

# História e Modernidade

Eduardo Jardim de Moraes

O que se pretende apresentar neste texto não é o resultado de uma pesquisa concluída, mas, propriamente, reflexões sobre um trabalho em andamento, em muitos pontos incompleto, certamente sujeito a revisões e também a novos desdobramentos<sup>1</sup>.

Inicialmente, para situar adequadamente as observações que se seguem convém retrazar, de forma sumária, um pouco da sua história. Ao longo do trabalho da pesquisa e de alguns seminários realizados nos últimos semestres interessou-me investigar, na obra de alguns autores brasileiros, o modo como em suas obras vinha sendo discutido o processo de modernização no ambiente brasileiro e as próprias categorias de modernidade, mudança ou desenvolvimento.

Desta forma, pode-se perceber que a discussão sobre a modernização da vida nacional ganha relevo em finais ou no último quartel do século passado. As obras de um Sylvio Romero, de Nina Rodrigues, de um Euclides da Cunha, de um Machado de Assis, sem dúvida —o trabalho de Kátia Muricy veio apontar isto de forma clara— são a marca desta mudança.

Neste primeiro momento, não em Machado, mas certamente nos chamados «precursores das ciências sociais» entre nós, para usar a expressão de Maria Isaura Pereira de Queiroz, as análises sobre o processo de modernização estavam prejudicadas por perspectivas nitidamente racistas. Este é o caso também de Euclides da Cunha. Em sua «Nota Preliminar» em *Os Sertões* ou na parte inicial de «O Homem» isto fica evidenciado. «A civilização avançará nos sertões impedida por essa implacável força motriz da história que Gumplowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes».

Nesse momento, é como se os arautos da modernização se interessassem so-

1 Este texto é a transcrição de palestra realizada no Depto de Filosofia da PUC/RJ, em novembro de 1987.

bretudo em apostar no branqueamento da população nacional e na perspectiva modernizadora que, a partir daí, se deveria manifestar nos vários setores da vida nacional.

Esse compromisso com as teses racistas já na década de 20 vai perdendo terreno. De tal maneira que, se ainda se podem notar vestígios dessa orientação interpretativa nos escritos modernistas, —isto aparece na obra de Mário de Andrade, por exemplo— estes são, antes, vestígios de uma certa nomenclatura. Na perspectiva modernista, a discussão sobre o processo modernizador está mais seriamente interessada na dimensão cultural do problema e o elemento racial vem aqui associado a uma leitura quase que exclusivamente culturalista na vida nacional. O retrato-do-Brasil fornecido por Mário de Andrade é o retrato da psicologia cultural brasileira, longe já dos pressupostos racistas do momento anterior.

Mas, o que interessou investigar mais de perto, foi a forma que assume a discussão sobre a modernização da vida nacional a partir dos anos 30, quando ela assume uma feição mais amadurecida nas universidades recém-criadas. É nesse momento, na década de 30 e também no início dos anos 40, que surgem interpretações mais articuladas da realidade nacional —*Casa Grande e Senzala* em 33, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque em 36, *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr., em 1941. Antônio Cândido, na introdução anexada a *Raízes do Brasil* se exprime da seguinte forma a respeito dos três livros: «Os homens que estão hoje um pouco para cá ou um pouco para lá dos 50 anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; *Formação do Brasil Contemporâneo* de Caio Prado Jr., publicado quando estávamos na escola superior. São estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da revolução de 1930 e não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo».

Pareceu interessante, durante a investigação, acompanhar o desdobramento destas análises pioneiras ao longo das décadas seguintes. Não tanto talvez no que diz respeito a Gilberto Freyre, —a obra de Gilberto Freyre se manteve bastante isolada durante muito tempo, só vindo a ser mais recentemente valorizada— mas sobretudo, a produção que se estende pelas décadas de 50, 60, e 70, e que insistentemente tematiza as vicissitudes do processo modernizador no caso brasileiro.

Aqui, vale lembrar que *grosso modo* o tema da modernização se articula inicialmente, na década de 50 e início dos anos 60, à discussão sobre o tema do desenvolvimento. O tom das análises é bastante marcado pelas discussões travadas entre os economistas da época —a Cepal e a obra do jovem Celso Furtado são testemunhas disto. Já mais adiante, a partir de meados da década de 60 pode ser sentida uma inflexão que rearticula o conceito de modernização com o de dependência —as obras de Fernando Henrique Cardoso e as de Florestan Fernandes são representativas deste período.

