

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VERIDIANO KOEFFENDER MOREIRA

**A HISTÓRIA EM DISPUTA: SOFÍSTICA, LINGUAGEM E
HISTORIOGRAFIA. Uma análise dos discursos escandalizados com o
narrativismo de Hayden White na historiografia contemporânea**

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VERIDIANO KOEFFENDER MOREIRA

A HISTÓRIA EM DISPUTA: SOFÍSTICA, LINGUAGEM E HISTORIOGRAFIA.

Uma análise dos discursos escandalizados com o narrativismo de Hayden White na
historiografia contemporânea

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre ao Programa
de Pós-Graduação em História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski
Vargas.

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Moreira, Veridiano Koeffender
A HISTÓRIA EM DISPUTA: SOPÍSTICA, LINGUAGEM E
HISTORIOGRAFIA. Uma análise dos discursos
escandalizados com o narrativismo de Hayden White na
historiografia contemporânea. / Veridiano Koeffender
Moreira. -- 2016.
245 f.

Orientador: Anderson Zalewski Vargas.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Hayden White. 2. Relativismo. 3. Sofística. 4.
Platão. 5. Historiografia. I. Vargas, Anderson
Zalewski, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação de mestrado conjuga esforços múltiplos e, como não poderia deixar de ser, implica a participação de muitas pessoas e situações envolvidas: do orientador a autores que jamais conhecerei pessoalmente, dos colegas e amigos de mestrado ao apoio dos familiares, dos solitários fichamentos a uma conversa informal surpreendentemente frutífera, da angústia do prazo à euforia do *insight*. Nesse sentido, quero agradecer aqui a algumas pessoas que foram importantes no curso desses últimos acontecimentos.

Agradeço ao meu professor e orientador Anderson Zalewski Vargas, pela oportunidade de ingressar na pesquisa de temas da Antiguidade, evidenciando sempre a relevância desses estudos para o nosso mundo contemporâneo. Agradeço-o pela diligência e paciência, pelas conversas e aulas sempre agradáveis, orientações, sugestões, críticas e indicações bibliográficas, bem como o constante incentivo à pesquisa e aos estudos.

Agradeço a todos os professores do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação desta Universidade com os quais tive a oportunidade e o privilégio de assistir suas aulas, exemplos de ensino público, gratuito e de qualidade. Igualmente, agradeço ao professor Raphael Zillig, do Departamento de Filosofia, pelas aulas, conversas, deferência e apoio prestado a um “estrangeiro” à área, assim como pelo incentivo e ao estudo da língua e da filosofia grega.

Agradeço à Capes, pelo auxílio financeiro concedido.

Agradeço aos colegas de mestrado Jacson Schwengber, Juliet Schuster Pereira e Larissa Soares, com os quais compartilhei cafés nos intervalos de aula e viagens de ônibus, no retorno para casa.

Agradeço à minha namorada, Amanda Santos Witt, pelo companheirismo e apoio durante todo esse tempo.

Por fim, e acima de tudo, à minha mãe, pela dedicação e coragem.

Toda a produção em público do indivíduo é uma competição: mas, para o combatente, não são apenas necessárias armas robustas, são precisas também armas <<brilhantes>>. As armas que temos em mão não devem apenas ser adequadas, é também preciso que sejam belas e que não sirvam apenas para vencer, mas para vencer com “elegância” [<<elegant>>]: é esta a exigência num povo agonal. Além da impressão de “sinceridade”, é também preciso produzir a da <<superioridade>> na liberdade, dignidade, beleza da forma de combate. O segredo próprio da arte retórica é então a relação sábia dos dois elementos a tomar em consideração: a sinceridade e o artifício.

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

Nas últimas décadas, assistimos a uma verdadeira reabilitação da autoconsciência retórica – com Hayden White no papel de arauto – no âmbito da historiografia. Contudo, embora o trabalho de White tenha se mostrado para muitos – entre os quais me incluo – como uma tentativa de “avanço” em nossa autoconsciência, ele foi, paradoxalmente, muitas vezes visto e apresentado em discursos escandalizados como sinônimo de “retrocesso” e “obscurantismo”. Persuadido do contrário – de que o “ceticismo” de White não é um mal – prejudicial, contraproducente ou pernicioso ao nosso ofício –, eu analiso críticas desferidas ao dito “relativismo linguístico”. Tendo em vista a controvérsia filosófica da linguagem como portadora de referencialidade ocorrida entre a primeira sofística e Platão no Mundo Antigo, demonstro como as censuras de Carlo Ginzburg – o mais virulento de seus críticos – buscaram fundamento na argumentação platônico-aristotélica contra o relativismo da primeira sofística. Reapresento também argumentos de outros historiadores escandalizados com o trabalho de White para evidenciar que um *tópos* comum na argumentação desses críticos constitui-se como platonismo: a noção de que o “narrativismo” conduz ao dilema teórico da *impossibilidade de dizer o falso*, tese atribuída por Platão à primeira sofística, para quem os múltiplos discursos arruinariam a própria noção de verdade. Paralelamente, a fim de demonstrar que esse dilema existe apenas no horizonte platônico (que compartimenta verdade e ficção em dois blocos distintos e separados), reavalio a relação entre história, verdade e ficção. Por fim, e considerando a linguagem como um elemento inexpugnável do discurso nas ciências humanas, defendo as perspectivas de White e da primeira sofística contra o voo platônico de superação da nossa inevitável condição humana.

Palavras-chave: Hayden White. Relativismo. Sofística. Platão. Historiografia.

ABSTRACT

In the last decades, we have witnessed a true rehabilitation of rhetorical self-conscience – with Hayden White in the Herald paper – in the context of historiography. However, while White's work has been shown for many – including myself – as an attempt to “advance” in our self-consciousness, he was, paradoxically, often seen and presented in scandalized discourses as a synonym for “setback” and “obscurantism”. Persuaded otherwise – that the White’s “skepticism” is not an evil – harmful, counterproductive or pernicious to our craft – i analyze the criticisms triggered to the so-called “linguistic relativism.” Considering the philosophical controversy of language as “carrier of referentiality” occurred between the first sophistic and Plato in the Ancient World, I demonstrate how the reproaches of Carlo Ginzburg – the most virulent of his critics – sought essentials in the platonic-aristotelian arguments against the relativist of the first sophistry. I evaluate as well arguments of other scandalized historians with White's work to show that a common topos in the argument of these critics constitutes itself as Platonism: the notion that the “narrativism” leads to the theoretical dilemma of the impossibility of say the false, argument given by Plato to first sophistic, and to whom the multiple discourses would undermine the very notion of truth. In parallel, in order to demonstrate that this dilemma exists only in the platonic horizon (which compartmentalize truth and fiction in two distinct and separate blocks), i evaluate again the relation between history, truth and fiction. Finally, and considering the language as an inexpugnable element of discourse in the human sciences, I advocate the prospects of White and the first sophistic against platonic flight overcoming our inevitable human condition.

Keywords: Hayden White. Relativism. Sophistic. Plato. Historiography.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I.....	17
Hayden White, Ginzburg e a narrativa histórica	17
1.1 A narrativa histórica: o problema da referência	17
1.2 A Justiça do mais forte	19
1.3 O problema da eficácia.....	32
1.4 O que diz White? Do ceticismo como violência à crítica epistemológica.	42
1.5 O narrativismo é o prenúncio da catástrofe?	65
1.6 No festival da história, o historiador é expectador ou ator?.....	78
CAPÍTULO II.....	82
Tópicos do discurso escandalizado com o “ceticismo” na história.....	82
2.1 O <i>lógos</i> sofístico e a impossibilidade de dizer o falso	82
2.2 De Platão a historiadores modernos: “sofistas” e o problema do relativismo.	95
2.2.1 A direita conservadora contra os “novos sofistas”	97
2.2.2 A corrupção dos jovens pelo “modismo sofista”.....	98
2.2.3 A crítica da esquerda: “retórica sofística” como niilismo e imobilismo social	99
2.2.4 Os perigos da desagregação “pós-moderna” da comunidade historiadora ...	103
2.2.5 História ou literatura? O medo da perda de identidade.	117
2.2.6 A crítica epistemológica: “relativismo absoluto” e a “impossibilidade de dizer o falso”.....	124
CAPÍTULO III	151
A natureza da linguagem e a condição humana em um mundo de aparências.....	151
3.1 Plasmando a história: retórica do tempo e ficção.....	155
3.1.1 Do <i>lógos</i> sofístico ao narrativismo histórico: a valorização dos múltiplos discursos.....	157
3.1.2 Retórica do tempo	163
3.2 Górgias e o problema do conhecer.....	175
3.3A dinâmica das acusações: a (presumida) irresponsabilidade social e a (suposta) falácia lógica dos “céticos”	198
3.4 Pragmatismo.....	211

3.5 Hannah Arendt: em defesa das aparências	217
CONCLUSÃO.....	227
BIBLIOGRAFIA	232

INTRODUÇÃO

Entre os meses de maio e julho de 2014, foram publicados dois artigos na Folha de São Paulo – um dos jornais mais importantes e de maior circulação no Brasil – mencionando os sofistas antigos. O primeiro, intitulado “A insustentável desonestidade intelectual”, apresenta o seguinte texto, em defesa do agronegócio:

Os sofistas, na Grécia Antiga, valiam-se de técnicas de argumentação em que o que menos importava era a verdade. Importava vencer a discussão. Para tanto, desenvolveram a erística, expediente baseado na habilidade verbal e na acuidade de raciocínio, manejadas de modo a confundir o interlocutor.

É bem verdade que o truque só funcionava com gente menos preparada, que, ontem como hoje, corresponde à maioria dos que ocupam os espaços públicos de debate. Sócrates, Platão e Aristóteles não caíam nessa armadilha. Mas quantos desses dispomos?

No curso do tempo, o termo sofisma passou a designar uma mentira com aparência de verdade, que se serve de premissa falsa, tida por demonstrada (mesmo não tendo sido). A partir dela, possibilita a construção de raciocínios lógicos, que lhe dão aparência de realidade. Essa técnica foi resumida, em seu conteúdo moral, na máxima de Joseph Goebbels, o ministro da Propaganda de Hitler: “Uma mentira, repetida mil vezes, vira verdade”.¹

A conclusão do artigo é que os críticos do agronegócio – algo como sofistas modernos – utilizam-se de expedientes retóricos (no sentido pejorativo do termo) para enganar o grande público, estabelecendo assim uma falsa ideia dessa atividade como nociva ao interesse social e ambiental.

O segundo artigo, na verdade uma entrevista, de qualidade acadêmica bem superior, traz o seguinte título: “Platão, nosso contemporâneo”. Nele, o filósofo francês Alain Badiou revisita “A República”, de Platão, em livro agora publicado no Brasil, no qual coloca o pensamento do grego em diálogo com questões atuais, como a ascensão da direita na França. Nessa entrevista, uma das perguntas é a seguinte: “Entrando

¹ Artigo publicado no jornal Folha de São Paulo por Kátia Abreu, senadora do PMDB-TO e principal líder da bancada ruralista no congresso. ABREU, Kátia. A insustentável desonestidade intelectual. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 mai. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/166340-a-insustentavel-desonestidade-intelectual.shtml>. Acesso em 13 de junho de 2014.

diretamente em seu projeto de reconstruir ‘A República’, por que recuperar Platão no momento atual? Qual a função dessa operação filosófica?” A resposta do filósofo guarda algo em comum com a ideia formulada a respeito dos sofistas que vimos no artigo anterior:

O século 20 foi radicalmente antiplatonista. A desqualificação de Platão esteve tanto na recuperação heideggeriana do ser quanto no neopositivismo anglo-saxão ou em um certo marxismo, que definia Platão como “ideólogo de proprietários de escravos”. Nesse sentido, a razão positiva de minha empreitada consiste em mostrar como Platão nos permite combater aqueles que sempre foram os inimigos da filosofia, a saber, o sofismo, o ceticismo que não acredita na existência de verdades e que hoje está tão presente. Platão nos permite compreender como é possível expor o pensamento à sua potência universal, como é possível para todo e qualquer um entrar no movimento das verdades. Mesmo se as verdades apareçam em um contexto ligado a um acontecimento, elas permanecem e têm um caráter universal.²

O que há em comum nos dois textos publicados é uma certa visão, um tanto escandalizada, da sofística e do ceticismo como inimigos da sabedoria e do conhecimento. Em história (deixamos o agronegócio por aqui, mas à filosofia retornaremos), temos nossa própria versão desses “discursos escandalizados”, especificamente no que diz respeito ao que se convencionou chamar de visão pós-moderna da história, uma visão que, na opinião de alguns historiadores bastante alarmados, também é inimiga da sabedoria e do conhecimento histórico, sendo prejudicial, contraproducente e perniciosa ao nosso ofício:

Algo, porém, me faz insistir e voltar a esse tema com validade vencida – o realismo histórico. Um incômodo talvez, um conjunto de intuições, de percepções. Uma inquietação exasperada por entender

² Artigo publicado no jornal Folha de São Paulo por Giuseppe Bianco, doutor em filosofia pela Universidade de Lille 3, e autor de “Badiou and the Philosophers” (Bloomsbury), com Tzuchien Tho; e Vladimir Safatle, professor de filosofia da USP e colunista da Folha, autor de, entre outros, “A Esquerda que Não Teme Dizer Seu Nome”. BADIOU, Alain. Platão, nosso contemporâneo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 06 jul. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/174578-platao-nosso-contemporaneo.shtml>. Acesso em: 06 de julho de 2014.

como intelectuais com formação profissional conseguem eliminar qualquer suposição, a mais formal que seja, de que possa existir uma “realidade histórica” A história é inefável, produto da fala de homens e mulheres. A história é nada, senão uma inflexão do discurso. Isso cheira (mal) à teoria.³

Segundo o historiador Jurandir Malerba, a perspectiva pós-moderna da história arruinou muitas certezas vigentes durante décadas, ou mesmo séculos, que agora apenas escorrem como areia por entre os dedos dos historiadores. “Princípios cognitivos solidamente assentados se esboroam”, completa o historiador, para em seguida lembrar a frase de Marshall Berman “tudo que é sólido desmancha no ar”. É como se nada mais sobrasse de pé: “fundamentos até então solidamente construídos como o imperativo da busca da verdade (seja lá o que isso for) e da objetividade do conhecimento histórico” esboroam. Não só isso, a perspectiva pós-moderna de história também desatou as relações de causalidade entre sujeitos, acontecimentos, estruturas e processos, a busca e os limites da explicação e da interpretação histórica, bem como desestabilizou o *status* da história no concerto das ciências sociais. Todos esses fundamentos, construídos ao longo de séculos, “num lapso minúsculo de tempo foram visceralmente contestados.”⁴

Eu penso, contudo, que essa reação às críticas do que se convencionou chamar de teoria pós-moderna da história é exagerada. Não se trata, em minha opinião, de um esvaziamento teórico da história, e tampouco de um imobilismo metodológico em nossa área, mas antes de um avanço no que podemos chamar de autoconsciência teórica da nossa disciplina.

As perguntas que motivam esse debate são as mesmas velhas conhecidas dos historiadores: “o que é história?”, “por que nós a fazemos?” e “como a fazemos?”. No entanto, o caráter desse debate é paradoxalmente curioso: por um lado é algo novo, uma vez que assistimos ascender uma intensa disputa desde a década de 1970 acerca do problema da refencialidade na história, tópico central nas discussões sobre a narrativa histórica. François Hartog lembra que a conjuntura do final do século XX poderia ser

³ MALERBA, Jurandir. **A História e os discursos**: uma contribuição ao debate sobre o realismo histórico. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006a. p. 44.

⁴ *Ibidem*, p. 45.

analisada como um questionamento da evidência na história. No entanto, no momento em que ela parecia triunfar, tendo conseguido conter o avanço da ameaça estruturalista e envolver-se em “frentes pioneiras”, eis que surge o “desafio narrativista” – segundo a denominação frequentemente lhe atribuída – com Hayden White no papel de arauto.⁵ Com o historiador norte-americano no centro das atenções desse debate, ele convergiu para si todo tipo de reação, algumas mais cautelosas e moderadas, como as de Paul Ricoeur⁶, outras mais ou menos ansiosas e apocalípticas, como a da historiadora Gertrude Himmelfarb:

A história pós-modernista, como a teoria literária pós-modernista, celebra a “aporia” – diferença, descontinuidade, disparidade, contradição, discórdia, ambiguidade, ironia, paradoxo, perversidade, opacidade, obscuridade, anarquia, caos [...] O modernista acusa o pós-modernista de conduzir a humanidade ao abismo do niilismo. O pós-modernista orgulhosa e alegremente aceita a acusação.⁷

Como destaca Beverley Southgate, há pouca dúvida que a veemência com a qual os historiadores mais “tradicionais” combatem os mais teoricamente inclinados “meta-historiadores” indica algum considerável grau de ansiedade.⁸ Por outro lado, se nas últimas décadas o problema da referência produziu e continua produzindo reações escandalizadas frente às considerações ditas pós-modernas da história, tais discursos de escândalo não são exatamente novos, tendo sido já pronunciados na antiguidade por Platão e Aristóteles contra sofistas que foram reputados não só pelo exercício da retórica, mas também por um relativismo epistemológico, entre eles Górgias.

⁵ HARTOG, François. **Evidência da História**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 15.

⁶ Sobre as considerações de Paul Ricoeur a respeito do trabalho de Hayden White, indicamos pelo menos três de suas obras: RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: UNICAMP, 2007. _____. **Tempo e Narrativa** – Tomo III; tradução para o português de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus Editora, 1997. _____. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves, 1977.

⁷ HIMMELFARB, Gertrude. **Tradition and creativity in the writing of history**. 1992. *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*; Nov. 1992, p. 14. Disponível em: <http://www.firstthings.com/article/1992/11/003-tradition-and-creativity-in-the-writing-of-history>. Acesso em: 15 de junho de 2014.

⁸ SOUTHGATE, Beverley. **History: What and Why?** Ancient, modern and postmodern perspectives. London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2003. p. 70.

Diferentemente do que era a evidência para alguns filósofos antigos, como Platão – algo como aquilo que é verdadeiro e necessariamente verdadeiro –, a evidência dos sofistas e oradores antigos nunca era dada, porque impunha-se fazê-la surgir, produzi-la pelo *lógos*. É o que afirma Górgias, o sofista que, no Mundo Antigo, mais se dedicou em perceber as implicações da linguagem de uma forma geral, e da retórica, em particular. Assim, num dos poucos tratados seus que sobreviveram, ele pôde escrever que “se fosse possível por meio das palavras (*logoi*) tornar a verdade sobre a realidade (*erga*) pura e clara aos ouvintes, o julgamento seria fácil como simplesmente seguindo-se do que foi dito; mas uma vez que não é assim...”.⁹

Platão, por sua vez, condenará Górgias e a sofística desde sempre. Como Kerferd aponta, os sofistas passaram para a história como não sendo pensadores sérios, mas indivíduos imorais.¹⁰ As acusações mais frequentes de Platão podem ser sumarizadas como: a primeira, que considera os sofistas como sujeitos que se movem no terreno das aparências e dos fenômenos; sempre desvirtuando o critério de verdade e fixando-se na *doxa* em detrimento da *episteme*, ao mesmo tempo em que argumentam com recurso de falácias, objetivando, por meio da discussão erística, o sucesso imediato.¹¹

A segunda acusação pretende desmascarar as pretensões sofísticas como educadores dos gregos: eles manipulariam técnicas de engano (*apate*), em moldes arbitrários, transmitindo nos seus discursos apenas os simulacros das realidades, e não as representações genuínas dos modelos; terceiro: contribuiriam para a desagregação ético-política da comunidade, mediante a crítica corrosiva aos fundamentos até então solidamente instituídos da justiça e o culto aos deuses; quarto: valorizam os elementos passionais e contingentes na escolha pragmática do melhor, em detrimento das opções morais guiadas por princípios racionais e universais.

⁹ GÓRGIAS. **Defesa de Palamedes**. 11a, 35.

¹⁰ KERFERD, George Briscoe. **O Movimento Sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003. p. 14-15.

¹¹ Essa opinião que Platão reputa aos sofistas pode ser encontrada nos diálogos Fédon e República, e mais detalhadamente a respeito de figuras particulares nos diálogos homônimos Protágoras, Górgias e Eutidemo, onde se desenrola um debate entre esses sofistas e Sócrates. Além disso, para uma melhor compreensão da posição filosófica dos sofistas (sempre segundo a interpretação de Platão, é válido lembrar), recomendamos também os diálogos Teeteto e Sofista.

Em Aristóteles¹², os sofistas se valem da “máscara de filósofos”, uma vez que supostamente se desinteressariam em dizer a verdade sobre a realidade, preferindo os discursos opostos sobre as mesmas coisas e o mesmo discurso sobre coisas que são e não são ao mesmo tempo, negando assim o princípio da não-contradição, ao mesmo tempo em que não relutariam em iludir seus interlocutores por meio de todo tipo de expediente retórico.¹³

Ao que tudo indica, embora não possamos falar que sejam as mesmas reações de escândalo, existe uma dinâmica que perpassa esses discursos e ambas estão ligadas ao antigo problema da linguagem como referência ao real e ao “necessariamente verdadeiro”. Desse modo, o que nos interessa aqui são precisamente os argumentos e discursos de escândalo produzidos tanto na Antiguidade contra a sofística como contemporaneamente, no debate teórico da história. Se pudermos identificar uma certa recorrência de argumentos, ou mesmo das reações de horror que permeiam e perpassam o debate que problematizou a noção da referencialidade na antiguidade e hoje, então existe evidência de algo que os ultrapassa, de um problema que é reformulado sempre e de novo.

Inserida em meio ao debate teórico sobre a narrativa, a presente pesquisa propõe, portanto, uma reflexão acerca dos discursos de escândalo – tomados, no sentido ordinário do termo, como discursos impregnados de perplexidade, ansiedade, indignação ou mesmo irritação contra as considerações de Hayden White sobre o papel da linguagem na narrativa histórica. A partir da análise dessas críticas a White, veremos também como argumentos platônico-aristotélicos contra o relativismo da primeira sofística foram reevocados ou reformulados no atual cenário do debate historiográfico sobre a referencialidade da linguagem.

Meu ponto de partida foi a introdução do *Relações de força: história, retórica, prova*, onde Ginzburg critica a tendência narrativista e retórica, mencionando Hayden White e recorrendo aos antigos para a formulação de sua crítica. Tendo sido esse o primeiro discurso de escândalo sobre narrativismo contemporâneo com o qual tive

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV e *Refutações Sofísticas*.

¹³ PINTO, Maria J. V. *Sofistas*: Testemunhos e fragmentos. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 17.

contato, percebi que Ginzburg era exemplo de um gênero de crítica mais amplo que estudo nessa dissertação. Contudo, esse trabalho não se pretende uma análise exaustiva da obra e pensamento de Hayden White. Apropriei-me dos principais trabalhos do autor na medida necessária para a compreensão de sua proposta para a historiografia e da polêmica na qual ele está inserido. Tampouco tenho a pretensão de dar conta de todas as críticas que o trabalho de White tem enfrentado nos últimos mais de quarenta anos. Sua obra já foi criticada por inconsistência, insuficiência, de apresentar-se como mera psicologia rudimentar, de ambiguidade terminológica (por exemplo, em relação ao termo “ironia”), e até de positivismo, na medida em que White, ao opor história e ciência, passaria a falar, supostamente, a linguagem dos positivistas.¹⁴

Como veremos, as acusações dos polemistas convergem sobre White alegando que sua compreensão retórica e linguística da história implica uma doutrina onde não há fatos, nem verdade, apenas ideologias e modelos conceituais (se é que a leitura que fazem da pós-modernidade é adequada e não demasiadamente alarmista). Suas críticas concentram-se, em particular, sobre a tese do narrativismo (ou tropológica), aquela segundo a qual são os imperativos da linguagem (tropos, figuras de discurso, inerentes ao estatuto linguístico), que estabelecem a prioridade na criação das narrativas históricas.¹⁵ Por exemplo, Jurandir Malerba, em *A história escrita*, nos alerta: o que está em jogo nessas teses (tanto a do anti-realismo epistemológico quanto a do narrativismo) é o próprio conhecimento histórico e, por conseguinte, os limites estruturais da verdade de seus enunciados.¹⁶

O que aconteceu no século V a.C. dificilmente chegou a isto. No entanto, o que emergiu naquela época foi a compreensão de que a relação entre discurso e fato real estava longe de ser simples e óbvia. Isso envolve não só a teoria referencial (que

¹⁴ Em *Teoria da História: Hayden White e seus críticos*, dissertação de mestrado defendida na UnB – Universidade de Brasília, Rodrigo Oliveira Marquez busca sistematizar as obras de Hayden White e seus críticos. Nela, o pesquisador apresenta autores que esta dissertação não abordará porque o escopo da crítica desferida simplesmente não se enquadra naquilo que eu considero escandalizado. No entanto, para os interessados nas discussões teóricas envolvendo Hayden White, é uma excelente leitura que servirá para organizar esse tumultado universo de polêmicas. MARQUEZ, Rodrigo Oliveira. **Teoria da história: Hayden White e seus críticos**. 2008. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

¹⁵ MALERBA, Jurandir. Teoria e história da historiografia. In: _____. **A história escrita**. São Paulo: Contexto, 2006b. p.14.

¹⁶ *Ibidem*, p. 14.

defende a existência de uma relação um-a-um entre palavras e coisas), mas também o considerável grau de reorganização envolvido no processo de representar a realidade. É nesse sentido que nosso universo historiográfico guarda relação com a antiga querela entre Platão e sofistas e é nessa direção que proponho a análise paralela dessa pesquisa: analisar em que medida a reação platônica e aristotélica se assemelha com as reações alarmadas frente às teses narrativistas na controvérsia intelectual contemporânea do chamado “narrativismo”.

Para isso, devemos recorrer à análise de textos do historiador Hayden White – principal representante da tese narrativista no debate atual – e, evidentemente, de seus críticos, como os historiadores Carlo Ginzburg, Paul Ricoeur, Eric Hobsbawm, Jaume Aurell, Gérard Noiriel, Lynn Hunt, Onésimo Teotónio Almeida e, no Brasil, Jurandir Malerba, Ciro Flamarion Cardoso, Francisco Falcon, Rogério Forastieri da Silva, entre outros. Em relação aos discursos contra a sofística, as principais críticas surgem, como mencionei, de Platão e Aristóteles. Por fim, com vistas a uma avaliação mais teórica desse impasse, farei uso das considerações de filósofas como Hannah Arendt, Barbara Herrnstein Smith e Barbara Cassin, das quais compartilho meu ponto de vista acerca dessa controvérsia.

No capítulo 1 apresentarei a crítica de Carlo Ginzburg ao ceticismo e ao relativismo de Hayden White que, em termos gerais, pode ser dividida em dois pontos: *a justiça do mais forte*, como o resultado das atitudes cétricas e relativistas, e, em segundo lugar, *o problema da eficácia*, como consequência de uma retórica dita anti-referencial. Como veremos, ambas acusações de Ginzburg encontram fundamento na filosofia de Platão e Aristóteles contra o relativismo sofístico. Por fim, quero explorar a posição do próprio White, com vistas a demonstrar que os discursos de escândalo são de fato infundados.

No capítulo 2, eu (re)apresentarei argumentos de outros historiadores também escandalizados com o ceticismo de White para demonstrar alguns *topoi* comuns na argumentação deles: o temor à perda de identidade, a desagregação da comunidade historiadora, o niilismo, o conservadorismo, a violência, o imobilismo político e social, o relativismo absoluto e a “impossibilidade de dizer o falso”, isto é, a crença de que a tese narrativista conduz ao dilema teórico da *impossibilidade de dizer o falso*, tese

atribuída por Platão à Primeira Sofística, para quem os múltiplos discursos arruinavam a própria noção de verdade.

