causada pela tortura rebaixa a humanidade do torturado à condição desumana de mera coisa utilizável para obtenção de certos fins”. A conjunção das duas premissas dá origem não lógica a uma conclusão normativa de conduta: “a tortura *deve ser* proibida”. No entanto, o *fato* de a tortura causar dor não implica necessariamente que deva ser proibida. A sua proibição decorre de os fins perseguidos pela

tortura, quaisquer que o sejam, serem apreciados como *menos valiosos* que a chamada *dignidade humana*. Isso pressupõe que a dor humana não pode ser instrumentalizada como meio para a consecução de nenhum fim particular. Esta pressuposição, contudo, não é factual, mas valorativa. A tentativa de transitar racionalmente de fatos a valores representa justamente o procedimento ilógico que David Hume denominou “falácia naturalista”.

Uma vez que o conhecimento histórico comprova e lida essencialmente com *fatos passados*, e os indivíduos do mundo presente precisam adotar *valores* para orientar resolver os problemas práticos individuais e coletivos que lhes afetam diariamente, o conhecimento do passado não pode ser outra coisa que uma *falácia naturalista de longo alcance* diante das demandas de orientação prática do agir no mundo atual. A ética, como filosofia moral acerca de como devemos agir individualmente, e a política subordinada à ética, como filosofia política sobre como deve ser a relação entre Estado e sociedade, são as únicas maneiras logicamente válidas de reflexão pragmática. A reflexão filosófica destas disciplinas começa no campo dos valores e termina no campo normativo, cuja norma sempre pressupõe ao menos um valor a proteger, não incorrendo em nenhuma transição falaciosa. A descoberta da falácia naturalista esterilizou em alguma medida a função prática da produção historiográfica.

Embora tenha dado menor atenção a que o parágrafo acima dedicou ao tema, Frank Ankersmit (2011), a fim de combater Leo Strauss (2014), precisa mostrar como ocorre a relação entre fato e valor na representação histórica, de maneira a estabilizar a função prática da historiografia. O êxito de Ankersmit depende de conseguir deslocar a política para fora do campo de subordinação à perspectiva normativa da ética e demonstrar que a reflexão sobre a atividade política pode atender a demandas de orientação prática a partir do conhecimento histórico dos fatos passados. Um conhecimento sem implicações normativas.

Os valores morais e políticos do escritor resistem à apreciação teórica dos elementos subjetivos constituintes da escrita histórica porque pertencem, paradoxalmente, à *dimensão objetiva* da narrativa historiográfica. Assim, em termos gerais, os valores políticos e morais do escritor são componentes constitutivos e fundantes do *objeto* temático da narrativa historiográfica sobre o passado. Em termos específicos, os valores políticos e morais configuram *o aspecto de passado do relato narrativo*, ou seja, definem o significado do relato narrativo como um processo histórico delimitado por transformações ocorridas no passado. (ANKERSMIT, 2011).

Em razão de contribuírem diretamente para a constituição do *objeto* da escrita histórica, os valores políticos e morais precisam ser reconhecidos como objetivos; não como subjetivos. Eles dotam o relato narrativo de “*aspecto de processo histórico*”. Nesse sentido, os valores políticos e morais são condições indispensáveis para a obtenção da verdade histórica, e a verdade histórica não pode emergir no relato sem o compromisso do historiador com valores morais e políticos do seu tempo e lugar. Por isso, para Frank Ankersmit, deveria se reconhecer como mais subjetivo um texto historiográfico comprometido com as diretrizes metodológicas da Escola dos Annales, e mais objetivo o texto que plasma o próprio objeto do passado do *aspecto de processo histórico* através dos valores políticos e morais do historiador. (ANKERSMIT, 2011).

De que maneira isso ocorre? Segundo Ankersmit, há duas maneiras pelas quais a linguagem pode ser conectada à realidade. Por meio da representação, por um lado, e mediante afirmações singulares, por outro. O ponto forte de uma corresponde a uma debilidade da outra. A vantagem da representação consiste na conexão íntima e exclusiva que existe entre ela e o representado, embora não seja possível justificar a correção desta conexão em algum modelo externo capaz de confirmar a sua verdade ou falsidade. A afirmação singular, contrariamente, estabelece a conexão entre ela e alguma parte do mundo sempre do mesmo modo, sendo possível justificar a correção desta conexão em um modelo epistemológico capaz de confirmar precisamente a sua verdade ou falsidade. A afirmação singular sacrifica a relevância e a compreensão em favor da adequação e precisão, ao passo que a representação sacrifica a precisão e adequação em favor da compreensão global e relevância. Ao menos a princípio a proposição singular pode ser identificada com o fato, e a representação com o valor. Na representação histórica, contudo, as coisas não ocorrem assim.

Nesse sentido, o fato e o valor são extremos de uma escala contínua e não há método capaz de separá-los no interior de uma representação histórica concreta. Mesmo na vida prática em geral, essa separação não se faz possível. O fato e o valor não são domínios logicamente distintos, como defende a teoria da falácia naturalista, e a representação histórica pode ser apontada como um modelo de reflexão em que o “ser” e o “dever ser” caminham inextricavelmente juntos. Na representação histórica, a série de afirmações singulares verdadeiras sobre o passado transita, sem aviso prévio e regra definida, para a sugestão ao leitor de como atuar no futuro. Trata-se de uma transição natural e imprevisível, sendo impossível formular a regra que identifique teoricamente os momentos em que o conhecimento puro (ser)

se converte em pura ação (dever ser). A representação histórica e mesmo a vida real mostram que o fato/verdade e o valor estão infinitamente próximos um do outro, de maneira que o melhor modelo de relação para compreendê-los seria a figura do *quiasmo*. Como extremos de uma escala contínua, fato e valor constituem a representação histórica. Ankersmit, no fim de contas, oferece alguns exemplos historiográficos da intrinsecabilidade da relação entre fato e valor, sem, contudo, transcender a mera ilustração concreta em favor do seu argumento historicista contra o anti-historicismo de Leo Strauss: a) a pertinência prática da obra historiográfica de Isaiah Berlin reside na interpretação dos *atos passados* à luz de *valores* democráticos do mundo *presente*; b) a pertinência prática da obra historiográfica de Tocqueville sobre a Revolução Francesa reside na interpretação dos fatos passados com o objetivo de reforçar, no presente, os valores liberais individualistas.

CAPÍTULO IV

A CONCEPÇÃO DESCRITIVA E NORMATIVA DA HISTORIOGRAFIA DE  
KEITH JENKIS

**4.1. A HISTORIOGRAFIA CONCEBIDA COMO DISCURSO E REDESCRIÇÃO DO SIGNIFICADO DO PASSADO**

A teoria sobre a escrita histórica de Keith Jenkins, em seu aspecto *descritivo*, está reunida fundamentalmente em seus dois primeiros livros — *Repensando a História* (1991) e *Sobre o que é História?* (1995). A sua *concepção normativa* da historiografia está elaborada predominantemente em outras duas obras — *Por que a História?* (1999) e *A História Refigurada* (2003).

O significado do prefixo *re*, de origem latina, refere-se ao “ato de retroceder a” ou “voltar ao ponto de partida de”. Dois dos quatro livros de Keith Jenkins mencionados acima levam o mencionado prefixo ao título: *Repensando a história* (1991), cuja abordagem é predominantemente descritiva, e *A história Refigurada* (2003), em que se realiza uma abordagem normativa. Ambos os títulos supõem que a história-disciplina é um objeto de reflexão sobre o qual inscrições relativas à sua natureza cognitiva, comunicativa e funcional podem ser *rediscutidas*, e novas inscrições registradas como lhe sendo intrinsecamente constitutivas ou, ao menos, mais adequadas.

O gesto intelectual de retroceder aos conteúdos temáticos basilares do conhecimento histórico com o objetivo de *revisá-los*, para reelaborar uma definição sobre *o que é* ou *deveria ser* a história-disciplina, sugere que tanto a dimensão descritiva quanto a dimensão normativa da historiografia carecem de fundamentos consensuais incontestados. As dimensões descritivas e normativas da reflexão sobre a disciplina da história consistem de uma metodologia para se abordar a atividade historiográfica em sua integridade. A totalidade da atividade historiográfica compreende aqui dois aspectos ou fases inter-relacionadas: a) a fase cognitiva, voltada ao conhecimento do passado a partir das fontes históricas; b) a fase comunicativa, voltada aos leitores do presente a partir do preenchimento de alguma finalidade no sistema sociocultural em que estão inseridos.

Ao menos à primeira vista é-se levado a crer, pelos títulos dos dois mencionados livros de Keith Jenkins, que os dois aspectos formais constituintes da historiografia, cognitivo e comunicativo, possuem conteúdos cuja estabilidade é apenas relativa à convenção momentânea dos teóricos da história, uma vez que são vulneráveis à controvérsia e revisão. Isso faz da história disciplinar um dos tantos objetos culturais que sobrevivem no interior de um contexto sociocultural de conflito ou disputa conceitual, dentro do qual os protagonistas tomam partido *construtivamente*, visando à apropriação descritivo-normativa e estabilização definitiva através da disciplina da teoria da história.

A conceptualização descritiva visa a tão somente caracterizar o que a história é como disciplina. Invariavelmente, a escrita historiográfica possui dois fundamentos descritivos consensualmente reconhecidos pela moderna teoria da história: os acima mencionados aspectos cognitivo (com respeito ao mundo sociocultural passado) e comunicativo (com respeito aos leitores do mundo sociocultural presente). Isso quer dizer que, sem ainda elaborar nenhum juízo de valor, ou seja, dispensando o reino das relações entre a história e as suas finalidades socioculturais (funções), é fato descritivo indisputável que a escrita historiográfica produz e reproduz informações sobre o passado e os comunica *no* presente.

Rediscutir o que é a história-disciplina exige retornar aos pontos de partida fundamentais identificados pela moderna teoria da história como o conjunto convencional ou canônico de temas dentro dos quais são elaborados os problemas conhecidos pelos praticantes da área. Para Keith Jenkins, em seu livro *Repensando a história* (1991), os temas que configuram o conjunto de problemas da teoria da história são a “verdade”, “objetividade”, “interpretação”, “parcialidade”, “empatia”, “as provas” e a “cientificidade” da escrita histórica.

A concepção descritiva da historiografia na teoria da história de Keith Jenkins é constatada na simples assertiva: “a história é o que os historiadores fazem”. (JENKINS, 2007, p. 51). Uma definição da história como disciplina em perspectiva descritiva é extraída da atividade prática dos historiadores. Em termos descritivos, Jenkins segue a concepção de Hayden White acerca da historiografia. O seu livro *Repensando a história* tem como nota de abertura, antes mesmo da introdução, uma famosa passagem do livro *Trópicos do Discurso*. A escrita histórica é definida como uma *estrutura discursiva*. Pela qualidade descritiva de *discurso*, a historiografia se constitui disciplinarmente através de normas proibitivas dirigidas aos seus praticantes, expressas através de restrições ao pensamento e à imaginação dos historiadores, segundo exigências metodológicas para lidar “reprodutivamente” com as fontes

históricas. A qualidade descritiva de *estrutura* indica que o discurso produzido pela historiografia e recebido pelo público leitor pode ser analiticamente dividido em *dois níveis de comunicação linguística*: a) o nível *superficial*, expresso nos mais variados conteúdos temáticos e informativos que a reflexão historiográfica é capaz de suportar; b) o nível *profundo*, composto por regras formais que articulam subjacentemente os conteúdos empíricos informativos em diferentes modalidades de relação parte-todo. (JENKINS, 2007).

Entretanto, apesar de celebrar a concepção descritiva de Hayden White sobre a historiografia, Keith Jenkins parece responder a questão relativa a “*o que é a história?*” de forma personalíssima. Em sua concepção de historiografia há uma convicção de base que funciona como *premissa fundante* de todas as suas principais assertivas descritivas e propostas normativas referentes à disciplina da história: trata-se da distinção ontológica, no nível do ser, entre o passado realmente vivido pelas agências e agentes históricos e a historiografia escrita no mundo presente dos historiadores. O *passado* é tudo o que se passou antes em todos os lugares, e a *historiografia* se refere unicamente ao escrito dos historiadores. A base da irredutibilidade do passado à escrita historiográfica é justificada de duas maneiras: a) o passado e a historiografia são independentes um do outro *porque* ambos estão muito distantes entre si no tempo e no espaço; b) o passado e a historiografia são independentes um do outro *porque* o mesmo objeto de investigação (o passado) pode ser interpretado por diferentes práticas discursivas (geografia, economia, sociologia). (JENKINS, 1995).

O *passado*, na caracterização de Jenkins, é assim uma dimensão temporal sólida, encerrada em si mesma, uma vez que é rigorosamente definido como *tudo* aquilo que *já aconteceu* definitivamente, sendo objetivo da historiografia trazê-lo ao presente através da escrita narrativa (agora/hoje). Como ilustração da distinção irreconciliável entre passado e historiografia, e de que ambos pertencem a categorias distintas do ser, Keith Jenkins afirma: “ler a escrita da história espanhola seiscentista, ou investigá-la nas fontes históricas, não conduz leitor ou pesquisador à Espanha do século XVI”. (JENKINS, 1995, p. 20).

A representação histórica e a realidade passada se opõem diametralmente a partir de três contradições básicas: a) a escrita histórica se dá no presente e o seu objeto temático ocorreu no passado; b) a escrita é parcial (fragmento da realidade passada), e o passado, total (simplesmente tudo o que já passou); c) a escrita histórica, como relato narrativo, é essencialmente diferente de ação e da vida humanas vividas. São estes três pares dicotômicos de oposição — passado/presente, passado total/escrita parcial, relato narrativo/vida vivida —

que colocam o objeto primordial da historiografia e a atividade historiográfica em níveis distintos do ser.

*Dada* a distinção ontológica irreduzível entre o passado e a escrita histórica, o problema fundamental da teoria da história para Keith Jenkins consiste em refletir sobre os meios de conciliar, vincular ou fazer coincidir essas *duas coisas* ontologicamente separadas. A *distinção radical*, uma vez que é entendida como “*dada*”, possui notória qualificação descritiva e não normativa, em sua concepção. Pode-se afirmar que a distinção ontológica cria o problema fundamental da moderna teoria da história, aquele referente à verdade histórica, pois se trata de saber a respeito da possibilidade de estabelecer a conexão entre escrita histórica no presente e realidade passada. Esse problema da verdade histórica é discutido tanto em *Repensando a história* (1991) quanto em *Sobre o que é a história?* (1995), a partir da relação entre três campos teóricos distintos: 1) a epistemologia; 2) a metodologia; 3) a ideologia: “cada um deles precisa ser explicado se queremos saber *o que a história é*” (JENKINS, 2007, p. 30. Grifos meus).

Os *três campos* compreendem os elementos constituintes da historiografia vistos de uma perspectiva descritiva. Por isso, as *limitações* identificadas por Keith Jenkins nos campos epistemológico, metodológico e ideológico são de ordens pretensamente objetivas e intrínsecas à natureza do conhecimento histórico em geral e da escrita historiográfica em especial. Em virtude dessas limitações, a conexão entre a escrita histórica e a realidade do passado é frustrada. O significado desses limites descritivos proporciona a base para uma definição da historiografia em termos especificamente pós-modernos (JENKINS, 2007). Em síntese, a diferença ontológica cria um problema cuja tentativa de solução demanda a articulação dos três mencionados campos teóricos para religar descritivamente o passado real à escrita histórica no presente. A solução, todavia, fracassa. O fracasso produz uma compreensão descritiva de história com implicações denominadas pós-modernas: cética, relativista e amoral.