Será preciso ter em mente a situação teórica até agora descrita para situar as preocupações analíticas que vão seguir.

Quer se esteja tratando destas grandes obras iniciais da década de 30, da ótica desenvolvimentista ou da ótica dependentista, não seria despropositado avançar como hipótese de investigação, como pista para o esclarecimento destas discussões, que estas teses possuíam em comum alguns traços que cabe destacar.

O primeiro deles se relaciona à afirmação da vocação modernizadora presente no ambiente nacional. A partir de diferentes pontos de vista, estes autores buscaram situar a realidade brasileira no contexto amplo da modernidade ocidental, e procuraram localizar os agentes, no contexto nacional, capazes de agilizar o processo modernizador. Era, ainda que nem sempre de forma explícita, a definição weberiana de modernização como processo de ampliação dos setores submetidos às regras da racionalidade instrumental que estava em jogo nesta discussão. Interessava a estes autores definir, portanto, quais agentes racionais poderiam levar a cabo a aceleração do processo modernizador. De qualquer forma, tratava-se sempre de definir uma vocação. A vocação para o moderno e para a inserção do elemento nacional no cenário ocidental.

A segunda idéia contida na obra destes autores sublinhava a necessidade de superar obstáculos para a aceleração do processo modernizador. Neste sentido, eram destacados os aspectos não-rationais presentes no ambiente brasileiro, visando a sua neutralização ou a sua extinção.

Outra idéia presente nestas discussões ressaltava o fato de que a modernidade deveria ser encarada como um destino. Assim, a modernidade aparecia como um fim da história que precisaria ser atingido. Era como se a história constituísse um processo acelerado ou obstaculizado, bem dirigido ou desviado na direção do atingimento de um *télos* —ser moderno.

Mas aquilo que, sobretudo, parecia relevante para a investigação destas teses era a necessidade de tornar explícita a adesão de que todos participavam a uma bem definida e comum concepção da história.

É desta concepção da história que se vai tratar, sublinhando quatro aspectos do problema.

Neste contexto a história é pensada como um processo de fabricação.

A formulação de que a história deva ser pensada como um processo de fabricação ganha consistência na obra de Vico, no século XVIII. Em sua *Ciência Nova* (1725), na discussão que trava com a filosofia de Descartes, Vico observa que a superação da dúvida deve ser buscada, não como pretendia Descartes, no desenvolvimento do pensamento físico-matemático, mas, antes, no desenvolvimento da ciência histórica.

Partindo da idéia de que só se deve conhecer aquilo de que se é efetivamente o autor, Vico observa que a certeza a ser alcançada pela ciência da história deve ultrapassar o grau de certeza obtido pelas ciências físico-matemáticas. Pois, se não somos autores do mundo natural, somos, entretanto, autores do mundo histórico. E, desta forma, poderemos, a seu respeito, obter um conhecimento que, para no campo da ciência natural, só Deus, criador da natureza, poderia obter.

As esperanças de Vico são sustentadas pela idéia de fabricação na consideração das coisas históricas. O conceito de fabricação introduz na definição do que

é a história a idéia de modelos ou de paradigmas: não existem propriamente atores da história, mas sim autores da história. E para o autor da história, para a fabricação da história, é necessário o uso de normas e medidas.

Esta idéia, que é desenvolvida posteriormente no âmbito da filosofia da história, esboça a convicção de que a história há que ser concebida como um processo instrumental.

## A Teleologia

As idéias contidas na obra de Vico se desdobram, no período do iluminismo, em uma concepção teleológica da história. Em Kant e em outros autores seus contemporâneos, a história é concebida como história da espécie, que deve desenvolver todas as suas potencialidades no atingimento de um fim, de um *télos*.

Seria interessante buscar retrazar o percurso da idéia de uma concepção teleológica da história. Ela certamente não se origina no âmbito do pensamento dos antigos clássicos. Para quem tem algum contato com o pensamento grego ou romano, deve parecer claro que a própria idéia de uma filosofia da história era descabida neste contexto.