No capítulo 3, eu pretendo conduzir uma avaliação geral sobre como chegamos a tais discursos de escândalo que veem no ceticismo e no relativismo o descaminho e a ruína para a narrativa histórica. Justifico essa reavaliação geral porque, se no Mundo Antigo Platão e Aristóteles venceram a guerra filosófica contra os retóricos e sofistas, condenando as posições relativistas a uma espécie de limbo no âmbito da filosofia, nos últimos anos temos assistido uma verdadeira reabilitação da autoconsciência retórica (particularmente a partir dos trabalhos de Hayden White) no âmbito da própria historiografia. Mas, embora o trabalho de White se mostre como uma tentativa de “avanço” em nossa autoconsciência, paradoxalmente é visto e apresentado, nesses discursos escandalizados, como sinônimo de “retrocesso”. Portanto, aqui eu busco reavaliar as razões disso, analisando a relação entre história, verdade e ficção, seguindo a argumentação da teórica Barbara Cassin, que se propôs a efetivar uma reabilitação da sofística no mundo em geral e nos domínios da história, em particular; bem como do filósofo Mario Untersteiner, pela sua análise sobre o papel que a linguagem ocupava no mundo antigo, inclusive sob o ponto de determinados sofistas. Também pretendo me valer de análises e reflexões da teórica Barbara Herrnstein Smith e da filósofa Hannah Arendt, a primeira por abordar controvérsia semelhante a nossa, entre a crença positivada e o ceticismo; a segunda por analisar e avaliar nossa tradição filosófica, herdada desde Platão.

CAPÍTULO I

Hayden White, Ginzburg e a narrativa histórica

Nisto consiste o “tornar mais forte o argumento mais fraco”.

(Aristóteles)

1.1 A narrativa histórica: o problema da referência

À primeira vista, a questão da natureza da narrativa não deveria ser um problema. Como observou White, é tão natural o impulso de narrar, tão inevitável a forma de narração de qualquer relato sobre como sucederam realmente as coisas, que dificilmente a narratividade poderia parecer problemática.¹⁷ Mas esse não foi o caso nem de nossa cultura ocidental nem de nossa disciplina da história. A historiografia constituirá, com efeito, uma base particularmente propícia sobre a qual será possível considerar a natureza da narração e da narrativa porque nelas nosso desejo pelo imaginário e pelo possível deve fazer frente às exigências do real.¹⁸

A existência da narrativa em história como uma categoria humana é muito antiga. Hannah Arendt nos lembra que seu início, não em termos históricos, mas poéticos, se deu no momento em que Ulisses, na corte dos reis Feácios, escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, uma narrativa fora dele próprio, um “objeto” para todos verem e ouvirem. Aquilo que havia sido pura ocorrência havia se tornado “História”. Essa cena é paradigmática tanto para a História quanto para a Poesia porque se trata da “reconciliação com a realidade” – a catarse, como chamou Aristóteles, alcançada através das lágrimas da recordação.¹⁹

¹⁷ WHITE, Hayden. **El contenido de la forma**. Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós, 1992 (1987). p. 17.

¹⁸ Ibidem, p. 20.

¹⁹ ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 74.

Sabemos que a história de Ulisses não é mais a nossa história. É possível até que em comum ela guarde apenas o próprio nome. No entanto, algo que é mencionado na passagem acima: a ideia de “reconciliação com a realidade” e a história como narrativa “do que aconteceu” liga-se diretamente à controvérsia de que estamos tratando.

A narrativa se problematizará a partir do momento em que desejarmos dar aos acontecimentos reais a forma de um relato. E, precisamente porque os acontecimentos reais não se apresentam como relatos é que resulta tão difícil sua narratividade. Então diante desse enigma, podemos perguntar junto com White: “se acontecimentos supostamente reais se apresentam de forma narrativa, que tipo de realidade é a que se oferece, ou se pensa que se oferece, à percepção sob esta modalidade?”²⁰ Questionamentos dessa ordem levarão White a relativizar as noções de “cientificidade” e “realidade” do discurso histórico. Mas, diante da revisão desse caráter científico e do questionamento à ideia de “verdade” histórica levantada pelo historiador e teórico, o que se seguiu, muitas vezes, foram reações de pânico, que produziram, como buscarei exemplificar nessa pesquisa, os discursos mais alarmados possíveis, tanto no âmbito da teoria quanto no campo da moral.

Esses “discursos de escândalo” se referem a uma controvérsia que gira em torno do problema da referencialidade. A referencialidade, enquanto problema filosófico, foi retomada na história principalmente a partir da década de 1970, após a contribuição de White, sobretudo a partir da publicação de *Meta-História: A imaginação Histórica do século XIX*, que instaurou o debate acerca da narratividade na arquitetura do saber histórico. Contra a tese narrativista ou tropológica, apresentada por White, o historiador Carlo Ginzburg foi talvez o crítico que com mais intensidade se “escandalizou”.

Eu pretendo, nos próximos parágrafos, apontar as principais críticas de Ginzburg em dois textos nos quais ele se propôs a acusar White. O primeiro deles destina-se a recuperar Platão e Aristóteles para, em seguida, golpear de vez o “relativismo” e o “ceticismo”, tanto de White como dos sofistas. Aqui, o discurso de escândalo assume como seu objetivo o combate a uma retórica específica, desvirtuada e corrompida pelas teses céticas, uma retórica degenerada que, supostamente, nos conduzirá à terrível “lei

²⁰ WHITE, Hayden. op. cit., 1992, p. 20.

do mais forte”, um dos *tópos* atribuídos a sofistas particulares (ou ao espectro deles) por Platão. Tal investida de Ginzburg encontraremos no seu livro *Relações de força: História, retórica, prova*.²¹

O segundo texto de Ginzburg é, na verdade, um artigo intitulado *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*. Nele, o historiador italiano, recorrendo a um caso extremo – o extermínio dos judeus –, clamará que a “tese cética” de White é guiada pela noção de “eficácia” em detrimento da ideia de verdade e justiça. Aqui, a denúncia de Ginzburg contra a noção de eficácia da narrativa histórica em White configurará, como veremos, a mesma denúncia que Platão desferiu contra a “eficácia” dos argumentos retóricos nos sofistas. Trata-se, em resumo, novamente do problema envolvendo a retórica, denunciada por Platão contra os sofistas e, agora, atualizada por Ginzburg contra White.

1.2 A Justiça do mais forte

Em *Relações de força: História, retórica, prova*, Ginzburg inicia seu texto advertindo-nos sobre uma ideia que – agora desvirtuada – acabou por tornar-se antiquada e mesmo ridícula: “a ideia de que os historiadores possam provar algo”. Manifestando um desconforto diante do “cenário intelectual reinante”, ele responsabiliza as atuais “teses céticas baseadas na redução da historiografia à sua dimensão narrativa ou retórica”, que “circulam já há alguns decênios, ainda que as suas raízes sejam, como se verá, mais antigas”.²²

A discussão envolvendo história, retórica e prova, ainda que à primeira vista possa parecer relevante apenas a um pequeno círculo de especialistas (historiadores, filósofos e estudiosos de metodologia da história), na verdade diz respeito a um tema que interessa a todos: “a convivência e o choque de culturas”, avalia. Esse tema, de caráter universalmente humano, adquire então uma dimensão moral bastante urgente:

²¹ GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

²² *Ibidem*, p. 13.

“aceitar a existência de costumes e valores diversos dos nossos parece a muitos ato obrigatório; aceitá-lo sempre e de qualquer maneira parece a alguns [entre os quais o próprio Ginzburg se inclui] intolerável:

Hoje, num tempo no qual a convivência, não raro conflituosa, entre culturas diversas se transferiu para as metrópoles, ouve-se cada vez mais a afirmação de que os princípios morais e cognitivos das várias culturas não podem ser objeto de comparação. Essa atitude que, em teoria, deveria desembocar numa tolerância ilimitada provém paradoxalmente de uma premissa similar ao princípio que faz coincidir a justiça com o direito do mais forte.²³

Essa noção de justiça, corrompida por um relativismo cético que há algumas décadas “assombra” a teoria da história, teria então implicações gravíssimas para a história. A raiz intelectual dessas posições estaria na ideia de uma “retórica não apenas estranha mas também contraposta à prova”, segundo Ginzburg.²⁴ “É uma ideia que remonta a Nietzsche”, afirma; mas que, como veremos em sua argumentação, se originaria entre os sofistas e foi terrivelmente retratada por Tucídides, num famoso episódio, bastante conhecido, envolvendo os atenienses e os melios.

A história todos nós conhecemos: durante a Guerra do Peloponeso, o conflito travado entre Atenas e Esparta, os habitantes da ilha de Melos, na época uma colônia espartana, tentaram, inicialmente, manterem-se neutros. Essa estratégia diplomática fracassou e, após as imposições dos atenienses, eles se rebelaram. A resposta de Atenas foi brutal e trágica para os melianos: os homens foram mortos e as mulheres e crianças escravizadas.

Assim como Tucídides, Ginzburg também decidiu dar grande relevo ao diálogo que precedeu o massacre. “Aos representantes dos melios, que invocam as razões da justiça, os representantes dos atenienses opõem, com implacável frieza, as razões do poder”, destaca. “Deveis saber, tanto quanto nós, que o justo, nas discussões entre os

²³ Ibidem, p. 15.

²⁴ Ginzburg então cita, em nota de rodapé, o artigo de Richard Rorty, intitulado “Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo”. *South African Journal of Philosophy*, 10 (1991-3), p. 61-63.

homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem”, respondem os atenienses.²⁵

Os mélios, como se sabe, então argumentam confiar na proteção dos deuses, aos quais sempre honraram, e dos espartanos, seus aliados. Ninguém os protegerá, respondem os atenienses, pois todos – homens e deuses – devem se sujeitar à necessidade natural que impele quem tem o poder a exercê-lo, sempre e como quiser. A essa “lei da natureza” até os atenienses obedecerão, uma vez que:

Em nosso caso, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; como-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma.²⁶

Eu deixarei completamente à parte a discussão sobre a inverossimilhança do diálogo. Como foi apontado pelo próprio Ginzburg, e bem antes dele, Dioniso de Helicarnasso, Tucídides se encontrava exilado na Trácia. Portanto, ele não poderia ter testemunhos nem diretos nem indiretos do diálogo. Além disso, segundo Dioniso, os atenienses jamais poderiam dirigir-se a outros gregos de modo tão brutal, sem fazer menção à justiça.²⁷

Devo voltar-me, exclusivamente, à relação que Ginzburg estabelece entre esse episódio e a tese do narrativismo em história, nomeada por ele de tese “cética” e “relativista”. Assim, ele prossegue afirmando que os “argumentos propostos pelos atenienses na discussão com os mélios lembram, de perto, [...] os de Cálicles, um dos interlocutores do diálogo intitulado Górgias, que Platão escreveu com o intuito de denunciar a retórica sofisticada pouco depois de 387”.²⁸ Seguindo a argumentação de Platão, Ginzburg lembra que “no curso do diálogo platônico, Sócrates denuncia a retórica como uma arte ‘enganadora’ (456b), comparando-a a outras formas de

²⁵ TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. V, 89.

²⁶ *Ibidem*, V, 105.

²⁷ GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2002, p. 16.

²⁸ *Ibidem*, p.18

‘adulação’ como a sofística, a cosmética e a cozinha” (463b). Essas são, segundo Platão, a imagem deformada da justiça, da legislação, da ginástica e da medicina.²⁹

Sócrates prosseguirá no diálogo, sustentando que é melhor sofrer injustiça do que fazê-la e Pólo acaba, mais tarde, dando-lhe razão. Cálicles, por sua vez, intervém indignado, contrapondo Sócrates com o seguinte argumento: “Segundo a natureza, com efeito, é mais feio tudo que é também pior, sofrer uma injustiça por exemplo. Segundo a lei, pelo contrário, é fazer a injustiça”.

Se alguém se refere à lei, [tu, Sócrates] metes na conversa a natureza, e se é sobre a natureza que ele fala, passam tuas perguntas a girar em torno da lei. Enquanto Pólo se referia ao que há de mais feio segundo a lei, tu o assediavas referindo-te à natureza. Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto.³⁰

Essa passagem, que na avaliação de Platão fundamentou a ideia da justiça do mais forte, foi atribuída à sofística, em tom acusatório e agora é recuperada pelo próprio Ginzburg:

Suportar agravos não é coisa de homens, mas de escravos. Os legisladores, que são os mais fracos e os mais numerosos, fazem as leis preocupados com os próprios interesses. Sendo inferiores, ficam bem contentes de serem iguais. Essa tirada sarcástica dá a entender que Cálicles, mesmo tentando agradar a todo custo ao povo de Atenas (coisa que lhe atrai as censuras de Sócrates), tem ideias muito apartadas das democráticas.³¹

O deslocamento da ideia de justiça para o âmbito da natureza, proposta por Cálicles, fica claramente expressa no diálogo: “mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco”.³² Ginzburg, então, percebe a semelhança entre essa

²⁹ Ibidem, p. 19.

³⁰ PLATÃO. *Górgias*, 483a.

³¹ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 19.

³² PLATÃO. *Górgias*, 483d.

passagem de Platão e aquela formulada pelos atenienses no diálogo contra os mélios, precisamente na passagem onde Cálicles supera a oposição tradicional entre *physis* e *nomos*, “natureza” e “lei” (ou convenção) para certificar que o domínio dos mais fortes sobre os mais fracos é, como já haviam expressado os atenienses em disputa com os mélios, uma “lei”: “A meu ver, toda essa gente assim procede segundo a natureza, porém não, decerto, segundo as leis que nós mesmos instituímos...”³³

Uma avaliação “histórica” das passagens faz Ginzburg se questionar: “Conhecia Platão a obra de Tucídides?” Ele próprio responde que a avaliação, em geral, é negativa. A hipótese mais provável, segundo intérpretes, explica a convergência dos textos como uma reação de Platão e Tucídides às ideias que circulavam na Atenas de então, sob influência “negativa” dos sofistas.³⁴

Para seguir o rastro do desenvolvimento da “lei do mais forte”, Ginzburg salta da “perniciosa” sofística para o jovem Nietzsche: “podemos imaginar a emoção do jovem filólogo Nietzsche ao ler o *Górgias* pela primeira vez”, sugere, para em seguida traçar as motivações intelectuais do filósofo.

O domínio do mais forte sobre o mais fraco determinado por uma lei da natureza à qual obedecem indivíduos, povos e estados; a moral e o direito como projeções dos interesses de uma maioria de fracos; a submissão à injustiça definida como moral para escravos: sobre esses temas, Nietzsche iria refletir toda a sua vida, encontrando a moral para escravos no cristianismo e a natureza implacável na obra de Darwin.³⁵

Cálicles revelou Nietzsche a ele próprio, conclui Ginzburg. A retomada e a reelaboração da tese defendida por Cálicles diante de Sócrates foi, para Nietzsche, um ponto de chegada, assevera. No seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, “Nietzsche havia sentido a necessidade de polemizar com Sócrates – um Sócrates moderno, por trás do qual afluía a imagem de Rousseau, o progenitor da Revolução Francesa e do socialismo”, lembra. Em seguida, Nietzsche, ainda insatisfeito com

³³ PLATÃO. *Górgias*, 483e.

³⁴ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 20.

³⁵ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 22.

Sócrates, busca reavaliar a retórica. O ponto de disputa filosófica aqui consistirá exatamente sobre o que dissera Sócrates no final do *Górgias*: “Da retórica se deve sempre fazer um uso visando à justiça, assim como de qualquer outra atividade”. Mas, segundo Ginzburg, Nietzsche buscou na retórica um instrumento para refletir “sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral”.³⁶

Diante da imensidão do cosmo, os tempos da história humana e as pretensões humanas são insignificantes. Se pudéssemos nos comunicar com um mosquito, descobriríamos que até o mosquito se acha o centro do mundo. Mas a pretensão do homem de conhecer a verdade, além de ser efêmera, é também ilusória. Ela tem as suas raízes na regularidade da linguagem, mas, “nas palavras, a verdade nunca tem importância e nem mesmo uma expressão adequada. Caso contrário, com efeito, não existiriam tantas línguas”. Toda palavra generaliza arbitrariamente uma experiência sensorial absolutamente específica; todo conceito encerra uma metáfora esquecida, mergulhada no inconsciente.³⁷

Ginzburg, primeiro por meio da sofística e depois através de Nietzsche, chega então finalmente às tais “raízes das teses céticas” que, segundo ele, estabelecem o problema da linguagem como ruína da história. Uma implicação formulada, diga-se de passagem, a partir da reflexão sobre a natureza da retórica, mas não qualquer retórica: uma retórica que dissolve na linguagem qualquer possibilidade de verdade. Por isso ele cita Nietzsche:

O que é então a verdade? Um exército móbil de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em resumo: uma suma de relações humanas que foram reforçadas poética e retoricamente, que foram

³⁶ Cf. Ginzburg: “Este é o título de um breve ensaio inacabado, nascido de um ambicioso projeto concebido no limiar dos trinta anos e jamais levado a cabo. Num certo momento, Nietzsche pensou em intitulá-lo *O Filósofo. Considerações sobre a luta entre a arte e conhecimento* (1872-2). Essas páginas, publicadas postumamente (*Über Wahrheit und Lüge* [Acerca da verdade e da mentira], 1903), abrem-se com uma brevíssima fábula: ‘Era uma vez, num ângulo remoto do universo e muito além dos infinitos sistemas solares, um planeta sobre o qual alguns animais inteligentes descobriram o conhecimento. Foi o instante mais arrogante e mais mentiroso da ‘história do mundo’, mas tudo isso durou só um minuto. Após algumas poucas pulsações da natureza, o planeta esfriou e endureceu e os animais inteligentes, aos poucos, foram morrendo’.” GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 23.

³⁷ *Ibidem*, p. 23-4.

deslocadas e embelezadas e que, após um longo uso, parecem, a um dado povo, sólidas, canônicas e vinculatórias. As verdades são ilusões das quais se esqueceu a natureza evasiva, são metáforas que se esgarçaram e perderam toda forma sensível, são moedas cujas imagens se apagaram e são levadas em consideração apenas como metal e não mais como moedas.³⁸

Ginzburg destacará então que, nos últimos decênios, essa passagem acabou se tornando o resumo da nova interpretação de Nietzsche, como aquele que pela primeira vez enfrentou a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem. Contudo, tão relevante quanto essa passagem destacada por Ginzburg é a passagem seguinte, também comentada pelo historiador, na qual Nietzsche afirma:

Ser verdadeiro significa servir-se de metáforas usuais. A expressão moral disso é, portanto, a seguinte: até agora temos ouvido falar apenas da obrigação de mentir segundo uma sólida convenção, ou seja: de mentir como convém a uma multidão, num estilo marcante para todos [*in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen*].³⁹

A verdade vem com a metáfora, por um lado; a mentira num estilo marcante para todos, por outro. Quem fala de verdade histórica como metáfora e estilo como mentira? White fala:

Não há noção mais problemática – e inclusive mistificadora – na teoria da escrita histórica que a do “estilo” do historiador. É problemática porque na medida em que se concebe que o discurso do historiador tem um estilo, também se concebe como literário. Porém na medida em que o discurso do historiador é literário, parece ser retórico, o qual é anátema para aqueles que desejam reclamar para o discurso histórico o status de representação objetiva.⁴⁰

³⁸ NIETZSCHE apud GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 24.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ WHITE, Hayden. op. cit., 1992, p. 85-86, nota 19.

E, de fato, Ginzburg associará o anátema do ceticismo – com direito a trombetas da ruína e da violência – ao teórico norte-americano. A dimensão literária da história já será, bem cedo, indicada em *Meta-história*, onde a estrutura tropológica define, na configuração histórica de White, quatro modos de elaboração do enredo (romanesco, trágico, cômico e satírico), quatro modos de argumentação (formista, mecanicista, organicista e contextualista) que se associam a quatro modos de implicação ideológica (anarquista, radical, conservador e liberal) para compor uma narrativa histórica que é mais poética e estética que ontológica.

Na explicação de White, os tropos jogam um papel pré-figurativo e pré-crítico, de tal modo que, na organização das narrativas, as combinações produzem uma variedade de estilos que instituem a multiplicidade da realidade histórica.⁴¹ Por isso, ainda que se produzam narrativas concorrentes, White afirmará que o jogo confere à concepção que o historiador tem de seu campo histórico o aspecto de uma totalidade coerente. Essa coerência e consistência dão, por sua vez, seus atributos *estilísticos* à obra. A questão resume-se, então, em determinar os fundamentos dessa coerência e consistência que, na perspectiva de White, são essencialmente poéticos, linguísticos e retóricos.⁴²

Ginzburg então vê na noção de “estilo” algo aqui revelador. Segundo White, a fim de explicar o “*que realmente aconteceu*” no passado, o historiador efetua uma operação que é ao mesmo tempo retórica e poética. Os tropos da linguagem poética, que determinam a “verdade” histórica, são identificados por White como a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia.⁴³ Assim, a visão, a consciência e a própria “verdade” histórica passam pelos tropos. “O que é então a verdade?”, pergunta Nietzsche, para em seguida responder: “um exército móbil de metáforas, metonímias, antropomorfismos,

⁴¹ Assim, em *Meta-história*, White busca mostrar como Michelet tentou combinar um enredo romanesco e um argumento formista com uma ideologia que é explicitamente liberal. Já Burckhardt emprega um enredo satírico e um argumento contextualista a serviço de uma postura ideológica claramente conservadora e em última análise reacionária. Hegel, por sua vez, elaborou seu enredo da história em dois níveis – trágico no microcósmico e cômico no macrocósmico –, ambos combinados com um modelo de argumentação organicista, daí resultando a possibilidade de inferir implicações ideológicas radicais ou conservadoras de uma leitura de sua obra. Ver WHITE, Hayden. **Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995 (1973). p. 44 e, especialmente, as respectivas seções: p. 147 e segs, p. 241 e segs. e p. 95 e segs.

⁴² Ibidem, p. 44

⁴³ Ibidem, p. 46-52.

em resumo: uma suma de relações humanas que foram reforçadas poética e retoricamente”. White supostamente estaria empurrando a história para o abismo do niilismo.

A relação entre uma tese e outra – que envolvem noções como verdade e realidade – é o que Ginzburg pretende primeiro aproximar e depois concluir que elas conduzem – veremos como – a um relativismo pernicioso. Ginzburg fará isso seguindo a arguição teórica de Nietzsche. Assim ele prosseguirá argumentando que por meio do cruzamento com noções como “estilo”, “gosto” ou “civilização”, direta ou indiretamente ligadas ao encontro com culturas não europeias, “essa ideia terminara por aflorar também o âmbito moral e cognitivo”.⁴⁴

De fato, em White encontramos facilmente o âmbito cognitivo: “Este ato [o historiográfico] é *poético*, visto que é precognitivo e pré-crítico na economia da própria consciência do historiador”.⁴⁵ Em Nietzsche, foram desenvolvidas as latentes implicações relativistas da noção de “estilo” para remover um preconceito antropocêntrico tenaz, avalia Ginzburg. Assim, “se é verdade que o mosquito e o passarinho percebem o mundo de forma diversa do homem, perguntar-se qual entre essas percepções do mundo é a mais correta é uma questão sem sentido porque remete a critérios inexistentes”.⁴⁶

Todavia, mesmo o ceticismo de Nietzsche não é ilimitado, ele nos adverte:

Após ter rejeitado como insensata a questão de saber se o mundo percebido pelo homem é mais adequado à realidade do que o mundo que o mosquito vê, Nietzsche postula tacitamente a existência de um mundo único dominado por uma luta implacável pela sobrevivência, no qual o homem mata o mosquito e o mosquito contamina o homem com a malária, matando-o. O mundo da história é dominado por uma lei análoga: a “lei da natureza” evocada por Tucídides no diálogo entre atenienses e os mélios. As morais são muitas, o poder é uno: “Este mundo é a vontade de poder”.

⁴⁴ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 24.

⁴⁵ WHITE, Hayden. op. cit., 1995, p. 45.

⁴⁶ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 24.

Assim, segundo a argumentação de Ginzburg, o limite do relativismo é, ao mesmo tempo, cognitivo, político e moral. Cognitivo porque “a verdade é liquidada em favor da interpretação ativa”.⁴⁷ Político porque, através da “retórica como inocência” (na verdade, segundo ele, uma irresponsabilidade relativista) “o Ocidente se desculpou diversas vezes”.⁴⁸ Moral porque, em razão disso tudo, tornou-se “despojada de constrangimentos e limites”.⁴⁹

A insistência na relação entre poder e conhecimento nos leva à Grécia, mais precisamente, por meio de Nietzsche, aos sofistas, afirma Ginzburg.⁵⁰ Esse “retorno”, devo dizer, pode ter duas consequências principais. Aprofundando um pouco mais a interpretação que é atribuída a Górgias sobre a natureza da retórica e da linguagem, podemos nos escandalizar tanto quanto Ginzburg e Platão. Com efeito, eu inclusive conto com isso, na medida em que, à primeira vista, ela parece um tanto destrutiva. Mas, num segundo momento, eu dedicarei espaço a uma “resposta” de White sobre a questão, porque eu acredito que o sentimento de alarme é reflexo de platonismo da parte de Ginzburg, e a questão pode ser reavaliada sem que isso nos conduza à “destruição” teórica e moral.

Um retorno à sofística de Górgias é aqui algo particularmente relevante. As razões são pelo menos duas: primeiramente foi ele quem, dentre os sofistas, parece ter sido o que mais se preocupou com a dificuldade em transmitir o ser – ou os predicados do ser – por meio do discurso. Um exemplo clássico é encontrado no Tratado *Peri tou me ontos he Peri physeos*⁵¹ (Sobre o Não-Ser ou Sobre a natureza) de Górgias. Segundo Sexto Empírico, Górgias de Leontinos⁵² pertencia ao grupo de filósofos que aboliram o

⁴⁷ Ibidem, p. 36.

⁴⁸ Ibidem, p. 37.

⁴⁹ Ibidem, p. 36.

⁵⁰ Ibidem, p. 42.

⁵¹ O tratado *Peri tou me ontos he Peri physeos* chegou até nós em duas versões: uma pelo testemunho de Sexto Empírico, filósofo céptico que viveu durante o século II d.C., e que reproduziu o tratado em *Contra os Matemáticos*, 7, 65-87. A outra versão nos foi transmitida pelo tratado pseudo-aristotélico, *Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias*, 979 a 12-980 b21 (frequentemente abreviado para MXG), publicado por Hermann Diels em 1900. Nesse tratado, Górgias propõe três teses sucessivas: (1) nada é, (2) se é, não pode ser conhecido pelos seres humanos, (3) e se é, e é cognoscível, não pode ser transmitido à outra pessoa.

⁵² Cf. PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 95-97. Górgias, filho de Carmântides, é originário da Leontinos, colônia da cidade jônica de Cálcis na Sicília e nasceu por volta de 490-485 a.C., tendo vivido segundo testemunhos unânimes até uma idade avançada, com mais de 100 anos (DK 82 A 1, 2, 7, 10, 12, 13, 14). Górgias é um exemplo clássico da famosa itinerância dos antigos sofistas, tendo viajado por todo

critério, mas não segundo a mesma linha de ataque que os discípulos de Protágoras.⁵³ No tratado, ele propõe três teses sucessivas: uma e primeira, que nada existe; a segunda, que se algo existe não é apreensível ao homem; a terceira, que se é apreensível é, sem dúvida, intransmissível e inexplicável a outrem.⁵⁴

Para a questão da linguagem, é conveniente nos determos por um momento na segunda e terceira partes do tratado. Na segunda parte, temos que mesmo se as coisas são, não podem ser apreendidas pelos homens. Na terceira parte, a proposição de que, mesmo se passíveis de serem apreendidas, não seriam comunicáveis a outra pessoa. Górgias sustenta isso porque o meio pelo qual comunicamos algo é o *lógos*, e o *lógos*, como veremos, não é, e jamais poderá ser, os objetos que de fato existem.