Para Jenkins “a epistemologia investiga como sabemos o que quer que seja”. No caso da historiografia o seu objeto é o passado. Descritivamente, a escrita histórica se caracteriza por ser contemporânea ao historiador, e o passado, ao contrário, por estar ausente. Três fragilidades epistêmicas são afirmadas com base em um critério comparativo *quantitativo* entre o passado real e o relato historiográfico. A comparação quantitativa identifica uma desproporção marcada pelo fato de o passado realmente vivido conter muito mais acontecimentos e situações do que o relato historiográfico referente a eles.

Há muito mais coisas no passado do que no relato do presente. Conseqüentemente: 1) não é possível abarcar a totalidade dos acontecimentos passados; 2) o passado é constituído de acontecimentos, situações e vivências, e a escrita histórica é apenas um relato destas coisas; 3) o relato histórico depende de documentos que expressam *a interposição do olhar de outros* que registraram o que ocorreu em situações concretas no passado — o relato historiográfico é indireto e as pessoas do passado, ao contrário, o viveram diretamente — como presença. A quarta razão que Jenkins alega explicar a fragilidade epistemológica da historiografia como forma de conhecimento é de natureza *qualitativa*: 4) a diferença entre a originalidade de propósito, função e significado que uma ação, acontecimento ou vida desempenham no contexto real do passado e a distorção significativa e funcional que aquelas coisas sofrem através da visão retrospectiva formulada no presente. O desenrolar processual dos acontecimentos passados extrapolam os limites do contexto que cerca o horizonte de expectativa dos seus agentes individuais e coletivos.

Duas citações diretas extraídas do livro de Jenkins são reveladoras da dupla distorção — quantitativa e qualitativa — que o relato historiográfico *impõe externamente* ao passado realmente vivido. Em termos quantitativos (aritmético-desproporcionais), “o tempo é *escorçado*; os detalhes, *selecionados e realçados*, a ação, *resumida*; as relações, *simplificadas*, não para alterar de caso pensado os acontecimentos, mas para dar-lhes significado” (JENKINS, 2007, p. 34. Grifos meus). Em termos qualitativos (propósito-funcionais), “dado que as narrativas enfatizam [retrospectivamente] os nexos e minimizam o papel das rupturas, os relatos históricos, tal como os conhecemos, parecem mais *abrangentes e perceptivos* do que o passado nos dá motivos para crer que tenha sido (JENKINS, 2007, p. 34. Grifos meus). Enfim, com respeito à relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento na historiografia, esses “são os limites epistemológicos principais (todos bem conhecidos)”. (JENKINS, 2007, p. 34).

Para Keith Jenkins, método é a suma dos instrumentos cognitivos reutilizados pela historiografia, operante tanto na descoberta e comprovação de fatos passados quanto na interpretação deles, separadamente ou em conjunto, a partir de conceitos (mais específicos, concretos e mais próximos da linguagem das fontes históricas) e categorias (mais genéricos e mais afastados da linguagem das fontes históricas). Conceitos e categorias são pressupostos e implicados em diferentes teorias interpretativas do passado. São exemplos de categorias históricas a “continuidade” e “mudança”, a “semelhança e diferença”, a “relação de causa e efeito”, a “empatia”. São exemplos de conceitos históricos os termos “Estado”, “parlamento”,

“revolução”, “cultura”. Igualmente para a epistemologia, não há um método como procedimento definitivo que possa ser utilizado universalmente para extrair das fontes históricas a explicação e interpretação definitivas do passado. Nenhum método histórico fornece a base possível para se deduzir do passado uma interpretação historiográfica única e definitiva a partir do presente. (JENKINS, 2007).

Para Keith Jenkins, a força de uma epistemologia consiste em *justificar* racional e empiricamente, *de uma vez por todas*, a forma de obtenção de conhecimento objetivamente controlável de um dado objeto de pesquisa. De igual maneira, a força de um método consiste em sua capacidade de *encerrar de uma vez por todas* o debate em torno de problemas históricos a partir de soluções definitivas propostas pela escrita histórica no presente. Como não há fundamentos epistemológicos e metodológicos que assegurem o conhecimento histórico definitivo e, ainda assim, a escrita histórica produza a impressão de reunir em uma síntese o dado ontológico da separação radical entre o passado realmente vivido e escrita fabricada no presente, a ligação entre eles só pode ser *ideológica*. Para Jenkins, é a ideologia que apaga a chamada distinção ontológica essencial entre relato e passado. É a ideologia que reúne o passado experienciado e a escrita histórica presente em uma mesma categoria do ser, de um modo que uma comunicação real possa ser estabelecida na mente do receptor. Segue-se que afirmações como “eu sou o produto da História” e “eu estou na História” são pressuposições não demonstradas pelo conhecimento histórico, mas necessárias para sua validade.

Em especial, ideologia, para Jenkins, é toda elaboração discursiva que funciona como justificativa para marginalização, omissão e exclusão de grupos sociais e seus valores culturais, instituídas no ato comunicativo entre a escrita historiográfica e os receptores no mundo presente a respeito de acontecimentos passado. A sua função é vincular retoricamente o passado ao presente e, em seguida, legitimar a dominação social no mundo contemporâneo. É importante observar que a historiografia constitutivamente é ideológica, em sentido descritivo. Entretanto, a ideologia regente dos relatos discursivos é circunstancial a cada época e lugar. Assim, a escrita histórica sobre o passado é afetada por relações externas de poder inscritas nas relações sociais do mundo contemporâneo.

As relações de poder são compreendidas por Jenkins como relações de dominação, que organizam hierarquicamente o mundo social em duas categorias sociológicas simplificadoras: os dominantes, de um lado, e dominados, de outro. Quem está na posição dominante em meio aos conflitos reais no presente precisa legitimar as suas práticas no mundo, mobilizando as

peças em geral a apoiar os seus interesses. A escrita histórica é assim forjada no interior desse amplo contexto ideológico marcado fundamentalmente por três elementos interpenetrados: a *necessidade de legitimar* estados de coisas produzidos no interior de *conflitos reais* no mundo atual, protagonizados pelas figuras dos *dominantes e dominados*. Nesse sentido, o passado, como um elemento fundamental da chamada distinção essencial, é compreendido como um dos objetos culturais em disputa na luta real e cotidiana entre os diferentes grupos sociais. Assim, estão em disputa, em meio aos conflitos políticos do mundo presente, a apropriação do *passado* em versões politicamente úteis e o próprio conceito funcional de *história* em geral.

A disputa política em torno da apropriação significativa do passado e a da dimensão funcional da disciplina da história torna a questão relativa a “o que é a história” mais específica: *para quem é a história?* É importante notar que as duas questões estão no interior da dimensão descritiva da reflexão teórica. A história é necessariamente para alguém e pressupõe em sua constituição descritiva um dos elementos básicos da teoria da comunicação: o destinatário. Para detectar o elemento ideológico (ético e político) da historiografia é preciso indagar para quem a história é escrita no mundo presente. Assim, para Jenkins, o verbo *escrever* é transitivo direto e indireto, pois sempre se trata de escrever *algo para alguém*. Mais do que isso, o sentido do verbo escrever em história poderia ser definido pelo contexto gramatical de uma oração subordinada adverbial *finalista*, pois (sempre) se trata de escrever algo para alguém, com *algum propósito*. Em razão de estar descritivamente dirigida para alguém e com um propósito, a historiografia torna-se *prática*, informando à ação e a vida dos receptores — independentemente de ser verdadeira:

Uns *querem* uma história asséptica, da qual o conflito e a angústia estejam ausentes; outros, que a história *leve à* passividade; uns *querem* que ela *expresse* um vigoroso individualismo; outros, que *proporcione* estratégias e táticas para a revolução; outros ainda, que *forneça* a base para a contrarrevolução. (JENKINS, 2007, p. 41).

Em todos os casos acima a escrita histórica objetiva algo além de meramente informar ou dizer o que foi o caso no passado: não se trata apenas de contar uma história, narrar ou explicar “o que já passou”. Os exemplos mencionados por Jenkins relacionam a escrita historiográfica ao propósito geral de contribuir para a formação identitária individual a partir da defesa de um modo de ser na vida. Modo de ser politicamente passivo, vigorosamente individualista, revolucionário, ou contrarrevolucionário: “é fácil ver que *a lista de usos da história é infinita*, tanto pela lógica quanto pela prática.” (JENKINS, 2007, p. 41. Grifos meus).

Os diferentes propósitos da escrita histórica, conforme sugere a citação, parecem emergir de uma matriz política originária fundamentada na *noção de conflito*. São as possíveis atitudes ideológicas diante dos conflitos existentes no mundo contemporâneo que condicionam a produção da escrita histórica a um propósito específico. Além disso, a noção de conflito político e sociocultural é a base sobre a qual os discursos são formulados. Por *discurso*, Keith Jenkins compreende as formas de comunicação escrita que estão imediatamente relacionadas a uma modalidade específica de *poder*. O poder de definir o que os objetos culturais são ou devem ser. Discursos ocorrem no interior de um amplo processo de intercomunicação entre emissores e receptores ocupados em definir semanticamente o que um determinado objeto é — delimitar o seu significado sociocultural. Discurso, portanto, é a forma de comunicação verbal identificada pelo conflito e *disputa* entre interlocutores com respeito à definição do significado de determinado objeto cultural. Como disputa em busca de hegemonia semântica, um discurso compartilha o mesmo espaço “dialógico” constituído de forças que atuam umas contra as outras, visando à apropriação significativa e definitiva do objeto cultural divisado. O discurso — como força ou poder de exercer influência decisiva e estabilizadora na significação de um objeto cultural — somente pode defini-lo através de *mecanismos gerais de inclusão e exclusão, centralização e marginalização de fatos e valores, bem de como outros discursos*. (JENKINS, 2007). Esta compreensão do conceito de discurso é tributária da obra de Michel Foucault.

Seguem-se da característica marginalizadora as *três* estratégias fundamentais e complementares constitutivas dos discursos: 1) *ocultar* a batalha a qual está enredado com outros discursos no interior de um mesmo campo de forças, em vista da apropriação do objeto cultural disputado; 2) produzir no leitor a impressão estética da *objetividade*, como se o objeto cultural divisado tivesse dado a si próprio uma definição, um significado, uma função; 3) *estabilizar* o significado e a função artificiais que lhes foram emprestados na batalha discursiva de caráter apropriativo e *expropriativo*.

O *ato de ocultar* o seu espaço de movimentação simbólica, como sendo aquele relativo a um campo de forças políticas em disputa pelo significado de determinado objeto cultural, não é outra coisa que esconder o seu aspecto valorativo-normativo através da elevação recalcitrante do aspecto descritivo do discurso. Desloca-se o elemento valorativo-normativo, definidor de *o que deve ser* o objeto cultural divisado, para o plano subjacente e não imediatamente reconhecível do discurso, ao passo que o elemento descritivo, com pretensões declarativas e meramente informativas acerca de *o que é* o objeto em questão, ocupa a posição de relevo e

contato imediato com o leitor. Assim, o discurso disputa definições linguísticas cujo critério decisivo é menos a verdade descritiva acerca de determinado objeto cultural, concebida no sentido empirista de “correspondência”, do que a vontade valorativo-normativa de estabilizar o significado de objetos culturais geralmente fugidios.

Subjacente às suas definições conceituais explícitas, relativas à determinação significativa de *o que são* determinadas coisas da cultura, estão os dois elementos formais do discurso: a definição pretensamente descritiva (o que é) e o propósito valorativo da definição (para o que é). Ademais, a concepção de Keith Jenkins de discurso com relação à disciplina da história é *notavelmente ambivalente*, pois serve tanto à *escrita histórica*, que disputa o significado de uma região específica do passado, quanto à *teoria da história*, que disputa o significado e a função da própria história como disciplina. Tornar possível a visão de que própria teoria da história — concebida como discurso e não como epistemologia — se faz e refaz no interior de um campo de forças representativas do poder de definir o significado à história, por um lado, e determinar qual deve ser a sua função, por outro, é a inestimável *contribuição metateórica* de Keith Jenkins para a teoria da história. A concepção discursiva da teoria da história traz à baila a possibilidade de redefinição da sua própria função diante da história-disciplina.

Concebida em termos discursivos, a teoria da história é interpretada à luz de um campo de forças no interior do qual se disputa a definição conceitual e funcional da disciplina da história ou do passado dito histórico. Este conflito entre teorias da história alternativas deixa entrever, *metateoricamente*, que a disciplina da teoria da história é ela mesma *relativa*, pois o seu significado e função diante da disciplina da história não são analiticamente necessários e variam conforme a proposta normativa que diferentes autores defendem para a historiografia. Keith Jenkins mostrou que a *identificação* entre teoria da história e epistemologia é bastante arbitrária, pois a base desta associação não é apodítica (analítica). Ela está justificada exclusivamente em convenção que estabeleceu *normativamente* o significado funcional da teoria da história *para* a disciplina da história: apresentar a validade do conhecimento histórico, informando o que os historiadores fazem quando produzem o conhecimento histórico válido. Trata-se de uma identificação funcional com a epistemologia em sentido kantiano. A teoria da história identificada com a epistemologia se apresenta como disciplina com pretensão exclusivamente descritiva da atividade historiográfica. Trazer à luz a afirmação de que a teoria da história *não é* unicamente uma disciplina descritiva com respeito ao seu objeto de reflexão

(a história) e *nem* analiticamente epistemológica são as duas contribuições metateóricas de Keith Jenkins para a teoria da história contemporânea.

Segue-se que o *relativismo* mais produtivo e menos óbvio que Jenkins nos lega não é o de mostrar a relatividade da escrita histórica, com respeito à disputa intersubjetiva dos historiadores que visam a fixar o significado interpretativo de uma região temática específica do passado. A relatividade da própria da teoria da história com respeito ao modo como ela se concebe significativa e funcionalmente diante da disciplina da história é o aspecto propriamente original e rico em implicações contido no sistema de pensamento de Jenkins. Este aspecto se resume pelo reconhecimento de que a teoria da história é igualmente construída — como a própria escrita histórica — sobre a base de juízos enunciativos (descritivos), preferenciais (valorativos) e imperativos (normativos) acerca do seu objeto de reflexão. Assim, o aspecto metateórico contido no pensamento de Keith Jenkins sobre o conhecimento histórico ilumina um campo obscurecido *da* teoria da história *pela* própria teoria da história: a sua *relatividade* e o seu *caráter construtivo*.