Reproduzindo, de uma forma certamente tosca, a argumentação de K. Löwith em *O Sentido da História*, pode-se perceber que os antigos não supunham um sentido do mundo histórico, ou melhor, não pretendiam descobrir seu sentido último e global. Eles estavam impressionados com a ordem visível e a beleza do cosmos, e a lei cósmica de ascensão e queda era também o seu padrão na avaliação da história. De acordo com a visão grega da vida e do mundo, tudo se movia de forma recorrente, da mesma forma como a eterna recorrência do nascer e do pôr-do-sol, do verão e do inverno, da geração e da corrupção. Esta visão era satisfatória para eles, dada a sua racional e natural compreensão do universo, que combinava o reconhecimento das mudanças temporais com a regularidade periódica, a constância e a imutabilidade. O imutável, tal como se mostra na ordem fixa dos corpos celestes, tinha mais alto interesse e valor para eles do que qualquer mudança progressiva e radical.

Para Aristóteles, bem como para Platão, o domínio da mudança e da contingência pertencia à historiografia e não à filosofia. Para eles, uma filosofia da história seria uma contradição em termos. A história era a história política e, como tal, o estudo dos homens de estado e dos relatores da história.

Se deslocarmos, no entanto, a atenção para a tradição judaico-cristã, dos textos bíblicos a Agostinho, pode-se perceber aí a matriz da moderna concepção escatológica da história.

Com efeito, para judeus e cristãos a história é, antes de mais nada, história da salvação. Nesse sentido, ela é assunto de profetas, de pregadores, de mestres. A própria idéia de uma filosofia da história e sua busca de um sentido da história se funda na história da salvação —ela emerge da fé em um fim último. Nesse contexto, a história só ganha significado na posição de algum propósito transcendente para além dos fatos reais. E na medida em que a história é movimento no tempo, este propósito é, propriamente, um *télos*, uma meta. Aqui, os aconte-

cimentos singulares são desprovidos de sentido, como a mera sucessão de eventos. Falar de um sentido dos acontecimentos históricos só é possível quando se considera a idéia de um *télos*.

O significado das dimensões passado, presente e futuro do fluxo temporal ganham aqui os seguintes contornos: é de uma visão futurista da história que se está sempre tratando. A interpretação do passado e do presente se torna uma profecia às avessas, a demonstração de que tudo é significativo como preparação para o futuro. E o futuro existe, neste contexto, como futuro escatológico, como algo que é objeto de expectativa e de esperança.

Seria interessante também investigar nesta perspectiva os problemas que decorrem do fato de que as origens da concepção moderna da história tenham sido origens religiosas. Isto é particularmente relevante para o caso das origens cristãs.

É bem conhecido o fato de que o cristianismo demonstrou sempre um desprezo marcante pelos assuntos seculares. O problema que se coloca aqui reside na dificuldade de dotar de sentido a história mundana dos homens. De qualquer forma, é curioso observar que nossa moderna idéia de história deve a sua concepção de historicidade, apesar de tudo, ao modelo salvacionista presente nas Escrituras ou em Sto Agostinho.

Também seria interessante investigar de que forma a secularização característica do mundo moderno rompe com as bases religiosas de compreensão do mundo sem, por este motivo, abandonar a perspectiva salvacionista que lhe era inerente. A consciência desta ruptura moderna e da fragilidade das tentativas de elaborar filosofias modernas da história talvez tenha sido mais fortemente sentida por Nietzsche na sua tentativa de recusar a tradição vigente e retomar o fio perdido da inspiração grega.

De qualquer forma, ou, apesar disto tudo, os pensadores do século XVIII, entre os quais Kant, puderam (talvez pela própria revisão em uma direção deísta ocorrida no plano teológico, afirmando um Deus criador, mas liberando ao mesmo tempo a esfera dos negócios humanos em um plano estritamente mundano) ousar afirmações como a que abre a sua *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*:

A história, que se ocupa da narrativa das manifestações da liberdade da vontade —das ações humanas— por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular —dessa forma o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.

E, mais adiante, já que aqui está interessando sublinhar o tratamento dispensado na caracterização da visão teleológica da história:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.

Convém sublinhar, a partir da sugestão feita por Hannah Arendt, a proximidade entre estes textos de Kant e a idéia de uma astúcia da razão, que conduziria o curso do processo histórico, presente na perspectiva hegeliana.