Mas, se as coisas forem cognoscíveis, diz ele, como é que alguém as tornaria manifestas a outrem? Como é que alguém exprimiria no discurso aquilo que vê? E como se tornaria isso manifesto para o que ouve sem ter visto? De fato, assim como a vista não conhece os sons, assim também o ouvido não ouve as cores, mas os sons. E aquele que diz, diz, mas não uma cor nem uma coisa. Aquilo que alguém não sabe (como pedir a um outro com um discurso ou com um sinal uma coisa que é outra) não deverá, contudo, se for uma cor, vê-la, se é [um som], ouvi-lo? Na verdade, para começar, não diz a cor, mas a palavra. Por conseguinte, a cor não é para pensar, mas para ver, assim como o som não é para pensar, mas para ouvir.⁵⁵

“Para começar, não diz a cor, mas a palavra”. Esse pressuposto filosófico foi razão suficiente, como vimos ao longo da argumentação de Ginzburg, para um dos

o mundo grego: Olímpia, Delfos, Beócia, Argos, Tessália e outros lugares. Assim como outros sofistas, também exerceu funções diplomáticas, como em 427 quando foi à Atenas chefiando uma missão diplomática para conseguir apoio dos Atenienses contra Siracusa. Diz-se que, nessa visita, Górgias impressionou a todos que o ouviram discursar perante a assembleia popular, tanto pela eloquência que demonstrava na exposição quanto pelos efeitos da prosa artística à qual seu nome ficaria ligado, criando-se até mesmo uma expressão chamada “gorgianizar”. Tirava proveito máximo do ritmo e da harmonia formal, dos paradoxos e das antíteses, explorando simetrias e consonâncias, bem como a verossimilhança (*eikos*) e o momento oportuno (*kairós*). Escreveu várias obras, entre as quais destacamos as seguintes: *Tratado do Não Ente ou da Natureza*, *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes*, *Discurso Fúnebre*, *Discurso Olímpico*, *Discurso Pítico*, *Elogio dos Habitantes de Élis*, *Arte* (Retórica). Na vida intelectual, Górgias ocupou-se de diversas questões, sendo possível citarmos três áreas do saber como temáticas principais: a retórica, a física e a psicologia.

⁵³ DK 80A14, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 7, 65.

⁵⁴ DK 80A14, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 7, 65.

⁵⁵ Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias, 5-6, 980a20 – 980b.

motivos do espanto. No entanto, aqui, o argumento se baseia na diversidade das percepções e na singularidade da experiência. Não há, pelo discurso, possibilidade de uma transmissão direta e muito menos inequívoca do objeto. É relevante lembrar que a cultura grega estabeleceu uma estreita relação entre o *oran* (ver) e o *eidenai* (conhecer). Precisamente por isso o visível é associado ao inteligível⁵⁶, objeto da filosofia e identificado muitas vezes com o ato contemplativo. Também, segundo Barbara Cassin, há uma grave separação entre a visão que é propícia ao conhecimento e o ouvido que apenas é dado ao ouvir, e não propriamente ao entender. Essa seria, no mundo grego, uma razão essencial para a impossibilidade de transmitir conhecimento da “coisa real” pela palavra.

Haveria, portanto, três aspectos que impossibilitam a transmissão do conhecimento do objeto pelo discurso, segundo a tese atribuída a Górgias: 1) a impossibilidade de codificar no *lógos* a percepção; 2) a dificuldade de conferir sentido àquilo que é ouvido por parte de quem ouve; e 3) a precariedade do diálogo, dada a impossibilidade da linguagem em transmitir os saberes sobre o objeto.⁵⁷ O texto do Tratado filosófico então prossegue lançando a pergunta: “De resto, se é possível, ao falar, conhecer e reconhecer as coisas, como é que aquele que as ouve pensará o mesmo?”

Na verdade, não é possível que o mesmo esteja ao mesmo tempo em vários, que estão separados: dois seriam então um. Aliás, diz ele, ainda que a mesma coisa pudesse estar em vários, nada impede que não parecesse semelhante a estes que não se assemelham completamente entre si. Também numa situação idêntica, se existe uma unidade de tal tipo, eles seriam um e não dois. Nem a própria pessoa sente que experimenta sensações semelhantes num mesmo estado, mas diferentes com o ouvido ou com a vista e diferentes agora e no tempo passado. Deste modo, dificilmente alguém poderia ter sensações absolutamente semelhantes às de outro. Assim, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém concebe uma outra coisa por outra como sendo a mesma. (*Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias*, 5-6, 980 b 8 – 980 b 19)

⁵⁶ CASSIN, Barbara. **Si Parménide**, Le Traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia, Édition critique et commentaire. Lille: Presses Univ. de Lille, Éd. De la Maison de l’Homme, 1980. p. 548-552.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 549.

Para Górgias, o que expressamos através da linguagem nunca é “a coisa real”, mas apenas um *lógos* que nunca será a mesma coisa, mas sempre algo diferente das coisas em si mesmas. Esse é o abismo que Górgias estabelece entre coisas e *lógos*. Assim, num certo sentido, todo *lógos* envolve uma falsificação da coisa à qual se refere porque o discurso jamais conseguirá repetir a realidade que está irreparavelmente fora dele. O problema todo surge quando percebemos o anti-realismo inerente ao discurso, pois a palavra não pode reproduzir a realidade. Portanto, em certa medida, todo *lógos* é engano e daí surgiu a curiosa conclusão de que, na literatura, o homem que engana é melhor que o homem que não consegue enganar (DK82B23).⁵⁸

A retomada desse ponto de vista foi, na história, proposta por Roland Barthes, em seu *Introdução à análise estrutural das narrativas*:

Portanto, há que se descartar as afirmações relativas ao “realismo” da narrativa (...). A função da narrativa não é “representar”, é construir um espetáculo (...). A narrativa não mostra, não imita (...). “O que acontece” em uma narrativa é, do ponto de vista referencial (realidade), literalmente nada; “o que acontece” é somente linguagem, a aventura da linguagem, a incessante celebração de sua vinda..⁵⁹

Esta passagem se refere à narrativa em geral, porém os princípios enunciados são também extensíveis à narrativa histórica, lembra White. A insistência de Barthes, ao final de *El discurso de la historia*⁶⁰ de que na história “objetiva”, o “real” não é nunca mais que um significado formulado, e não a (des)ocultação de um referente onipotente. Tal situação caracteriza ao que se pôde chamar de *efeito realista* (efeito do real).⁶¹

Contra essa visão teórica – que separa mundo e discurso, sobretudo o discurso histórico –, Ginzburg adverte que os historiadores deveriam, ao avaliar as provas, recordar que toda apreensão da realidade, apesar de seletiva e parcial, “depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à

⁵⁸ KERFERD, G. op. cit., p. 140.

⁵⁹ BARTHES, Roland. **Introdução à Análise Estrutural das Narrativas**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 124.

⁶⁰ BARTHES, Roland. El discurso de la historia. In: _____. **El susurro del language**: Más allá de la palabra y de la escritura. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.

⁶¹ BARTHES, Roland. **L’Effet du réel**, Communications, II, Paris, 1968.

documentação, a imagem *total* que uma sociedade deixa de si”. Em última análise, segundo ele, “é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu”.⁶²

Ginzburg então declara seu objetivo: “vencer os céticos no seu próprio terreno, revelando, por meio de um exemplo extremo, as implicações cognitivas das escolhas narrativas (incluindo as da narrativa da ficção)”. Metodologicamente, “se as fontes não são janelas escancaradas para a realidade, como acreditavam os positivistas, também não são muros que obstruem a visão, como pensam os céticos”, prossegue. “No máximo, poderíamos compará-las a espelhos deformantes, o que significa que a análise da distorção específica de qualquer fonte já implicaria no elemento construtivo do conhecimento da realidade”.⁶³

Esse “muro” que obstrui a visão, embora possua suas “raízes” entre os sofistas (e depois Nietzsche), foi erguido no campo da história por Hayden White, na opinião de Ginzburg. Mais ainda: os pressupostos da teoria de White implicariam que “a historiografia, assim como a retórica, se propõe unicamente a *convencer* (grifo meu); o seu fim é a eficácia, não a verdade”.⁶⁴

1.3 O problema da eficácia

Se por um lado Ginzburg vê na tese de White uma origem relativista que remonta à sofística, existe na argumentação do próprio Ginzburg uma visão de mundo que é tão antiga quanto, mas platônica. Trata-se, com efeito, da desconfiança que ambos, mantêm em relação à retórica (ainda que Ginzburg reconheça a relação desta com a metodologia historiográfica, recorrendo à retórica de Aristóteles).⁶⁵ Com efeito,

⁶² GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 43.

⁶³ Ibidem, p. 44-45.

⁶⁴ Ibidem, p. 48.

⁶⁵ Por isso Ginzburg escreve que, em que pese essas afirmações (propostas pelo narrativismo em geral, e por Hayden White, em particular), girem em torno da retórica, devemos perguntar, antes de tudo, de qual retórica se trata. Assim, ele responde: “Certamente não daquela analisada no mais antigo tratado de retórica que chegou até nós, isto é: a *Retórica* de Aristóteles”. GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 48.

Ginzburg reproduzirá em relação à White a mesma acusação que Platão dirigiu à retórica de Górgias.

É o que ocorre quando, por exemplo, Platão faz Sócrates perguntar: “Então [Górgias], por que não dás o nome de retórica às outras artes, se todas elas se ocupam com discursos, e chamas à retórica arte dos discursos?” para obter a seguinte resposta de Górgias (ou de seu fantasma): “No que toca às outras artes, todo o conhecimento, por assim dizer, está relacionado com as artes manuais e atividades semelhantes, mas não existe uma arte manual da retórica”, pois “toda a sua atividade e a sua *eficácia* (grifo meu) se processam por palavras”.⁶⁶ Ginzburg, como já destacamos, protestará em tom platonicamente alarmado que, em White: “a historiografia, assim como a retórica, se propõe unicamente a convencer (grifo meu); o seu fim é a *eficácia*, não a verdade”.

O exemplo por meio do qual Ginzburg tenta nos convencer disso remete à polémica envolvendo a tese negacionista de Faurisson sobre a inexistência das câmaras de gás durante o holocausto. Em *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*⁶⁷, Ginzburg buscará provar que o relativismo de White o levaria a aceitar qualquer argumento que se mostrasse suficientemente persuasivo, e que a consequência disso é o caminho para a intolerância e a injustiça – as maiores possíveis. Assim, após traçar um perfil da formação intelectual de White, fortemente influenciada, segundo Ginzburg, por Giovanni Gentile, filósofo neo-idealista italiano que prestou apoio ao fascismo de Benito Mussolini, ele prossegue argumentando que o relativismo teórico de White, supostamente aberto à tolerância, na verdade nos conduz à posição contrária.

Citando uma passagem de *O Conteúdo da Forma* (1987), Ginzburg menciona que White se pronunciou “contra as revoluções: sejam aquelas do alto sejam aquelas de baixo...”.⁶⁸ Tal posição é sustentada por White pelo fato de que:

⁶⁶ PLATÃO. *Górgias*, 450b.

⁶⁷ GINZBURG, Carlo. O extermínio dos judeus e o princípio de realidade. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

⁶⁸ WHITE, Hayden. *The Content of the Form*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987. p. 63.

Muitos teóricos consideram que o relativismo do qual sou geralmente acusado implica aquele gênero de niilismo que convida a um ativismo revolucionário de um tipo particularmente irresponsável. Segundo o meu ponto de vista, o relativismo é o equivalente moral do ceticismo epistemológico; além disso, penso que o relativismo é a base da tolerância social, não a licença de fazer aquilo que se quer.⁶⁹

Relativismo, ceticismo epistemológico, irresponsabilidade moral. São acusações atuais frequentes ao “relativismo” de White, como vimos até agora na argumentação de Ginzburg. Todavia, também são acusações tão antigas quanto a origem do próprio relativismo na história da filosofia. Por exemplo, segundo Aristóteles, existiram, por certo, aqueles que se confundiam diante dos aspectos múltiplos da natureza, e adotavam opiniões relativistas porque identificavam “conhecimento” com “apreensão”. Foi o caso de Demócrito, Empédocles, Heráclito e – quase se poderia dizê-lo – quase todos os outros, avaliou Aristóteles. Assim, Empédocles, por exemplo, disse que quando os homens mudam de disposição, também o seu conhecimento muda: “A sabedoria cresce nos homens segundo o que têm diante de si”. E, em outra passagem: “Na medida em que suas naturezas mudavam, nessa mesma medida outros pensamentos lhes nasciam no espírito”.⁷⁰

Um anacronismo intencional me permitiria reformular a frase de Empédocles para: “na medida em que suas naturezas [linguísticas] mudavam, nessa mesma medida outros pensamentos lhes nasciam no espírito”, e nós bem poderíamos incluí-la dentro da teoria tropológica de White. No entanto, mais do que evidenciar uma possível analogia teórica entre o antigo e o atual “relativismo”, minha intenção é mostrar aqui como as acusações se assemelham. Assim, Aristóteles prosseguirá em sua *Metafísica* afirmando que esses até agora mencionados incorriam em erro, mas com intenções honestas, na medida em que buscavam a verdade: “mas a causa desta opinião é que tais pensadores, embora buscando a verdade sobre o que é, identificavam “o que é” com o mundo sensível”.⁷¹

⁶⁹ Ibidem, p. 227. Nota 12.

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1009b15.

⁷¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1010a1.

Incorriam em engano, mas bem intencionados. Na opinião de Aristóteles, diferentemente dos “pensadores honestos” é a condição da atuação dos sofistas, “que discutem por discutir e não por sentirem a dificuldade”⁷², de modo que “eles são forçados a relativizar tudo, tornando-o relativo à opinião e à percepção, de modo que nada seria nem viria a ser se não houvesse um opinante”.⁷³ Assim, tudo que essas doutrinas fazem é destruir a “necessidade”⁷⁴, da mesma forma que negam toda a essência, negam também que, por necessidade, exista alguma coisa. Na avaliação de Aristóteles, o necessário não pode ser de um modo ou de outro, e se alguma coisa existe por necessidade, não poderá ser “assim e não assim”.⁷⁵

White sabe que sua tese é acusada de destruir toda a “necessidade” que possa existir na narrativa histórica, porque a tese tropológica implica que “estamos irremediavelmente presos a uma *escolha* [grifo do autor] entre estratégias interpretativas opostas em qualquer esforço de refletir sobre a história em geral”.⁷⁶ Por isso ele busca esclarecer, em nota, que seu “relativismo” é o equivalente moral do ceticismo epistemológico, um ceticismo que conduz à tolerância social, e não a “fazer aquilo que se quer”.⁷⁷

Ceticismo, relativismo, tolerância. Segundo Ginzburg, o último termo diverge dos demais. O ceticismo e relativismo de White não conduzirá ninguém, nem a nós, nem a história, à tolerância, adverte. Ginzburg destacará então uma passagem do ensaio *The Politics of Interpretation* de White, que supostamente o condenará desde sempre ao dilema moral. “Devemos tomar cuidado com os sentimentalismos que nos levariam a rejeitar uma concepção da história simplesmente porque foi associada às ideias fascistas. Devemos confrontar o fato”, prossegue, “de que no próprio registro histórico

⁷² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1011b1.

⁷³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1011b5.

⁷⁴ Aristóteles defenderá, nessa passagem da *Metafísica* a ideia de “necessidade”, isto é, de que algo exista por necessidade e não por acidente com alguns argumentos, entre os quais: “nem sequer em diferentes ocasiões um sentido se contradiz a respeito da qualidade, mas tão somente a respeito daquilo a que pertence a qualidade. Quero dizer o seguinte: que, por exemplo, o mesmo vinho poderia parecer, se ele mesmo ou o nosso corpo estivesse mudado, numa ocasião doce e em outra não; mas pelo menos a doçura, tal como é quando existe, jamais mudou até hoje; a seu respeito nunca nos enganamos, e para uma coisa ser doce é preciso ter tal e tal natureza. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1010b20.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1010b25.

⁷⁶ WHITE, Hayden. op. cit., 1995, p. 14.

⁷⁷ WHITE, Hayden. op. cit., 1987. p. 227, nota 12.

não se podem achar as razões para preferir uma forma de construir seu sentido em detrimento de outra”.⁷⁸

“Nenhum elemento?” Indaga um Ginzburg escandalizado, para lembrar que, ao discutir a interpretação do extermínio dos judeus fornecida por Faurisson, White não hesita em propor “um critério com a base no qual poderia julgar a validade de interpretações históricas em conflito”. Assim, partindo da reação de White à refutação, fornecida por Vidal-Naquet, “sobre o terreno da história positiva”, das “mentiras” de Faurisson sobre o extermínio dos judeus, Ginzburg citará White: “A pretensão de Faurisson é moralmente ofensiva e intelectualmente desconcertante”. Mas, segundo Ginzburg, a noção de “mentira”, que implica conceitos como “realidade” e “prova” lança White num evidente embaraço.⁷⁹

Ginzburg então se refere ao que seria uma passagem particularmente “tortuosa” de White: “a distinção entre uma mentira ou um erro e uma interpretação errônea pode ser mais difícil de traçar quando nos encontramos frente a eventos históricos menos largamente documentados que o Holocausto”. Ainda, segundo Ginzburg, a “tortuosidade” do pensamento de White prossegue quando ele sustenta que há uma grande diferença “entre uma interpretação que haveria transformado profundamente a *realidade* do massacre e uma que não tivesse chegado a um resultado do gênero”. Nesse sentido, “a interpretação israelita deixa intacta a ‘realidade’ do evento, enquanto a interpretação revisionista o desrealizaria redescrivendo-o em modo tal a fazer dele uma coisa diferente daquilo que as vítimas sabem do Holocausto”.⁸⁰

Assim, a interpretação histórica do Holocausto fornecida pelos sionistas não é uma *contre-verité* (como sugeriu Vidal-Naquet), mas uma verdade: “a sua verdade, como interpretação histórica, consiste exatamente na sua *eficácia* em justificar uma

⁷⁸ Citado em GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006. p. 222; mas com sensível diferença de tradução. No texto de Ginzburg, a tradução da passagem que se refere a White é encontrada na seguinte forma: “Devemos fazer as contas com o fato de que na documentação histórica não encontramos nenhum elemento que nos induza a construir o significado em um sentido ao invés de um outro”. A minha tradução, que se encontra no corpo do texto, foi baseada na versão em espanhol, cf: WHITE, Hayden. **El contenido de la forma.** Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós, 1992. p. 93. A versão original, em inglês, traz o texto que segue: “One must face the fact that when it comes to apprehending the historical record itself for preferring one way of construing its meaning over another”. WHITE, Hayden. **The Content of the Form.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987.p. 75.

⁷⁹ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006, p. 223.

⁸⁰ Ibidem.

ampla gama dos atuais comportamentos políticos de Israel”, que, “do ponto de vista daqueles que os formulam, são essenciais não só para a segurança mas para a própria existência do povo hebraico”. Analogamente, prosseguirá White, “os esforços do povo palestino de dar vida a uma resposta politicamente *eficaz* à política de Israel leva a produzir uma ideologia tão *eficaz* quanto”, que contém uma “interpretação da própria história provida de um significado até hoje ausente”.⁸¹

Ginzburg ficará todo cheio de razões para concluir então que “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira”.⁸² Assim, ele pergunta: “uma conclusão desse gênero é resultado de uma atitude tolerante?”, completando que embora White tenha sustentado que o ceticismo e o relativismo possam fornecer as bases epistemológicas e morais da tolerância, na verdade “a argumentação de White que liga a verdade à eficácia reclama inevitavelmente não a tolerância, mas o seu contrário – o juízo de Gentile sobre o cassetete como força moral”.⁸³

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Cf. Ginzburg: “A famigerada definição do cassetete como ‘força moral’ comparável à prédica – afirmação feita por Gentile no curso de um comício durante a campanha eleitoral em 1924 – era de todo coerente com a sua teoria rigorosamente monística: em uma realidade criada pelo Espírito do Estado não há lugar para uma verdadeira distinção entre fatos e valores”. Segundo Ginzburg, esse “monismo” de Gentile não terminará em contradição com a “multiplicidade” interpretativa na teoria tropológica de White porque, ao fim e ao cabo, White estabelecerá como critério máximo a eficácia persuasiva dos discursos. Assim, força e eficácia – esses dois conceitos que, na análise de Ginzburg, agem pela violência – unirão a convicção intelectual e (i)moral de White e Gentile. O discurso de Gentile, Ginzburg transcreve em nota: “Estado e indivíduo [...] são o mesmo; e a arte de governar é a arte de conciliar e fundir os dois termos, de modo que o máximo de liberdade se concilie com o máximo não somente da ordem pública puramente exterior, mas também e sobretudo da soberania consentida das leis e dos seus órgãos necessários. Porque sempre o máximo da liberdade coincide com o máximo da força do Estado. Qual força? As distinções nesse campo são caras àqueles que não aceitam esse conceito de força, que entretanto é essencial ao Estado, e por isso à liberdade. E distinguem a força moral da material: a força da lei livremente votada e aceita, e a força da violência que se opõe rigidamente à vontade do cidadão. Distinções ingênuas, se de boa-fé! Toda força é força moral, porque se dirige sempre à vontade; e qualquer que seja o argumento utilizado – da prédica ao cassetete – a sua eficácia não pode ser outra que aquela que solicita enfim interiormente o homem e o persuade a consentir. Qual deve ser, pois, a natureza desse argumento, não é matéria de discussão abstrata.” GENTILE, Giovanni. **Che cosa è il fascismo: Discorso e polemiche**. Firenze: Vallecchi, 1924. p. 50-51. O discurso, pronunciado em Palermo em 31 de março de 1924, aparece pela primeira vez como “La nuova politica liberale” (II, 2 abril 1924). Na reimpressão, um ano depois, após a crise Matteotti e a sua violenta conclusão, Gentile, que havia ganho o apelido de “filósofo do cassetete”, insere uma nota embaraçada e arrogante. Nela ele precisava que a força na qual entendia reconhecer um significado moral era uma só, a do Estado, de quem o cassetete squadrista tinha sido sucedâneo necessário em uma situação de crise. Cf. GENTILE, G. op. cit., p. 50-51.

O problema aqui – para Ginzburg e todos os críticos que veem na noção da *eficácia* discursiva a relação com a violência, a dominação e a (in)justiça como expressão da força do mais forte – não é exatamente uma novidade. A denúncia, em tom escandalizado, contra o que seria uma “retórica da violência” – ou ainda, uma retórica sofisticada – deve aqui ser entendida, a fim de que possamos não só buscar uma melhor compreensão acerca das questões aqui engendradas, como também compreender como esse debate – que vai de um matiz receoso ao alarmado – pôde chegar a tal ponto.

De fato, a reação à ideia de *eficácia*, como disse, não é novidade. Platão, no diálogo *Górgias*, antecipa em muito todo o temor que presenciamos na argumentação de Ginzburg contra essa noção. Em Ginzburg, a *eficácia* concretizada no discurso histórico (precisamente aquele discurso que explora de modo obscuro e imoral o estatuto propriamente retórico das narrativas) supostamente nos conduziria a aceitar qualquer coisa: mesmo a narração de Faurisson.⁸⁴ E isso só ocorrerá porque, na avaliação que Ginzburg faz de White, a retórica, para o último, assume o papel de “mestra da persuasão”, desvinculada de qualquer preocupação, seja uma preocupação com a melhoria da nossa disciplina, seja com o bem da sociedade.

Em Platão, é Sócrates quem diz “quer parecer-me, Górgias, que explicaste suficientemente em que consiste para ti a arte da retórica. Se bem te compreendi, afirmaste ser a retórica a mestra da persuasão”, e que “todo o seu esforço e exclusiva finalidade visa apenas a esse objetivo”.⁸⁵ Platão faz aqui da retórica sofisticada uma definição desse gênero, uma atividade cuja finalidade visa apenas à persuasão. Sua força, portanto, residiria na *eficácia* em que atinge esse objetivo: convencer os homens não sobre o que é justo, mas convencê-los de qualquer coisa que queiram. Assim, Aristóteles, em sua *Retórica*, mencionará que nisto consiste o “tornar mais forte o argumento mais fraco”, de modo que as pessoas, com razão suportassem mal o que Protágoras professava fazer, pois é uma falsidade e verossimilhança não verdadeira, mas aparente, sem valor em nenhuma arte, a não ser na retórica e na erística.⁸⁶

⁸⁴ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006, p. 223.

⁸⁵ PLATÃO. *Górgias*, 453a.

⁸⁶ ARISTÓTELES. *Retórica* II, 24, 1402 a 24-28.

No curso do diálogo de Platão, encontraremos um Sócrates também bastante alarmado com essas supostas consequências. A retórica, prosseguirá Sócrates, “com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como isca para a ignorância, enganando a ponto de parecer-lhe de muito maior valia”.⁸⁷ Foi assim, afirma Sócrates, “que a culinária se insinuou na medicina, pretendendo conhecer os mais saudáveis alimentos para o corpo”:

De forma que se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o cozinheiro ou o médico, este morreria de fome. [...] Nego que seja arte; não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Se quiseres contestar o que afirmei, estou pronto a defender meus argumentos.⁸⁸

Uma passagem do diálogo platônico me é particularmente interessante. Enquanto Ginzburg censura White porque este, a partir de *Meta-história*, se interessou sempre mais pelo “lado artístico” da atividade historiográfica e, sempre menos, pela construção de uma “ciência geral da sociedade”⁸⁹, temos em Platão um Sócrates que censura a cosmética (como expressão sofística para o cuidado do corpo) porque esta, seguindo o mesmo processo, se insinuou cada vez mais para a ginástica, até lhe tomar tudo. Cosmética “capelista, falsa, nociva, ignóbil e indecorosa, que por meio das *formas, das cores, dos esmaltes e da indumentária*, de tal modo *seduz* os homens que, andando sempre estes no encaço da beleza estranha, descuidam do que lhes é própria e que só se obtém por meio da ginástica”.⁹⁰

A “ginástica” como “realismo histórico”. A “cosmética” como “esteticismo narrativo”. Mas, diferentemente de Sócrates e Ginzburg – que veem na cosmética e na estética uma *beleza estranha* –, eu não creio que as “formas”, as “cores” e a “indumentária” da historiografia sejam uma deformação, expressão corrompida da

⁸⁷ PLATÃO. *Górgias*, 464d.

⁸⁸ PLATÃO. *Górgias*, 464e – 465a.

⁸⁹ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006, p. 217.

⁹⁰ PLATÃO. *Górgias*, 465b.

ginástica historiográfica. Pelo contrário, a “forma” é algo essencial da narrativa e poderíamos mesmo dizer que ela é a história, no sentido mesmo de que a constitui.

De fato, em *O Conteúdo da Forma* (1987) a história está mais próxima da cosmética. Conforme White, quando o objetivo em vista é o de narrar uma história, o problema da narratividade se expressa na questão de saber se eles podem representar fielmente os acontecimentos históricos como uma manifestação de estruturas e processos de eventos mais comumente encontrados em certos tipos de discursos “imaginativos”, ficções como a épica, os contos populares, o mito, o romance, a tragédia, a comédia, a farsa, e assim por diante. Isto, à primeira vista, significa que o que distingue histórias “históricas” das “ficcionalis” é acima de tudo seu conteúdo, em vez de sua forma.⁹¹

Em geral, somos entusiastas dessa convicção porque acreditamos que o “conteúdo” das histórias históricas são os fatos reais, aqueles fatos que sucederam realmente, ao invés dos inventados pelo narrador. A forma não é importante, muito menos faz parte daquilo que, na tradição filosófica depois de Platão, chamaríamos de “essencial”. Ao futuro narrador caberia então encontrar a forma na qual se apresentaram os acontecimentos, em vez de construí-la. É por isso que:

Para o historiador narrativo, o método histórico consiste em investigar os documentos a fim de determinar qual é a história verdadeira ou a mais plausível que pode ser contada sobre os acontecimentos dos quais os documentos constituem a evidência. Um verdadeiro relato narrativo, segundo essa concepção, é menos um produto do talento poético do historiador, tal como se concebe na apresentação narrativa dos acontecimentos imaginários, que o resultado necessário de uma correta aplicação do “método” histórico. A forma do discurso, a narrativa, não acrescenta nada ao conteúdo da representação; pelo contrário, é uma simulação da estrutura e processos de acontecimentos reais. E na medida em que esta representação assemelha-se aos eventos que representa, pode ser considerada uma verdadeira narrativa. A história contada na narrativa é uma mimese da história vivida em alguma região da realidade histórica, e na medida em que constitui uma imitação precisa é preciso que seja considerada uma descrição fidedigna.⁹²

⁹¹ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 42.

⁹² Ibidem, p. 42-43.