Em termos metateóricos, a teoria da história pode ser dividida em duas amplas questões com as quais se dirige à historiografia. Por um lado, uma questão de natureza epistemológica, passiva, registradora e pretensamente descritiva, que se formula da seguinte maneira: *o que fazem* os historiadores quando produzem uma história verdadeira sobre o passado? Por outro lado, uma questão de natureza ético-política, ativa e construtiva, destacadamente valorativa e normativa, que se formula de outro modo: *o que devem fazer* os historiadores caso queiram produzir uma história significativa, marcada por satisfazer alguma *finalidade* sociocultural intrinsecamente vinculada à vida vivida no mundo presente? Esta segunda indagação, de natureza teleológica e funcional, não parece ser obtida “epistemologicamente”, de forma passiva, a partir da observação e análise dos teóricos da história sobre a atividade historiográfica. A finalidade da história-disciplina é objeto de disputa e controvérsia entre os historiadores. Por isso, é possível afirmar que a teoria da história, quando adentra no campo das finalidades e usos da história para a vida, deixa entrever a sua dimensão inexpugnavelmente discursiva. A teoria da história, ao menos em alguma medida, é um discurso sobre o discurso historiográfico. Isto é assim porque a teoria da história não encontra objetivamente *as finalidades* a que um conhecimento especificamente histórico deva preencher.

Aplicada à escrita histórica, ou mesmo à teoria da história, o conceito de discurso afasta a atividade dos historiadores da epistemologia (ciência) e a aproxima da estética (arte). A

estética é a abordagem filosófica da arte. Segundo Daniel Herwitz (2010), há dois modelos de abordagem da arte ao longo da tradição filosófica ocidental. A primeira remonta à análise do drama trágico, contida na *Poética*, de Aristóteles, e continuada no século XIX através da obra *Estética*, de Hegel. Esta abordagem define a arte como um tipo especial de conhecimento. Especial porque é um conhecimento que se apresenta sob a forma de “reconhecimento” ou, mais precisamente, como uma forma de ver-se a si mesmo nos produtos humanos criados culturalmente. Como produto artificialmente criado, capaz de proporcionar reconhecimento, a arte é antitética à natureza, identificada com o imediatamente *dado*, independentemente da vontade e criatividade humanas<sup>22</sup>.

Em Hegel, o conceito de arte é basicamente reduzido à noção de *expressão*, distinta e mesmo oposta ao conceito central da epistemologia, delimitada em seu campo de reflexão pela noção de *representação*. A abordagem filosófica da arte no século XIX foi determinada em grande medida pela obra *Estética*, de Hegel, que fixou as cinco diretrizes gerais para a filosofia estética: 1) o estudo da arte é separado do estudo da natureza; 2) em decorrência, a arte é concebida como *expressão humana*; 3) a arte, como expressão exclusivamente humana, possui uma história e o conhecimento dela é relevante para o conhecimento do seu significado e papel culturais; 4) a arte se manifesta *em meios específicos de expressão*, com potencialidades que lhes são próprias e que se individualizam e separam-se de outros meios de expressão (pintura, música, arquitetura); 5) finalmente, é necessário explicar porque determinados meios expressivos de arte, *em razão de suas características potenciais particulares*, tornam-se meios de expressão hegemônicos dotados de maior autoridade para expressar o espírito de uma época. (HERWITZ, 2008).

A segunda e a quarta características da arte — expressão humana através de um meio específico dotado de poderes de expressão identificáveis — são as que mais imediatamente *correspondem* à compreensão da escrita histórica como um tipo de discurso (na acepção de Jenkins). Por estética, Hegel entende a análise das diferentes formas de arte, de maneira a identificar e explorar as *potencialidades* expressivas contidas em seus respectivos meios de

---

<sup>22</sup> A segunda forma de se abordar filosoficamente a arte tem início no século XVIII, através das reflexões estéticas de Hume e Kant. Ambos compartilhavam a compreensão da arte como uma espécie de extensão contínua da natureza, pois as duas podiam ser igualmente apreciadas como *belas* e, por esta razão, apreciadas pelo *juízo de gosto*. Tanto para Hume quanto para Kant, o objeto da estética é o gosto por aquilo que é belo, e o problema da estética consiste em saber se é possível ou não justificar em bases universalmente válidas (objetivas) o juízo de gosto sobre a beleza. (HERWITZ, 2010).

expressão. Por discurso, Jenkins entende a modalidade de comunicação inserida em um contexto de relações hierárquicas de poder, em que se disputa a apropriação significativa de objetos culturais. O intento de fixar o significado teleológico ou funcional do conhecimento histórico (discurso) é o mesmo que procurar estabelecer o que propriamente essa forma de conhecimento *pode* (valor) ou *deve* (norma) expressar (arte). É precisamente neste sentido que a teoria da história de Keith Jenkins se desloca da epistemologia kantiana em direção à estética hegeliana.

A leitura metateórica da obra de Keith Jenkins, em razão da identificação da disciplina da história e da própria teoria da história com formas de comunicação igualmente discursivas, justifica a possibilidade de redefinição parcial da teoria da história. Ao lado da questão epistemológica tradicional, kantiana, outra pergunta não menos relevante e operacional pode ser posta, seguindo a acepção da estética de Hegel e reconhecendo, como atualmente é lugar comum, a dimensão artístico-literária da escrita histórica: *o que é possível fazer, em termos de expressividade, e em conformidade com as carências e aspirações do presente, com um meio de expressão linguístico-artístico particular como a historiografia?*

A noção de *limite* é fundamental na concepção estética, sobretudo na de Hegel. Em primeiro lugar, o limite separa um meio de arte em relação a outro. Em segundo lugar, define a extensão do meio específico de arte, procurando saber *o que* possível expressar através dele. A obra de Keith Jenkins permite entrever que esta é uma tarefa primordial da teoria da história com relação à escrita histórica. O que a escrita histórica *pode expressar criativamente* no seu mundo presente, no contexto sociocultural contemporâneo da escrita, como meio de expressão linguístico particular voltado ao passado?

Expressar não é o mesmo que representar, e a sua antítese é a operação intelectual de descrever. Qualquer resquício de descrição e mesmo representação precisam ser liberados da noção de expressão. A *expressão* se relaciona com a *aspiração*, com *o desejo social não realizado* e, como tal, *com o que não é, mas com o que poderia ou deveria ser*. Por isso a estética, na acepção hegeliana, pode ser incorporada ao discurso, na acepção de Jenkins, para se distanciar do *status quo* e se aproximar da utopia a partir da atribuição de finalidades específicas à escrita histórica. Para Keith Jenkins, estas finalidades são a “emancipação” e a “radicalização da democracia”.

Sendo assim, a teoria da história guarda valores e mesmo normas relacionadas à produção do conhecimento histórico. A dimensão valorativa e normativa da teoria da história é

obscurecida por sua identificação e redução à forma de pensamento tipicamente epistemológica. Esta redução leva a crer que os conceitos da teoria da história são neutros, sem nenhuma carga semântica e implicação ética e política. Uma análise rasa, linguística e semiológica, de conceitos pretensamente neutros como o de retrospecção, de Danto, e orientação, de Rösen, pode tornar controversa a sua presumida neutralidade axiológica.

O conceito retrospecção pressupõe, primeiro, a situação sociocultural de agrupamentos humanos que discerniram autoconscientemente o tempo passado do tempo presente. Em segundo lugar, e este é o ponto valorativo incorporado a uma noção epistemológica pretensamente descritiva, a retrospecção afirma que o “antes”, ou algum dos seus aspectos, somente pode ser conhecido, ou mais bem conhecido, pelo “depois”. Implicitamente, o conceito de retrospecção hierarquiza valorativamente a cognição desempenhada no presente em detrimento da cognição ocorrida no passado. Assim, o conceito retrospecção não é meramente descritivo, pois assevera algo além da simples diferença entre o passado e o presente. Ele afirma que, do ponto de vista do presente, se pode conhecer mais (quantidade) e melhor (qualidade) do que conheceram os agentes passados dos seus próprios pontos de vista em suas épocas. E se o ponto de vista contemporâneo é um aperfeiçoamento ou uma correção do ponto de vista passado, o conceito retrospecção possui um compromisso axiológico, implícito, com a *doutrina do progresso*. Nesse sentido, o conceito retrospecção parece sancionar a vulgar sensação de superioridade dos contemporâneos do mundo atual em relação aos agentes históricos que viveram no passado. Ampliado, mediante associações linguísticas paradigmáticas, o conceito retrospecção admite a superioridade geral das sociedades contemporâneas sobre as sociedades passadas, no interior do contexto sociocultural da modernidade. Assim, o conceito retrospecção possui parte da sua plausibilidade epistemológica em razão da sua associação semiológica com contextos socioculturais que, de alguma maneira, estão comprometidos com a modalidade de codificação do tempo em termos de *progresso*.

O conceito *orientação histórica*, formulado por Rösen para descrever o resultado da produção historiográfica sobre os receptores das histórias escritas, não parece ser meramente descritivo, informativo ou axiologicamente neutro. Há, implicitamente ou no eixo paradigmático da linguagem, uma associação entre a noção “orientação” histórica e o valor social e histórico da “segurança”. A busca por orientação no tempo coincide com a procura por segurança no espaço, uma vez que a orientação histórica não é outra coisa que a aquisição da posição cognitiva de estar seguro de si no espaço, com respeito às transformações sofridas no

tempo. Ao contrário da busca por segurança, a cavalaria da nobreza medieval era existencialmente inspirada pelo valor guerreiro da *aventura e risco*. Isso quer dizer, de forma genérica e mesmo vaga, que o conceito “orientação histórica” tem parte da sua plausibilidade epistemológica assegurada semiologicamente, ou seja, pela sua associação com contextos socioculturais burgueses, onde a busca por segurança, em mais de um sentido, constitui uma das aspirações individuais e coletivas básicas deste tipo de sociedade.

A noção epistemológica presumidamente descritiva, inerente à natureza do conhecimento histórico (retrospecção), possui associações axiológicas com o contexto social da modernidade (semiologia). É possível observar a mesma natureza de associação em conceitos da teoria da história como o de “orientação histórica” (Rusen), “causalidade figural” (White) e “experiência sublime” (Ankersmit). No entanto, a dimensão axiológica da teoria da história a partir do vínculo semiológico com os contextos sociais em que são produzidas não pretende, em primeiro lugar, que *todos* os conceitos pretensamente descritivos do campo da disciplina possuam associações linguísticas paradigmáticas com determinados valores éticos e políticos das sociedades em que são formulados. Em segundo lugar, independentemente dessa complexa modalidade associativa entre a validade dos conceitos da teoria da história e o contexto social valorativo onde são comunicados (semiologia), uma parte do sistema da teoria da história é constituída por *juízos de valor* e, portanto, subordinada ao conceito de *discurso*. A parte referida à comunicação narrativa dos resultados da pesquisa a um público alvo compreende, necessariamente, juízos de valor. Diferentemente da complexidade da associação semiológica entre os conceitos descritivos da teoria da história e seu contexto social valorativo, a relação axiológica entre *comunicação* historiográfica e *valores* não encontra grandes dificuldades de demonstração.

A distinção weberiana entre juízos de fato e juízos de valor remonta ao esforço novecentista de definir a natureza do conhecimento científico, pretensamente avaliativo. Os juízos de fato tomam *conhecimento* da realidade, declaram o que a realidade efetivamente é, e a sua comunicação intersubjetiva procura apenas *informar*. Os juízos de valor, contrariamente, tomam um *posicionamento* diante da realidade e a comunicação intersubjetiva deles não objetiva apenas informar, mas *influir* sobre o posicionamento e conduta do interlocutor. Influir no sentido de procurar fazer com que o interlocutor faça certa *escolha*, que aprove ou rejeite determinada coisa, que *prefira* uma coisa em vez de outra.

Embora a definição do juízo de valor não seja problemática, como apresentada acima, a definição do valor encontra dificuldades lógicas insuperáveis. Conforme sugere Leo Strauss,

em uma discussão contra Max Weber sobre a possibilidade de justificar a organização política ideal da sociedade em valores últimos, objetivos e universais, nem mesmo ele logrou alcançar a definição do valor: “Weber nunca explicou o que entendia por valores.” (STRAUSS; pp. 48; 2014; grifos meus).

As definições conceituais geralmente usam palavras para esclarecer o significado de outras palavras. A definição “o homem é um animal racional” é esclarecedora do significado do *definiendum* porque alcança precisão. Definições claras e precisas seguem a regra lógica da “definição por gênero próximo (animal) e diferença específica (racional)”. Diferentemente da palavra “homem”, esclarecida por um conceito (animal racional), à palavra “valor” não se aplica a mesma regra lógica de definição. A palavra “valor” é, assim, um *conceito-limite*, ou seja, não há outras palavras às quais possa recorrer para apoiar o esclarecimento preciso do seu significado. Da mesma maneira que “o ser é o que é”, “o valor é o que vale”. (NADER, Paulo). Por outro lado, a indagação relativa ao “porque determinada coisa vale o que vale” não procura por uma definição do valor, mas por encontrar o *critério do valor*, algo capaz de orientar a decisão a respeito do maior ou menor valor das coisas.

Importa refletir sobre o critério que estabelece o valor das coisas no contexto da relação entre a teoria da história e a escrita histórica. A teoria da história não é uma reflexão filosófica de caráter *apenas* teórico sobre a natureza do conhecimento histórico, mas também uma reflexão de caráter *prático* a respeito do *valor* desse conhecimento. O simples fato de a teoria da história poder *colocar em questão* o valor prático do conhecimento histórico mostra que há *algo* nele não escravizado ao tempo e lugar da sua produção e que, embora nunca seja encontrado o seu valor definitivo, não é só possível como indispensável, para efeito de legitimidade sociocultural da disciplina da história, *procurar o ideal de historiografia* a ser produzido em cada contexto presente, tanto para medir o seu valor diante de outras disciplinas humanistas quanto para julgar o valor comparativo das narrativas históricas particulares.

O questionamento acerca do valor do conhecimento histórico põe em relevo os juízos de valor da teoria da história. Assim, ao lado da dimensão epistemológico-descritiva da teoria da história, ocupada com a descrição relativa a “o que é” o conhecimento histórico e, em especial, com “o que é” a escrita histórica, existem os juízos de valor, constitutivos da sua dimensão prático-valorativa, ocupada com a reflexão sobre a *melhor* forma de se produzir e *comunicar* este conhecimento para um público determinado. Os juízos de valor *da* teoria da história sobre o conhecimento histórico podem ser facilmente encontrados no momento em que, encerrada a reflexão sobre a fase de pesquisa das fontes, tem início a reflexão sobre a fase de

comunicação dos resultados da pesquisa para um público alvo. A divisão metodológica da reflexão da teoria da história sobre o conhecimento histórico em pesquisa do passado, por um lado, e comunicação realizada no presente, por outro, é comumente aceita.

A teoria da história de J. Rüsen inclui na fase comunicativa dos resultados da pesquisa empírica as formas linguísticas da retórica e da estética como elementos descritivos constituintes da narrativa histórica. Não se trata, assim, de uma preferência pessoal de Rüsen o *fato* de a narrativa histórica *ser* retórica, pois a história contada concilia argumentos destinados ao convencimento do leitor, e estética, porque produz uma espécie de “impressão sensível” da presença viva da história contada sobre o passado na vida coletiva atual. Gostem ou não os adeptos da historiografia empiricista inglesa, não se trata de uma questão de escolha o *fato* de a narrativa histórica conter as formas de comunicação retórica e estética, no sentido descritivo-informativo do termo “conter”. A afirmação teórica a respeito da existência da linguagem retórica e estética na forma da narrativa histórica é algo como um *juízo de fato* da teoria da história de Rüsen.