Com relação a Hegel, nesta linha de preocupações, vale se referir a um texto bastante comentado. Trata-se de uma passagem das Lições sobre a Filosofia da História, absolutamente límpida para se perceber a concepção teleológica da história em todo o seu esplendor:

Na história universal, resulta das ações dos homens em geral ainda outra coisa, além daquilo que eles projetam e atingem, daquilo que eles sabem e querem imediatamente; eles realizam seus interesses, mas produz-se com isso alguma outra coisa além do que estava contido no seu interior, de que os homens não tinham consciência e que não estava em suas intenções; como exemplo análogo podemos citar um homem que por vingança, vingança que pode ser justa, isto é, por uma ofensa injusta, incendeia a casa de um outro; manifesta-se aqui uma ligação entre esta ação imediata e outras circunstâncias, é verdade, exteriores, que não se relacionam com esta ação tomada diretamente, totalmente em si. Como tal, esta será, por exemplo, o fato de aplicar uma pequena chama a uma pequena parte de uma viga. O que não foi realizado ainda desta forma se realiza, por si mesmo, em seguida. O lugar incendiado da viga se liga a outras partes dela e a viga a toda a estrutura da casa. Esta se liga a outras e um enorme incêndio se produz e devora os bens e propriedades de muitas pessoas que não eram objeto da vingança; incêndio que até mesmo custa a vida de muitas pessoas. Isto não estava compreendido nem na ação geral, nem na intenção daquele que empreendeu o negócio. Mas a ação contém em si uma outra determinação geral; como objetivo do autor, tratava-se apenas de uma vingança contra um indivíduo cuja propriedade se queria destruir; (trata-se além do mais de um crime que implica em um castigo). Isto pôde não ter se apresentado à consciência, menos ainda ter sido a vontade do autor; mas é seu ato em si, aquilo que ele possui de geral, de substancial que se efetua por este ato mesmo. É preciso reter deste exemplo apenas isto: que na ação imediata pode haver outra coisa que não estava na vontade e na consciência do autor.

Transcrevi esta longa passagem das Lições sobre a Filosofia da História porque me interessava, a partir dela, chamar a atenção para uma outra dimensão da concepção filosófica da história que se está examinando.

Em Hegel, a perspectiva teleológica alcança seu prestígio maior. Hegel desdobra as consequências óbvias da discussão anterior. O Espírito é o verdadeiro autor e organizador da história em seu sentido teleológico. Os atores da história, que acendem o fogo que termina por provocar o catastrófico incêndio, são cegos relativamente ao que há de substancial em suas próprias ações. Mas o filósofo ou o historiador se apresenta como a figura mediadora capaz de interpretar, no curso dos acontecimentos, os desígnios da lógica da história.

O abismo que separa a experiência do ator e a experiência do intérprete — do filósofo — estava, de forma latente, já contida na ótica kantiana. Kant, no entanto, não havia desdobrado desta forma a sua argumentação. Com Hegel, é verdade, a interpretação historiadora é feita sempre *a posteriori*. Todo mundo lembra que a coruja de Minerva alça vôo apenas no entardecer. Mas é como se todos os elementos que possibilitam uma leitura prática, política, da clivagem entre a experiência do intérprete e do ator já estivessem presentes. Pois não seria completamente descabido acrescentar à idéia de Hegel uma outra — a de que nós

atores somos o elemento inconsciente, a massa —e os intérpretes, aqueles que, adivinhando os desígnios da história, fazem avançar o seu curso, precipitam o seu desdobramento.

Já se percebeu anteriormente que, no âmbito do que se está chamando de filosofia da história, a história é compreendida como um processo de fabricação. Também já se percebeu que é em uma perspectiva teleológica que se dá o desdobramento do processo histórico. E, por último, com Hegel, se observou que a figura do intérprete se insinua como aquele que é capaz de compreender os desígnios da história.

A teoria da revolução que se encontra elaborada nos textos de Marx, como, por exemplo, no texto da *Ideologia Alemã* ou no *Manifesto de 48*, constitui um esforço de extrair as consequências práticas desta trajetória. A promessa de felicidade feita nestes textos constitui, propriamente, a promessa do fim da história. E isto é possível de ser realizado por duas razões. A primeira diz respeito ao fato de que, para Marx, a tomada de consciência dos desígnios da história já não é mais feita *a posteriori*. Ela é alguma coisa implícita no próprio desdobramento do processo histórico se fazendo. E, em segundo lugar, e mais relevante, é também o próprio processo histórico que obriga a que a consciência não esteja apenas enclausurada em si, mas que ela se abra para a ação política, efetivando o atingimento do *télos*. Estas teses vêm sintetizadas, de forma exemplar, nas *Teses contra Feuerbach*.

A questão de saber se devemos atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas uma questão prática. É na prática que é preciso que o homem prove a verdade, isto é, a realidade e o poder de seu pensamento neste mundo e para o nosso tempo. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade de um pensamento que se isola da prática é puramente escolástica.