Mas a forma, o lado “cosmético” – censurado por Sócrates em relação à filosofia e por Ginzburg em relação à história – talvez seja, afinal, importante. Formas, cores, esmaltes e indumentária não seriam meras “afetações sofisticadas”, como diria Platão, reflexo de um desinteresse pela verdade ou, pior ainda, de uma corrupção teórica e moral. Conforme White, essa distinção que separa conteúdo e forma – uma distinção que por séculos conseguiu manter separadas ficção e história – é sustentada por uma ambiguidade. Como ele destaca, originalmente, o discurso histórico se diferencia do discurso literário em virtude de sua matéria (acontecimentos “reais” em vez de “imaginários”) mais que por sua forma. Porém, a forma é aqui ambígua, uma vez que se refere não apenas ao aspecto manifesto de discursos históricos (sua aparência como relatos), mas também aos sistemas de produção de sentido (os modos de desenvolver a trama) que a historiografia compartilhada com a literatura e com o mito.⁹³

Todavia, essa constatação não deveria ser um problema para o realismo, porque se a relação da história com a ficção – uma relação que é estabelecida pela natureza própria da linguagem – realmente nos conduzisse para uma contraparte que é falsa, nociva, ignóbil e indecorosa, então todo discurso histórico até hoje produzido seria visto, necessariamente, como falso e distorcido. Não é o caso. Na verdade, eis aqui a famigerada “zona de ninguém”, que na I Guerra Mundial consistia naquela faixa de terra arrasada que ficava entre as trincheiras dos exércitos inimigos. Aqui, a linguagem ocupa essa faixa de terra, e quando o soldado pós-moderno avança terreno sobre ela para mapeá-la, os realistas entrincheirados oportunamente abrem fogo.

White sabe como esse movimento funciona, e por isso ele argumenta que o fato de que a narrativa seja o modo de discurso comum para as culturas “históricas” e “não-históricas” (e que predomine no discurso mítico e ficcional) o converte em suspeito como uma maneira de falar sobre os acontecimentos “reais”. Como ele mesmo destaca, a forma de falar não narrativa comum às ciências físicas parece mais adequada para a representação de eventos “reais”. Mas aqui, a noção do que constitui um acontecimento real gira não em torno da distinção entre o “verdadeiro” e o “falso” (uma distinção que pertence à ordem dos discursos, e não dos acontecimentos), mas sim sobre a distinção entre o real e o imaginário (que pertence tanto à ordem dos acontecimentos como à

⁹³ Ibidem, p. 62.

ordem de discursos). Você pode criar um discurso imaginário sobre acontecimentos reais que pode ser não menos “verdadeiro” pelo fato de ser imaginário. “Tudo depende de como se concebe a função da faculdade da imaginação na natureza humana”.⁹⁴

Mas, se as suspeitas e acusações permanecem, então devemos perguntar-nos: como lidar com essa crítica que, de Platão à Ginzburg, ainda tantos colegas nossos é capaz de aterrorizar, como se fosse o grito da banshee?

1.4 O que diz White? Do ceticismo como violência à crítica epistemológica.

Como vimos até aqui, as principais críticas de Ginzburg contra White baseavam-se no argumento de que o “ceticismo” e o “relativismo” de White, ao invés de nos conduzir para um ambiente intelectual de tolerância, resultariam no seu contrário: a verdade era liquidada em favor da interpretação ativa (seguindo os passos dos sofistas platonicamente retratados), e nós éramos conduzidos à lei análoga à justiça do mais forte, onde a “verdade” histórica era nada mais que o discurso que venceu sendo persuasivo e eficaz, e não verdadeiro e justo. Nas linhas que seguem, eu darei espaço às considerações de White, para reavaliar o que ele argumenta nos textos que serviram de base para as críticas de Ginzburg.

Primeiramente, quero destacar que existe um problema de autoridade. De fato, é frequente o argumento de que White - bem como outros propositores do narrativismo - não tem competência para a crítica que exercem no campo da história, na medida em que não são historiadores (ou não são suficientemente historiadores), mas antes filósofos, linguistas, teóricos, etc. Este problema da autoridade, com efeito, está presente também na tarefa que White se propôs a enfrentar em *A Política da Interpretação histórica: disciplina e sublimação*.

A fim de esclarecer o que significa uma política da interpretação histórica (texto do qual Ginzburg se vale para concluir que o ceticismo de White se relaciona com a violência e o fascismo), somos logo apresentados a um limite, que não deve nos levar a

⁹⁴ Ibidem, p. 74.

engano: “os conflitos interpretativos alcançam um limite como especificamente interpretativos quando se invoca o poder político ou a autoridade para resolvê-los. Isto sugere”, portanto, “que a interpretação é uma atividade que, em princípio, está acima da atividade política de modo muito similar a como a contemplação se considera acima da ação, ou a teoria contraposta à prática”. Todavia, prossegue, “do mesmo modo que a contemplação pressupõe a ação e a teoria pressupõe a prática, também a interpretação pressupõe a política como uma de suas condições de possibilidade enquanto atividade social”.⁹⁵ Esse esclarecimento é essencial porque desfaz qualquer alegação realista de que White, por trás de um ceticismo epistemológico, pretenda “fugir da história”, ou se desculpar por algum crime seu que ainda não descobrimos.

Em *Relações de Força: história, retórica, prova*, Ginzburg se vale desse raciocínio para acusar o relativismo como uma entidade perversa que tem algo a esconder. Nessa passagem, o ceticismo da vez é encarnado na figura de Paul de Man, teórico literário, que nos anos 1970 realizou uma leitura do *Acerca da verdade e da mentira*, de Nietzsche. Segundo Ginzburg, a leitura que De Man fez do fragmento e apresentou num congresso sobre Nietzsche, organizado pela revista *Symposium*, apresentou-se com pretensões meramente filosóficas, mas na verdade teriam muito mais a esconder. Assim, quando um dos participantes do encontro (Robert Gates) critica De Man por ter apresentado Nietzsche exclusivamente como um comentador irônico da realidade e o congresso por não ter confrontado temas políticos, sociais ou econômicos (temas como “Nietzsche e o Vietnã”, “Nietzsche e Nixon”, ou “Nietzsche e o nosso sistema de valores”), De Man responde, educadamente, que a tentativa, compreensível e uma perspectiva ética ou psicológica, de ultrapassar um ponto de vista irônico é, no entanto, desprovida de “fundamento filosófico. Nietzsche não justifica, de modo algum, um discurso que se refira a um nível situado “para além” da ironia. Pelo contrário, ele nos convida continuamente a nos preservar da ilusão de ceder a um desejo do gênero. E é mesmo desse ponto de vista que podemos compreender a importância de Nietzsche no que diz respeito às questões políticas formuladas por Vossa Senhoria”. (*Symposium*, XXVII, 1974, p. 47-49) Mas um Nietzsche desprovido de conexões com o Reich é, para mim, inconcebível, argumentou o participante, antecipando a conclusão de Ginzburg.

⁹⁵ Ibidem, p. 76.

Por isso, nosso crítico italiano escreve que ninguém, entre os presentes daquele congresso, se encontrava então em condições de divisar o que significavam aquelas palavras que De Man recém havia pronunciado. Prossegue Ginzburg: “Entre 1940 e 1942, Paul de Man havia publicado uma série de artigos, alguns dos quais de conteúdo abertamente anti-semita, no *Le Soir*, um diário colaboracionista belga: circunstância que ele havia ocultado zelosamente e que só emergiu após a sua morte”. Mas, para além do argumento sobre a autonomia da arte, Ginzburg conclui que, no entanto, “existe uma relação íntima entre a máscara usada por De Man, durante quarenta anos, e o seu trabalho de crítico”, e que “muito mais significativo é o fato de De Man ter chegado a elaborar uma teoria crítica que via, no ‘ato de ler, um processo interminável no qual a verdade e a mentira estão inextricavelmente entrelaçadas’”.⁹⁶ De Man sentiria, portanto, a necessidade de uma retórica radicalmente anti-referencial, para usar as palavras de Ginzburg, que havia sido proposta em *Acerca da verdade e da mentira* e, bem antes, por Górgias no *Tratado do Não-Ser ou Da natureza*. O fato é que, para Ginzburg, esse tipo de proposição é a proposição de um culpado, que tem crimes a esconder e sobre o qual o peso da história é insuportável:

Os sentimentos de De Man não me dizem respeito, mas as suas argumentações anti-referenciais sim. De Man evita cair na ingenuidade do cético que põe tudo em dúvida exceto a si mesmo. Ele opta por um recuo perpétuo e inconfessável entre verdade e mentira: uma posição intelectualmente mais sutil, embora existencialmente frágil. [...] Hoje sabemos que De Man tinha muitos motivos para querer liberar-se do peso da história.⁹⁷

É verdade: a exploração da autonomia do significante nasce também de solicitações internas, endógenas. Mas, como observou Nietzsche, seguido de De Man, até mesmo a fuga da história se enquadra historicamente, completa Ginzburg todo cheio de razões.

⁹⁶ DE MAN, Paul. **Blindness and insight**. Mineápolis, 1983. p. IX.

⁹⁷ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002. p. 32-35. Eu não pretendo analisar o caso de De Man aqui, mas sim o de White, e nas linhas que seguem, eu pretendo mostrar que o ceticismo de White em relação à “leitura” da história não prefigura uma fuga, mas antes um enfrentamento epistemológico do que constitui a “interpretação histórica”.

White também estabelecerá uma relação entre interpretação e política⁹⁸, ainda que não chegue, necessariamente, às mesmas conclusões que Ginzburg: “a interpretação ‘pura’, a indagação desinteressada em qualquer coisa, é impensável como ideal sem pressupor o tipo de atividade que representa a política”.⁹⁹ Então, em White, o que tem a ver uma política da interpretação com a narrativa? É evidente que os historiadores pretendem explicar as questões de que tratam proporcionando uma adequada compreensão delas. O meio pelo qual proporcionam esta compreensão se denomina *compreensão*. A *narração*, por sua vez, é tanto a forma na qual se realiza uma interpretação histórica como o tipo de discurso no qual se representa uma compreensão efetiva de uma matéria histórica, pondera White.¹⁰⁰ Por isso, na seção anterior, mencionei rapidamente a ambiguidade que opôs forma a conteúdo, contra a qual White argumenta. Desse modo, White vinculará interpretação, narração e compreensão, o que proporcionará a base teórica para ele considerar os estudos históricos como um tipo especial de disciplina e para resistir à demanda – formulada por positivistas, marxistas e, atualmente, o realismo – de transformação dos estudos históricos em uma ciência.¹⁰¹

Com efeito, não surpreende o fato de que, em geral, a demanda de que os estudos históricos se convertam em uma ciência é defendida com vistas a promover uma política que se considera progressista (liberal no caso dos progressistas, radical no caso dos marxistas). Assim, o movimento oposto, de crítica a essa pretensão (uma crítica que o próprio White realiza) é vista como socialmente perniciosa, que apela a valores políticos ou éticos manifestamente conservadores ou reacionários. Por outro lado, a constituição da história como disciplina foi realizada no período moderno a serviço de valores e regimes políticos de caráter antirrevolucionário e conservador, lembra. Por isso, o peso de provar a inviabilidade de desejabilidade de tratar a história como uma ciência possível recai sobre aqueles que desejam tratá-la assim. Por fim, seja qual for o

⁹⁸ Portanto, aqui White supera também um antigo problema platônico: “Em vez de discutir o velho problema das responsabilidades políticas do intérprete profissional, um problema já levantado e convertido em virtualmente insolúvel pela insistência de Sócrates em que a busca da verdade deve ter precedência sobre exigências políticas, quando a busca da verdade era o supremo bem político, vou considerar a política endêmica à própria busca da verdade – o esforço para dividir o poder entre os próprios intérpretes. A atividade de interpretação torna-se política quando um determinado intérprete reivindica autoridade sobre seus intérpretes rivais. WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 75, nota 1.

⁹⁹ Ibidem, p. 76.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 78.

¹⁰¹ Ibidem.

caso, com razão White conclui que “isto significa que a política da interpretação nos estudos históricos modernos gira sobre a questão dos usos políticos aos quais se pode ou se poderia aplicar um conhecimento para ser especificamente histórico.”¹⁰²

Mas o que significa um conhecimento especificamente histórico? É preciso ter cuidado aqui, para não cairmos no antigohorizonte platônico. White afirma: “poderia defender-se a desejabilidade de transformar os estudos históricos numa disciplina por razões mais puramente teóricas e epistemológicas”, afinal, “em uma época caracterizada pelos conflitos entre os representantes de uma multiplicidade de posições políticas, cada qual assistida por uma ‘filosofia da história’ ou narrativa mestra do processo histórico” (o que em parte autoriza suas pretensões de realismo), “faria muito sentido constituir uma disciplina especificamente histórica”. O objetivo dessa disciplina, prossegue, seria meramente determinar os “fatos” da história – epistemologicamente necessários e politicamente relevantes.¹⁰³

Fatos, necessidade epistemológica, relevância política. Com vistas a analisar a vinculação desses elementos, a

crítica epistemológica passou a opor um método histórico devidamente disciplinado concebido como empírico a uma filosofia da história considerada inerentemente metafísica. O aspecto político deste esforço analítico consistiu em opor uma consciência histórica adequadamente disciplinada ao pensamento utópico em todas as suas modalidades (religiosas, sociais e, sobretudo, políticas). A combinação de ambos os aspectos da disciplinização da história teve o efeito de permitir que o tipo de conhecimento histórico produzido pelos historiadores profissionais servisse como um padrão de realismo no pensamento e na ação política em geral.¹⁰⁴

¹⁰² Cf. White: “A função social de um estudo devidamente disciplinado da história e os interesses políticos a que serviram em suas origens no início do séc. XIX, o período de consolidação do Estado-Nação (burguês), são bem conhecidos. Não temos que imputar obscuros motivos ideológicos a aqueles que dotaram à história com a autoridade de uma disciplina para reconhecer os benefícios ideológicos para novas classes sociais e constituições políticas às quais servia a historiografia acadêmica e profissional que, *mutatis mutandis*, segue servindo até nossos dias.” WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 78.

¹⁰³ Ibidem, p. 79.

¹⁰⁴ Ibidem.

Essa politização do pensamento histórico foi o preço a ser pago. Foi uma “precondição virtual de sua própria profissionalização a base de sua promoção ao status de uma disciplina digna de ser ensinada nas universidades, e um requisito prévio de qualquer função social construtiva que se considerou prestar o conhecimento histórico”, assevera White. Foi o caso, por exemplo, dos marxistas, que pretenderam transcender a oposição do pensamento histórico e do pensamento utópico em virtude de suas pretensões em proporcionar a base de um estudo verdadeiramente científico da história, capaz de revelar as leis do processo histórico. No entanto, conforme White, do ponto de vista de uma consciência histórica adequadamente disciplinada, tais pretensões não fizeram mais do que evidenciar a presença do marxismo enquanto filosofia da história.¹⁰⁵

Por certo, para um historiador de esquerda, ou ao menos para um historiador marxista, essas são palavras que soam antipáticas. No limite, são até mesmo palavras que, para os mais conspiratórios, prefiguram aquele tipo de convicção de que White queira promover uma história de “direita”, mesmo que White argumente (como anteriormente destacou Ginzburg), que ele é contra as revoluções, tanto as lançadas de “cima”, como as de “baixo” da hierarquia social, e “tanto se estão dirigidas por líderes que pretendam possuir uma ciência da sociedade e da história como pelos que celebram a ‘espontaneidade’ política”. Em nota, transcrevo a passagem completa na qual White explica sua convicção, que de fascista nada possui:

Parece necessário registrar esse elemento de convicção pessoal porque o relativismo de que habitualmente me acusam muitos teóricos supõe um tipo de niilismo que convida ao ativismo revolucionário de caráter especialmente irresponsável. Na minha opinião, o relativismo é o equivalente moral de ceticismo epistemológico; além disso, eu acho que o relativismo é a base da tolerância social, e não uma autorização para “fazer o que se queira.” Quanto à revolução, sempre se erra o tiro. Em qualquer caso, a revolução política, pelo menos nos países industrializados avançados, é susceptível de conduzir a uma maior consolidação dos poderes opressivos, em vez de sua solução. Afinal, aqueles que controlam o complexo econômico-industrial-militar são aqueles que têm todas as cartas. Nesta situação, o intérprete socialmente responsável pode fazer duas coisas: 1) denunciar a

¹⁰⁵ Ibidem, p. 80.

natureza ficcional de qualquer programa político baseado no apelo ao que supostamente ensina a “história”, e 2) permanecer teimosamente “utópico” a qualquer crítica do “realismo” político.¹⁰⁶

A declaração de White é bastante clara: o ceticismo epistemológico não somente não é um convite ao niilismo como também não é aquele agente irresponsável: “o intérprete socialmente responsável pode denunciar a natureza ficcional de qualquer programa político baseado no apelo ao que supostamente ensina a ‘história’”. Num estado fascista, jamais haveria espaço para o “arbitrário” epistemológico, pelo contrário, porque toda a história nesse Estado teria ares de “necessária”. Ademais, qualquer noção de pragmatismo que possamos vislumbrar nessa declaração, está longe de ser pernicioso, no sentido de que sustenta o interesse do mais forte: “Em qualquer caso, a revolução política, pelo menos nos países industrializados avançados, é susceptível de conduzir a uma maior consolidação dos poderes opressivos, em vez de sua solução.” White não apoia essa possibilidade, pelo contrário, delata-a.

Além disso, Ginzburg afirma que o relativismo de White não serve de base epistemológica e moral para a tolerância, porque conduz à justiça do mais forte – dos monismos, o mais cruel. Mas o que White argumenta é que, aqueles que valorizam o tipo de obras que produzem tipicamente historiadores profissionais devem considerar a filosofia da história (a de Hegel, Marx, etc) como uma atividade pernicioso, se não enganoso – mesmo que, ao contrário de muitos humanistas modernos, não a consideram como o elemento central das ideologias totalitárias.¹⁰⁷

Isso, evidentemente, não significa que Ginzburg apoie a filosofia da história. Ginzburg apoia sim é o realismo histórico, na medida em que acusa White de ser anti-realista, de promover uma retórica anti-referencial, e assim por diante. Portanto, o problema aqui passa a ser não tanto a filosofia da história, mas a noção de realismo histórico. Segundo White essa noção é problemática porque, em que pese o partidário político e o preconceito moral possam levar o historiador a ler ou representar o erroneamente os documentos e construir assim acontecimentos que nunca

¹⁰⁶ Ibidem, p. 81, nota 12.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 81-82.

tiveram lugar, não se trata apenas de evitar esse tipo de erro mais grosseiro. Afinal, nesse nível mais consciente, o historiador pode, em suas operações de investigação, precaver-se contra estes erros mediante o emprego judicioso “das regras da evidência”, pondera White. No entanto,

a imaginação opera em um nível diferente da consciência do historiador. Ela está presente em todo o esforço, peculiar à conceituação moderna da tarefa do historiador, ao entrar simpaticamente na mente ou na consciência de agentes humanos que morreram há muito tempo, empatizar com as intenções e motivações dos atores impulsionados por crenças e valores que podem diferir totalmente daquelas que pode honrar o historiador em sua vida pessoal, e compreender, mesmo quando não pode tolerar, as práticas sociais e culturais mais estranhas.¹⁰⁸

O termo “imaginação” é aqui particularmente interessante. Frequentemente ele aparece no jargão de White e é uma daquelas palavras que incomodam o realismo porque se liga mais à noção de ficção do que à ideia de verdade. Mesmo assim, White argumenta (e com razão) que “uma coisa é tentar ser racional, no sentido de precaver-se contra as inferências não justificadas dos próprios juízos, mas outra, diferente, é interpretar a nosso modo a mente e consciência dos agentes do passado”, cuja “historicidade” consiste em parte no fato de que atuaram sob o impulso de crenças e valores de sua própria época, lugar e pressupostos culturais. Mas, segundo White, a “imaginação” é perigosa para o historiador na medida em que:

ele não pode saber se o que tem “imaginado” sucedeu realmente assim, não pode saber que não é um produto de sua “imaginação” no sentido em que se utiliza o termo para caracterizar a atividade do poeta ou escritor de ficção. Aqui, claramente, a imaginação está disciplinada por sua subordinação às regras de evidência que exigem que tudo o que se imagina seja congruente com o que a evidência permite afirmar como “questão de fato”. No entanto, a “imaginação”, precisamente no sentido em que se utiliza para caracterizar a atividade do poeta ou novelista, opera no trabalho do historiador na última etapa de sua atividade, quando resulta necessário compor um discurso ou

¹⁰⁸ Ibidem, p. 85.

narrativa na qual possa representar suas conclusões, ou melhor, sua noção de “aquilo que realmente aconteceu” no passado.¹⁰⁹

White trata a imaginação com bastante cuidado. A “imaginação” é perigosa, diz ele. Ginzburg e, como veremos, outros críticos de White, frequentemente argumentam que a tese narrativa implica numa posição cética que propõe uma arbitrariedade do método.¹¹⁰ Acontece que a arbitrariedade não é originalmente do método histórico, mas da linguagem, e como historiadores utilizam, fundamentalmente, a linguagem, a história se torna vulnerável justamente àquilo que White nos adverte: como saber se o que se tem “imaginado” sucedeu realmente assim, e não se trate de um produto da “imaginação”, no sentido do termo utilizado para caracterizar a atividade do poeta ou escritor de ficção?

Mas, para além do debate meramente teórico, podemos ainda nos perguntar se essa posição implica em algo que poderíamos chamar de “irresponsável ubiquidade relativista”, como Ginzburg caracterizou a posição de White.¹¹¹ Do meu ponto de vista não, primeiro porque não foi White quem construiu um “muro” para obstruir a visão da história. A linguagem é um dado. Segundo, porque a própria autoconsciência retórica que um estudo das implicações linguísticas pressupõe já implica, por si só, um avanço em nossa área. Mas, de qualquer modo, esse discurso escandalizado, que acusa uma posição consciente da dimensão retórica e narrativa, pode ser compreendido.

Acontece que o esteticismo, como menciona o próprio White, reforça a convicção (reafirmada periodicamente quando a história deixa de proporcionar um conhecimento que possa reclamar legitimamente o título de “científica”) de que os estudos históricos são, no final das contas, um ramo das ciências humanas, uma vocação

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ É o caso, por exemplo, do historiador Jaume Aurell, que em seu *Escrita da História: dos positivismo aos pós-modernismo*, afirma que “Todos esses novos movimentos e experiências historiográficas se baseiam na crença, mais ou menos explícita, de que a linguagem é algo anterior ao mundo expressado por ela e o torna inteligível, construindo-o com as próprias regras de significado. A debilidade dessa posição radica no perigo de um excessivo formalismo e na arbitrariedade do seu método...” AURELL, Jaume. **A escrita da história: dos positivismos aos pós-modernismos**. Tradução de Rafael Ruiz. São Paulo: Sita-Brasil, 2010. p. 121. Retornarei a argumentação de Aurell e de outros críticos de White no capítulo 2, na medida em que eles constituem discursos de escândalo em relação à tese narrativista, tratando-a como um “perigo” para a história.

¹¹¹ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 39.

adequada ao tipo de cavalheiro-erudito para o qual o “gosto” serve como um guia para compreensão, e o “estilo” como um índice de logro.¹¹² Mas a palavra “logro” não deve nos conduzir a engano aqui. White prossegue:

Quando se outorga às noções de gosto e estilo uma conotação especificamente moral, como inevitavelmente acontece quando eles servem de base para a ética profissional, autorizam a atitude que o historiador socialmente responsável adota adequadamente diante de seus objetos de estudo. Essas atitudes incluem o respeito à “individualidade”, “singularidade” e “inefabilidade” das entidades históricas, sensibilidade à “riqueza” e “variedade” do campo histórico, e fé na “unidade” que converte os conjuntos finitos de particulares históricos em totalidades compreensíveis. Todo isso permite ao historiador conceber certa beleza, se não bondade, em cada ser humano e assumir uma calma olímpica contra qualquer situação social do momento, por mais aterrorizante que pareça a qualquer um que careça de perspectiva histórica.¹¹³

A possibilidade de encontrar “beleza” num terrível acontecimento histórico parecerá a muitos de nós um contrassenso. Mas o “belo”, nessa passagem de White, evidentemente não é literal. White não quer dizer que a Batalha de Verdun na I Guerra mundial é bela, ou que, se olharmos melhor, teremos uma bela vista de Auschwitz na II Guerra. A “beleza” à qual White se refere diz respeito às noções de liberdade e dignidade que só uma consciência estética poderia conferir ao âmbito epistemológico: “me parece que o tipo de política baseada na visão de uma sociedade perfeita pode despertar a devoção ao projeto apenas em virtude do contraste com um passado entendido a maneira pela qual Schiller o concebia”, ou seja, “como um ‘espetáculo’ de ‘confusão’, ‘incerteza’ e ‘anarquia moral’”.¹¹⁴

Isso então significa que White, orgulhosamente, conduz a história para o abismo do niilismo, como afirmou Gertrude Himmelfarb?¹¹⁵ De uma perspectiva conservadora,

¹¹² WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 90.

¹¹³ Ibidem, p. 90.

¹¹⁴ Ibidem, p. 91.

¹¹⁵ Cf. Gertrude Himmelfarb: “A história pós-modernista, como a teoria literária pós-modernista, celebra a “aporia” – diferença, descontinuidade, disparidade, contradição, discórdia, ambiguidade, ironia, paradoxo, perversidade, opacidade, obscuridade, anarquia, caos [...] O modernista acusa o pós-modernista

sim. De uma perspectiva do avanço epistemológico, não. Comparando esse sentimento com aquele presente nas religiões escatológicas que concebem uma “comunhão de todos os santos” (as quais constituem a mesma antítese do espetáculo de pecado e corrupção que revela a história da humanidade aos olhos dos fiéis), a história se parece muito mais com as ideologias seculares (tanto as radicais como as conservadoras) que, diferentemente daquelas religiões, agora pretendem justificar as obrigações que impõem a seus devotos “em virtude de sua pretensão de haver adivinhado a pauta, plano ou significado do processo histórico da qual é responsável uma humanidade” que, diga-se de passagem, “não é nem inerentemente corrupta, nem caiu de uma condição originalmente paradisíaca, mas simplesmente ‘não ilustrada’”.¹¹⁶

Portanto, a “beleza” inerente à “confusão”, “incerteza” e “anarquia moral” que White propõe não implica aprisionar a história num niilismo irresponsável, mas possibilitar que se avance na direção da compreensão e da sensibilidade oriunda de nosso próprio tempo. Essa declaração de White, que nos convida a cultivar sentimentos como a sensibilidade encontra eco numa passagem que é atribuída ao sofista Górgias:

Como diz Górgias, aquele que ilude é mais justo do que aquele que não ilude, e aquele que é iludido, mais sábio que aquele que não é iludido. Aquele que ilude é mais justo porque realiza o que prometeu, e o que é iludido, mais sábio, pois ser facilmente arrebatado pelo prazer dos discursos é não ser privado de sensibilidade (*anaistheton*).¹¹⁷

Do ponto de vista platônico ou do realismo de Ginzburg, essa passagem é, evidentemente, inaceitável, porque noções como “ilusão” e “discurso” implicam na ideia de falsificação da verdade. Mas, na perspectiva do retórico e narrativista, trata-se de colocar as cartas na mesa e reconhecer o caráter linguístico-retórico da história, que valoriza a sensibilidade do auditório. Como argumentou White, as ideologias modernas, diferentemente dos mitos religiosos escatológicos, atribuem um sentido tal à história

de conduzir a humanidade ao abismo do niilismo. O pós-modernista orgulhosa e alegremente aceita a acusação”. HIMMELFARB, Gertrude. op. cit., 1992, p. 14.

¹¹⁶ WHITE, Hayden. op. cit., 1992, p. 91.

¹¹⁷ PLUTARCO. **Da Glória dos Atenenses**, p. 348 c.

que podemos então compreender a sua manifesta confusão à razão, ao entendimento ou à sensibilidade estética. Mas, conclui, o resultado disso é que “estas ideologias privam a história do único tipo de absurdo que pode incentivar o ser humano a fazer diferente sua vida para si e para seus descendentes”, em outras palavras, “a dotar sua vida de um sentido que somente ele pode ser plenamente responsável”.¹¹⁸

Essa perspectiva “absurda” da história vai contra não só a ideia de filosofia da história, mas também contra um realismo que ignore o aspecto arbitrário da mesma. Sobre isso, Hannah Arendt expressou sua opinião, que se faz pertinente aqui. Diz ela, citando Camus:

[...] supondo que a história seja apenas a história miserável dos eternos altos e baixos da humanidade, o espetáculo de som e fúria “poderá, talvez ser comovente por algum tempo; mas a cortina eventualmente deve cair, pois ao cabo de certo tempo, o espetáculo torna-se uma farsa. E mesmo que os atores não se cansem dele – pois são todos tolos –, o espectador se cansará, pois um único ato será para ele suficiente se puder dele concluir que a peça interminavelmente encenada será eternamente a mesma.”¹¹⁹

Esse elogio do “sublime”, do “absurdo”, da “liberdade” e do “indivíduo” pode – e na verdade deve – parecer problemática do ponto de vista político para muitos historiadores de “esquerda”, que estão mais preocupados com uma história que dê conta de um “todo social” antes de um “sublime do indivíduo”. Foi exatamente isso que “escandalizou” Carlo Ginzburg, que viu nessa proposta de história um convite ao fascismo. White, por sua vez, sabia de antemão que sua reflexão não deveria (embora pudesse) levar a engano, por isso ele escreve:

Na política das atuais discussões da interpretação histórica, o tipo de perspectiva histórica que estive elogiando implicitamente se associa convencionalmente com as ideologias dos regimes fascistas. Certamente algo parecido com a noção de sublime histórico em

¹¹⁸ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 93.