Por outro lado, é possível inferir a existência de juízos de valor na sua teoria da história, exatamente na reflexão sobre a fase comunicativa do conhecimento histórico, uma vez que a comunicação da narrativa histórica aparece subordinada a uma classificação matizada que vai do *fracasso* estético ao *sucesso* estético. Referindo-se ao saber histórico que produz o efeito comunicativo manipulador de fazer com que as crianças e os jovens tomem a atitude de se entregar incondicionalmente aos poderes dominantes, Rüsen afirma que “esta forma de vivência histórica seria um fracasso estético”. (RUSEN; JORN; p. 32; 2007). Em sentido contrário, uma narrativa sobre o passado produtora do efeito comunicativo de preparar as crianças e os jovens para avaliar e julgar os poderes dominantes com independência, de maneira a dar eles próprios um sentido pessoal as suas vidas, Rüsen afirma que “um saber histórico com esta força de vida seria um sucesso estético” (RUSEN; JORN; p. 32; 2007).

As duas afirmações de Rusen são juízos de valor, pois ambas enunciam explicitamente a *preferência* por um tipo de comunicação historiográfica em detrimento de outro. O ato de escolher ou preferir não é outra coisa que identificar a alternativa de maior valor entre duas ou mais alternativas disponíveis. Para Rüsen, conforme se lê no trecho acima, o valor da historiografia pode ser medido pela estética da narrativa produzir nos jovens receptores a “vivência da autonomia”. No entanto, esta impressão estética produzida sobre os leitores não constitui um produto intrínseco ao *ato espontâneo* de narrar uma história. Se o fosse, não seria necessário matizar o efeito das comunicações historiográficas a partir da *classificação*

*hierárquica* em termos de “sucesso e fracasso estéticos”. Isso quer dizer que a análise teórico-descritiva da “coisa” chamada narrativa *não impõe* ao teórico da história a *melhor finalidade* a perseguir através da narrativa histórica.

Se “o valor é aquilo que vale”, o *critério do valor*, que responde a pergunta “por que algo vale o que vale”, é determinado pela circunstância de a coisa avaliada preencher a finalidade que lhe foi humanamente atribuída. A finalidade atribuída predetermina a direção da comunicação narrativa e não o contrário; a narrativa não predetermina a finalidade para qual deva ser utilizada. A narrativa, em si mesma, sequer indica que a sua utilização deva ser prática. Ao que parece, cada valor que o ser humano atribui às coisas se identifica com uma finalidade, e cada valor vale algo justamente pela finalidade que é capaz de promover. Isso significa que: 1) a finalidade constitui o *critério avaliativo* que permite medir o valor de cada coisa ou dizer o quanto cada coisa vale (valor como adjetivo) e estabelecer a hierarquia de *importância* entre elas em diferentes contextos em estas coisas aparecem; 2) a finalidade constitui o próprio valor (valor como substantivo), uma vez que, diferentemente da natureza, o homem é um ser teleológico, de maneira que o valor tem origem no momento em que as coisas são submetidas a alguma finalidade exclusivamente humana<sup>23</sup>.

O valor da “autonomia”, finalidade para a qual a “boa” narrativa histórica deve concorrer, é convertido em norma ou prescrição, pois consiste em “fracasso estético” a produção historiográfica que fomente o valor contrário, referente à atitude individual de não assenhorar-se de si ou de “dependência” individual dos poderes dominantes para dotar a própria vida de sentido e direção. A melhor história, portanto, é precedida de uma *regra normativa* de comunicação narrativa. Assim, é possível conceber a *teoria da história* como um *discurso* em *linguagem filosófica* que, embora possa pretender uma descrição epistemologicamente neutra sobre *o que é* atividade historiográfica, contém em suas formulações conceituais juízos preferenciais de valor e juízos normativos sobre o que esse conhecimento *dever ser*. Estes juízos de valor e normativos vinculam ética e politicamente os conceitos *comunicativos* da teoria da história ao seu contexto sociocultural de formulação. Eles introduzem a faculdade de imaginação como um fator importante da relação entre a teoria da história e o contexto social

---

<sup>23</sup> A ética constitui o campo disciplinar mais adequado para se pensar a natureza dos valores. Os valores são a referência para avaliação moral da conduta humana, aprovada ou censurada conforme concorde ou entre conflito com eles. As chamadas virtudes éticas como a “sabedoria”, a “coragem”, a “temperança” e a “tolerância” são valores (substantivo) e possuem valor (adjetivo) unicamente em razão das *finalidades particulares* a que são capazes de realizar para si, o indivíduo, e para os outros, a comunidade. O alvo da coragem é o cumprimento da tarefa em contextos materializados por obstáculos internos ou externos ao agente. Retirada esta finalidade, a coragem deixa de ser um valor (substantivo), por um lado, e nada vale (adjetivo), por outro.

contemporâneo, dentro da qual as finalidades da escrita historiográfica são contempladas, discutidas e *disputadas* (discurso). Assim, a teoria da história demonstra que o passado não está dado, ao contrário, ele pode ser recriado e mesmo escolhido. Por isso, acima, utilizou-se o referencial hegeliano da estética, por uma teoria da história ativa e criadora das formas de escrita histórica, que reconheça a seu aspecto discursivo, em vez da epistemologia kantiana, base de uma teoria da história passiva e reprodutiva daquilo que supõe ser realmente o conhecimento histórico.

Se o passado pode ser escolhido desde o presente para o preenchimento de alguma finalidade, como defende Hayden White, *qual passado propriamente escolher* parece um problema cuja solução só pode ser encontrada imaginativamente. As fontes históricas e a forma linguística da narrativa não oferecem a base para se inferir nada nesta direção. Se a teoria da história estabelecesse, por exemplo, uma conexão entre o problema fundamental da filosofia política contemporânea e a escrita histórica, o passado seria escolhido na perspectiva de promover no presente ações individuais e coletivas comprometidas com o valor político da *justiça distributiva*, e não com o valor ético da autonomia individual — como em J. Rüsen.

Embora com limitações apontadas abaixo, dos três autores aqui apresentados, Keith Jenkins foi quem mais voltou à reflexão da teoria da história para o contexto do mundo presente, por ele denominado pós-moderno, procurando encontrar formas de escrita sobre o passado em rigorosa concordância com as demandas éticas e políticas atuais. Por isso, a teoria da história de Keith Jenkins, mais que a de Frank Ankersmit, pode ser classificada como *ativa*, no sentido de intervir axiologicamente na construção da escrita histórica, indicando os valores políticos e éticos básicos do mundo atual a que a escrita histórica precisa corresponder a partir da elaboração de *novas formas de contar o tempo*. Esta concepção metateórica tem a vantagem de abrir caminho para o esforço autoconsciente da teoria da história de propiciar resposta à crítica de Leo Strauss ao pensamento histórico, bem como à tentativa de retirar a historiografia da condição de futilidade a que foi lançada pela metodologia filosófica de John Rawls.

O presente texto reconhece, contudo, que a maior contribuição de Keith Jenkins ocorre em abstrato e não concretamente, ou seja, pela sua intenção metodológica de incorporar *axiologicamente* o contexto atual da pós-modernidade à reflexão da teoria da história. A realização mesma do projeto de Jenkins na obra “*Por que a história — ética e pós-modernidade*” compreende algumas limitações, especialmente do ponto de vista operativo, relativo à aplicação da sua concepção ética e política pós-moderna a uma escrita histórica que objetive a produção estética de efeitos práticos.

## 4.2. A HISTORIOGRAFIA COMO EMANCIPAÇÃO ÉTICA E RADICALIZAÇÃO DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Para Keith Jenkins, as formas de pensamento pós-modernas criaram *imaginativamente* conceitos capazes de promover na vida presente os valores da “emancipação” e da “radicalização da democracia” no futuro. (JENKINS, 2006, p. 13-14). Keith Jenkins apresentou as formas de pensamento por ele estimadas como as mais atuais da cultura ocidental em *Por que a história? Ética é pós-modernidade*, obra publicada em 1999. A marca característica das formas de pensamento pós-modernas compartilha os propósitos de decretar *o fim da história*, em seu duplo sentido, e *o fim da ética tradicional*. (JENKINS, 2006). Com respeito à história, as formas de pensamento pós-modernas indicam o seu esgotamento, na dupla acepção do termo: 1) *História*, com inicial maiúscula, para se referir às *metanarrativas* (filosofias especulativas da história); 2) *história*, com inicial minúscula, para se referir à *história acadêmica* propriamente dita. (JENKINS, 2006). Com respeito à *ética*, Keith Jenkins entende o conjunto dos sistemas morais *fundacionistas*, construídos para justificar universalmente a validade de uma decisão moral, aplicável, assim, a todos os agentes morais que estiverem em contextos similares de deliberação. Em contraste com a *ética*, Keith Jenkins usa o termo *moral* para se referir às decisões morais *não fundamentáveis*. (JENKINS, 2006).

Para que se possa viver significativamente a relação entre passado e presente, na pós-modernidade, é necessário que as pessoas aprendam a conduzir as suas vidas fora da história e dentro de *novas formas de contar a temporalidade*. Para se agir livre e responsavelmente, é preciso formular *novas moralidades* sem recorrer a sistemas éticos fundacionistas para orientar as ações. A proposta é realizável, segundo Jenkins, porque as formas de pensamento pós-modernas criaram *imaginativamente* recursos intelectuais (conceitos) capazes de promover os valores da “emancipação” e da “radicalização da democracia” no futuro. (JENKINS, 2006). As formas de pensamento pós-modernas abrem novas possibilidades de *interpretar o ser* no mundo, que podem ser postas em prática a partir do método de Richard Rorty, enunciado em *Contingencia, Ironia e Solidariedade*.

O método de Rorty é consistente com o conceito de discurso utilizado por Jenkins na primeira parte do presente capítulo. Resume-se a um procedimento de *redescricao*, dividido em duas etapas: a) redescrever temas problemáticos em formas novas, reiteradamente, até que se crie um *novo padrão de comportamento linguístico* diante deles; b) redirecionar o novo padrão

linguístico-semântico para a formação de novos padrões de comportamento não propriamente linguísticos, especialmente pela *criação de novas instituições sociais*. Pode-se denominar esse método de *redescrição linguístico-pragmática*, pois voltado à recriação de significados sociais e de instituições sociais comprometidos com a *finalidade* de emancipação moral e aprofundamento da democracia política. A articulação entre uma “moralidade emancipatória”, uma “política radicalmente democrática” e “novas formas de contar o tempo” é formulada com o objetivo de criar *novos imaginários* inteiramente comprometidos com o *futuro*. O futuro, não o presente, nem o passado, constitui a dimensão temporal essencial da escrita histórica.

A forma de pensamento especificamente pós-moderna, com a qual Keith Jenkins se identifica e colabora, é metodologicamente caracterizada de duas maneiras funcionalmente similares. Em *Repensando a História* (1991), o pensamento especificamente pós-moderno se caracteriza pela concepção e decodificação dos códigos de linguagem e das disciplinas de humanidades como *discursos* (Foucault). Em *Por que a História?* (1999), a forma de pensamento especificamente pós-moderna é identificada com o *método redescritivo pragmático* (Rorty). Em ambos os casos, a forma de pensamento de Keith Jenkins sobre a disciplina da história e sobre a ética permanece a mesma: *a ironia*. A ironia é o tropo da negação, da disjunção e da dissociação entre conceitos convencionalmente associados no código da linguagem natural (literalidade), e a sua reassociação posterior com outros conceitos dá origem a um significado tanto novo quanto crítico em relação à significação anterior e hegemônica.

Por um lado, como teóricos da disciplina da história, as formas de pensamento de Keith Jenkins e Hayden White se parecem porque ambos protocolam as suas interpretações da presunção de cientificidade e objetividade do conhecimento histórico sobre a base do tropo da ironia. Por outro lado, se contrastam fundamentalmente, porque Hayden White, desde o *Metahistória*, voltou autoconscientemente a ironia contra a própria ironia, com o objetivo de superar o ceticismo e, especialmente, o pensamento político antiutopista. Keith Jenkins, ao contrário, a intensificou ao ponto de a sua forma de pensar ter se tornado *hiperirônica* ou *hiperbolicamente negacionista*.

A forma de pensamento hiperirônica de Keith Jenkins combina dois procedimentos metodológicos complementares e se dirige interpretativamente à história, objetivando a sua *negação*. São *discursos* e podem ser infinitamente *redescritos* ao ponto da própria dissolução funcional. Assim, duas ordens subordinativas caracterizam a forma especificamente pós-

moderna do pensamento de Keith Jenkins sobre a história e a ética: 1) em primeiro lugar, a subordinação metodológica de conceitos como epistemologia e método histórico ao conceito de *discurso*; 2) em segundo lugar, a subordinação metodológica de conceitos de cinco autores “pós-modernos” ao conceito de *redescrição linguístico-pragmática*. Em ambos os casos são dois conceitos metodológicos (discurso e redescrição) a serviço da hiperironia desconstrutivista e, em última análise, da destruição da história e da ética.

A concepção discursiva da linguagem justifica potencialmente infinitas redesccrições linguísticas sobre os mais diversos temas socioculturais, especialmente os reconhecidamente mais polêmicos (divergentes/conflitivos). Através da forma de pensar hiperirônica (discurso arbitrário e redescrição infinita), Keith Jenkins negou a moderna história, mas manteve a sua categoria mais geral para redescrivê-la — o *tempo*. Do mesmo modo, negou a ética tradicional e manteve o seu conceito central para redescrivê-la — a *decisão*. O par conceitual *discurso-redescrição* confere ao pensamento de Keith Jenkins relativa coerência sistêmica.

Ele divide a redescrição hiperirônica do “pensamento histórico moderno” em dois aspectos, o metanarrativo e a propriamente historiográfico, e conta com a fundamentação teórica de autores que vazaram os seus discursos interpretativos sobre os mais diversos temas em alguma versão do tropo da ironia. Para desconstruir e redescrever o sentido das *metanarrativas* e das *éticas fundacionistas* em um mundo tipicamente pós-moderno, os referenciais teóricos de Keith Jenkins são Jacques Derrida, Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard. Para desconstruir e redescrever o sentido cognitivo da *disciplina da história*, tido como “moribundo” para as exigências imaginárias de sentido em um mundo igualmente pós-moderno, as bases teóricas de Keith Jenkins são antigas e remontam à revisitação das obras de Hayden White e Frank Ankersmit. Finalmente, os exemplares *de imaginários novos* capazes de responder as demandas pós-modernas por um futuro moral emancipatório e politicamente democrático precisam ser capazes de organizar o tempo em formas não historicizantes, por um lado, e de introduzir novas formas de moralidade não fundacionistas, por outro.

Em termos mais específicos, o posicionamento de Keith Jenkins contra as histórias metanarrativas e a chamada ética tradicional utiliza os seguintes conceitos: 1) a indecidibilidade da decisão moral e responsabilidade infinita (Jacques Derrida); 2) a indiferença e a reversibilidade irônica (Jean Baudrillard); 3) o sublime irrepresentável e a *différend* (Jean-François Lyotard). Contra a história propriamente dita, Keith Jenkins reutiliza os autores da teoria da história: 4) o conceito “tropologia” (Hayden White); 5) os conceitos “holismo” e

“representação” (Frank Ankersmit). Os mencionados autores são úteis a Keith Jenkins porque seus conceitos básicos são irônicos e, por isso, atendem à *sua necessidade metodológica* de redescritção-pragmática da disciplina da história.