Ao longo do exame destes quatro pontos o que se pretendeu foi tornar explícita uma certa concepção do que é a história presente na elaboração das interpretações do processo modernizador no Brasil até meados dos anos 70, aproximadamente.

Antes de retomar a discussão no contexto brasileiro, vale referir o destino da idéia de uma concepção teleológica da história.

Foi feita referência, anteriormente, a duas questões que merecem ser colocadas relativamente a este empreendimento. As duas, no fundo, se interessam pelo mesmo problema, qual seja, as matrizes religiosas que informam a concepção filosófica da história. As duas questões apontavam na direção de se pensar a precariedade deste projeto considerando-se duas ordens de problemas.

A primeira chamava a atenção para a dificuldade de se ancorar a idéia de um sentido da história no solo da perspectiva cristã. Nada parece mais estranho à mensagem de Jesus, do que a atribuição de um sentido positivo à história secular dos homens. A distinção efetuada no Evangelho entre o que pertence a Deus e o que pertence a César, retomada por Sto. Agostinho na *Civitas Dei*, reforça a convicção de que, na verdade, a história não é uma esfera autônoma da experiência humana e que o progresso é apenas o reino do pecado e da morte que espera a redenção.

Uma segunda ordem de problemas insiste na idéia de que, de qualquer forma, o processo de secularização que marca a modernidade ocidental termina por obstruir, na racionalização dos vários planos da experiência, o caminho para a elaboração das abrangentes teses da filosofia da história. Por um movimento talvez paradoxal, a própria modernidade em que tanto se apostava termina por inviabilizar o caminho dos arautos das Luzes. Mas existe uma terceira ordem de problemas que merece ser considerada. Ela certamente tem um estatuto diferente das duas primeiras mas, nem por isto, menor relevância. O senso comum, na consideração das coisas históricas, parece opor à audaz filosofia a aparência da contingência dos eventos históricos. As idéias de sorte e de fatalidade parecem bem mais justificadas do que as de razão e de providência, quando se aprecia os acontecimentos da nossa história.

Podemos voltar agora ao ponto de partida. Ao se analisar o caso brasileiro, pode-se perceber que também aqui o processo modernizador conduziu ao questionamento das perspectivas abrangentes e audaciosas dos que se pretendiam seus arautos. A partir da década de 70, e todos nós, de alguma forma, participamos deste processo, tornou-se cada vez mais rarefeito, a ponto de se tornar insignificante, o peso das propostas salvacionistas carregadas de lastro filosófico. A modernidade, perversa para uns, saudável para outros, mal ou bem se instalou entre nós e com ela, para usar a expressão de Max Weber, foram banidos da vida pública, foram desencantados os argumentos fundados em uma filosofia da história. E mesmo as tentativas de recristianizar a esfera pública, que atingem setores da população ainda marginalizados, vão se mostrar logo infundadas. Estas populações, cedo ou tarde, serão incorporadas ao Brasil «real».

Aqui também, o senso comum denunciou, com a atenção ao contingente, a suposta necessidade das grandes interpretações.

Mas há uma última observação, precipitada talvez, que merece ser feita.

Ao observar a produção intelectual feita no país na última década, ao menos na área de Filosofia e Ciências Humanas, é de se notar que os efeitos evidentes da modernização das instituições universitárias e das formas de pensar merecem mais do que uma leitura. Considerando-se apenas a produção intelectual, é claro, e a meu ver salutar, o desestímulo no que diz respeito à elaboração de discursos abrangentes de índole salvacionista. É evidente que os benefícios trazidos pela especialização e pelo desencantamento foram também o rigor intelectual, o aperfeiçoamento do arsenal de pesquisa, o melhor preparo do pessoal docente e pesquisador.

Por outro lado, concomitantemente, sente-se também que a especialização muitas vezes resultou em uma pulverização de temas e de questões. É raro encontrar, por parte dos pesquisadores, sobretudo na área de Ciências Humanas, a vontade de articular o resultado de suas pesquisas à discussão mais ampla sobre a realidade. É raro também que os filósofos se interessem por pensar as mediações que possivelmente existem entre as suas discussões e as questões suscitadas na vida prática.

Se nós sabemos hoje que a história não é dirigida pela providência nem por qualquer ordem ou entidade com força de necessidade, isto deveria significar para nós que ela é história dos homens, o que implica em uma atenção cuidadosa com o que se passa no plano da ação entre os homens.