¹¹⁹ ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (1978). p. 74.

Schiller ou a versão dele em Nietzsche está presente no pensamento de filósofos como Heidegger e Gentile e nas intuições de Hitler e Mussolini.¹²⁰

E a passagem específica, citada por Ginzburg:

Mas, para além disso, devemos nos precaver contra um sentimentalismo que nos levaria a descartar semelhante concepção da história simplesmente porque ele tem sido associada com ideologias fascistas. Temos de enfrentar o fato de que quando se trata de apreender o registro histórico, no próprio registro histórico não pode ser encontrada razões para preferir uma forma de construir o seu sentido em detrimento de outro.¹²¹

Ginzburg, como vimos, se perguntará espantado: “nenhuma razão?”, para em seguida relacionar o relativismo narrativo de White à mentira de Faurisson sobre as câmaras de gás. Mas, longe de propor uma perspectiva de história que seja fascista, o objetivo de White é demonstrar como a história, por sua própria natureza ao mesmo tempo cognitiva e narrativa, pôde dar espaço ao fascismo. Isso fica evidente quando ele argumenta que, “inegavelmente, os programas sociais e políticos fascistas são horríveis, e podem ter existido em razão de uma visão da história que não vê sentido em si própria e, portanto, lhe impõe um sentido ao não encontrar nenhum”. Todavia, prossegue White, “o atrativo do fascismo não somente para as massas, mas também para alguns intelectuais [...] nos leva a tentar compreender por que esta cultura constituiu um tão débil obstáculo para o atrativo do fascismo”.¹²²

Acontece que o fascismo, “em sua encarnação nazi e especialmente em seu aspecto como uma política de genocídio constitui um caso de prova crucial para”, argumentará White, “determinar a forma em que qualquer ciência humana ou social pode configurar suas ‘responsabilidades sociais’ como uma disciplina produtora de um certo tipo de conhecimento”.¹²³ White não pode ser mais claro. Ele coloca às claras que

¹²⁰ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 93.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem, p. 94.

¹²³ Ibidem.

a história, dado seu caráter *não* evidente e retórico está apta, até mesmo, a legitimar o genocídio como uma “responsabilidade social”, justamente porque ela não possui um ente capaz de assegurar (como queriam os defensores do realismo), o “necessário” e “verdadeiramente necessário”.

Diante disso, do reconhecimento do aspecto mais retórico e menos ontológico da história, a consequência mais frequente é a acusação de que White promove uma supervalorização da eficácia persuasiva, como vimos na argumentação de Ginzburg. Sobre isso, White sabe que:

Em princípio se afirma que os “formalistas” como eu, que afirmam que qualquer objeto pode suportar diversas descrições ou narrativas de seus processos igualmente plausíveis, negam, de fato, a realidade do referente, fomentam um relativismo debilitante que permite qualquer manipulação da evidência na medida mesma em que o relato produzido seja estruturalmente coerente e com isso permitem o tipo de perspectivismo que inclusive torna possível que uma versão nazi da história do nazismo reclame uma certa credibilidade mínima.¹²⁴

White sabe que estes formalistas enfrentam tipicamente as mesmas questões: “você quer dizer que a aparição e a natureza do holocausto é só questão de opinião e que se pode escrever a história que qualquer um prefira?” (como já mencionei, um argumento tão antigo que remonta, pelos menos, a Platão, quando este, preocupado com as implicações da retórica, faz a retórica sofística colocar em pé de igualdade a opinião do médico e a do cozinheiro, frente a crianças na condição de juízes). Ou ainda, “pretendes afirmar que qualquer relato desse acontecimento é tão válido quanto qualquer outro relato desde que satisfaça certos requisitos formais das práticas discursivas e que ninguém tem responsabilidade em relação às vítimas para contar a verdade sobre as indignidades e crueldades que estas sofreram?”. Novamente o argumento do “qualquer relato é tão válido quanto outro...”. Platão (sempre ele...)

¹²⁴ Ibidem.

argumentará que a tese relativista¹²⁵ de Protágoras nos levaria a uma situação ainda mais ridícula que a anterior:

Sócrates: – Arrisca-te a ter proposto uma definição do conhecimento com muito valor, coincidindo com a que Protágoras também defendia. Ele exprimiu de modo diferente a mesma ideia. Disse numa obra sua que o homem era a medida de todas as coisas, quer dos entes que são, quer dos entes que não são (*pánton chremáton métron estín anthropos, tòn mèn ónton hos estin, tòn dè ouk ónton hos ouk estín*).¹²⁶ Certamente leste isso?

Teeteto: – Li isso muitas vezes.

Sócrates: – E não quer dizer desse modo que tal como cada coisa aparece para mim, assim ela é para mim, tal como cada coisa aparece para ti, assim ela é para ti, sendo tu homem e eu também?

Sócrates: – Não é verdade que, por vezes, quando o mesmo vento sopra, um de nós sente frio e o outro não? E um o sente ligeiramente e o outro fortemente?

Teeteto: – Certamente.

Sócrates: – Ora, neste caso, diremos que o mesmo vento é, em si próprio, frio e não frio? Ou deixar-nos-emos persuadir por Protágoras que diz que é frio para os que têm frio e não é frio para os que não têm frio?

Teeteto: – Parece-me que sim.

Sócrates: – Aparece assim para cada um, não é verdade?

Teeteto: – Sim.

¹²⁵ No Teeteto (161c), é dito que o nome da obra onde Protágoras apresenta essa tese é *Sobre a Verdade*. Já segundo Sexto Empírico (DK80A1), é dito que a frase está no começo da obra *Escritos Demolidores* (mas é possível que ambos estejam se referindo à mesma obra).

¹²⁶ Importa citar o texto em grego porque a tradução dessa sentença é problemática, tendo sido objeto de diversas traduções e interpretações. Cf. comentário em nota da tradutora e comentadora Maria Vaz Pinto: a leitura dessa frase depende do sentido que se atribua aos termos-chave: *anthropos* (homem), *métron* (medida), *chrémata* (coisas), além da tradução que se faça da conjunção *hos*, que pode ser vertida para “que” ou “como”. Acima disso tudo – e mais importante – importa destacar as consequências da tradução do verbo *estín* (são), ou, no infinitivo, *einai* (ser). O sentido da sentença mudará radicalmente em cada um dos casos para os quais se pode entender esse verbo, a saber: 1) no sentido predicativo, o verbo ser indicará a presença ou não de uma qualidade, como “ser isto” ou “ser aquilo”; 2) no sentido ontológico, o verbo ser indica condição de “existência”; e 3) no plano verídico, quando ser expressa aquilo que, de fato, ocorre, o verbo ser é mais usado como “ser assim” (*to be so*), “ser o caso” (*to be the case*) ou “ser verdade” (*to be true*). PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 79, nota 127.

Sócrates: – E dizer que aparece é o mesmo que dizer que se sente?¹²⁷

Teeteto: – É o mesmo.

Sócrates: – A aparência e a sensação são, pois, o mesmo, no que respeita às coisas quentes e a todas as coisas análogas. Conforme cada um percebe as coisas assim é provável que elas sejam para ele. Quanto ao resto, defendeu, de um modo que me agrada, que o que aparece a cada um também é como tal.¹²⁸ Mas espantou-me o princípio de seu discurso, que, ao começar a sua *Verdade*, não tenha dito que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalos ou um ser ainda mais estranho de entre os dotados de sensação, para nos começar a falar em tom solene e muito desdenhoso, demonstrando-nos que o admirávamos como um deus pela sua sabedoria, e que ele não era, quanto à inteligência, em nada superior a um girino ou a qualquer outro homem.

Um porco ou cinocéfalos, ou ainda um girino, como medida de todas as coisas, zomba Platão. Vimos o mesmo argumento em Ginzburg, que fazendo referência a Nietzsche, só teve o trabalho de trocar esses animais por outro – o mosquito. A história das acusações ao relativismo pode ser às vezes um pouco constrangedora. Mas, para além disso, o que está em jogo aqui é a questão de distinguir entre um “conteúdo” factual e uma “forma” de narrativa específica, e usar o tipo de regra que estipula um modo sério de narrar – como o épico ou a tragédia –, tal como é exigido por um tema igualmente sério – assassinato em massa ou genocídio, para uma adequada representação. Como lembra White, essa questão nos é colocada por *Maus: o conto de um sobrevivente*, de Art Spiegelman¹²⁹, que retrata os eventos do holocausto através da escrita em quadrinhos e em uma forma de sátira amarga, com alemães colocados como gatos, judeus como ratos e polacos como porcos. O conteúdo da história em quadrinhos

¹²⁷ Como assinala Maria Vaz Pinto: Sócrates pede o assentimento do interlocutor para a coincidência, antes admitida, entre o que se sente e o que aparece: ‘τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεται εἶναι’; o que conduz ao reconhecimento da identidade entre αἴσθησις (sensação) e φαντασία (aparência). PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 80.

¹²⁸ Nesta passagem, subentende-se “que é” para cada um “isso” aquilo que para cada um “parece ser”, sem que tal suposição implique uma tomada de posição quanto à realidade objetiva das coisas, existentes em si mesmas. Essa interpretação, apresentada pela comentadora Maria Vaz Pinto está de acordo com a interpretação mais geral da tese sofística apresentada por Kerferd em *O Movimento Sofista*, que apresentarei no cap. 2. De acordo com essa interpretação: “para o sofista, o que estaria em causa seria a verdade dos fenômenos que se apresentam ao sujeito como correlato imediato da sua percepção das coisas, sem assumir, a partir daí, uma posição explícita sobre a natureza destas. Por conseguinte, consideramos plausível a interpretação das teses de Protágoras como uma forma de relativismo baseado na defesa de múltiplos pontos de vista verdadeiros sobre os objetos que nos são dados na experiência”. PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 80.

¹²⁹ SPIEGELMAN, Art. *Maus: a survivor's tale*. New York: Pontheman, 1986 (1980).

de Spiegelman é a estória do esforço do artista em extrair de seu pai a estória da experiência de seus pais com os eventos do holocausto, explica.

No entanto, o conteúdo manifesto da estória principal e a estruturada são mostradas como se fossem desacreditadas como fato por suas alegorizações feitas por meio do jogo de gato-e-rato-e-porco, na qual todos – perpetradores, vítimas e figurantes da estória do Holocausto e ambos – Spiegelman e seu pai – na estória de seu relacionamento – parecem mais com “bestas” do que com seres humanos. *Maus* apresenta uma visão particularmente irônica e aturdida do Holocausto, mas é, ao mesmo tempo, um dos mais tocantes relatos narrativos dele que conheço, e não apenas porque traz a dificuldade de descobrir e dizer toda verdade, mesmo que seja sobre uma pequena parte do Holocausto, ou tanto uma parte da história quanto dos eventos cujo significado está procurando descobrir.¹³⁰

Em tempo, ainda temos o tipo de questões ligadas ao gênero da história-tribunal: “não há certos acontecimentos históricos que não toleram nada daquele mero engenho que permitem aos criminosos ou aos seus admiradores fingir um relato de seus crimes que efetivamente os despojem do sentimento de culpa ou responsabilidade ou inclusive, no pior dos casos, lhes permitam manter a versão de que os crimes por eles cometidos nunca ocorreram?”. Todas essas são perguntas que White deve ter enfrentado muitas e repetidas vezes, e por isso ele próprio as apresenta ao leitor.

Chegamos, finalmente, ao limite desse debate, onde a questão anteriormente levantada por Ginzburg alcança seu ápice: sustentaria White que a noção de “eficácia discursiva” poderia, inclusive, negar acontecimentos reais, como o holocausto? Se o *lógos* sofisticado e a tropologia de White revogam o critério de necessidade, então quem sai vitoriosa é a eficácia. Desse modo, a ideia de transgressão confere, como destacou Ricoeur, uma intensidade inesperada a um debate iniciado no plano inofensivo – ou mesmo inocente – da narratologia e da tropologia.¹³¹ O acontecimento “nos limites” se impõe, desse modo, como desafio à ideia de eficácia, sob a acusação de ser moralmente “inaceitável”, de constituir “ofensa moral”. Em todo esse trajeto argumentativo, o

¹³⁰ WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 195-196.

¹³¹ RICOEUR, Paul. op. cit., 2007. p. 268.

problema recairá desde sempre, como vimos, sobre a noção de eficácia, delatada por Platão diante de Górgias e retomada por Ginzburg diante de White.

Com efeito, White nesse ponto debaterá com Pierre Vidal-Naquet, um historiador francês, mas de origem judaica, cujos pais foram presos pela polícia secreta nazi e executados em Auschwitz. Como comenta White, Vidal-Naquet considera que esta questão – a tese formulada pelos historiadores revisionistas, de que holocausto nunca ocorreu – é mais ideológica que propriamente histórica.

Esta [...] “investigação” realizada sobre a suposta busca por alguém ou algo que poderia “provar” que o Holocausto realmente “ocorreu” não é realmente “histórica”, mas sim “ideológica”. O objetivo desta investigação “é privar uma comunidade do que representa a sua memória histórica” (VIDAL-NAQUET, 1988, p. 40). Mas [Vidal-Naquet] confia que “no campo da história positiva (...) a verdade se opõe à falsidade de forma bastante simples, independentemente de qualquer tipo de interpretação”, e que, quando se trata da existência de eventos (cita a tomada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, como exemplo), não há questões de interpretação ou hipóteses “revisionistas” alternativas.¹³²

Vidal-Naquet argumenta que esta existência é simplesmente uma questão de fato, e por isso “a historiografia positiva pode sempre fixar um limite a sua interpretação que não permita a transgressão e separe suficientemente bem entre um relato genuinamente histórico e uma deformação fictícia ou mítica da realidade”. Nesse entendimento, Vidal-Naquet incluirá as “deformações” de um sionismo que “explora este terrível massacre de uma forma bastante escandalosa em alguns momentos”. Por fim, como destaca White, a posição de Vidal-Naquet é que “é obrigação do historiador tirar os fatos históricos das mãos dos ideólogos que os exploram” e impor limites a “esta permanente reescrita da história que caracteriza o discurso ideológico”¹³³, que caracteriza o tipo de “mentira total” de Faurisson e outros ideólogos do revisionismo,

¹³² WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 96.

¹³³ VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os assassinos da memória**: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo. Campinas: Papirus, 1988. p. 84.

produzidas em abundância também por seitas e partidos, inclusive, é claro, os partidos-Estado.¹³⁴

Para White, a questão envolvendo os revisionistas está bastante clara. O que está menos clara para White é a consideração de Vidal-Naquet de que a interpretação do holocausto criada pelos “israelenses ou, pelo menos, para seus ideólogos”, para os quais “Auschwitz era a conclusão inelutável e lógica da vida em diáspora, e todas as vítimas dos campos da morte tinham vocação para tornar-se cidadãos de Israel” é uma “contraverdade”.¹³⁵ Como White destaca (corretamente), Vidal-Naquet parece estabelecer uma distinção que gira em torno da diferença entre uma interpretação que havia “transformado profundamente a realidade”¹³⁶ e outra que não. Mas, ainda que a interpretação israelense deixe intacta a “realidade” do acontecimento (enquanto a interpretação revisionista o desrealize, reescrevendo-o de forma que o converte em outra coisa distinta da que experimentaram as vítimas do holocausto), Vidal-Naquet a considerará como “falta de verdade”. Em resumo, a questão teórica, como aponta White, é que se seguirmos essas conclusões teríamos que “uma interpretação entra na categoria de mentira quando nega a realidade dos acontecimentos de que trata” (a versão revisionista) e outra na “categoria de falta de verdade quando tira conclusões falsas a partir da reflexão sobre os acontecimentos cuja realidade é provável no nível da indagação histórica ‘positiva’”.¹³⁷

O ponto de desacordo de White em relação a Vidal-Naquet recairá apenas nesta última categoria.

Vidal-Naquet tende – demasiado apressadamente em minha opinião – a lançar a interpretação sionista do holocausto (ou sua versão desta interpretação) à categoria de “falta de verdade”. De fato, sua verdade, como interpretação histórica, está precisamente na sua eficácia para justificar uma ampla gama das políticas israelenses atuais que, do ponto de vista do que as executam, são cruciais para a segurança e para a existência mesma do povo judeu.¹³⁸

¹³⁴ Ibidem, p. 85.

¹³⁵ Ibidem, p. 84.

¹³⁶ Ibidem, p. 85.

¹³⁷ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 97.

¹³⁸ Ibidem, p. 99.

Também, e de forma análoga, prossegue que “o esforço do povo palestino por elaborar uma resposta politicamente eficaz às políticas israelenses supõe a produção de uma ideologia similarmente eficaz”, unida a “uma interpretação de sua história capaz de dotá-la de um sentido do qual até agora foi carente”.¹³⁹ Essas são passagens nas quais Ginzburg se apoiou, como vimos, para concluir que White também aceitaria a versão revisionista se de alguma forma ela tivesse resultado eficaz. Mas a resposta a essa possibilidade parece-me ser um categórico não. Primeiro porque as considerações do que White expôs durante toda a sua argumentação (a qual tentei rerepresentar tanto quanto pude) demonstra que ele está interessado em demonstrar como “interpretação”, “narração” e “ideologia” se relacionam com a história e argumentar (inclusive com exemplos históricos como o do fascismo ou o nazismo) como uma visão não cética – tal como o realismo pretende – pode justificar qualquer programa político e social, por mais improvável que ele nos pareça posteriormente, como foi o caso da “solução final”. White não busca, portanto, converter – por meio de um relativismo epistemológico – nossa visão da história-disciplina em uma versão fascista, mas contestar seu suposto caráter científico no qual o próprio fascismo (e sua versão nazi) se amparou para a legitimação.

Em segundo lugar, o próprio White é bastante claro nessa passagem. Ele pergunta: “supõe isto [a questão da eficácia] que o conhecimento histórico, ou melhor, o tipo de discurso produzido pelos historiadores, encontra a medida de sua validade no status como instrumento de um programa político ou de uma ideologia” a qual, por sua vez, “racionaliza, quando não inspira, esse programa?” A resposta a isso, ele prossegue, é que:

Devemos reconhecer que ainda que seja possível produzir um tipo de conhecimento que não está explicitamente ligado a um programa político específico, todo conhecimento produzido nas ciências humanas e sociais é suscetível de uso por uma determinada ideologia melhor que por outras. Isto é especialmente verdadeiro para o tipo de conhecimento histórico conceitualmente subdeterminado exibido na forma de uma narrativa convencional, o que nos leva de volta para a questão das implicações políticas ou ideológicas da própria narrativa como um modo de representação histórica.¹⁴⁰

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

Tal consideração é coerente com o tipo de conclusão que acompanha o pensamento de White: “uma coisa que alguém aprende do estudo da história é que esse estudo nunca é inocente, seja do ponto de vista ideológico ou de outro tipo, seja da perspectiva política da esquerda, do centro ou da direita”.¹⁴¹ Mas, como White pondera, esse “conhecimento produzido nas ciências humanas e sociais é suscetível de uso por uma determinada ideologia melhor que por outras”, e uma historiografia pode até mesmo ser “encarregada de vingar ao povo”.¹⁴²

Mas que dizer daquele tipo de conhecimento histórico que se apresenta como simplesmente pretendendo contar a verdade sobre o passado como um fim em si mesmo, sem pretensões de prestar serviço a uma causa política específica, e proporcionar – *sine ira et studio*¹⁴³ – uma história que se destaque pela compreensão daquilo que não se pode explicar perfeitamente, mas que, mesmo assim, proporcione a tolerância e o perdão mais do que a reverência ou a exaltação da vingança, pergunta White.¹⁴⁴ Que dizer daquele tipo de esforço em compreender a política da interpretação

¹⁴¹ Ibidem, p. 101.

¹⁴² Ibidem, p. 100.

¹⁴³ Do latim: “sem ódio e sem preconceito ou paixão”. É a diretriz de Tácito para aqueles que desejam escrever a História; sem parcialidade.

¹⁴⁴ White se refere ao tipo de postura – muito nobre e intelectualmente difícil de alcançar – demonstrada, por exemplo, pelo próprio historiador Pierre Vidal-Naquet, que apesar da trágica história particular que o atingiu (como mencionamos, seus pais foram presos pela Gestapo e mortos em Auschwitz), ainda assim é capaz de estabelecer uma visão da história que privilegie a compreensão (algo próximo daquele sublime histórico, mencionado por White) do que o espírito de vingança. É o que ele demonstra de forma eloquente, sensível e dolorosa sobre a tentativa inaceitável de se apagar a história de morte e massacre, como foi a do holocausto: “Minha geração, a dos homens de cinquenta anos, é praticamente a última para a qual o crime de Hitler ainda está na lembrança. Parece-me evidente que é preciso lutar contra o desaparecimento, ou pior ainda, contra o aviltamento da lembrança. [...] Mas o que faremos com essa memória que é a nossa memória, que não é a memória de todos? [...] Não é fácil para mim explicar-me sobre esse ponto. Fui educado com uma concepção elevada, alguém poderia dizer megalomaniaca – do trabalho do historiador, e foi durante a guerra quando meu pai me fez ler o célebre artigo de Chateaubriand no *Mercure* de 4 de julho de 1807: *No silêncio da abjeção quando os únicos sons que se ouvem são as correntes dos escravos e a voz do delator; quando tudo treme diante do tirano e resulta tão perigoso obter seus favores como merecer seu desfavor, aí é quando aparece o historiador, com a tarefa de vingar o povo*. Ainda creio na necessidade de recordar e, a minha maneira, de tentar ser um homem de recordação; porém não creio mais que os historiadores estejam ‘encarregados de vingar ao povo’. Devemos aceitar o fato de que ‘a guerra terminou’, que, em certo sentido, a tragédia se secularizou, ainda que isso signifique para nós – quero dizer para nós que somos judeus – a perda de um certo privilégio discursivo e que tem sido substancialmente nosso patrimônio desde que a Europa descobriu o grande massacre. E isto, em si, não é nada mal; pois, se há algo de insuportável, é a pose de certos personagens que, do alto de seu grande cargo no extermínio principal, acreditam assim escapar às pequenezas comuns, às covardias comuns que fazem parte da condição humana.” VIDAL-NAQUET, Pierre. op. cit., p. 89-91.

dos estudos históricos que nos impele a reconhecer que “a guerra acabou” e resistir ao desejo de vingança?

Parece-me óbvio que esta instrução é a do tipo que sempre emana dos centros do poder político estabelecido e da autoridade social e que este tipo de tolerância é um luxo que somente podem se permitir os devotos dos grupos dominantes. Para os grupos sociais subordinados, emergentes ou resistentes, esta recomendação – ver a história com o tipo de “objetividade”, “modéstia”, “realismo”, e “responsabilidade social”¹⁴⁵ que tem caracterizado os estudos históricos desde sua criação como disciplina profissional – somente pode parecer outro aspecto da ideologia a que estão obrigados a se oporem.¹⁴⁶

E não podem opor-se efetivamente a uma ideologia assim oferecendo apenas suas próprias versões (sejam marxistas ou de outro tipo) desta “objetividade” justamente porque sua oposição somente pode ser levada adiante baseada numa concepção do registro histórico que, “antes de constituir-se como uma janela pela qual se pode apreender o passado ‘como realmente foi’, na verdade, constitui-se como uma parede a qual se deve atravessar para confrontar diretamente o ‘terror da história’”.¹⁴⁷ Em todo o caso, por mais socialmente legítima que possa ser uma motivação dessa natureza, ela não desfaz a implicação ideológica que uma narrativa histórica desse gênero comporta.

Espero que isso seja suficiente para clarear o debate ou, ao menos, demonstrar que o relativismo de White não implica estabelecer uma visão fascista da história, com a narrativa e a retórica como grandes líderes. Ginzburg, com todo seu gênio intelectual, viu em White uma tentativa maléfica de tentar confundir o verdadeiro e o falso, e contra isso o realismo histórico precisaria servir de último bastião para conservar e garantir a

Também é, me parece, o mesmo tipo de atitude que faz Hannah Arendt tão intelectualmente admirável, pois apesar de ter sido, ela e sua família, vítima do holocausto, ainda assim foi capaz de conduzir uma reflexão que em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, pôde privilegiar a compreensão sobre a esperada ira e vingança. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 (1963).

¹⁴⁵ Caro leitor, repare a inversão aqui, pois ela é fundamental para a adequada compreensão: paradoxalmente, todas essas qualificações: objetividade, modéstia, realismo e responsabilidade social são deslocadas do lado do “realismo” para o do “relativismo” através da “política da interpretação” a qual, como vimos, está consciente das implicações ideológicas nas “verdades históricas”.

¹⁴⁶ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 100.

¹⁴⁷ Ibidem.

oposição entre *aparência* e *realidade*, separadas desde Parmênides e instituídas na filosofia por Platão.

Diga-se de passagem, a história do problema envolvendo narrativa, história e ideologia política é, como menciona Vidal-Naquet, uma história que poderíamos seguir, se quiséssemos, desde a Grécia antiga: “os poetas sabiam que podiam falar a mentira e a verdade e misturá-las pela virtude da semelhança”, lembra. Com efeito, White argumenta que essa “semelhança” se dá em história porque ambas, história e ficção, respondem às mesmas regras linguísticas e retóricas. As Musas, “filhas verídicas do Grande Zeus”, falam da seguinte forma a Hesíodo: “sabemos contar mentiras muito parecidas com a verdade, mas também sabemos, quando queremos, proclamar verdades”.¹⁴⁸ Como Vidal-Naquet destaca: “essa proximidade, essa semelhança perturbadora é combatida pela filosofia nascente que separa e opõe aparência e realidade”. A História intervém igualmente nesse debate. Mas, se por um lado Israel aparece como expressão da ambiguidade humana¹⁴⁹, na Grécia os historiadores jogavam com a oposição entre o verdadeiro e o falso. Assim, Hecateu de Mileto podia afirmar: “Escrevo o que acredito ser verdadeiro, pois as frases dos gregos me parecem demasiadas e ridículas”. Mas, como lembra Vidal-Naquet: “de Hecateu a Heródoto e de Heródoto a Tucídides, cada geração de historiadores se esforça em desqualificar a precedente, assim como o verdadeiro pode desqualificar o mítico e o mentiroso”.¹⁵⁰

Mas, se isso está correto, que longa lista de mentirosos é a história, eu me pergunto. Por outro lado, o discurso escandalizado que o realismo tem promovido contra White talvez seja apenas parte dessa tentativa de legitimação e, no fim das contas, também uma tentativa de manter a existência mesma dessa longa lista. O certo é que, com Platão, desde que este conservou a oposição entre aparência e realidade de Parmênides, a filosofia entra no jogo e por muito tempo permanecerá como mestra da verdade. Mas, para além dessa alegação que filósofos platônicos ou historiadores do realismo gostariam de ouvir, deveríamos também prestar atenção num ponto não muito explorado sobre Platão:

¹⁴⁸ HESÍODO. *Teogonia*, 27-29.

¹⁴⁹ Vidal-Naquet se refere aos discursos promovidos pela versão sionista dos acontecimentos envolvendo o holocausto, à qual mistura verdade e ficção no seu discurso sobre tais acontecimentos.

¹⁵⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. op. cit., p. 82-83.