As duas teses básicas de Jenkins contra a ética e a história consistem em sustentar duas premissas: *não* há razão para historicizar o tempo, e *não* é possível fundamentar (justificar) decisões morais (escolhas).

Os três primeiros autores utilizados por Keith Jenkins contra as histórias metanarrativas e contra as éticas fundacionistas compartilham a pressuposição de linguística de perspectivar os seus temas de discussão pelo tropo da ironia. A razão confessa de Keith Jenkins fazer uso de Derrida “é que ele, mais do que ninguém, uniu a demonstração da impossibilidade do fechamento linguístico/discursivo a uma promessa emancipatória e política”. (JENKINS, 2003, p. 48). Esta união entre linguagem aberta e política emancipatória é realizada pelo *método da desconstrução*. Para Keith Jenkins, a desconstrução defende uma concepção de linguagem que tem implicações políticas emancipatórias e democráticas:

Tudo o que um ponto de vista desconstrutivo tenta mostrar, *posto que* as instituições, convenções e consensos são estabilizações (às vezes estabilizações de grande duração, às vezes microestabilizações) (...) isso significa que são estabilizações de algo em essência instável e caótico. *Assim*, é necessário estabilizar precisamente *porque* a estabilidade não é natural; *é devida a* instabilidade que a estabilização se faz necessária. Mas esse caos e instabilidade, que é fundamental, fundacional e irreduzível, são *tanto* o pior contra o qual lutamos com leis, regras, convenções políticas e hegemonia provisória *quanto* uma oportunidade, uma oportunidade de mudar e desestabilizar. *Se* houvesse uma estabilidade contínua, *não* haveria necessidade de política, *e na medida em que* a estabilidade não é natural, substancial ou essencial, *que* a política e a ética são possíveis. O caos é ao mesmo tempo um *risco* e uma opção, e é aqui onde se entrecruzam o possível e o impossível (DERRIDA APUD. JENKINS, 2006, p. 71-72. Grifos meus).

*O ponto de vista da desconstrução* pode ser utilizado de múltiplas maneiras, legitimamente deslocado para servir a fins políticos muito diferentes entre si e mesmo incompatíveis, porque seu mecanismo (formal) de análise e crítica é vazio, ou seja, *politicamente neutro* — no sentido de que qualquer um pode revestir-se dele. Apesar da sua neutralidade formal, Jenkins aprecia três observações irônicas do próprio Derrida acerca do poder da desconstrução: 1) a desconstrução pode *repolitizar a esquerda política*; 2) a desconstrução aborda as instituições, as convenções e os consensos como *estabilizações de*

*coisas em essência instáveis e caóticas*; 3) a desconstrução interpreta as noções estabilizadoras relacionadas às éticas fundacionistas — decisões apoiadas em normas universais preexistentes de conduta — como crenças confortantes, mas falsas, que precisam ser substituídas pelas noções morais da *indecidibilidade da decisão* e da *responsabilidade infinita*. (JENKINS, 2006).

O núcleo da desconstrução, entendida como um método de interpretação formal de temas polêmicos, é representado pela segunda observação irônica de Derrida. Por isso, é importante seu maior detalhamento. As coisas humanas em si mesmas são instáveis e caóticas. Conseqüentemente, as estabilizações não são naturais, mas artificiais e podem ser divididas em macroestabilizações (medidas pela sua longa duração temporal ou amplo alcance espacial) e microestabilizações (medidas pela sua curta duração temporal ou restrito alcance espacial). A política existe nas sociedades e a ética se aplica às relações intersubjetivas precisamente porque a estabilidade não é espontânea ou natural. Por isso, seguindo a direção oposta, a política e a ética são igualmente os meios oportunos de produzir a desestabilização e realizar a mudança. A realidade humana é em si mesma descontrolada e caótica.

A realidade-humana-em-si-mesma carece, a princípio, de todo e qualquer tipo de significado e forma institucional, se configurando em convenções e costumes a partir da estabilização de *algumas decisões* humanas. Antes da estabilização ou por trás dela reina o caos, pois todas as decisões são produzidas pela combinação entre a opção, expressa em alternativas objetivamente dadas à escolha intencional, e o risco, demarcado pela probabilidade de a escolha produzir efeitos diversos aos intencionados ou simplesmente não alcançar o efeito desejado. Assim, o possível ou o realizável se entrecruzam com o impossível ou o irrealizável em todo ato deliberativo. A introdução da noção de risco no centro da deliberação permite a Derrida reinterpretar o conceito de decisão moral nos sistemas éticos fundacionistas. Trata de uma reinterpretação porque a introdução da noção de risco na decisão institui nela um momento aporético de indecidibilidade, uma vez que *a probabilidade de a alternativa escolhida produzir efeitos diversos e não previstos aos que foram intencionados* é entendido como um elemento intrínseco ao ato de decidir.

O caos é precisamente o momento aporético pelo qual passa necessariamente toda e qualquer decisão moral. O momento aporético de indecidibilidade é a condição literal da existência da própria decisão. É exclusivamente pela existência desse momento aporético, em que a decisão *não possui nenhum referencial para se orientar*, nem normas morais, nem fatos passados, o que a caracteriza propriamente como uma decisão, ou seja, como o resultado de um

ato de *vontade livre*, no sentido *mais puro* em que se pode conceber a *liberdade*, pois não misturada a nenhum outro conteúdo normativo ou factual prévio de natureza condicionante e restritiva.

O momento aporético pelo qual deve passar toda decisão para que seja efetivamente uma decisão livre — e não um ato meramente reprodutivo — *reinterpreta o conceito ético da responsabilidade* no interior deste momento cego de absoluta indecidibilidade, sem nenhum referencial de orientação e absolutamente livre de todo e qualquer conteúdo prévio de justificação. O momento aporético da decisão faz dela uma verdadeira decisão, pois marca o instante de liberdade pura e irrestrita, incompatível, portanto, com uma noção finita da responsabilidade moral, repousada, concluída e findada em norma moral prévia. A responsabilidade moral precisa corresponder a esse momento aporético de indecidibilidade da decisão, que põe diante dela o infinito como possibilidade — em razão da ausência de todo e qualquer referencial de orientação normativa do agir deliberado. Em correspondência lógica com a liberdade infinita do momento aporético da decisão, a responsabilidade moral precisa ser igualmente infinita. A responsabilidade moral também não se esgota no cumprimento de alguma norma anterior. (JENKINS, 2006).

Para Derrida, somente há problemas morais do tipo moderno, “o que devo fazer?”, ou antigo, “qual a melhor vida a ser vivida?” porque tanto a liberdade *contida* no momento aporético da decisão quanto a responsabilidade dele *derivada* são igualmente irrestritas, ilimitadas e infinitas. Fossem elas limitadas e finitas, concluídas na norma moral, não existiriam problemas morais porque teríamos clareza e precisão universalmente objetivas com respeito às respostas sobre como devemos agir e o melhor tipo de vida a ser levado.

Em termos temporais, o momento aporético da decisão não tem nenhuma relação com o passado e está voltado exclusivamente para *o futuro*. Um futuro específico, referido às possíveis formas que a convivência humana pode assumir — independentemente de qualquer referência a fatos passados (história) e normas morais fundantes (ética). O momento aporético da decisão é, na verdade, uma forma de imaginar o futuro humano em termos de organização política, tendo por referência a natureza ética da deliberação. Um futuro político-institucional infinitamente aberto à diferença, à surpresa, à novidade, ao talvez, à incerteza, à contingência e à desestabilização de estabilizações. Com base na dimensão temporal do momento aporético da indecidibilidade da decisão, Jenkins rejeita as histórias metanarrativas como meros

*cercamentos semanticamente fechados*, bem como as pretensões interpretativas de *certezas* da disciplina da história. (JENKINS, 2006).

O momento aporético da decisão moral é *anti-histórico* porque a sua dimensão temporal é o futuro independentemente do passado, e *antiético* porque o seu padrão de relacionamento com o outro engendra formas futuras de convivência baseadas na responsabilidade infinita. A nossa responsabilidade com o Outro excede o cumprimento da norma moral ou legal. O momento aporético da indecidibilidade da decisão moral possui estreita relação com outro conceito fundamental na obra de Derrida: o conceito de *différance*. O conceito de *différance* tem origem na sua teoria da linguagem natural. No entanto, versatilidade do conceito se desdobra em diferentes contextos temáticos interligados, compreendendo: a) a *crítica às oposições binárias* b) uma *concepção de textualidade*. Para Derrida, a oposição binária é um método formal de interpretação e codificação das coisas do mundo em si mesmo vazio, que opera sobre indefinidos referentes ou conteúdos. No entanto, a codificação binária de um tema não dá origem a uma mera classificação semântica de valores neutros, pois congela o fluxo natural da realidade contingente, em que os acontecimentos podem ou não acontecer, e aleatória, pois os acontecimentos acontecem sem nenhuma ordem ou padrão. Uma cadeia de significantes “naturalmente” horizontais, não hierarquizados, politicamente democráticos — como masculino-feminino; homossexual-heterossexual; branco-negro; racional-irracional; mente-corpo; sujeito-objeto; conhecimento-opinião; realidade-ficção; verdadeiro-falso — são congelados artificialmente de forma vertical, introduzindo neles o significado antidemocrático da autoridade e da supremacia. O primeiro termo do binômio é privilegiado em detrimento do segundo, que assume função meramente suplementar. A escrita histórica precisa recuperar o passado de uma maneira a dissolver a forma binária de pensamento e contribuir para uma interpretação política do presente em que a igualdade democrática sirva de referencial para a superação das desigualdades étnico-raciais, de gênero e sexuais.

A utilidade de Baudrillard consiste em reafirmar que a história-processo (História) não tem uma finalidade em si mesma (teleologia), nem uma significação intrínseca (imanência). (JENKINS, 2006). Uma vez que não há significado histórico imanente, nem teleológico, o *problema* para Jean Baudrillard é criar uma forma de atribuição de sentido não mais para um mundo que passou, e sim para um mundo que está por vir. A constituição temporal de sentido se desloca da relação presente/passado para a relação presente/futuro. (JENKINS, 2006).

Para Baudrillard, o mundo externo deve ser considerado como nos fora dado imediatamente, ou seja, fundamentalmente ininteligível. Para acessar imaginativamente esta condição existencial originária, é necessário criticar (negar) todas as tentativas de torná-lo inteligível pelos códigos de linguagem disponíveis e culturalmente consolidados. Sempre que linguisticamente possível, a escrita e a interpretação devem torná-lo ainda mais ininteligível. Diante de uma proposta como esta, de absoluto estranhamento e inclassificação, resulta uma atitude ética originalmente baudrillardiana de viver o mundo (pós-moderno): *a indiferença*. (JENKINS,2006).

A indiferença possui um duplo aspecto. Um aspecto ontológico, pois a indiferença é a condição objetiva constituinte do mundo circundante originariamente sem significado e finalidade *para nós* — humanos socioculturais. O chamado mundo em-si-mesmo é indiferente no sentido de ser alheio e não estar em função das nossas aspirações pessoais e coletivas e subsistir independentemente das nossas preferências e valores. O fenômeno da morte ilustra esta indiferença objetiva para com nossos desejos subjetivos. Um aspecto epistemológico, com implicações éticas, de responder à indiferença objetiva do mundo mediante uma indiferença subjetiva, expressa na atitude de não agregar valor ou ideal as coisas e processos do mundo-em-si-mesmo. A atitude subjetiva não procura fugir ou desviar desta profunda indiferença objetiva através do resgate subjetivo do valor, ou seja, da diferenciação e hierarquização preferencial das coisas. (JENKINS, 2006).

A indiferença ontológica objetiva do mundo em-si-mesmo é replicada na formulação subjetiva de um projeto futuro de organização social em que todos os indivíduos são institucionalmente iguais. Se o mundo objetivo não nos diferencia, não devíamos diferenciar ninguém originariamente, pois diante da indiferença ontológica, todos os indivíduos são objetivamente iguais. Não há privilégios. Por isso, a indiferença projetada subjetivamente no mundo pode assegurar o projeto futuro de uma sociedade democrática e emancipada. A atitude subjetiva da indiferença pode ser levada à condição de ressimbolização política das formas de convivência humana, tendo por objetivo a progressiva institucionalização da igualdade democrática em seus múltiplos sentidos (político, social, étnico, de gênero). A indiferença se posiciona contra a diferença, cuja base, no contexto baudrillardiano, é o valor. Ser indiferente é não valorizar, não separar, não diferenciar, não hierarquizar e, finalmente, estabelecer a igualdade *na origem* das instituições e formas de convivência humanas.

A atitude subjetiva de indiferença não pode ser alcançada intuitivamente, nem por um ato de vontade, e depende de um modo específico de se apreciar ou interpretar os fenômenos do mundo circundante. É uma espécie de modelo de interpretação baseado na *imaginação* associativa de conceitos. Baudrillard o denomina *reversibilidade objetiva*. A reversibilidade inverte a ordem associativa de dois conceitos relativamente dicotômicos, em que o significado do primeiro (ativo) subordina ou determina o significado do segundo (passivo). Um exemplo ilustrativo esclarece o modo como o método da reversibilidade objetiva funciona na análise dos fenômenos socioculturais de significação aparentemente unívoca: a relação midiática entre as *massas* e os *meios de comunicação*. A primeira associação conceitual afirma conclusivamente que “aqueles que detêm o poder dos meios de comunicação manipulam a vontade das massas”. Esta associação (interpretação) é limitada, se não se leva em conta a similar plausibilidade da afirmação reversa, quando se conclui que “as preferências das massas manipulam aqueles que detêm o poder sobre os meios de comunicação”. Não há nada que justifique a decisão de aderir unilateralmente à primeira em detrimento da segunda (diferenciação e hierarquização). (JENKINS, 2006, p. 106-107). Não sendo demonstrável ou definitivamente verificável, o problema da relação entre os meios de comunicação e as massas é indecidível, não solucionável, senão por recurso à “autoridade” e “preconceito”. A inteligibilidade possui, assim, o sentido da impossibilidade de determinar e controlar o significado verdadeiro do fenômeno. O modelo interpretativo da reversão objetiva se aplica a toda interpretação de fenômenos socioculturais e políticos dominada pela *associação conceitual subordinativa de duas noções opostas*. Assim, interpretações associativas tematizadas em diferentes disciplinas são objeto da reversibilidade objetiva: a relação sociológica entre o indivíduo e a sociedade, a relação psicológica entre liberdade e determinismo, a relação histórica entre estrutura e a mudança, a relação epistemológica entre realidade e a ficção. São as exigências não correspondidas da própria realidade temporal contemporânea, por um lado, e das complexas formas de convivência coletiva, por outro, que inutilizam os códigos de linguagem da moderna história e das éticas fundacionistas. A pós-modernidade instituiu uma dinâmica temporal, no presente, além de qualquer suposta finalidade teleológica constitutiva de sentido das experiências humanas no tempo. O mundo sociocultural pós-moderno está além ou depois do fim (JENKINS, 2006). A *realidade* sociocultural pós-moderna está orientada exclusivamente para o tempo *futuro*, e o *pensamento* especificamente pós-moderno trabalha contra a obsolescência, estando, por isso, destinado a *inventar* recursos intelectuais significativos à proporção de medida em que a realidade temporal avança ininterruptamente. (JENKINS, 2006). Para Keith Jenkins, o pós-

modernismo é um convite *iconoclasta* que chama a todos a ultrapassar os códigos modernos de interpretação do tempo, através da propositura de *novos imaginários sem finalidades*. (JENKINS, 2006). Nesse sentido, a escrita histórica precisa recuperar o passado da forma mais radicalmente *inclusiva*, em termos políticos, uma vez que sem um fim prévio a que os acontecimentos devam interpretativamente se subordinar, todos os agrupamentos humanos, especialmente aqueles que estão marginalizados pela cultura hegemônica, podem usar o passado para fazer reivindicações de inclusão e igualdade.