Todo o diálogo do Sofista é uma reflexão sobre a quase impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso e de nossa obrigação de desalojar o mentiroso, de reconhecer ao não ser uma certa forma de existência. Mas aquele que detém a verdade é também aquele que tem o direito de mentir. Platão faz na *República* a teoria da bela mentira; escreve no Livro III das Leis uma história fabricada de Atenas na qual a batalha de Salamina é eliminada do relato da segunda guerra médica, porque ocorrida no mar com a democracia dos marinheiros. No prólogo de Timeu e em Crítias realiza sua obra-prima nessa área: inventa com todos os detalhes um continente desaparecido, a Atlântida, adversária de uma Atenas antiga e perfeita: relato verídico, diz e repete Platão.¹⁵¹

Toda essa passagem é reveladora, mas devo destacar em especial a passagem na qual Vidal-Naquet menciona que “aquele que detém a verdade é também aquele que tem o direito de mentir” porque justamente aí é que reside o perigo que um realismo como o de Platão e depois Ginzburg defenderam. Em reforço ao que White vinha argumentando, também Vidal-Naquet enfatiza, em relação ao realismo platônico, que tal discurso “se torna perigoso quando se apoia num poder de Estado e adquire o estatuto de monopólio”. “Platão não dominou nenhuma cidade grega”, prossegue, “mas é bem verdade que o Baixo-Império, desde Diocleciano, pagão ou cristão, tornou-se platônico a seu modo”, conclui.¹⁵² E eu temo que, de certa forma, um certo realismo historiográfico também.

1.5 O narrativismo é o prenúncio da catástrofe?

Em relação à inviabilidade da perspectiva narrativista, eu apresento aqui uma opinião do próprio H. White – afinal ele é o principal alvo das críticas atuais – sobre o porquê do narrativismo não configurar-se como o prenúncio da catástrofe na história. Ao mesmo tempo, nessa seção, pretendo colocar mais a termo o que aqui está em jogo.

Em *A História e os discursos: uma contribuição ao debate sobre o realismo histórico*, Jurandir Malerba define o que para ele (e muitos críticos da posição pós-

¹⁵¹ Ibidem, p. 83.

¹⁵² Ibidem, p. 84.

moderna) é o narrativismo. A tese segundo a qual a prioridade na criação das narrativas históricas reside nos imperativos da linguagem e nos tropos ou figuras de discurso inerentes ao seu uso linguístico.¹⁵³ Ainda, segundo essa tese, as narrações dos historiadores e as histórias ficcionais inventadas pelos romancistas não diferem entre si em nenhum aspecto essencial, uma vez que ambas são constituídas pela linguagem e igualmente submetidas às suas regras, na prática, da retórica: “a maneira pela qual as narrativas históricas são construídas, as conexões que elas estabelecem entre os eventos e as interpretações e explicações que apresentam são tidas como construções”, que são na verdade mais impostas ao passado do que antes fundadas nos fatos como depurados das evidências, vestígios e fontes. Decorre então que, do ponto de vista narrativista:

Os tropos e gêneros literários empregados pelos historiadores prefiguram e determinam a visão, a interpretação e o sentido dos fatos. Pelo mesmo enfoque, as narrativas históricas colocam-se na mesma categoria dos discursos ficcionais, de modo que seria impossível fazer distinção entre história e ficção ou argumentar pró ou contra diferentes interpretações históricas.¹⁵⁴

Com efeito, em *Meta-História: A imaginação Histórica do século XIX*, encontramos White matizando a fronteira entre história e ficção. É o que ocorre, por exemplo, quando ele reexamina o que muitas vezes é dito ser o objetivo do historiador: explicar o passado através do “achado”, da “identificação” ou da “descoberta” das “estórias” que jazem enterradas; e que a diferença entre “história” e “ficção” reside no fato de que o historiador “acha” suas estórias, enquanto o ficcionista “inventa” as suas. Segundo White, essa concepção da tarefa do historiador, no entanto, obscurece o grau de “invenção” que também desempenha um papel na operação historiográfica.

A morte do rei pode ser um começo, um final, ou simplesmente um evento de transição em três estórias diferentes. Na crônica este evento está simplesmente “ali”, como um elemento de uma série; não “funciona” como um elemento de estória. O historiador arranja os eventos da crônica dentro de uma hierarquia de significação ao

¹⁵³ MALERBA, Jurandir. op. cit., 2006a, p. 50.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 51.

atribuir aos eventos funções diferentes como elementos da estória, de maneira a revelar a coerência formal de um conjunto completo de eventos como um processo compreensível, com princípio, meio e fim discerníveis.¹⁵⁵

A leitura inicial de Malerba acerca da proposição narrativista não está incorreta. Quando ele a entende como uma tese na qual “os tropos e gêneros literários empregados pelos historiadores prefiguram e determinam a visão, a interpretação e o sentido dos fatos”, isso de fato encontra fundamento no texto de White. É exatamente o que o historiador norte-americano propõe ao afirmar que o arranjo de eventos selecionados da crônica no interior de uma estória suscita os tipos de questões que devemos prever e responder no curso da construção de nossa narrativa, questões do tipo: “Que aconteceu depois?”; “como isso aconteceu?”; “por que as coisas aconteceram desse modo e não daquele?”; “em que deu no final tudo isso?”; “que significa tudo isso?”; “qual a finalidade disso tudo?”. Essas últimas perguntas guiam a estratégia narrativa do historiador, e a isso White chamou de explicação por elaboração de enredo, explicação por argumentação e explicação por implicação ideológica.¹⁵⁶

O problema (em minha opinião, decorrente de uma leitura equivocada da tese), surge quando disso damos o passo em direção ao que podemos chamar de niilismo epistemológico, imobilismo metodológico, etc. Um passo que, diga-se de passagem, é dado pelos críticos da tese narrativista, e não pelos proponentes dela. Por exemplo, é Jurandir Malerba que escreve: “Pelo mesmo enfoque, as narrativas históricas colocam-se na mesma categoria dos discursos ficcionais, de modo que seria impossível fazer distinção entre história e ficção ou argumentar pró ou contra diferentes interpretações históricas”.¹⁵⁷ Mas será mesmo que seria impossível argumentar pró ou contra? Será que essa é a intenção de White, tornar os discursos históricos todos equivalentes ou – pior ainda – nenhum válido?

Eu penso que não. Com efeito, esse argumento é tudo o que Platão precisava para fazer Sócrates refutar o “relativismo” epistemológico de Protágoras e tudo o que

¹⁵⁵ WHITE, Hayden. **Meta-História**: A imaginação Histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 22.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 22-23

¹⁵⁷ Cf. nota 15.

qualquer um precisará para refutar os relativistas subsequentes, lembra Barbara Herrnstein Smith.¹⁵⁸ “O homem é a medida de todas as coisas”, diz o protagórico, ou “cada coisa é tal como é percebida”. Do ponto de vista de Platão, e hoje dos críticos da pós-modernidade, isso é suficiente para cair em auto-refutação. Funciona assim: nega-se a possibilidade da verdade (objetiva, absoluta) e do conhecimento (objetivamente válido) para afirmar a tese pós-moderna. Mas, com isso, não se poderia reivindicar que própria doutrina seja (objetivamente, absolutamente) verdadeira ou produto do conhecimento (objetivamente válido).¹⁵⁹ Contudo, tratar a questão dessa forma é tratá-la de uma forma platônica.¹⁶⁰ Como bem assinala Barbara Smith:

Essa suposta implicação leva à auto-refutação porque, “de acordo com sua própria teoria [a de Protágoras], não pode ser, ele mesmo, um melhor juiz da verdade do que a audiência ignorante da qual ele zomba”.¹⁶¹ Na verdade, muito do sentimento de escândalo intelectual e moral evocado pela acusação de “relativismo” deriva de uma suposta implicação desse tipo, isto é, a ideia de que, de acordo com a doutrina cética ou não-ortodoxa em questão, toda opinião, toda teoria científica, toda obra de arte, toda prática social, e assim por diante, é “tão boa” quanto qualquer outra.¹⁶²

Entendo que a perspectiva de White busca mais do que isso, busca de fato uma profunda reflexão sobre nossa disciplina. Mas, ao que parece, essa acusação de auto-refutação foi eventualmente alternada ou combinada com uma acusação de outro gênero, mais moral ou político que propriamente epistemológico, dando passagem assim a certas consequências práticas e políticas assombrosas; embora talvez não o sejam verdadeiramente.

A sensação de assombro é averiguada em ambos os espectros políticos. Entre os críticos à direita, Barbara Smith, em seu livro, faz referência à historiadora

¹⁵⁸ SMITH, Bárbara Herrnstein. **Crença e resistência**: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea. São Paulo: Editora UNESP, 2002 (1997). p. 26

¹⁵⁹ Ibidem, p. 159.

¹⁶⁰ A forma platônica de tratar a asserção de Protágoras assevera: “mas se Protágoras está certo, e a verdade é que as coisas são tais como elas aparecem para alguém, como pode alguns de nós serem sábios e outros serem tolos?” PLATO. *Cratylus*. Tradução de Benjamin Jowett; rpt. In: PLATO: **The Collected Dialogues**, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: N.J., 1961. 369a-c.

¹⁶¹ BOSTOCK, David. **Plato's Theaetetus**. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 85 e 89.

¹⁶² SMITH, Bárbara Herrnstein. op. cit., p. 162.

neoconservadora Gertrude Himmerlfarb, para quem o desenvolvimento dessas perspectivas relativistas/céticas implica um abandono irresponsável das ideias e dos ideais tradicionais sobre o fato histórico e sua evidência e, portanto, uma ameaça não só às práticas estabelecidas e consolidadas pela historiografia, mas também à “sociedade e ao Estado” de modo mais geral.¹⁶³ O problema para uma conservadora política e acadêmica, aponta Barbara Smith, é que as (re)concepções contemporâneas das ideias clássicas de verdade e conhecimento efetivamente “desafiam a autoridade das explicações e justificações tradicionais dos arranjos sociais e políticos existentes, bem como noções tradicionais de método historiográfico adequado”.¹⁶⁴

À esquerda, os críticos veem nessas explicações e críticas um discurso de fragmentação do real e de sua inacessibilidade, um discurso que desvela a adesão desses “céticos” e “relativistas” ao próprio projeto político que (supostamente) suporta a pós-modernidade. Esse é, por exemplo, o entendimento de Jurandir Malerba, para quem tais discursos são a expressão macro-econômica do (neo)liberalismo globalizado, “que necessita de um mundo cindido em individualidades ególatras que se entendem incapazes de agir coletivamente e tomar o destino do planeta em suas mãos”. Ao fim, tratar-se-ia de um artifício eficaz para isolar discurso e realidade, com a intenção de anular a última, numa espécie de atitude escapista, de subterfúgio intelectual, ao mesmo tempo evasivo e ameaçador.¹⁶⁵

Na esteira desse raciocínio, Barbara Smith faz referência aos críticos marxistas Terry Eagleton e Christopher Norris, para os quais essas explicações (na verdade mais vistas como “abandonos”) são nada mais que uma contribuição para o entrincheiramento da autoridade política estabelecida. Por isso, Eagleton escreve que “a preocupação pós-moderna ou pós-estruturalista de colocar patins sob a verdade” é “cúmplice de algumas das menos agradáveis realidades da sociedade burguesa tardia”, advertindo que:

¹⁶³ HIMMELFARB, Gertrude. **On Looking into the Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society**. New York: Knopf, 1994. p. xii.

¹⁶⁴ SMITH, Bárbara Herrnstein. op. cit., p. 71

¹⁶⁵ MALERBA, Jurandir. op. cit., 2006a, p. 66.

Aqueles que desenvolveram o tique nervoso de colocar a “verdade” e o “fato” entre meticolosas aspas distanciadoras deveriam ter o cuidado de evitar uma certa convivência entre seus próprios gestos teóricos aristocráticos e as estratégias da estrutura de poder capitalista.¹⁶⁶

C. Norris, outro crítico marxista, escreve crítica semelhante à de Malerba e Eagleton, lamentando que:

Há poucas coisas mais deprimentes na cena intelectual atual do que esse colapso da têmpera moral e política provocado – ou ao menos profundamente influenciado – pelas várias formas de pensamento pós-moderno/pragmático. Pois o resultado de tais ideias é, primeiro, solapar qualquer noção de distinção epistemológica entre verdade e falsidade e, em segundo lugar, colocar as questões éticas além do alcance do debate argumentativo responsável.¹⁶⁷

¹⁶⁶ EAGLETON, Terry. **The Ideology of the Aesthetic**. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 378-379.

¹⁶⁷ NORRIS, Christopher. **Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War**. Amherst: University of Massachusetts Press: 1992. p. 68. Como Barbara Smith escreve em nota: “Norris sustenta que a falha dos intelectuais, ao não protestar contra as ações militares americanas na Guerra do Golfo, pode ser atribuída aos efeitos das ‘teorias do conhecimento pragmáticas, antifundacionalistas ou baseadas no consenso’, teorias essas, ele afirma, que tomam como certo que a ‘verdade’ em qualquer situação dada pode ser somente uma questão dos valores e crenças que por acaso prevalecem entre os membros de alguma ‘comunidade interpretadora’ existente”. (p.16). Segue-se, ele continua, que “nada pode contar como argumento contra o que a mídia ou a máquina de informações do governo querem no momento nos fazer acreditar” (p.20). Ele repete essas afirmações e inferências duvidosas em **What’s Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the End of Philosophy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press: 1990; e **The Truth about Postmodernism**. Oxford: Blackwell, 1993. Smith continua: Norris fica consideravelmente todo cheio de razões a partir de uma identificação repetida das concepções de Stanley Fish, Richard Rorty e outros teóricos (principalmente americanos) com a definição de William James da verdade como “o que é bom de se acreditar” (Norris, *The Truth about Postmodernism*, p. 283 e segs.). No entanto, segundo Smith, haveria pouca razão para se acreditar que Fish, Rorty ou qualquer outro assim chamado pós-modernista endossariam os entendimentos do próprio Norris daquela definição como uma *equação* da verdade como qualquer coisa que alguém sinta que é bom acreditar. Trata-se antes de uma visão descontextualizada e tendenciosamente parafraseada de Rorty, que tem escandalizado os filósofos acadêmicos do último século. SMITH, Bárbara Herrnstein. op. cit., p. 72-73, nota 13. Na verdade, esse entendimento de Norris se assemelha mais ao entendimento que Platão e Ginzburg fazem sobre o que seria a justiça para os sofistas e os pós-modernistas. Ginzburg, em seu *Relações de Força*, argumentará que essa linha “cética” de pensamento é a mesma linha do relativismo cognitivo, político e moral e que tal ceticismo implica numa lei análoga à lei da natureza (do mais forte) abordada por Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, V, 85-113.) e também célebre entre alguns sofistas dos quais Nietzsche, séculos mais tarde, retirou seu modelo relativista. Trasímaco é o sofista que no livro I da República dialoga com Sócrates acerca da justiça. Cálicles, embora não seja apresentado no diálogo *Górgias* como sofista, foi referido como aluno de um. O argumento em questão levantado por ambos é o da “justiça do mais forte”. A tese que Cálicles sustenta diante de Sócrates é, com efeito, bastante semelhante à definição de justiça como sendo a “conveniência do mais forte”, defendida por Trasímaco e também utilizada pelos atenienses no famoso diálogo com os Mélios, em Tucídides. A estrutura desse argumento pode ser sumariamente descrita como o que segue: 1) as leis são a expressão da justiça; 2) quem faz as leis são os mais fortes;

Assim, o sentimento de escândalo entre os intelectuais da esquerda reside no fato de que tais ideias agem nos dois sentidos, ou seja, as análises em questão criam dificuldades para *todas* as alegações de caráter epistêmico absoluto e objetivo, incluindo, é claro, aquelas correntemente sustentadas pela esquerda, conclui Barbara Smith.¹⁶⁸

Mas White não é o único a receber o não beneplácito título de arauto da aporia, da diferença, da descontinuidade, da disparidade, da contradição, da discórdia, da ambiguidade, da ironia, do paradoxo, da perversidade, da opacidade, da anarquia, do caos e da obscuridade, pelas palavras de Gertrudes Himmelfarb.¹⁶⁹ A metáfora das sombras aparecerá também em Platão, onde no diálogo *Sofista* ele faz o Estrangeiro interpelar o jovem Teeteto com a seguinte afirmação: “é que o sofista se acoita nas trevas do não-ser, com cuja convivência já se familiarizou. A escuridão do meio é que torna difícil reconhecê-lo”.¹⁷⁰

No cenário de espanto descrito até aqui, Platão certamente se sentiria confortável para desferir as mesmas críticas de que foram alvo os sofistas de seu tempo: “sujeitos que se movem no terreno das aparências e dos fenômenos”, “sempre desvirtuando o critério de verdade” e “fixando-se na *doxa* em detrimento da *episteme*”, “que contribuem para a desagregação ético-política da comunidade, mediante a crítica corrosiva aos fundamentos solidamente instituídos da justiça” (com efeito, no debate da história, muitas vezes tudo pode ser resumido a uma questão de “justiça histórica”)¹⁷¹, e

[conclusão]: logo, as leis são tais conforme a circunstância, a interpretação e a vontade do mais forte. Em linhas gerais, para Cálicles, Trasímaco e os embaixadores atenienses (e, mais tarde, também Nietzsche), a justiça – e a verdade – serão liquidadas em favor das circunstâncias e da interpretação ativa. Voltarei a isso no decorrer desse trabalho, especialmente no capítulo 3, pois a acusação de pragmatismo é comum tanto aos sofistas quanto aos pós-modernistas, e, em seu aspecto fundamental, pelas mesmas razões.

¹⁶⁸ SMITH, Bárbara Herrnstein. op. cit., p. 73.

¹⁶⁹ HIMMERLFARB, Gertrude. op. cit., 1992, p. 14.

¹⁷⁰ PLATÃO, *Sofista*, 254a-b.

¹⁷¹ Um sentimento que impele Paul Ricoeur a falar que nós, homens do presente, temos uma dívida para com os mortos: “Discernimos uma relação de dívida, que coloca os homens do presente ante a tarefa de restituir aos homens do passado – os mortos – o que lhes é devido” (p. 268). Para reforçar a mesma ideia várias páginas adiante, Ricoeur escreve: “Eu mesmo enfatizei esse direito do passado tal como ele foi, fazendo corresponder a ele a ideia de uma dívida de nossa parte com os mortos”. (p. 316). RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** – Tomo III. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010. Mas a ideia da história como uma forma de justiça não é restrita à nossa história moderna. Hartog, com efeito, identifica em Tucídides o mesmo sentimento: “De natureza principalmente jurídica e judicial, [...] esse registro tem sido utilizado pela história. Uma leitura dos primeiros capítulos de Tucídides é suficiente para fazer tal demonstração: não prescindindo, de modo algum, de indícios e provas, ele define a história como

“que respondem às contingências pragmáticas em detrimento dos critérios de justiça”. Tratam-se também de reações escandalizadas e isso não é por acaso: há um (suposto) inimigo em comum. Mas essas são, como veremos, as acusações esperadas do autor da *República* e do mito da caverna.

Com efeito, Platão também é o filósofo que, frente à antiga controvérsia filosófica da linguagem como portadora de referencialidade do mundo, estabeleceu – na contramão do “relativismo” narrativista – a convicção de que a linguagem, na verdade, representa o mundo externo, e os nomes, inerentes aos objetos, estão disponíveis para a correta nomeação das coisas. Assim, no diálogo homônimo, Crátilo é apresentado por Platão como acreditando que um “poder mais que humano deu às coisas seus primeiros nomes, e estes nomes que lhes foram dados são seus verdadeiros nomes”.¹⁷² Desse modo, na teoria referencial de Crátilo, “aquele que descobre o nome, descobre também a coisa”,¹⁷³ e pela aplicação adequada da linguagem o mesmo indivíduo pode penetrar na verdade das coisas mesmas, pois conhece sua natureza reveladora.

A pergunta que nos cabe agora é: Platão e nossos intelectuais contemporâneos (críticos do relativismo e do ceticismo, seja ele sofístico – os primeiros proponentes –, seja ele pós-moderno) teriam razão? A abolição do critério clássico de verdade é realmente um descaminho para o conhecimento e, especialmente aqui, para o conhecimento da história? O “narrativismo” é uma espécie de subterfúgio para o caos intelectual e uma brecha para a imposição da injustiça?

Eu quero responder a essas questões me valendo agora um pouco das próprias considerações que White expressou no posfácio de um livro intitulado *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*.¹⁷⁴ A primeira vista ele endossa a ideia de que a produção de conhecimento está, de fato, intimamente relacionada à ideologia. Como um crítico da concepção clássica de verdade e ciência,

pesquisa e investigação, busca da verdade. Mais amplamente, a associação entre história e justiça, a história como uma forma de justiça, é uma velha questão da qual dão testemunho, em seu próprio movimento, as *Investigações* de Heródoto; além disso, no século II, Luciano de Samósata ainda vai adotá-la como a última palavra de seu texto – *Como se deve escrever a história* –, associando o verdadeiro, a visão em direção do futuro e uma história justa.” HARTOG, François. op. cit., p. 13.

¹⁷² PLATÃO, *Crátilo*, 438c.

¹⁷³ PLATÃO, *Crátilo*, 435e.

¹⁷⁴ WHITE, Hayden. *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: Calif University of California Press, 1999.

White escreve “eu não acredito, nem por um momento, que é possível produzir uma ciência da sociedade que não esteja contaminada com preconceitos ideológicos”, “acredito que todas as perspectivas sobre a sociedade, marxistas, bem como não-marxistas ou anti-marxistas, são permeada de ideologia”.¹⁷⁵ Mas disso não decorre, como os críticos da esquerda acreditam, que o pós-modernista proponha um “entrincheiramento da autoridade política estabelecida”.

Creio que isto é uma coisa boa, que qualquer ciência da sociedade deve ser lançada a serviço de uma concepção de justiça social, equidade, liberdade e progresso, isto é, alguma ideia do que uma boa sociedade poderia ser. Um estudo supostamente “desinteressado” da sociedade, modelado em uma noção de “objetividade” emprestada das ciências físicas só pode produzir um conhecimento desinteressante sobre a sociedade e uma crença desanimadora que os arranjos sociais são imutáveis porque eles estão “na natureza das coisas”, e a eles deve ser permitido “desenvolverem-se naturalmente” como a própria “natureza” faz.¹⁷⁶

White, como um pós-modernista, não está ao lado da “natureza”, ou da “natureza das coisas”. Sabe também que uma ciência proativa da sociedade será lançada na convicção de que, sendo a sociedade (ao contrário da natureza) uma construção humana, uma criação dos seres humanos – ao invés de um fenômeno “natural” –, é passível à mudança programática e transformação e não é, portanto, para ser considerada como uma inevitabilidade a qual os seres humanos podem apenas se “ajustar” e “acomodar-se”, como eles devem fazer para as leis da “natureza”.¹⁷⁷

No entanto, e justamente por isso, White reafirma que apoia uma iniciativa “desconstrutivista”, porque acredita que as ciências sociais modernas – devemos incluir aqui a história – tem sido há muito tempo “construtivistas” de suas próprias versões de realidade sem o saber.¹⁷⁸ Essa é uma daquelas considerações que tem tudo para nos desagradar. Então logo ficamos tentados (e uma perspectiva ortodoxa só tende a piorar

¹⁷⁵ Ibidem, p. 316.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

as coisas) a respostas do tipo: “Como assim não sabemos o que estamos fazendo?”, ou ainda, “Sabemos suficientemente o tipo de conhecimento que produzimos!”. Mas, se esse é o caso, porque há tantas reações escandalizadas às proposições “desconstrutivistas”?

A resposta é que a revisão epistemológica de White é muito mais radical (e isso não deve ser visto negativamente) do que a maioria de nós esperava ou gostaria. Não surpreende, então, que ambos marxistas e acadêmicos das ciências sociais tendem a ver tais movimentos – “estruturalismo”, “pós-estruturalismo”, “pós-modernismo” – como ameaças, não apenas por seus projetos de inventar genuínas ciências da sociedade, mas também por conta das muitas sociedades que estas ciências têm sido inventadas para servir, reformar, reviver, ou mesmo curar, avalia White.¹⁷⁹ A primeira vista, prossegue, estes críticos do “cultural turn” nas ciências sociais e história que veem nela uma ameaça à “ordem social”, cultura tradicional, exatidão acadêmica e valores humanísticos estão muito certos. Todavia, eles estão errados em sua objeção a esses aspectos do “culturalismo” que são contingentes ao invés de essenciais para o seu propósito reformista.¹⁸⁰

Com isto quero dizer que aspectos tais como “linguisticism” (a melhor maneira de entender a cultura é vê-la como se fosse uma linguagem); textualismo (a realidade é um texto e a compreensão dela pode ser adquirida apenas através de uma técnica de exame análoga à leitura da escrita, falada, visual ou textos gestuais); construtivismo (nada de “realidade”, de ocorrência natural, social ou cultural, é dado diretamente à percepção ou pensamento, mas só é acessível por meio de reflexão sobre as várias construções desta realidade produzidas por processos mais “imaginativos” ou “poéticos” do que puramente racionais e científicos, incluindo o que devemos dizer com os próprios termos “racional” e “científico”); e narrativismo (todo o conhecimento é um produto de processos da consciência humana mais discursivo do que mimético, o que apreendemos como realidade é na verdade apenas um “efeito de realidade”, produzido por técnicas de discurso ao invés de cognição pura ou pré-discursiva).¹⁸¹

¹⁷⁹ Ibidem, p. 320-321.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 321.

¹⁸¹ Ibidem.

O que está em jogo, portanto, é que todos esses aspectos do culturalismo pós-moderno estão inseridos no interesse de restabelecer o valor de uma abordagem para o estudo dos fenômenos sociais fora ou para além da simples oposição da “ciência” e “ideologia”. E isto significa um corte epistemológico radical, um profundo questionamento de toda ciência que alega ter um acesso direto e não motivado para o que quer que consista a realidade.¹⁸² Em outras palavras, o que White está propondo é um “projeto de ‘tradução’, entendido como transcodificação entre os vários processos de autoconstrução” (White chama isso de *autopoieses*), pela qual a humanidade faz ela própria uma “revisão constante de sua própria ‘natureza’ como o ‘eu’ e o ‘outro’, ‘sociedade’ e ‘anti-sociedade’, ‘valor’ e ‘não-valor’, ‘sujeito’ e ‘objeto’, ‘criação’ e ‘desconstrução’, tudo de uma vez e sempre de novo”. Essa é, com efeito, uma postura muito mais “histórica” da concepção de natureza humana, sociedade e cultura do que qualquer versão que a “história” já tenha imaginado.¹⁸³

Um “projeto de tradução”, contudo, não significa que a história possua algo como um “grau-zero”, “núcleo duro” ou “ser parmediano” da factualidade contra a qual alguém possa aferir distorções na representação do fato. White não acredita que algum tipo de análise dessa natureza possa nos levar a ideias como “prova”, ao “inequívoco”, porque isso implicaria que a própria análise da distorção deva estar deslocada para uma zona além do trabalho humano e, portanto, não só falível, mas, sobretudo, irremediavelmente criativa. Por isso ele escreve:

Não é como se a história pudesse fornecer uma espécie de grau zero da factualidade contra a qual alguém pode medir distorções na representação da realidade efetuada pelas concepções marxistas e burguesas de uma ciência social adequada. Na verdade – pelo menos a partir de uma perspectiva culturalista – história é, se é alguma coisa, ainda mais construtivista e ainda mais ingênua do que as versões da realidade construídas pelas ciências sociais. Nenhuma outra disciplina é mais apoiada pela ilusão de que “fatos” são encontrados em pesquisa em vez de construídos por modos de representação e técnicas de narratividade do que é história. Nenhuma outra disciplina é mais indiferente à “ficcionalidade” presente em seus “dados”. É por isso que nenhuma outra disciplina das ciências humanas é mais resistente ao desafio colocado pelo culturalismo para as ciências sociais. A

¹⁸² Ibidem, p. 321.

¹⁸³ Ibidem, p. 321-2.

história é o último refúgio desta fé do senso comum que o culturalismo em sua encarnação pós-moderna busca desconstruir.¹⁸⁴

Portanto, a proposição de White não é uma teoria na qual a narrativa histórica possa desvelar, por recursos hermenêuticos ou o que quer que seja, a essência do acontecimento. Não é como a “história-efetual” de Gadamer¹⁸⁵, que busca dissolver o relativismo intrínseco à análise, e muito menos como a ambição em distorcer a imagem do espelho, na metáfora já mencionada por Ginzburg: “a polêmica que estou desenvolvendo contra o relativismo cético não deve levar a equívoco”, afirma o historiador italiano, para disparar: “as fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditavam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes”, de modo que “a análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo”. Ginzburg reagirá com aberta virulência a fim de provar, pela via platônico-aristotélica – que essa construção nos leva à prova.¹⁸⁶

Mas, essa polêmica não se resume apenas a questões teóricas. A ideia de transgressão, presentes nos discursos de escândalo, confere, como destacou Ricoeur, uma intensidade inesperada a um debate iniciado no plano inofensivo – ou mesmo inocente – da narratologia e da tropologia.¹⁸⁷ O acontecimento “nos limites” (Ginzburg recorrerá ao Holocausto) se impõe, desse modo, como desafio à ideia de eficácia, sob a acusação de ser moralmente “inaceitável”, de constituir “ofensa moral”. Em todo esse

¹⁸⁴ Ibidem, p. 322.

¹⁸⁵ Gadamer, com efeito, procurou superar a aporia do relativismo: o problema do discurso histórico no fluxo do tempo. Para isso, ele recorreu ao conceito de “história efetual”, numa tentativa de mover-se em direção a uma hermenêutica histórica que pudesse superar os desafios do fluxo: “Um pensamento verdadeiramente histórico tem de refletir continuamente sobre sua própria historicidade. Só então ele deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico que é tema de investigação progressiva e aprenderá a reconhecer, no objeto, o distinto do próprio e, assim, tanto o próprio quanto o distinto. O verdadeiro objeto histórico não é objeto algum, mas a unidade desse próprio e desse distinto, uma relação na qual coexiste tanto a realidade da história quanto a realidade da compreensão histórica. Uma hermenêutica apropriada às coisas deveria mostrar na própria compreensão a realidade da história. Eu chamo de “história efetual” o que é requerido com isso. Compreender é, essencialmente, um processo histórico-efetual”. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1997 (1960). p. 448.

¹⁸⁶ GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 44.

¹⁸⁷ RICOUER, Paul. op. cit., 2007, p. 268.

trajeto argumentativo, o problema recairá desde sempre sobre a noção de eficácia, delatada por Platão diante de Górgias e, recentemente, mais uma vez denunciada por Carlo Ginzburg diante de Hayden White.

White, é claro, nunca foi tão longe. As acusações escandalizadas de que a pós-modernidade e o narrativismo aboliram o critério de verdade para abrir espaço à injustiça e ao caos nunca encontraram um real fundamento nas palavras de White. E mesmo assim as acusações são generalizadas. Mas, se por um lado ele sofreu críticas de todos os cantos do espectro político – da direita à esquerda –, por outro, parece que houve equívocos de ambas as partes, motivadas por incompreensões do que ele realmente propôs. Por isso, eu quero terminar essa seção apresentando o que seria uma possível contribuição da pós-modernidade para a nossa disciplina, e essa resposta de White pode ser dividida e direcionada a cada um de seus críticos nesse jogo político.

O que culturalismo pós-moderno representa em relação ao marxismo é a lembrança de que o próprio marxismo, sendo uma construção e, além disso, uma construção específica para uma determinada situação social, foi, ele próprio, tanto ideológico quanto um sistema científico. Ou seja, o marxismo pode muito bem ter sido uma ciência da sociedade, mas ele permaneceu tão “científico” quanto ideológico – o que implica que qualquer das supostas ciências sociais, por mais que possam fingir transcender a ideologia, permanecem ideológicas precisamente nesse nível. O culturalismo pós-modernista ensina que não existe uma ideologia transcendente e que a cientificidade de qualquer ciência da sociedade deve implicar o reconhecimento de seu próprio conteúdo ideológico, o objetivo e propósito.¹⁸⁸

Não se trata, portanto, de imobilismo ou entrincheiramento, como sustentaram as acusações de críticos da esquerda. Uma proposição desse tipo enfatiza, pelo contrário, a autoconsciência e os limites das análises em questão. Por outro lado é evidente que, quando se pretende estabelecer uma análise de caráter absoluto e universal, com o pé cravado numa suposta referência, criam-se dificuldades para *todas* as alegações possíveis.

¹⁸⁸ WHITE, Hayden. op. cit., 1999, p.323.

Para a direita, o desafio que a pós-modernidade apresenta é de outra natureza. A ciência social burguesa apostou tudo no seu esforço para inventar uma ciência ou conjunto de disciplinas científicas aparentemente expurgadas de conteúdo ideológico, como as ciências físicas, nas quais eles modelaram os seus próprios procedimentos metodológicos. Mas, segundo White:

As ciências sociais do ocidente provaram-se ineficazes, mesmo nos esforços de seus profissionais para servir os interesses dos seus eleitores capitalistas em sua luta contra o “comunismo”. Praticamente nenhum conhecimento de um tipo especificamente científico – refiro-me a uma espécie de previsão – foi produzido sobre a União Soviética. Os cientistas sociais a serviço da CIA e o Pentágono foram pegos de surpresa e surpresos ficaram com o colapso do sistema soviético na década de 1980, assim como qualquer ideólogo tacanho, fundamentalista cristão, ou membro da John Birch Society. Foram acontecimentos excessivos para a “cientificidade” do estudo científico social do “Outro”.¹⁸⁹

Por fim, gostaria eu mesmo de dizer, junto com White, que o tipo de relativismo cultural que deveria caracterizar o movimento pós-moderno pode não ser a solução para o problema de constituir uma ciência social adequada à tarefa de curar os males do mundo moderno ou qualquer outro tipo de sociedade. Mas, pelo menos, nos pede para reexaminar a natureza da ciência que gostaríamos de ter para o estudo da realidade social e do tipo de objetividade que podemos esperar dela.

1.6 No festival da história, o historiador é expectador ou ator?

A postura de White é, me parece, uma forma muito mais cuidadosa de conduzir os negócios da história. A acusação de irresponsabilidade social, frequentemente utilizada contra o relativismo pós-modernista – e também contra antiga sofística – é, ao fim das contas, como bem percebeu a filósofa Hannah Arendt, um desejo de ocupar a posição privilegiada, “mais elevada” figurada desde Parmênides e Platão. Como vimos,

¹⁸⁹ Ibidem, p. 324.

o “relativismo” de White fica manifesto, entre outras razões, porque ele é contra a ideia de uma ciência que declare ter acesso direto e não motivado para o que quer que consista a realidade.¹⁹⁰

Tal ato de não-participação ativa e deliberada nas atividades da “vida” foi destacada, em sua forma mais antiga e possivelmente mais simples, por Hannah Arendt a partir de uma parábola que nos foi conservada por Diógenes Laércio, atribuída a Pitágoras:

A vida... é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como expectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.¹⁹¹

Como é enfatizada na passagem, mais nobre que a competição pela fama e pelo lucro (atividades propriamente mundanas, i.é., aquilo que é dado ou próprio ao mundo material), é a atividade de não participar dos negócios humanos, mas observá-lo como um mero espetáculo. Hannah Arendt destaca que essa atitude não chega a figurar exatamente como uma retirada do mundo para algum lugar “mais elevado” ou mesmo fora dele, tal como pretendido desde Platão e Aristóteles. No entanto, a “nobreza” de tal atitude está, invariavelmente, nessa não participação do que está ocorrendo.¹⁹²

Segundo ponto relevante: o termo filosófico “teoria” deriva da palavra grega que designa expectadores: *theatai*; enquanto a palavra “teórico”, até poucos séculos atrás, significava “contemplando”, aquele que observa do exterior, de uma posição privilegiada que possibilita a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte do espetáculo e o realizam. Assim, Hannah Arendt prossegue, “é óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender”, pois, “como

¹⁹⁰ Ver nota 43.

¹⁹¹ PITÁGORAS, VIII 8, tradução de Kirk e Raven, frag. 278, apud ARENDT. Hannah. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (1978). p. 112.

¹⁹² Ibidem, p. 112.

expectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo”.¹⁹³

Essa metáfora nos é paradigmática e diz muito sobre o que, filosoficamente, sustenta os argumentos da convicção (e as acusações da convicção) frente ao ceticismo, em nossa controvérsia. A apreciação de Hannah Arendt, a partir dessa metáfora, é sustentada pelo “fato de que somente o expectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo, a cena toda – assim como o filósofo é capaz de ver o *cosmos* como um todo, harmoniosamente ordenado”. Por outro lado, “o ator, parcela do todo, deve encenar seu papel”; pois “ele não somente é por definição ‘uma parte’, como também está preso à circunstância de que se encontra seu significado último e a justificativa de sua existência unicamente como constituinte de um todo”.¹⁹⁴

Desse modo, ela pode concluir que “a retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo (o festival da vida)” – que aqui converterei para *o festival da história* – “não apenas é a condição do julgar – para ser o árbitro final na competição que se desenrola –, como também é a condição para compreender o significado do jogo”.¹⁹⁵ Desse ponto de vista, da filosofia grega, é o espectador, e não o ator, quem tem a chave do significado dos negócios humanos, ela conclui.¹⁹⁶

A analogia com a controvérsia acerca do narrativismo pós-moderno também é clara. O historiador ambiciona, no fundo, ser expectador. Mas o que White quer demonstrar, filosoficamente falando, é que não somos nem filósofos nem expectadores, porque *participamos do jogo*, porque *tomamos parte do espetáculo*, e isso ocorre, pelo menos, porque – necessária e inevitavelmente – fazemos uso da linguagem como elemento primordial em nossa passagem pelo festival. “Este elemento é”, afirma White, “inexpugnável do discurso nas ciências humanas, por mais realista que elas possam aspirar a ser”, pois o “trópico é a sombra da qual todo discurso realista tenta fugir. Este voo, no entanto, é inútil; porque trópico é o processo pelo qual todo discurso constitui

¹⁹³ Ibidem, p. 112.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 113.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 113.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 115.

os objetos que finge descrever realisticamente e analisar objetivamente”.¹⁹⁷ A linguagem, e nada menos que ela, nos manterá ligados ao mundo e à vida, impossibilitando o movimento de retirada para a posição elevada e contemplativa do expectador e do filósofo.

¹⁹⁷ WHITE, Hayden. **Tropics of discourse**: essays in cultural criticism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

CAPÍTULO II

Tópicos do discurso escandalizado com o “ceticismo” na história

Imagino que o nome Hermes tem a ver com discurso, e significa que ele é o intérprete (hermeneus), ou mensageiro, ou trapaceiro, ou mentiroso, ou aquele que faz barganha; todo esse tipo de coisas tem muito a ver com a linguagem.

(Platão)

2.1 O *lógos* sofístico e a impossibilidade de dizer o falso

A crítica que Ginzburg desferiu contra White baseia-se numa das mais destacadas argumentações que Platão engendrou contra a primeira sofística: a inaceitabilidade de uma retórica dita antirreferencial. Nesse capítulo, (re)apresentarei e analisarei argumentos de outros historiadores também escandalizados com o ceticismo de White a fim de evidenciar alguns tópicos na argumentação deles: a perda de identidade do ofício historiográfico; a desagregação da comunidade historiadora; o niilismo; o conservadorismo; a violência; o imobilismo político e social; o relativismo absoluto e a “impossibilidade de dizer o falso”, isto é, a acusação de que a tese narrativista conduz ao dilema teórico da *impossibilidade de dizer o falso*, tese que Platão também atribuirá a sofistas particulares como Protágoras, Górgias, Eutidemo, Dionisodoro, e à sofística em geral.

A tese da *impossibilidade de dizer o falso*, como veremos, ainda hoje é utilizada como recurso para crítica e condenação do narrativismo histórico, sobretudo aquele defendido por White, mas seu argumento remonta à Grécia antiga. Como destaca Kerferd a respeito do *lógos* sofístico na literatura e na retórica, alguns aspectos da vida em Atenas, durante a segunda metade do séc. V a.C., “poderiam sugerir que o que estava acontecendo era uma mudança bastante fundamental em direção a uma sociedade na qual o que as pessoas pensavam e diziam começava a ser mais importante do que os

fatos reais”.¹⁹⁸ Levada à sua forma extrema (como aparece nas denúncias à pós-modernidade), isso conduz à tese de que “não há fatos, nem verdade, apenas ideologias e modelos conceituais; e a escolha entre um ou outro é mera questão individual, seja porque dependente das necessidades ou preferências particulares, seja porque é influenciada pelo pensamento de determinados grupos sociais, mas nunca estabelecida por critérios extrínsecos a esses.

O que ocorreu no século V a.C. dificilmente chegou a isso. Mas, como veremos, o que emergiu naquela época foi uma compreensão de que a ligação estabelecida entre discurso e fato real estava longe de ser simples. E isso equivale a dizer que, para muitos sofistas à época, havia uma crescente compreensão das dificuldades envolvidas na apresentação do fato em palavras e do considerável grau de reorganização envolvido no processo. O chamado *despertar da autoconsciência retórica* é o que Kerferd identifica como uma característica tanto da literatura contemporânea como da discussão teórica no século V. E foi esse alargamento do fosso entre retórica e realidade que levou Platão, no *Górgias*, a contrastar retórica e realidade.¹⁹⁹ Um fosso que foi reaberto pela argumentação de Ginzburg (e vários outros historiadores) contra a avaliação do estatuto retórico na historiografia que White tem promovido ao longo desses últimos anos.

A doutrina do *lógos* sofístico foi, em parte, estabelecida pelo que é dito na segunda e na terceira parte do tratado de Górgias *Sobre a Natureza* (DK 82B3), já mencionado. Em sua segunda parte, temos a asserção de que, mesmo se as coisas são, não podem ser conhecidas, pensadas ou apreendidas pelos homens. Na terceira parte surge o argumento de que mesmo que pudessem ser apreendidas, ainda não poderiam ser comunicadas a outra pessoa. Isso ocorre porque o meio pelo qual comunicamos é o discurso ou *lógos*, e esse *lógos* não é – e jamais poderá ser – os objetos que subsistem externamente aos discursos e que realmente são.

O meio por que as exprimimos é a palavra, e a palavra não é nem os fundamentos das coisas nem as coisas existentes. Em suma, não

¹⁹⁸ KERFERD, G. op. cit., p. 135.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 136.

revelamos aos que nos rodeiam as coisas existentes, mas a palavra, que é outra relativamente aos fundamentos das coisas.²⁰⁰

Na doutrina do *lógos* sofístico defendida por Górgias, o que comunicamos jamais serão “as coisas reais”, mas apenas um *lógos* que é sempre outra coisa irremediavelmente diferente das coisas em si mesmas. Disso conclui-se que Górgias, de fato, está introduzindo um corte radical entre o *lógos* e as coisas às quais ele se refere. Isso é o que Górgias parece querer nos dizer quando a ele é atribuída a opinião de que “não é possível dizer que a palavra tenha um fundamento da mesma maneira que as coisas visíveis e audíveis, de tal modo que os fundamentos das coisas e as coisas existentes possam ser revelados a partir do seu fundamento e da sua existência”, pois, embora ele admita que a palavra tem um fundamento, ele difere, no entanto, do fundamento das coisas e, sobretudo, porque os corpos sensíveis são diferentes das palavras.²⁰¹

Uma vez reconhecido o corte que separa o fundamento das coisas do fundamento das palavras, podemos compreender mais facilmente o sentido da conclusão do tratado: “levantadas tais aporias, sob o ponto de vista de Górgias, o critério de verdade desaparece, no que lhe diz respeito, porque, não havendo o existente, nem podendo ser conhecido, ou transmitido a outrem, não haverá possibilidade de critério”.²⁰² E não haverá critério porque o corte estabelecido por Górgias entre *lógos* e coisas implica o reconhecimento de que todo *lógos* envolve uma falsificação da coisa à qual se refere, na medida em que, segundo Górgias, jamais o *lógos* conseguirá reproduzir em si mesmo, por assim dizer, aquela realidade que está irremediavelmente fora dele. Portanto, na medida em que afirma reproduzir fielmente a realidade, o *lógos* não passa de engano ou *apaté*. Ou seja, em certo sentido, todo *lógos* é, nessa medida, engano; e por isso, no caso da literatura, assim como na tragédia, chegou-se a

²⁰⁰ Sexto Empírico, **Contra os matemáticos**, 7, 84.

²⁰¹ Sexto Empírico, **Contra os matemáticos**, 7, 86.

²⁰² Sexto Empírico, **Contra os matemáticos**, 7, 87.

interessante conclusão de que o homem que engana é melhor do que o homem que não consegue enganar (DK82B23).²⁰³

Como Kerferd bem interpreta, essa doutrina explica a afirmação no parágrafo 11 do *Elogio de Helena*, no qual é dito que se os homens possuíssem de fato conhecimento, o *lógos* não seria visivelmente similar àquilo a respeito do qual possuem o conhecimento:

E quantos, modelando um falso discurso, persuadiram e persuadem tantos a respeito de tantos assuntos! Se, de fato, todos possuíssem a respeito de tudo memória do passado, [conhecimento] do presente e previsão de futuro, o discurso não seria exatamente igual; mas agora não lhes é fácil nem recordar o passado nem ponderar sobre o presente nem prever o futuro.²⁰⁴

Na mesma linha desse excerto do *Elogio* encontramos semelhante consideração no parágrafo 35 da *Defesa de Palamedes*. Nele, o que Górgias parece querer dizer é que para se chegar à verdade é necessário indicar a verdade ou realidade mesma e não o *lógos*, embora questione essa possibilidade de acesso. Diz ele: “se, por meio das palavras, fosse possível a verdade dos fatos tornar-se pura e manifesta aos ouvintes, seria fácil a sentença a partir do que já foi dito. Mas, como *não é esse o caso...*”²⁰⁵

Com base nessas referências, Kerferd aponta um modelo conceitual subjacente tanto ao *Elogio de Helena* quanto à *Defesa de Palamedes* e às passagens do *Tratado do Não Ser* aqui destacadas: de um lado está o mundo real, rotulado como verdade ou aquilo que é verdadeiro, do outro os enganos do *lógos*. E embora seja possível apelar para a busca de conhecimento no lugar do engano, o efeito desse apelo nunca removerá

²⁰³ KERFERD, G. op. cit., p. 140.

²⁰⁴ Górgias. **Elogio de Helena**, 11.

²⁰⁵ Górgias. **Defesa de Palamedes**, 35. Cf. Maria José Vaz Pinto: “Depois de ter insistido, no parágrafo anterior, na necessidade de os juízes não prestarem mais atenção às palavras do que aos fatos, acentua que a situação delicada dos juízes advém da impossibilidade de apurar a verdade dos fatos, a não ser por meio de palavras. Daí a dificuldade da sentença e os riscos de uma tal decisão, quando está em causa um crime punível com a pena de morte. Cf., acerca das limitações dos discursos na transmissão dos conhecimentos, o tratado gorgiano, *Tratado do Não Ente*, III parte.

o incurável caráter falso do *lógos*, visto que o *lógos* não pode nunca *ser* a realidade que pretende expor.²⁰⁶

Outro sofista que contribuiu para o estabelecimento de uma doutrina do *lógos* sofisticado foi Protágoras. Diógenes Laércio inicia o breve sumário das doutrinas de Protágoras (DK80A1) mencionando que “ele foi o primeiro a dizer que há dois *logoi* concernentes a todas as coisas, sendo opostos um ao outro. Após mencionar a doutrina dos dois *logoi* opostos, Diógenes Laércio faz referência à célebre declaração atribuída à Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, quanto a como são, e das coisas que não são, quanto a como não são” (*pánton chremáton métron estín anthropos, tôn mèn ónton hos estin, tôn dè ouk ónton hos ouk estín*).²⁰⁷ Em Platão, o título da obra é citado como *Sobre a Verdade* (Teeteto 161c), enquanto Sexto Empírico (DK 80A1) diz que a frase está no início de *Escritos Demolidores*, possivelmente outro nome para a mesma obra.²⁰⁸

A interpretação dessa famosa sentença tem sido algo problemática, e isso de Platão até nossos dias. Mas, apesar disso, Kerferd aponta alguns pontos de consenso: 1) “o homem que é a medida é cada homem individualmente, como você e eu, e certamente não a raça humana, ou a humanidade tomada como uma entidade em si”; 2) “o que é medido nas coisas não é a sua existência ou não-existência, mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados que devem lhes ser atribuídos como sujeitos em sentenças sujeito-predicado”.²⁰⁹ E isso é, de

²⁰⁶ KERFERD, G. op. cit., p. 141.

²⁰⁷ É necessário citar o texto em grego, porque a tradução dessa sentença é problemática, tendo sido objeto de diversas traduções e interpretações. Cf. comentário de Maria José Vaz Pinto: a leitura dessa frase depende do sentido que se atribua aos termos-chave: *anthropos* (homem), *métron* (medida), *chrémata* (coisas), além da tradução que se faça da conjunção *hos*, que pode ser vertida para “que” ou “como”. Acima disso tudo – e mais importante – importa destacar as consequências da tradução do verbo *estín* (são), ou, no infinitivo, *einai* (ser). O sentido da sentença mudará radicalmente em cada um dos casos para os quais se pode entender esse verbo, a saber: 1) no sentido predicativo, o verbo ser indicará a presença ou não de uma qualidade, como “ser isto” ou “ser aquilo”; 2) no sentido ontológico, o verbo ser indica condição de “existência”; e 3) no plano verídico, quando ser expressa aquilo que, de fato, ocorre, o verbo ser é mais usado como “ser assim” (*to be so*), “ser o caso” (*to be the case*) ou “ser verdade” (*to be true*). PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 79, nota 127. Nas páginas que seguem, adotamos para *estín/einai* o primeiro entendimento, o sentido predicativo, porque é com esse entendimento que Kerferd trabalha e também o que julgo mais pertinente para a relação estabelecida com a historiografia, pois, a exceção dos negacionistas, o problema do relativismo em história diz respeito mais à caracterização do acontecimento do que a sua existência propriamente dita dos eventos.

²⁰⁸ KERFERD, G. op. cit., p. 147.

²⁰⁹ Ibidem, p. 148.

fato, sugerido no *Teeteto* 152a6-9 quando, imediatamente após citar a passagem, que isso significa que “cada grupo de coisas é para mim tal como me aparece, e é, para você, tal como lhe aparece”.

Mais controversa é a parte relativa à natureza e à situação das quais o homem é a medida. No *Teeteto*, Platão escreve que Protágoras havia dito que o homem é a medida de todas as coisas, com isso querendo dizer que cada grupo de coisas é para mim tal como me aparece e é para você tal como lhe aparece. Desse modo, às vezes quando o mesmo vento está soprando ele é frio para uma pessoa e, para outra, não. A conclusão, para Protágoras, é que o vento é frio para aquela pessoa que sente frio, e *não* é frio para a outra. Após explicar que com a doutrina do homem-medida Protágoras queria dizer que o vento era frio para o homem a quem ele parecia frio e não era frio para o homem a quem ele não parecia frio, Platão prossegue dizendo que parecer é o mesmo que ser percebido, e então faz Sócrates concluir que, segundo o raciocínio de Protágoras, percepção é sempre percepção daquilo que é infalível, sendo o mesmo que conhecimento. Mas, como a expressão “aquilo que é” é quase sempre usada em Platão para se referir à realidade objetiva, permanente, alheia aos padrões mutáveis do mundo das aparências, Sócrates explica que, segundo Protágoras:

Nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja.²¹⁰

Para nosso propósito, mais importante é a afirmação de que percepções como tais são infalíveis, pois esse argumento, que foi usado por Platão para ironizar²¹¹ a

²¹⁰ Platão. *Teeteto*, 152d 2-5.

²¹¹ Platão faz Sócrates ironizar a doutrina de Protágoras, comparando o homem-medida ao porco, ao cinocéfalo ou a algum animal ainda mais estranho, incapaz de racionalidade ou desprovido de discernimento. Em seguida, Sócrates assume que tal doutrina, quanto a sua inteligência, não é em nada superior a de qualquer outro homem comum, ou mesmo a de um girino. Cf. Platão: “Conforme cada um percebe as coisas assim é provável que elas sejam para ele. Quanto ao resto, defendeu [Protágoras], de um modo que me agrada, que o que aparece a cada um também é como tal. Mas espantou-me o princípio de seu discurso, que, ao começar a sua *Verdade*, não tenha dito que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalo ou um ser ainda mais estranho de entre os dotados de sensação, para nos

doutrina do homem-medida, também será retomado pelos detratores modernos da tese narrativista em defesa da “verdade histórica”. A afirmação de Protágoras significa que cada percepção individual, em cada pessoa e em cada ocasião particular é, estritamente falando, incorrigível. Isto é, não pode nunca ser corrigida mediante comparação com a percepção de outra pessoa que difere da minha, e tampouco por outro ato de percepção por mim mesmo experimentado em outra ocasião, mesmo que decorra apenas um instante da primeira percepção. O argumento baseia-se, portanto, na experiência: se alguma coisa me parece doce, então é doce para mim, e isso não pode ser refutado pela experiência de outra pessoa que a percebe como não doce, mas amarga, e assim por diante, exemplifica Kerferd.²¹² Em resumo, para Protágoras todas as percepções são verdadeiras.²¹³

A consequência de tal doutrina não é algo insignificante, não só para a história da filosofia como para o debate epistemológico que se instaura hoje em nossa área, na teoria historiográfica. Se todas as percepções são verdadeiras, segue-se que não há percepções falsas. E se todas as percepções são incorrigíveis, então não devem ser corrigidas, nem podem ser refutadas mediante a contraposição a outras percepções, seja da mesma pessoa, seja de outra. White disse algo semelhante quando, em *Meta-História*, a respeito das representações historiográficas de grandes historiadores, escreveu que as obras de história “não podem ser ‘refutadas’, ou ter suas generalizações ‘desconfirmadas’, quer pelo recurso a novos dados que poderiam surgir em pesquisa subsequente, quer pela elaboração de uma nova teoria para interpretar os eventos”²¹⁴, justamente porque não se trata da natureza dos dados avaliados, mas sim do caráter pré-

começar a falar em tom solene e muito desdenhoso, demonstrando-nos que o admirávamos como um deus pela sua sabedoria, e que ele não era, quanto à inteligência, em nada superior a um girino ou a qualquer outro homem”. (*Teeteto* 152b-162d)

²¹² KERFERD, G. op. cit., p. 151.

²¹³ O que, segundo os ataques platônicos, implicaria não apenas o relativismo ético, mas também um solipsismo niilista, na medida em que faz impossível julgar o que é certo ou errado, quem é sábio ou tolo ou o que é melhor ou pior. Mas, em defesa do relativismo, segundo Paul Feyerabend esta forma de relativismo nada tem a ver com “não-controle”, “tudo é válido” ou “anything goes” niilista. Na interpretação de Feyerabend, Protágoras “acreditava que tem que haver leis e que estas tinham de ser aplicadas”, mas “que as leis e as instituições tiveram de ser adaptadas para as sociedades nas quais eram supostamente para governar, que a justiça tinha que ser definida relativamente às necessidades e às circunstâncias dessas sociedades”. Além disso, isto não quer dizer, Feyerabend prossegue, “que as instituições e as leis que são válidas em algumas sociedades e não válidas em outras são, portanto, arbitrárias e podem ser alteradas à vontade”. FEYERABEND, Paul. “Notes on Relativism”, In: **Farewell to Reasons**. London, 1987. p. 44.

²¹⁴ WHITE, Hayden. op. cit., 2008, p. 19.

cognitivo e, portanto, pré-conceitual estabelecido pela narrativa durante a operação historiográfica.

Naturalmente, quer seja Górgias, quer seja Protágoras ou outro sofista, nenhum deles escreveu sua doutrina pensando no debate atual da história. Para eles, o debate girava em torno da possibilidade de verdade e da relação entre discurso e o jogo verdade-falsidade. A relevância dessas doutrinas, portanto, assume uma importância mais prospectiva para nós, modernos, pois somos nós que nos aproximamos e eventualmente nos apropriamos do debate estabelecido por eles na Antiguidade, como vimos na argumentação de Ginzburg, no capítulo anterior. Também, o relativismo que sustentará a doutrina sofística não foi construído exatamente da mesma forma que o relativismo do qual White é acusado. Em *Meta-História*, o relativismo de White é gerado e mantido, basicamente, pela tropologia, razão pela qual ele sustenta o caráter pré-cognitivo e pré-crítico da própria consciência do historiador. Entre sofistas como Górgias, Protágoras e, veremos a seguir, os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, o relativismo é gerado e mantido, basicamente, pela noção de sensação, razão pela qual eles também sustentarão o caráter pré-cognitivo e pré-crítico na elaboração dos juízos particulares dos indivíduos. Em suma, o ponto de partida será um pouco diferente, mas o caminho, e o ponto de chegada, bastante próximos.

Na doutrina sofística, o ponto de partida deve ser o argumento sustentado no *Eutidemo* 283e-286d. Lá, se afirma que “não é possível contradizer”, querendo com isso dizer que não é possível a uma pessoa contradizer a outra (*ouk estin antilegein*). Junto a essa doutrina paradoxal está uma segunda asserção paradoxal: “não é possível dizer o falso”.