A *realidade* sociocultural pós-moderna está orientada exclusivamente para o tempo *futuro*, e o *pensamento* especificamente pós-moderno trabalha contra a obsolescência, estando, por isso, destinado a *inventar* recursos intelectuais significativos à proporção de medida em que a realidade temporal avança ininterruptamente. (JENKINS, 2006). Para Keith Jenkins, o pós-modernismo é um convite *iconoclasta* que chama todos a ultrapassar os códigos modernos de interpretação do tempo, através da propositura de *novos imaginários sem finalidades*. (JENKINS, 2006).

O pensamento pós-moderno de Lyotard também é politicamente útil a Keith Jenkins. Ele possui a fórmula de um paradoxo: a *forma* do pensamento adequada ao mundo pós-moderno consiste em *não ter forma*. A sua essência consiste em *estar à deriva*, absolutamente livre e não ser derivado de conceitos e códigos *prévios*, tampouco dá origem a estabilizações conceituais como referência para interpretação dos acontecimentos futuros. A sua condição *à deriva*, sem compromisso com nenhuma forma de associação conceitual, confere ao pensamento pós-moderno uma posição incomum na passagem de tempo. Ele está adiantado de si mesmo, de maneira que o transcurso do tempo não o deixa para trás, em obsolescência, mas o reencontra, pois o pensamento pós-moderno se expressa textualmente, com relação à realidade temporal, como um *haverá sido*. (JENKINS, 2006).

Diferentemente daquilo que foi (passado), é (presente) ou será (futuro), o *haverá sido* é uma *catacrese temporal* para indicar que o pensamento pós-moderno está aberto hoje a tudo o que vier a acontecer amanhã, sem que haja nenhum lapso de defasagem entre ele (pensamento) e o tempo (realidade). A conciliação simultânea entre o “ainda não aconteceu” e o “já passou” denota a sua extrema capacidade de acompanhar e incorporar a velocidades das mudanças do mundo *em ato* — não a priori (antes), nem a posteriori (depois). Enfim, este pensamento é totalmente *aberto* (emancipatório) e completamente *inclusivo* (democrático). Nada relacionado ao futuro lhe é estranho ou lhe pode causar estranhamento, pois, *à deriva*, não possui vínculos

factuais ou valorativos, não preconcebe o futuro, apenas o recebe (sido) e o segue (haverá) simultaneamente.

Futurista, dinâmico, aberto e inclusivo, o pensamento pós-moderno de Lyotard declara guerra à totalidade, ao uno, à reconciliação entre o conceito e à sensibilidade em nome de experiências transparentes e comunicáveis. A totalidade, para Lyotard, é a reconciliação das assimetrias, dissonâncias e divergências entre o conceito e o dado sensível, entre o significado e o significante. Esta reconciliação serve unicamente para tornar as experiências comunicáveis mediante o falso controle conceitual da realidade a partir da representação.

A guerra à totalidade, no sentido de dois entes distintos que se unem para conceituar ou significar estável e completamente a realidade, se faz pela celebração do irrepresentável — o sublime. O oposto à totalidade, que se expressa na representação, é o sublime, o reconhecimento do irrepresentável, embora concebível, imaginável, não é ilustrável ou concretizável. A dimensão irrepresentável do sublime, como a indecidibilidade da decisão e a indiferença, confere a abertura necessária para que a escrita histórica recupere o passado de forma democrática, visando à emancipação de grupos sociais marginalizados pelo sistema sociocultural contemporâneo.

O termo democracia, contudo, e os problemas práticos a ela relacionados não são suficientemente precisados na obra de Keith Jenkins. A imprecisão terminológica e a ausência de localização funcional da escrita histórica no interior de problemas práticos atinentes à democracia são limitações lógicas relativamente graves na teoria da história de Jenkins. São limitações sérias porque a contribuição funcional da historiografia possui relação intrínseca com a vida coletiva democrática nas sociedades pós-modernas. Diferentemente de Frank Ankersmit, que oferece uma definição para o conceito democracia e o relaciona com a escrita histórica a partir de dois problemas tradicionais da filosofia política clássica, Keith Jenkins não conceitua, nem identifica um problema específico das democracias contemporâneas para se pensar, diante dele, a função da escrita histórica.

Para Norberto Bobbio (2000), as múltiplas teorias democráticas contemporâneas dificultam a tentativa de definir objetiva e universalmente a democracia. O esforço intelectual precisa caminhar em busca de uma definição mínima para o conceito. A definição mínima não ambiciona aceitação unânime. Mínima no sentido de o conceito não conter elementos semânticos ou axiológicos que impeçam o seu reconhecimento e aceitação à primeira vista. Assim, a definição mínima aspira apenas a não ser imediatamente contestada ou rejeitada.

A definição mínima de democracia requer o preenchimento de três condições ético-políticas: 1) tomada das decisões coletivas atribuída a *um* elevado número de indivíduos-cidadãos investidos do direito de participar do procedimento deliberativo (direta ou indiretamente); 2) regras de procedimento rigorosamente cumpridas para que a decisão tomada pelos participantes tenha efeito vinculatório/obrigatório sobre a toda a coletividade. A “regra de maioria” e a “regra 1 indivíduo/1voto” são regras procedimentais fundamentalmente democráticas; 3) a decisão individual precisa ocorrer em um contexto de liberdade, ou seja, dentro de *condições objetivas* de escolha e diante de *alternativas reais*. O “contexto de liberdade”, assim, pressupõe que nenhuma forma de coação (ameaça ou punição) direcione a escolha individual e que as alternativas não sejam meramente aparentes, mas diferentes entre si. (BOBBIO, 2000).

A quarta condição indispensável para a definição mínima de democracia não se ocupa com *quem* decide, um grande número de pessoas, nem com o *como* se decide, voto de valor individual apreciado pela regra de maioria. A quarta condição mostra que o valor da *igualdade* (de participação) não basta para definir a democracia, pois a participação igual precisa ocorrer no interior de um contexto que assegure o exercício concreto do valor da *liberdade* (de escolher). Assim, a definição mínima de democracia concilia o valor da igualdade com o valor da liberdade. Em termos jurídicos e políticos concretos, constitucionais, o valor abstrato da liberdade se expressa nos assim denominados direitos individuais de liberdade ou direitos civis: locomoção, pensamento, expressão, crença, reunião, associação e imprensa, ou seja, os direitos que deram origem ao Estado liberal constitucional. A definição mínima de democracia mostra uma forte interdependência entre o ordenamento jurídico do Estado liberal e o exercício da forma de governo democrática.

Norberto Bobbio (2000) observa o contraste entre os *ideais democráticos* formulados pela tradição filosófico-política desde Rousseau e a *democracia real* efetivamente cultivada na realidade política dos diferentes Estados liberais. Esta comparação traduz os ideais democráticos da filosofia política clássica como “promessas históricas” e a realidade institucional dos Estados como “obstáculos” ao seu cumprimento. O que foi *teoricamente* prometido pela tradição filosófica não foi cumprido na *prática* política democrática dos Estados. O problema geral da democracia seria o de não ter realizado o cumprimento de seis promessas clássicas fundamentais. (BOBBIO, 2000). Problematizar a democracia nos termos de uma idealidade política prometida é adequado ao objetivo de compreender a proposta

normativa de Keith Jenkins para a escrita histórica. A finalidade de “radicalizar a democracia” no mundo contemporâneo, pós-moderno, através da historiografia, projeta no futuro, em algum sentido, a busca pelo cumprimento das promessas da filosofia política clássica. O pensamento pós-moderno, segundo Jenkins, é essencialmente antiteleológico, não vê finalidades reais no mundo, nem as propõe intelectualmente como projetos de futuro. Este parece ser o motivo de a expressão “radicalizar a democracia” não ter recebido conteúdo preciso na reflexão teórica de Keith Jenkins sobre a função prática da historiografia.

A primeira promessa diz respeito à *distribuição do poder político*. A segunda promessa refere-se à *representação política*. A terceira promessa não cumprida é identificada na *incapacidade de a democracia derrotar o poder oligárquico*. A quarta promessa não cumprida pela formulação da democracia ideal refere-se à sua *não ocupação dos diversos espaços sociais em que se tomam decisões vinculatórias*, cujos efeitos obrigam um agrupamento de indivíduos a segui-las como normas (empresas, escolas, universidades, sindicatos, partidos e associações para diversos fins). A quinta promessa não cumprida pela democracia idealizada, em contraste com a democracia politicamente vivida, refere-se à sua *incapacidade de eliminar o poder invisível*. Finalmente, a sexta promessa não cumprida, de natureza político-pedagógica, diz respeito à frustração do ideal de *educar politicamente o indivíduo para o exercício pleno da cidadania*. (BOBBIO, 2000).

A filosofia social moderna (o contratualismo político, a economia de livre mercado e a ética utilitarista), base sobre a qual foi elaborada a “doutrina democrática clássica”, preparou uma concepção de sociedade estritamente individualista, que pressupunha a distribuição do poder do Estado em relação direta com os indivíduos, sem a intermediação de *agências coletivas*. Entretanto, historicamente, o processo político se desenvolveu em sentido oposto, de maneira que entre o indivíduo e o poder do Estado surgiu e se consolidou, cada vez mais, o poder de *grupos intermediários* como protagonistas das relações políticas nas sociedades democráticas. Assim, tendo por referencial teórico a filosofia social moderna, individualista em suas versões política, econômica e ética, a *doutrina da distribuição do poder no Estado democrático* fora formulada para valer numa sociedade monista, caracterizada por um único centro de poder, ao passo que a sociedade real tornou-se cada vez mais pluralista, definida por vários centros ou grupos de poder. (BOBBIO, 2011).

A segunda promessa da doutrina democrática diz respeito à *representação política*. Modernamente, a democracia nasceu como *democracia* indireta, em oposição à democracia

direta da Antiguidade. Criou-se a partir deste contraste histórico, no contexto político do surgimento e consolidação das democracias no século XIX, a noção de *representação política*, em oposição à noção relacionada à *representação de interesses*. Historicamente, esta diferenciação fora debatida na “Assembleia Constituinte Francesa”, quando teve origem a “Constituição de 1791”. O problema para os constituintes consistia em deliberar se, uma vez eleito pelos eleitores, o deputado tornava-se *representante da nação* e, como tal, o seu mandato não estaria vinculado a um grupo específico de eleitores ou se, ao contrário, o deputado eleito tornava-se representante exclusivo daqueles que o elegeram, unicamente aos eleitores. Esta polêmica constitui a base da diferença entre *mandato livre*, em que o representante eleito possui independência política dos seus eleitores específicos para decidir conforme o que ele julgue ser o interesse nacional, e *mandato imperativo*, em que o representante eleito não possui independência política e está subordinado a decidir com base nas expectativas e interesses concretos dos eleitores que o elegeram. Desde 1791, todas as Constituições democráticas proibem o mandato imperativo, embora “jamais uma norma constitucional foi mais violada que o da proibição do mandato imperativo. Jamais um princípio foi mais desconsiderado que o da representação política” (BOBBIO, 2011, p. 37). Esta dupla violação constitucional quebra o ideal democrático da representação política transparente, neutra, em nome do bem comum. As sociedades reais e complexas da atualidade impõem uma expectativa moderada com respeito ao que é realisticamente possível esperar, em termos de representação, nas sociedades democráticas, a saber: a) os grupos intermediários autônomos, atuantes no espaço que separa o indivíduo do Estado, lutam uns contra os outros pela supremacia dos seus interesses corporativos; b) não há objetivamente um critério prático capaz de discernir o interesse da nação e os interesses corporativos que dividem os grupos de poder nas sociedades democráticas; c) ao passo que é analiticamente não problemático identificar os representantes de interesses particulares ou corporativos (mandato imperativo), nunca se pode identificar com a mesma clareza a categoria da representante que não represente interesses particulares, mas os interesses da nação em geral. (BOBBIO, 2011).

A terceira promessa da democracia ideal não cumprida pela democracia real diz respeito à *persistência do poder oligárquico*. O conflito entre a *teoria da liberdade política*, formulada por Rousseau, e a *teoria da classe política*, formulada por Gaetano Mosca e que, mais tarde, por influência de Pareto, configurou a *teoria das elites*, explica a dificuldade real de superar a persistência oligárquica. A liberdade política, entendida como autonomia individual, é o princípio político inspirador do pensamento democrático clássico. Seu significado é simples;

sua realização questionável. A liberdade política reside na participação individual direta no processo legislativo, de modo que a lei pública discutida e aprovada será obedecida por aquele participou da sua formulação. A liberdade política é reduzida à noção de autonomia, porque esta se define como a capacidade individual de elaborar leis para si mesmo. Há, assim, perfeita *identificação* entre *quem elabora* e *quem cumpre* a regra de conduta, ou seja, a distinção sobre a qual está fundada toda teoria política ocidental desde Platão é dissolvida: a distinção entre governantes e governados. A democracia representativa é em si mesma uma antítese à liberdade política rousseauiana, pois o que a define, segundo Schumpeter, com quem Bobbio está de acordo, não é a ausência de elites (oligarquias), mas a presença de muitas elites concorrendo entre si em busca do voto popular. A atualização da noção de liberdade política em termos de autonomia, inspiradora do pensamento democrático clássico, seria hoje traduzida em uma forma de *computadocracia*, em que todos os cidadãos poderiam ser convocados cotidianamente para decidir diretamente, pelo voto eletrônico, as questões relativas às leis do Estado. Duas dificuldades, no entanto, são interpostas. Em primeiro lugar, a título de exemplo, em um país pequeno como a Itália, o “bom” cidadão teria que dar eletronicamente o seu voto ao menos uma vez por dia, conforme o número de leis promulgadas no país ao longo do ano. Em segundo lugar, na melhor das hipóteses, configurar-se-ia a figura do *cidadão total*, completamente absorvido pela vida pública. No longo prazo, o excesso de participação sacia e, em vez de estimular o interesse pela política, tende a gerar a manutenção do interesse de poucos ao custo da indiferença de muitos. (BOBBIO, 2011). “Nada ameaça mais matar a democracia que o excesso de democracia”. (BOBBIO, 2011, p. 39).

A quarta promessa não cumprida pela democracia real refere-se à sua *incapacidade de ocupar os espaços sociais onde se tomam decisões vinculatórias* para indivíduos que pertencem a determinado grupo: empresa, escola, universidade, partidos, sindicato e associações para diversos fins. A origem da doutrina democrática clássica possui relação com o exercício do poder soberano do Estado pelo governo, ou seja, com a chamada “grande política”. Assim, a doutrina democrática nasceu como um *método político* disponibilizado ao indivíduo não governante para avaliar (legitimação) e controlar (fiscalização) as decisões políticas tomadas pelos governantes vigentes (locais e nacionais). O indivíduo avaliador e controlador foi definido genericamente como *cidadão*. Outros papéis sociais concretos, simultaneamente desempenhados por ele, na posição de fiel de uma igreja, profissional de uma atividade, estudante, membro do gênero masculino ou feminino, doente ou saudável, pai ou filho, foram despolitizados, ou seja, destituídos de significação política. A única pergunta política da

doutrina clássica se resume a indagar “*quem na sociedade vota*”. A insistência da questão estava destinada a ir ao encontro do *sufrágio universal*. Nesse sentido, considerada nos seus primórdios clássicos, o problema da inserção do valor democrático, a participação livre, nos diferentes espaços sociais, em que há decisões de caráter vinculativo, não chega a ser uma promessa da democracia ideal. A exigência de democratização dos microespaços é melhor compreendida como uma consequência não contida na formulação ideal da democracia. A questão de política democrática que se põe, hoje, não é mais “quem vota”, mas *em que lugares da sociedade o voto individual é exercido livremente na tomada de decisões vinculativas*. Nesse sentido, é inteiramente obsoleto medir o grau de desenvolvimento da democracia de um Estado nacional indagando a respeito de quem está legalmente investido do direito de votar nas eleições governamentais. O critério adequado diz respeito a indagar se *aumentou, diminuiu ou permaneceu estático o número de espaços locais em que o direito de voto é universalizado e livremente exercido*. (BOBBIO, 2011, p. 40).

A quinta promessa que o ideal clássico de democracia ainda não cumpriu diz respeito à *educação política para a cidadania*, uma vez que, do ponto de vista originariamente democrático da doutrina clássica, o indivíduo não é particular, mas geral, ou seja, abstratamente cidadão. “O cidadão não-educado” (BOBBIO, 2011, p. 43). Em termos paradoxalmente válidos, o cidadão não-cidadão.

A sexta promessa da idealização democrática não se realizou através da sua *incapacidade de eliminar o poder invisível*.

Promessas não cumpridas. Mas eram elas promessas que poderiam ser cumpridas? Diria que não. (...) o projeto político democrático foi idealizado em uma sociedade *muito menos complexa* que a de hoje. As promessas não foram cumpridas por causa de obstáculos que não estavam previstos e que surgiram das transformações da sociedade civil. (BOBBIO, 2011, p. 46. Grifo meu).

Basicamente três obstáculos *não previstos* distanciaram a democracia ideal da democracia real e ocasionaram o não cumprimento das promessas originais. O primeiro diz respeito ao crescimento da *tecnocracia*. O segundo diz respeito ao crescimento da *burocracia*. O terceiro obstáculo, por fim, diz respeito ao *baixo rendimento da democracia* no contexto de uma sociedade muito mais complexa do que a Genebra rousseuniana, onde o ideal democrático fora primeiramente formulado no século XVIII.

O primeiro obstáculo não previsto pela doutrina democrática clássica aponta para transformação radical das formas de organização produtiva da sociedade. A economia familiar

transitou para economia de mercado. Esta caminhou em direção a uma economia planejada e protegida, cujas necessidades de regulação deram origem a problemas políticos que requerem competências técnicas para o seu tratamento. Os problemas técnicos exigem cada vez mais um número maior de pessoas altamente especializadas. Em uma sociedade industrial é impossível que o *cidadão comum* venha a protagonizar os contextos de deliberação no lugar do *especialista*. Assim, uma espécie de governo dos técnicos tomou o lugar do governo dos cidadãos comuns. Tecnocracia e democracia são modelos de deliberação opostos. A democracia defende que todos podem decidir a respeito de tudo. A tecnocracia, ao contrário, exige que a decisão seja tomada pelos poucos que detêm conhecimentos especializados. Problemas socioeconômicos incidentes na vida de toda a coletividade, como o combate à inflação, o pleno emprego e a melhor distribuição da renda nacional são cada vez mais complicados, convidativos aos técnicos e alheios ao cidadão comum.

O crescimento do aparato burocrático do Estado representa o segundo obstáculo impeditivo da realização das promessas do ideal democrático, mesmo que o Estado democrático tenha caminhado indissociavelmente com o Estado burocrático. O processo de burocratização é uma *consequência* do processo de democratização. Quando o direito de voto era restrito aos proprietários, a burocracia estatal se estendia ao limite do que hoje denominamos Estado mínimo, voltado à manutenção da segurança e à proteção da propriedade. Quando o direito de voto se ampliou e atingiu os analfabetos, a burocracia estatal passou a se comprometer com o ensino gratuito. E, finalmente, quando o direito de voto se estendeu aos não-proprietários, a burocracia estatal aumentou em razão dos serviços oferecidos àqueles que só detinham a própria força de trabalho. Inicialmente, o serviço de proteção contra o desemprego; depois, várias formas de seguridade social (saúde, previdência, maternidade, moradia). No entanto, burocracia e democracia se opõem quando observadas exclusivamente pelo critério relacionado ao processo envolvido no poder de decidir. O Estado democrático organiza a deliberação através de um movimento que vai da base da sociedade (cidadãos comuns) ao seu vértice piramidal (burocratas estatais). O Estado burocrático, ao contrário, organiza a deliberação através de um movimento que desce do vértice piramidal (os burocratas) em direção à sociedade (cidadãos comuns). Igualmente à sociedade tecnocrática, uma sociedade altamente burocratizada impõe limites à proposta democrática clássica, de que “todos devem decidir sobre tudo”.

A sociedade democrática, politicamente organizada em torno do livre acesso dos grupos de cidadãos para realizar demandas e reivindicações aos governos, traz limitações com respeito

ao seu rendimento ou produtividade política. O baixo rendimento democrático, ou seja, a criação governamental de insatisfação e o descontentamento em diferentes grupos sociais provêm exatamente da livre participação política institucionalizada nos regimes democráticos. Assim, as demandas, em sociedades complexas como as atuais, são sempre muito diversificadas, numerosas e urgentes. Os governos, por sua vez, não conseguem acompanhar as demandas da sociedade civil e, muitas vezes, se veem obrigados a fazer opções cujos beneficiados não são todos que votam. Assim, parece inerente aos regimes democráticos a formulação de rápida de demandas e o oferecimento lento de respostas, ao passo que em autocracias, as demandas controladas são mais rápida e facilmente satisfeitas.

Os obstáculos à realização das promessas do ideal democrático configuram o contexto político contemporâneo a partir do qual é possível pensar a respeito do *futuro* da democracia ocidental. A proposta de contribuir para a formulação de uma consciência democrática comprometida com a “radicalização da democracia” no futuro, como em Jenkins, precisa levar em consideração estes impedimentos. Além do mais, é preciso saber se a proposta de radicalização da democracia nas sociedades atuais, a partir da formação de uma consciência histórica pós-moderna, não consiste da esperança de fazer cumprir no futuro as seis promessas identificadas por Bobbio no passado, quando da formulação da teoria democrática clássica no século XVIII. No entanto, Keith Jenkins não delimita contexto político atual nos termos de Norberto Bobbio, embora afirme peremptoriamente que o contexto sociocultural do mundo presente influencia decisivamente a definição “descritiva” e “normativa” da disciplina da história: “vivemos num mundo pós-moderno e essa condição afeta o que eu ou você podemos asseverar sobre [o que é/deve ser] a história” (JENKINS, 93, 2007).

A reflexão da teoria da história precisa, portanto, se comprometer com o estabelecimento de finalidades socioculturais não obsoletas para a disciplina da história, respondendo a imposições da configuração sociocultural pós-moderna, a partir da disponibilização *equivalente* de formas de pensamento singularmente pós-modernas. A correspondência e adequação a serem averiguadas, a cargo da teoria da história, não são entre a escrita histórica e o passado, mas entre a escrita histórica e as demandas do contexto sociocultural contemporâneo. A escrita histórica precisa, assim, incorporar estas formas de pensamento para não incorrer em disfuncionalidade sociocultural e perder a sua relevância pública e especificamente política, não somente para a compreensão da vida atual, mas, principalmente, para a *imaginação de um futuro* radicalmente democrático e emancipatório. No entanto, a obra de Keith Jenkins falha em um sentido crucial: a promessa de substituir a

historiografia chamada tradicional por “novas formas de contar o tempo”, consoantes com os valores da emancipação ética e democracia política, não são suficientemente convincentes e excessivamente obscuras.

## CONCLUSÃO

O problema de saber em que medida as questões de filosofia prática, oriundas no mundo contemporâneo, podem ser solucionadas a partir do conhecimento histórico do passado se defronta com a necessidade prévia de resolver o problema lógico relacionado à chamada falácia naturalista. A *falácia naturalista* consiste em derivar da constatação de certa realidade da conduta humana intersubjetiva (juízo de fato/o que é ou foi) a formulação de uma regra humana de conduta (juízo normativo/o que deve ser). Uma vez que o conhecimento histórico comprova e lida essencialmente com *atos passados*, e os indivíduos do mundo presente precisam adotar *valores* para orientar e resolver os problemas práticos, individuais e coletivos, que lhes afetam diariamente, a relação entre o conhecimento do passado e as demandas por orientação ética e política no mundo atual, vista em termos lógicos, não pode ser outra coisa que uma falácia naturalista de *longo alcance*. Isto é assim porque o fato de indivíduos e coletividades terem solucionado os problemas práticos no passado de determinada maneira não pode ser elevado à condição de norma de conduta capaz de assegurar a solução para problemas práticos semelhantes no futuro. Neste sentido, a chamada “história exemplar”, rigorosamente falando, não é logicamente sustentável, pois a brecha que separa os fatos (“o que foi”), de um lado, dos valores e normas (“o que deve ser”), de outro, não pode ser preenchida pela lógica.

A necessidade de a teoria da história exercitar a sua dimensão criativa e construtiva sobre o seu objeto de reflexão — o texto histórico, em especial — não abandona, nem esteriliza a sua dimensão passiva e reprodutiva identificada com a sua tradicional função epistemológica. Em termos epistemológicos, toda a reflexão da teoria da história se reduz a descrever e registrar passivamente “o que fazem os historiadores quando fazem história”. A historiografia não é necessariamente prática. É necessário torná-la cada vez mais prática, aperfeiçoá-la mediante os instrumentos retóricos, estéticos, semiológicos literários e linguísticos da linguagem e introduzi-los conscientemente na elaboração concreta da narrativa histórica. A teoria da história se desloca, portanto, do campo da epistemologia kantiana, aprisionado ao registro passivo, em direção à *liberdade* construtiva prometida pela estética hegeliana. Por estética, Hegel entende a análise das diferentes formas de arte, de maneira a identificar e explorar as *potencialidades* expressivas contidas em seus respectivos meios de expressão. Ao lado da questão epistemológica tradicional, kantiana, outra pergunta não menos relevante e operacional

pode ser posta, seguindo a acepção da estética de Hegel e reconhecendo, como atualmente é lugar comum, a dimensão artístico-literária da escrita histórica: o que é possível fazer, em termos de expressividade, com um meio de expressão linguístico-artístico particular como a historiografia? Expressar não é o mesmo que representar, e a sua antítese é a operação intelectual de descrever. Qualquer resquício de descrição e representação precisa ser liberado da noção de expressão. A *expressão* se relaciona com a aspiração, com o desejo social não realizado e, como tal, com o que não é, mas poderia ou deveria ser. A expressividade se relaciona com a *utopia*, em geral, e com o valor da *justiça*, em especial, fundamental à ética-política contemporânea. Consiste no caminho a que a teoria da história pode seguir em vista de tornar prática a historiografia.

A remodelação do passado para fins de uso ético e político não pressupõe a transgressão das regras da pesquisa empírica das fontes históricas. No entanto, pode transgredir a concepção ética de *justiça*, pois se o passado segue aberto a apropriações motivadas pelas aspirações e carências de diferentes grupos, nem toda escolha de passado para conformar as identidades em diferentes expectativas de futuro deveria ser eticamente válida. A livre escolha do passado, como ocorre em toda situação prática de vida em que a liberdade é assegurada e exercida, é em si mesma a condição para a produção e proliferação de divergências e conflitos entre as diferentes perspectivas apropriativas do passado no nível ético-político.

A conexão prática ou ética entre o passado humano e o contexto sociocultural contemporâneo, mediante a *expressão* textual historiográfica, define o *valor do passado* para as experiências vividas no presente. Este valor pode ser concebido em um duplo sentido: 1) o valor do passado para o *ser em geral*, para aquilo que cada um, indivíduo ou comunidade, propriamente ou supostamente é; o passado como fator constitutivo do ser, daquilo que se é, da identidade pessoal ou coletiva (ontologia); 2) o valor do passado para um tipo específico de situação, aquele que requer do indivíduo ou coletividade a elaboração de um raciocínio prático-moral, voltado a decidir a respeito de como se *deve agir* diante de experiências que envolvem conflito ou discordâncias (ética). As questões básicas que emergem da reflexão sobre o do valor do passado para o ser individual e coletivo no mundo presente se resumem a três: a) *questão de necessidade*: aquilo que sou (indivíduo/coletividade) *só pode ser* definido e compreendido mediante a consideração do meu passado sociocultural?; b) *questão de liberdade*: o meu ser ou a minha identidade (individual/coletiva) pode se libertar do passado e tomar atitudes e providências práticas sem nenhuma referência a ele?; c) *questão de adequabilidade*: o agir

(individual/coletivo), em circunstâncias concretas do contexto sociocultural presente, se conforma sempre, em que medida, ou porque deveria se conformar aos aspectos da identidade constituída pelas experiências individuais e coletivas passadas? A partir dessas questões, os textos historiográficos podem, então, mostrar a maior ou menor determinação do passado sobre a vida individual e coletiva contemporânea e nos entregar ao sentimento pessimista de fatalismo ou, contrariamente, reforçar e estimular em nós a consciência de liberdade. Estas funções são pedagogicamente relevantes, mas *genericamente* éticas; não especificamente éticas. O modelo de ação humana pressuposto pela *história das mentalidades*, por exemplo, reconhece as motivações profundas e irreflexivas do agir humano, guardadas no sistema de crenças e representações coletivas de uma dada época. Estas motivações pesam sobre as decisões do agente individual no passado e limitam, no leitor presente, a sensação existencial de liberdade. A *microhistória*, por sua vez, reduz a escala de percepção dos acontecimentos passados, localiza, em razão disso, lacunas nos sistemas regulativos aos quais os agentes históricos puderam agir com maior grau de liberdade. A microhistória estimula no leitor, estética e retoricamente, o aprofundamento da autoconsciência moral de liberdade diante das situações práticas que enfrenta no mundo em que vive. Não é ontologicamente problemático, nem linguisticamente difícil subordinar a escrita histórica sobre o passado à função genericamente ética, no sentido aqui concebido. Por outro lado, especificamente ética é a situação prática que coloca ao agente a questão kantiana: “como eu/nós devo/devemos agir?” A escolha do agente em agir em um determinado sentido, em vez de outro, resulta de uma conclusão alcançada após a formulação de um raciocínio prático-moral, cujas premissas podem ou não conter o elemento “*passado*” como base para a decisão. Se o passado for um dos conteúdos das premissas anteriores à conclusão, a decisão será ética, com bases especificamente históricas. Estar-se-á, neste caso, diante de uma situação em que o passado fora evocado de forma *especificamente* ética; não genericamente. No entanto, o desempenho mais visível da função especificamente ética pela escrita histórica depende de se cruzar, antes, o caminho do uso genericamente ético do passado. Isso significa que o passado está mais predisposto a servir eticamente ao presente no contexto de questões práticas que envolvam conflitos humanos no nível das identidades. Questões especificamente éticas, relacionadas ao dever, parecem obter resposta e solução sem o recurso do passado quando o conflito a ser administrado ou resolvido não se referir ao tema das identidades individuais e coletivas. Ao menos é o que se pode deduzir da dimensão prática da teoria da história de Hayden White.

Hayden White procura salvaguardar a funcionalidade prática do conhecimento histórico da esterilidade funcional implicada no modelo de historiografia empiricista do historicismo inglês, profundamente criticado nos ensaios de 1957, *Collingwood e Toynbee: transformações no pensamento histórico inglês*, e 1958, *A religião, a cultura e a civilização ocidental na concepção de história de Christopher Dawson*. A abordagem das relações entre escrita histórica e filosofia prática na teoria da história de Hayden White, contra toda concepção empiricista de historiografia, pode ser compreendida à luz dos dois eixos de articulação significativa da linguagem — o eixo sintagmático e o eixo paradigmático. A *abordagem sintagmática* considera a relação diacrônica entre os acontecimentos passados do texto histórico e o presente do historiador, enfatizando a função das ocorrências históricas passadas *para* a compreensão e solução interpretativa dos problemas práticos da vida atual. A *abordagem paradigmática* considera a relação sincrônica entre o texto histórico e o seu contexto sociocultural de produção, cuja questão básica procura saber como e em que medida o texto escrito *representa* politicamente o contexto da escrita. A abordagem diacrônica da relação entre o passado e o presente objetiva elevar a historiografia à condição de conhecimento prático, capaz de orientar as decisões dos agentes contemporâneos em suas relações intersubjetivas eticamente problemáticas. Estas decisões, contudo, referidas ao agir individual e coletivo concreto, dependem da auto-compreensão e auto-localização dos agentes do mundo contemporâneo no conjunto diverso das identidades historicamente construídas, dependentes do passado, e atualmente disponíveis, referidas conflitivamente no presente. A abordagem diacrônica da relação entre filosofia prática e historiografia permite observar o funcionamento singular da temporalidade *na* escrita histórica, marcada pela circunstância de as ocorrências passadas, a sua seleção e significação, estarem subordinadas às carências e aspirações dos agentes individuais e coletivos inseridos no contexto do presente. O que os agentes individuais e coletivos aspiram ser no presente (identidade) constitui a base do critério de seleção e significação dos acontecimentos passados, necessários para justificar e validar as suas carências e objetivos de futuro. Hayden White analisa a peculiar relação temporal, invertida, na escrita histórica em pelo menos três ocasiões: a) na definição do funcionamento do *tempo* num sistema histórico (retrospecção), em oposição ao funcionamento do tempo num sistema biológico (prospecção), em 1967; b) na definição da inferência pragmática retrospectiva, em 1973, em *Meta-história*; c) na definição da causalidade figural, em 1999. Por outro lado, a abordagem paradigmática das relações entre historiografia e filosofia prática tematiza a disciplinação política dos estudos históricos no curso do século XIX, como exemplo da relação sincrônica entre texto histórico e

contexto presente. A disciplinação dos estudos históricos não lhes destituiu de função prática; ao contrário, a academização da historiografia deu a ela uma função prática politicamente *conservadora*, comprometida com as instituições básicas do *status quo* vigente à época. Este conservantismo foi configurado, basicamente, a partir de três grandes regras disciplinares: a) regra epistemológica: o discurso narrativo representa (substitui adequadamente) a realidade histórica; b) regra estética: a categoria do belo ordena adequadamente a realidade histórica; c) regra ética: o “cidadão cumpridor da lei” é o tipo ideal de leitor para receber a realidade histórica. A confluência destas três regras tende a dar origem a leitores pouco imaginativos, comprometidos com a estabilidade social do presente, incapazes de projetar um futuro politicamente libertador. De tudo o que foi dito acima, as relações entre historiografia e filosofia prática na teoria da história de Hayden White podem ser interpretadas no interior de um padrão lógico cronologicamente invertido, que se resume à seguinte articulação: a) realizar a crítica da disciplinação dos estudos históricos nos anos de 1980, com o objetivo de liberar a disciplina do conservadorismo político; b) introduzir as noções de “sistema histórico”, “inferência retrospectiva” e “causalidade figural”, de maneira a democratizar o acesso ao passado, abrindo aos grupos sociais não hegemônicos o direito de contar a sua própria história e modelar o passado em conformidade com o que aspiram ser no presente. A remodelação do passado para fins de uso ético e político não pressupõe a transgressão das regras da pesquisa empírica das fontes históricas. No entanto, pode transgredir a concepção ética de *justiça*, pois se o passado segue aberto a apropriações motivadas pelas aspirações e carências de diferentes grupos, nem toda escolha de passado para conformar as identidades em diferentes expectativas de futuro deveria ser eticamente válida. A livre escolha do passado, como ocorre em toda situação prática de vida em que a liberdade é assegurada e exercida, é em si mesma a condição para a produção e proliferação de divergências e conflitos entre as diferentes perspectivas apropriativas do passado. A escrita histórica não possui subsídios para resolver esse problema, senão mediante uma aproximação aberta com a filosofia política contemporânea. Que passado devemos escolher? Um passado que contribua para a constituição da identidade sem ferir o valor ético-político da justiça.

Frank Ankersmit procura salvar o conhecimento histórico da esterilidade político-funcional que lhe atribuíram Jonh Rawls e Leo Strauss. Para isso, defende um conceito de *representação* operacionalmente capaz de substituir a ética normativa pela história contingente das experiências passadas, cujo objetivo é orientar a ação política em um mundo presente igualmente imprevisível. Assim, a noção maquiavelianista de *virtú* é bastante útil para orientar

a conduta dos governantes diante de problemas políticos constituintes da esfera pública, em um nível que Ankersmit denomina holista. Trata-se de um tipo de problema público que pode ser identificado, mas os meios para resolvê-lo são confusos, difusos, enfim, não diretamente acessíveis aos governantes e governados. Um exemplo notável consiste no reconhecimento geral de que determinada democracia representativa apresenta falhas, geralmente por não atender as demandas dos representados em tempo hábil. No entanto, as forças sociais que a política deveria mobilizar para aperfeiçoá-la frequentemente fracassam e, de uma forma geral, a própria sociedade não sabe ao certo o que deveria ser feito para melhorar o regime democrático e protegê-lo da ameaça totalitarista, sempre à sombra das insuficiências da democracia. Defender a democracia e resguardar as liberdades individuais constituem, para Frank Ankersmit, os dois grandes problemas das nossas sociedades contemporâneas. Não há receita normativa para se proteger a democracia da ameaça totalitária. Assim, a imprevisibilidade dos acontecimentos políticos atuais pode encontrar resposta na maneira que os agentes políticos manusearam a contingência dos acontecimentos políticos passados. Isso quer dizer que a função prática da escrita histórica, para Ankersmit, é aquela pré-moderna denominada *magistrae vita*, que Jorn Rusen classifica como *história exemplar*. O potencial exemplar do passado foi também a razão pela qual Maquiavel atribuiu relevância ao estudo histórico do passado político das civilizações.

Keith Jenkins procura salvar a função prática do conhecimento histórico a partir da crítica ao modelo de historiografia inglesa veiculado pelos nomes de David E. Carr, Geoffrey Elton e Arthur Marvick. A escrita historiográfica é concebida como um *discurso* narrativo duplamente aberto à *redescricao*, tanto dos seus *referentes temáticos* sobre o passado quanto das *funções* que pode desempenhar no presente. Esta concepção redescritiva da escrita histórica, com respeito à sua dimensão funcional, reflete sobre a concepção da teoria da história, uma vez que a tarefa epistemológica de descrever o que é o conhecimento histórico não pode ser dissociada da tarefa estético-retórica de definir o que esse conhecimento deve ser. A escrita sobre o passado deve proporcionar aos leitores as bases históricas para a *emancipação*, por um lado, a *radicalização da democracia*, por outro. No entanto, o termo democracia e os problemas práticos a ela relacionados não são suficientemente precisados na obra de Keith Jenkins. A imprecisão terminológica e a ausência de localização da escrita histórica no interior de problemas práticos atinentes a democracia são limitações pragmáticas da sua teoria da história. Não são limitações triviais, pois a contribuição funcional da historiografia possui relação intrínseca com as concretudes políticas que configuram a vida coletiva democrática nas

sociedades pós-modernas. Diferentemente de Frank Ankersmit, que oferece uma definição para o conceito democracia e o relaciona com a escrita histórica a partir de dois problemas tradicionais da filosofia política clássica, a legitimidade do poder político e proteção das liberdades individuais, Keith Jenkins não conceitua, nem identifica um problema específico das democracias contemporâneas para se pensar, diante dele, a função prática da escrita histórica no mundo que denomina “pós-moderno”. Assim, as chamadas “novas formas de contar o tempo”, defendidas por Jenkins contra a história tradicional, não funcionam como resposta a propriamente nenhum daqueles problemas ou a outros que poderiam ser abertamente aventados.

Exposto o centro da análise desta tese, resta anotar que o esforço realizado pretendeu indicar que a teoria da história precisa propor autoconscientemente uma reflexão em torno da pergunta kantiana, fundadora da ética moderna, “como eu devo agir”, de maneira a *testar* o potencial prático da escrita histórica em conectar eticamente os fatos passados aos valores morais contemporâneos. Por se tratar de uma *proposta*, a teoria da história precisa reconhecer que a dimensão pragmática do texto historiográfico, o seu potencial ético, não é natural, nem espontâneo ao simples ato de escrever sobre o passado. Por esse motivo, pensar as formas historiográficas por meio das quais a dimensão pragmática e o potencial ético poderiam alcançar o agente do presente (individual e/ou coletivamente) foi o que me conduziu no exame das contribuições de Hayden White, Frank Ankersmit e Keith Jenkins. A certeza é de que o caminho apontado é fértil e, portanto, ainda tem muito a sugerir para a Teoria da História. Contudo, fundamental mesmo é ter encontrado novas possibilidades à escrita historiográfica, que, por sua vez, me permitiram registrar a relevância da interpretação do passado como recurso prático e orientador para questões que envolvam a relação entre a história, a ética e a política.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANKERSMIT, Frank R. *Historia y Tropologia: ascenso y caída de la metáfora*. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_. *Aesthetic Politics*. Political Philosophy Beyond Fact and Value: Stanford: Stanford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Hayden White's Appeal to the Historians. *History and Theory*, v. 37, n.2, p.182-193, 1998.

\_\_\_\_\_. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Political Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica*. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BARTHES, R et. alli. *Introdução à análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BENVENIST, Émile. *Problemas de linguística geral II*. São Paulo: Pontes Editores. 1989.

BERBERT JR., C.O. *A História, a Retórica e a crise de paradigmas*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2012.

BERGMMAN, Klaus. A história na reflexão didática. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. v. 9, n.19, set.fev. 1989, p.29-42.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e Estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CANDIDO, Antonio. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARR, David. Narrative and the real world: an argument for continuity. *History and Theory*, v. 25, n. 2, 1986. p. 117-131.

CLIVE, John. Metahistory: The Historical in Nineteenth-Century Europe. *Journal of Modern History*, v. 47, n. 3, 1975, p. 542-543.

COMPAGNON, Antoine. *O Demônio da teoria*. Literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

DILTHEY, Willian. A Compreensão dos Outros e das suas Manifestações de Vida. In: GARDINER, P. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 259-273.

DONAGAN, Alan. Explicação em História. In: GARDINER, P. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 535-600.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

FRANKEL, Charles. Explicação e Interpretação em História. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 501-525.

GAY, Peter. *Represálias selvagens*. Realidade e ficção na literatura de Charles Dickens, Gustave Flaubert e Thomas Mann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GINZBURG, Carlo. Sobre Aristóteles e a história, mais uma vez. In: *Relações de Força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 47-63.

\_\_\_\_\_. O Extermínio dos Judeus e o Princípio de Realidade. Tradução de Carlos Oiti Berbert Jr. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A História Escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Editora Contexto, 2006, p. 211-232.

HAMBURGUER, Käte. *A lógica da criação literária*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEMPEL, Carl G (1942). A Função de Leis Gerais em História. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 421-435.

HENKIN, Leon. Completude. In: MORGENBESSER, Sidney. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix, 1974. p. 67-80.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Leonel Vallandro. In: *Os Pensadores - Berkeley/Hume*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1999.

JAMES, Henri. *A arte da ficção*. São Paulo: Novo século, 2011.

JENKINS, Keith. *A História Refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

\_\_\_\_\_. *On "What is History?"* London and New York: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *Repensando a História*. São Paulo: Editora Contexto, 2001.

\_\_\_\_\_. *Por qué la historia? Ética y posmodernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

LEVI, Giovanni. A micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp. 1992, p. 132-162.

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A aguarrás do tempo*. Estudos sobre a narrativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LOPES, Ana Cristina & REIS, Carlos. *Dicionário de Teoria Narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o Conhecimento Histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MOSES, Dirk. Hayden White, Traumatism, Nationalism, and the Public Role of History. *History and Theory*. v. 44, n. 3, 2005, p. 311-331.

NAGEL, Ernest. Ciência, Natureza e Objetivo. In: MORGENBESSER, Sidney. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix. 1975. p. 13-24.

PONTY-MERLEAU, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

QUINE, Willard V. O. Verdade Necessária. In: MORGENBESSER, Sidney. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix, 1975. p. 97-107.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*, v..1, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROBERTS, Geoffrey. *The history and narrative reader*. London and New York: Routledge, 2001.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1995.

RÜSEN, Jörn. “Didática da História: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. *Revista Práxis Educativa*, v. 01, n 02, 2006. p. 07-16.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão Rezende (Orgs.). *Jörn Rüsen e o Ensino de História*. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o nada: ensaios de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *Estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2007.

VANN, Richard. The Reception of Hayden White. *History and Theory*, v. 37, n.2, 1998. p. 143-161.

VASCONCELOS, Sandra Guardini. *Dez lições sobre o romance no século inglês no XVIII*. São Paulo: Boitempo Editorial. 2002.

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1973.

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1973.

\_\_\_\_\_. *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representaión histórica: PAIDÓS*. 1992.

\_\_\_\_\_. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP.1994.

\_\_\_\_\_. "Response to Arthur Marvick. *Jornal of Contemporary History*, v. 30, n. 5, 1995. p. 233-246.

\_\_\_\_\_. Response to Professor Chartier`s Four Questions. *Storia della Storiografia*. v. 27, 1995. p. 63-70.

\_\_\_\_\_. *Figural Realism: studies in the mimesis effect: JOHNS HOPKINS*. 1999.

\_\_\_\_\_. *Figural Realism: studies in the mimesis effect*. Johns Hopkins. 1999.

\_\_\_\_\_. *La Ficción de la Narrativa: ensayos sobre historia, literatura y teoria (1957-2007)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

ZAGORIN, Perez. History, the Referent and Narrative: Reflections on Postmodernism Now. *History and Theory*. v.1, n. 38, 1998. p. 1-24.

ZILBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e História da Literatura*. São Paulo: Ática, 2004.

\_\_\_\_\_. Explicação Científica. In: MORGENBESSER, Sidney. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix, 1974. p. 159-169.