Em linhas gerais, os sofistas do diálogo defendem essa tese argumentando que quem diz a verdade está falando qual é o caso daquilo que é o caso. Diz Dionisodoro: “há enunciados para cada uma das coisas que são, não é? [...] Que enunciam, portanto, cada uma [das coisas] como é [tal como é], não? Ou ainda como não é [tal como não é]”. Por outro lado, o indivíduo que fala de maneira falsa está falando o que não é o caso daquilo que não é o caso. Mas aquilo que não é o caso simplesmente não existe, pois não se relaciona a nada, de modo que o indivíduo que diz o que não é o caso não está falando de coisa alguma. Está meramente fazendo uso de palavras, mas elas não se

referem a nada porque aquilo a que elas parecem estar se referindo simplesmente não existe. Então Dionisodoro prossegue, argumentando que se duas pessoas fazem uma afirmação, ou (1) dizem a mesma coisa, e portanto não há contradição; ou (2) uma pessoa está dizendo qual é o caso, ou seja, relata o que é verdadeiro porque a coisa a respeito da qual se fala é tal como ela relata ser, e a segunda pessoa está falando sobre algo diverso da primeira. No entanto, isso que ela diz também é o caso e é verdadeiro, mas, justamente por isso, será algo diferente daquilo sobre a qual a primeira estava falando. Portanto, as duas pessoas falam de coisas diferentes e não se contradizem.²¹⁵

Em seguida, Platão faz Sócrates dizer que “tem ouvido esse argumento de muitas pessoas e muitas vezes, e que, de fato, também os seguidores de Protágoras usavam largamente dele, e outros ainda mais antigos”.²¹⁶ A mesma afirmação é encontrada no *Crátilo*, quando Sócrates menciona que “é legião, meu caro Crátilo, o número dos que afirmam a mesma coisa, tanto hoje como antigamente”, de que “seja absolutamente impossível dizer o falso”.²¹⁷

Essa tese, apesar de bastante contraintuitiva (porque no cotidiano estamos sempre nos contradizendo), é sustentada pela doutrina do homem-medida de Protágoras, através do exemplo dado no *Teeteto*, já referido. Quando há discordância de percepção entre dois indivíduos ou mais, não é possível que qualquer das afirmações feitas envolvam falsas descrições do que é descrito. Pois, para o homem a quem o vento parece frio, ele é frio; e para o homem a quem parece quente, ele é quente; de modo que ambas as afirmações são verdadeiras e não há, portanto, possibilidade de falsidade. Da mesma forma, não há contradição, pois as afirmações não são sobre a mesma coisa, na medida em que cada indivíduo está falando apenas de sua própria experiência. E como nenhum deles tem acesso à experiência do outro ou àquilo a que se referem na

²¹⁵ Kerfed menciona que ambas as asserções (que não é possível contradizer e que não é possível dizer o falso) têm uma longa história subsequente. Em Aristóteles (*Met.* 1024b32, *Top.* 104b21) as asserções são atribuídas a Antístenes, embora não diga que tiveram sua origem nele. Antístenes estaria ainda vivo em 366 a.C. e, por causa disso, tem se argumentado que nenhuma dessas doutrinas tivesse alguma coisa a ver com o movimento sofista. KERFERD, G. op. cit., p. 153.

²¹⁶ Platão. *Eutidemo*, 286c1.

²¹⁷ Platão. *Crátilo*, 429c9-d3.

experiência alheia, não podem, em razão disso, fazer nenhuma afirmação significativa que venha a refutá-la.²¹⁸

Na interpretação mais antiga, Protágoras é conhecido sobretudo pela afirmação de que, “concernente a todas as coisas há dois *logoi*, um oposto ao outro”. Mas, se todas as percepções são verdadeiras, então alguém poderia pensar que haveria uma infinidade de *logoi* (tantos quanto fossem as percepções), e não dois, como a doutrina menciona. Mas, na verdade, por maior que sejam o número de percepções, elas sempre poderão ser reduzidas a apenas duas, quando se toma uma como ponto de partida. Por exemplo, todas as cores diferentes de vermelho são sempre, necessariamente, não-vermelhas; assim como todos os sabores diferentes do doce são sempre, necessariamente, não-doces.²¹⁹ Também, se para Protágoras há sempre “dois *logoi* concernente a todas as coisas, um oposto ao outro”, poderia parecer que tal doutrina está em conflito direto com a doutrina segundo a qual é impossível contradizer. Mas, como Kerferd explica, é preciso reconhecer que há dois diferentes *níveis* envolvidos: “as pessoas de fato se contradizem umas às outras, no sentido de que opõem negativamente uma afirmação à outra, tanto na vida cotidiana como no argumento filosófico”; mas o que é necessário compreender é que embora “no nível verbal seja possível a contradição”, “isso não se aplica ao nível das coisas sobre as quais estamos falando”.²²⁰

A dificuldade de relacionar a doutrina dos “dois *logoi* concernente a todas as coisas” com as coisas propriamente existentes no mundo não pode dar margem a erro,

²¹⁸ KERFERD, G. op. cit., p. 155.

²¹⁹ Agradeço a Kerferd pela resolução desse aparente problema, indicado na fase de qualificação dessa dissertação pelo professor Dr. Cláudio Pereira Elmir, da UNISINOS/RS. Kerferd conclui que qualquer que seja o número de asserções, elas sempre poderão, desse modo, ser reduzidas a dois *logoi* opostos compreendidos, respectivamente, como *A* e *não-A*.

²²⁰ Essa explicação dada por Kerferd está de acordo e dá sentido a uma afirmação histórica feita por Isócrates, que a escreveu no início de sua composição sobre *Helena* (talvez datada em torno de 370 a.C.) referindo-se a “homens que envelheceram afirmando que é impossível dizer coisas que são falsas, ou contradizer, ou opor dois argumentos (*logoi*) concernentes às mesmas coisas”, opondo esses homens, como grupo, a outros (que parecem ser platônicos) os quais mantêm a unidade das virtudes. Isócrates prossegue dizendo que essa evolução não é apenas recente (todos sabem que Protágoras e os sofistas em geral deixaram escritos exibindo esse tipo de coisa), para depois mencionar Górgias, Zenão e Melissos. Segundo Kerferd, o que Isócrates de fato diz é: “eles” sustentavam que é impossível haver dois *logoi* concernentes às mesmas coisas (no plural). Isto é, quando há dois *logoi*, eles concernem não a uma mesma coisa, mas a coisas diferentes. Então, possivelmente Isócrates estaria preservando a resposta dada, no círculo de Protágoras, exatamente a essa dificuldade, pois nós sabemos, através dos diálogos platônicos, que Protágoras tinha atacado a doutrina segundo a qual a realidade era una. KERFERD, G. op. cit., p. 158.

embora seja de alguma dificuldade. A questão seria: “para a primeira sofística, esses dois *logoi* se referem à mesma coisa ou a coisas diferentes?” No *Teeteto*, Sócrates afirma “por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um de leve, e o outro intensamente?”²²¹ – sugerindo, dessa forma – que o vento é uma coisa e não duas. Evidentemente se fala de apenas *um* vento. A afirmação que envolve “coisas diferentes” (vermelho, não-vermelho; doce, não-doce) percebidas pelo indivíduo deve ser compreendida apenas de uma forma: “uma coisa é a que funciona como sujeito, e os dois *logoi* são o que é expresso por termos predicados aplicados, por exemplo, ao vento, enquanto sujeito”.²²² Por isso Aristóteles se referia à doutrina do homem-medida de Protágoras como negadora da lei da não-contradição, pois “sendo assim, a mesma coisa é ser e não ser, má e boa e o mesmo se diz em relação às afirmações opostas, pelo fato de que muitas vezes uma coisa parece boa e bela a uns e o contrário a outros...”²²³

A despeito da crítica de Aristóteles, Protágoras pôde sustentar que o mesmo vento é frio e não-frio, o que certamente envolve duas afirmações contraditórias, e até esse ponto todos os que fazem afirmações sobre o vento estão falando, evidentemente, da mesma coisa, pois falam do vento. Contudo, as afirmações não são sobre a existência ou não do vento, mas sobre sua qualidade, isto é, quente ou frio, o que implica que as afirmações “o vento é quente” e “o vento é frio” se referem a duas coisas diferentes, a saber: o quente e o frio no vento. Assim, na contramão do que sustentava Aristóteles, ambas as afirmações podem ser verdadeiras, sem contradição, uma vez que ambas afirmações são a respeito de coisas diferentes.²²⁴

Essa é a interpretação conduzida por Kerferd, que analisa os fragmentos e a doxografia a fim de entender as doutrinas sofísticas e os próprios sofistas históricos como pertencentes a um grupo mais ou menos homogêneo de pensadores. É claro que essa interpretação está aberta a contestações (como ele próprio admite), mas o que se busca sugerir aqui é que há dados convincentes para acreditarmos que houve, por parte de sofistas como Górgias, Protágoras e os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, uma

²²¹ PLATÃO. *Teeteto*, 152b2.

²²² KERFERD, G. op. cit., p. 158.

²²³ Aristóteles. *Metafísica*, 1062b 15-19.

²²⁴ KERFERD, G. op. cit., p. 159.

contribuição séria para um problema filosófico sério. E mesmo o tratado de Górgias *Sobre o Não Ser ou Sobre a Natureza*, já mencionado anteriormente, considerado por muito tempo como “intencionalmente não sério”, composto simplesmente como paródia ou pilhéria sobre filósofos, foi revisto.²²⁵

No texto, Górgias apresenta seu argumento em três partes ([1] que nada é. [2] que se é, não pode ser conhecido pelos homens, e [3] que se é cognoscível não pode ser indicado e tornado significativo a outra pessoa. Sabemos que [2], e sobretudo [3], são sustentados principalmente pelo fosso que Górgias estabelece entre o *lógos* e as coisas. Mas e em relação a [1]? Na primeira parte, onde Górgias propõe que Nada existe, sua argumentação busca demonstrar que não apenas o Não-Ser não existe como também o próprio Ser não existe. A interpretação mais aceita e recorrente dessa passagem é que se trata de um argumento contra a asserção de Parmênides, para o qual somente o Ser (único, eterno, indivisível e contínuo) existe. Górgias, por seu turno, chega a uma posição de niilismo filosófico, pois se Parmênides tinha destruído o mundo multiforme das aparências, para reter o Mundo unitário do Ser Verdadeiro, Górgias, por seu turno, apagou a lousa inteira, e fico com simplesmente: nada.²²⁶

Para Parmênides, o mundo multiforme das aparências era inaceitável, pois um mundo que está cheio de contradições objetivas está cheio de negações e, portanto, de não-mundos. Por isso argumentou pela unidade do Ser-Pensar-Dizer, pois um não-mundo não pode ser pensado e, por consequência, tampouco mencionado. Isso foi razão

²²⁵ A interpretação desse tratado de Górgias como pilhéria foi, por exemplo, defendida por Guthrie, que a respeito da obra a descreveu como: “É tudo, claro, uma bobagem interessante”. GUTHRIE. *History of Greek Philosophy*, Vol. III, 197, n.2. Uma segunda fase, marcada por aqueles dispostos a levá-la a sério como um ataque às doutrinas filosóficas dos eleatas tomou o verbo *ser* com o sentido de *existir*, no tratado de Górgias. Nós, embora tomando a sério o tratado, interpretaremos o verbo *ser* no sentido predicativo, ou seja, com o verbo *ser* indicando *qualidade* ao ente.

²²⁶ Essa posição de Górgias é associada por John Dewey e Kerferd a um niilismo filosófico porque implica a noção de que não é possível recorrer seja à sua essência, forma, substância ou ao que quer que seja para estabelecer predicados seguros, duráveis e estáveis ao Ser. No *Dictionary of Philosophy and Psychology*, o próprio Dewey cita Górgias na entrada relativa a “niilismo”, escrevendo que “o primeiro puro niilista na teoria filosófica foi também o último, a saber, o sofista Górgias de Leontinos, que é relatado ter ensinado: (1) que nada existe; (2) que se alguma coisa existe ela é incognoscível; (3) que se ela existe e é cognoscível ela, no entanto, não pode ser comunicável. **Dictionary of Philosophy and Psychology**, ed. James Mark Baldwin. New York, 1901-2, vol. 2, p. 321. Isso, invariavelmente, conduzirá a um relativismo porque, como vimos a respeito da doutrina da impossibilidade de dizer o falso, a predicação será sempre um processo também cognitivo e precário. Daí não surpreende que Ginzburg, contra a posição de White (uma posição que defende o papel primordial da cognição linguística na história) tenha retomado expedientes platônicos.

suficiente para levá-lo a separar o Mundo das aparências do Mundo do Ser, ao tratar o primeiro como mera peça de ficção e engano: “pois nada é ou será, além daquilo que é, visto que o Destino o restringiu a ser inteiro e isento de mudança. Por isso, tudo o que os mortais postulam na crença de que era verdadeiro será nome apenas, vindo a ser e perecendo...” (DK 28B8.36-41).

Em oposição a esse pensamento, e muito interessado no mundo fenomenal em meio ao qual os homens (sejam eles sábios ou comuns) atuam e emitem opiniões, Górgias argumentará com o fim de quebrar essa unidade do Ser-Pensar-Dizer, na medida em não podemos dizer que as coisas, sendo pensadas, são. E a razão disso é que se assim disséssemos, então teríamos de dizer que todas as coisas sendo pensadas são, e que são tais como pensadas, isto é, que possuem as qualidades atribuídas a elas no pensamento, de modo que “*se alguém pensar num homem a voar ou em carros a correrem sobre o mar, não é por isso que o homem voa ou os carros correm sobre o mar*”.²²⁷ Essa falácia elementar foi destacada por Hannah Arendt, ao mencionar que embora o mundo cotidiano do senso comum, do qual não se podem furtar nem o filósofo, nem o cientista (e eu acrescentaria, nem o historiador), conhece tanto o erro quanto a ilusão, isso não significa que a dissipação de ilusões possa nos levar a uma região que esteja para além da aparência.²²⁸

Nessa opinião, sustentada por Górgias (em contraste a Parmênides e também a Platão), onde o verbo *ser* é tomado como indicador de predicação, Górgias estaria indicando que não há como aplicar o verbo ser a um sujeito sem que com isso surjam contradições no nível verbal, porque ao nível das coisas e da experiência, como vimos, não há contradição, razão pela qual a doutrina do *lógos* sofístico pôde sustentar a *impossibilidade de dizer o falso*. É claro que disso tudo que foi dito, muito poderá não ser aceito por filósofos e talvez menos ainda por historiadores, que após uma certa falência da filosofia herdaram a tarefa de mestres da verdade²²⁹, mas talvez o principal

²²⁷ Sexto Empírico. **Contra os Matemáticos**, 7, 79.

²²⁸ ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 2010, p. 42.

²²⁹ Diferentemente do que ocorreu no Mundo Antigo, onde o historiador não tardará a se inclinar diante do filósofo. Como destacou François Hartog, é o filósofo que, a partir do séc. IV a.C., tornar-se-á a principal referência e, por assim dizer, o padrão de intelectualidade grega. A partir de então – e por muito tempo – o historiador criticará o filósofo, ou bem tentando apresentar-se às vezes como filósofo, ou bem mostrando que a história é filosófica. HARTOG, François. *op. cit.*, p. 46.

interesse nesses argumentos sejam o modo como eles abrem uma ruptura, um fosso, entre as operações mentais cognitivas (exploradas na narrativa e na linguagem, por White) e os objetos aos quais elas pretendem conhecer ou dar conta – os fatos e os acontecimentos.

Evidentemente se trata de um problema de significação e referência. Mas, se no discurso, seja do filósofo, do cientista ou do historiador, as palavras são usadas para se referir às coisas (e não à experiência ou à sensação que temos das coisas), seria mais seguro se pudéssemos dizer que a referência é estabelecida devido a alguma coisa em relação à própria palavra (por exemplo, que houvesse algo na própria palavra que espelhasse ou reproduzisse dentro dela os aspectos distintivos das coisas às quais ela se refere). Todavia, com talvez a única exceção das palavras ditas onomatopaicas (as quais, pelos seus próprios sons reproduzem os sons das coisas à quais se referem) o restante dos aspectos não são evidentes nelas. Por isso é que White pôde explorar justamente essa contingência presente na narrativa dos mesmos fatos (cuja motivação é estruturalmente linguística e cognitiva), na qual temos mais de um tipo de palavras (metáforas, metonímias, sinédoques e ironias) descrevendo um mesmo objeto, sujeitos a diferentes modos de explicação e ideologias. White, em razão disso, foi criticado por seus acusadores (à moda platônica) de abolir o critério e de sustentar que *é impossível dizer o falso*, como veremos a seguir.

2.2 De Platão a historiadores modernos: “sofistas” e o problema do relativismo.

A crítica que a tradição filosófica, desde Platão, desfere contra o relativismo, assumiu contornos próprios no âmbito das humanidades e da historiografia moderna. Por um lado, os “pós-modernistas” são hoje acusados de abandonarem distinções elementares de “verdade”, “julgamento” e “valor”, de corromperem os jovens estudantes nas universidades e de contaminarem deliberadamente a vida política em suas comunidades. Eventualmente, os ditos “pós-modernistas” têm sido até mesmo acusados de serem algo como “sofistas contemporâneos”, e esses ataques têm vindo tanto da direita cultural conservadora quanto da esquerda política. Por outro lado, as

conseqüências desse estado de coisas, segundo os críticos, não são menos alarmantes: perda de identidade, desagregação da comunidade historiadora, niilismo, conservadorismo, violência, imobilismo político e social, relativismo absoluto e a “impossibilidade de dizer o falso”.

Devemos notar que, embora as críticas alarmadas sejam variadas em seus conteúdos particulares, no âmbito geral todas elas compartilham de um mesmo gênero de argumento: patético; *i.é.*, aquele gênero de argumento que, como demonstrou Aristóteles, recorre ao *pathos* para persuadir o público.²³⁰ Como veremos, boa parte das críticas que seguem buscam motivar a adesão do leitor contra a retórica e os “sofistas modernos” despertando temor ou suspeita. Nesse sentido, embora tais censuras se apresentem como argumentos *racionais*, *lógicos* e *necessários*, a meu ver configuram-se mais como argumentos *emocionais* e *contingentes*. Mesmo assim, tais argumentos não devem ser subestimados, pois como lembra Aristóteles, “há persuasão pelos ouvintes quando eles são levados a sentir emoção pelo discurso: pois nossos julgamentos não são os mesmos quando estamos tristes ou alegres, amistosos ou hostis”.²³¹ Além disso, como se trata de uma controvérsia, não podemos ignorar que “as coisas não aparecem (*phainetai*) da mesma forma aos que estão amistosos ou hostis, nem aos que estão irados ou calmos”, mas “ou aparecem inteiramente diferentes, ou diferentes em grau: para o que está amistoso, a pessoa acerca da qual julgamos parecerá não ser culpada ou apenas de um modo leve; para o que está hostil, o oposto...”.²³² Ora, se julgar é aderir a certa opinião, isso significa que nossos julgamentos – e, portanto, nossa adesão ou recusa às críticas que seguem –, ou ainda o modo como as coisas nos parecem (*phainetai*), serão influenciadas pelo estado emocional em que nos encontramos. E, como nota Maria de Fátima Simões Francisco: “as emoções são definidas na *Retórica* como causa da mudança de julgamento”.²³³

²³⁰ Agradeço ao meu orientador, prof. Anderson Zalewski Vargas, pela (dentre outras) oportuna observação aqui, à qual me escapava. Pois de fato, embora a maioria das críticas a serem elencadas a seguir se apresentem como um apelo *racional* a um projeto de busca salvar a razão na pesquisa e narrativa histórica, elas não deixam de lançar mão ao aspecto *emocional* e, portanto, não lógico, dessa empreitada.

²³¹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1356a 14-16.

²³² ARISTÓTELES. *Retórica*, 1377b 31 – 1378a 5.

²³³ FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Caráter, emoção e julgamento na Retórica de Aristóteles. In: *Letras Clássicas*, n. 4, p. 91-108, 2000, p. 102.

2.2.1 A direita conservadora contra os “novos sofistas”

Roger Kimball, em *Tenured Radicals: How Political Has Corrupted Our Higher Education*, escreve um capítulo intitulado “*The New Sophistry*” (“A Nova Sofística”) e inicia seu texto com uma epígrafe atribuída a Trasímaco na *República* de Platão: “O que eu digo é que ‘justo’ ou ‘certo’ não significa nada além do interesse do mais forte”.²³⁴ Ao final do texto, ele escreve em tom abertamente escandalizado contra Stanley Fish:

Havia um tempo em que alguém estudava retórica para munir-se e empregar próprios recursos efetivamente em prol do amor à verdade e justiça e para inocular a si próprio contra os encantos sedutores da retórica. Para o professor Fish, entretanto, retórica é tudo o que existe. Esta tem sempre sido a contenda dos retóricos profissionais, desde o tempo dos sofistas como Trasímaco, Cálicles e Protágoras até os sofistas contemporâneos como Rorty, Fish, e seus muitos discípulos. Platão corretamente condenou retórica como um “sombrio jogo de palavras” que estava preocupado com aparência, não realidade.²³⁵

Em que pese a acusação de Kimball não mencione Hayden White diretamente, ele pode muito bem estar incluído entre “os discípulos de Rorty”, pois Kimball condena Fish pelas mesmas razões que White é condenado por seus críticos: “deliberadamente tentar suplantar a razão pela retórica, a verdade pela persuasão, usando o simples mecanismo de negar que exista qualquer distinção essencial para ser feita entre elas”.²³⁶ Assim, Kimball conclui então que o recente trabalho de Fish ilustra:

A extensão na qual os estudos literários acadêmicos têm abandonado as mais elementares distinções de gosto, julgamento e valor. E um dos mais claros sintomas da decadência assediando a academia é que ideais que uma vez instruíram as humanidades têm sido corrompidos, intencionalmente mal compreendidos, ou simplesmente ignorados pelos novos sofistas que triunfaram em nossos campi.²³⁷

²³⁴ KIMBALL, Roger. **Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education**. Harper Collins: New York, 1990, p. 193.

²³⁵ Ibidem, p. 164.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem, p. 165.

A crítica de Kimball aos professores que atuam como “sofistas contemporâneos” nas universidades norte-americanas refere-se ao que ele chama de “ataques ideologicamente motivados à substância intelectual e moral da cultura americana”, pois, como ele afirma na introdução de seu livro:

Com algumas notáveis exceções, nossas mais prestigiadas faculdades de artes liberais e universidades têm instalado o cardápio inteiro de radicalidade no centro de seu currículo de humanidades, tanto a nível de graduação quanto nos níveis de pós-graduação. Cada especial interesse — estudos sobre as mulheres, estudos sobre negros, estudos sobre gays e afins — e cada lance de modismo interpretativo — desconstrução, pós-estruturalismo, novo historicismo, e outras variedades pós-modernistas daquilo que o crítico literário Frederick Crews apropriadamente apelidou de “Ecletismo de esquerda” — encontrou um poleiro de boas-vindas na academia, enquanto o currículo e os modos de investigação intelectual tradicionais são execrados como sexistas, racistas ou simplesmente reacionários.²³⁸

2.2.2 A corrupção dos jovens pelo “modismo sofista”.

Ainda entre autores da direita cultural que atacam a retórica e os sofistas temos Dinesh D’Souza, que em seu *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, associa movimentos intelectuais como o pós-modernismo, o pós-estruturalismo e o neopragmatismo como frequentemente estando “no lado errado da disputa entre Platão e os sofistas”. Segundo D’ Souza, esses intelectuais são culpados por fomentar um “modismo sofista” entre seus estudantes, até que eles [os estudantes] “descubram [...] que não há sabedoria para ser encontrada, e sua rebeldia adolescente torna-se anárquica e niilista”. No *Eutidemo*, Platão faz Sócrates dizer que em relação ao temperamento dos sofistas “essas coisas, no entanto, são uma brincadeira dos ensinamentos, [...] pelo seguinte: porque ainda que alguém aprendesse muitas ou mesmo todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são”, mas apenas, prossegue Sócrates, “se tornaria capaz, graças à diversidade de sentido das palavras, de brincar com as pessoas, passando-lhes uma rasteira e fazendo-

²³⁸ Ibidem, p. 4.

as cair para trás”, exatamente “como aqueles que, puxando por baixo as banquetas dos que estão para sentar-se, rejubilam-se e riem quando os veem caídos para trás sobre o traseiro”.²³⁹ Contra “os sofistas de hoje”, D’Souza escreve referindo-se a Stanley Fish e seus pares intelectuais, por terem:

O temperamento de espírito que era igualmente aplicável aos sofistas de sua época, assim como é aplicável para os críticos de Duke [*Duke University*, onde Stanley Fish foi professor], em nosso tempo. “O domínio deste tipo de coisa de modo algum haveria de conduzir ao conhecimento de como as coisas são, mas apenas para a capacidade de jogar jogos com as pessoas, fazendo-as tropeçar e cair por causa dos diferentes sentidos de palavras, apenas como aqueles que sentem prazer e diversão em puxar banquinhos sob pessoas quando elas estão prestes a sentarem-se, e de ver alguém caindo sobre o próprio traseiro.”²⁴⁰

2.2.3 A crítica da esquerda: “retórica sofisticada” como niilismo e imobilismo social

A direita cultural não é a única nem está sozinha em suas objeções aos “perigos” da retórica e do “pós-modernismo sofisticado”. Stuart Sim, em seu *Beyond Aesthetics*, condena as correntes pós-modernistas por rejeitarem as metanarrativas históricas que tradicionalmente serviram de base para transformações políticas radicais. O problema com o pós-modernismo, ele argumenta, é que ao sustentarem o seu antifundacionalismo, acabam necessariamente limitando a intervenção política por meio de subterfúgios como a “micronarrativa” individual. Stuart Sim escreve sobre Jean-François Lyotard: “tendendo à sua própria micronarrativa, agonisticamente ou não, ela se parece muito com uma tática conservadora para manter mudanças ao mínimo nível de gerenciamento possível e dentro dos limites de um *status quo* confortável”.²⁴¹

Embora Sim admita que “a mudança para a retórica é uma característica a ser feita no antifundacionalismo, e isso não precisa ser visto como repreensível”, ele acaba

²³⁹ PLATÃO. *Eutidemo*, 278b-c.

²⁴⁰ D’SOUZA, Dinesh. *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: The Free Press, 1991. p. 189-190.

²⁴¹ SIM, Stuart. *Beyond Aesthetics: Confrontations with Poststructuralism and Postmodernism*. Toronto: University of Toronto, 1992. p. 90.

relacionando o surgimento desse antifundacionalismo pós-modernista com o “atual ressurgimento do interesse pela retórica”²⁴², o que, segundo o autor, é a causa de muitos dos problemas intelectuais e políticos em nossa época. “Retórica dificilmente pode ser vista como neutra”, clama ele, pois “está sempre a serviço de uma posição ideológica”. Então Sim questiona sobre “quais são as condições sob as quais uma certa retórica ganha plausibilidade?”, respondendo que “o carisma pessoal” do orador se torna mais importante quando o cenário da pós-modernidade produz o “colapso da autoridade e das fundações de grandes narrativas”. Sim conclui, de forma mais ou menos platônica, que “nem todos irão abusar da retórica, mas alguns irão, alguns sempre fazem. Mas foi para evitar tal resultado que fundacionalismo foi concebido”.²⁴³

O fantasma que [o fundacionalismo] se dispôs a exorcizar foi o fantasma dos espertos, e possivelmente inescrupulosos, jogos da linguagem dos teóricos (os sofistas estão sempre conosco) explorando os inocentes e desavisados.²⁴⁴

Na esteira dessas críticas, Ciro Flamarion Cardoso também denunciará o pós-modernismo no âmbito da historiografia. Segundo ele, por trás da tolerância relativista esconde-se, na verdade, a intolerância, a petulância e até mesmo a violência. Relacionando o “pós-modernismo” a um liberalismo opressor, Cardoso cita o livro de Christopher Lasch, *The revolt of the elites and the betrayal of democracy*²⁴⁵, no qual o autor traça “os contornos do que chama de ‘novas elites’, de natureza profissional e gerencial, baseadas mais na manipulação de informação e de conhecimentos profissionais do que no controle da propriedade ou do capital”; mas, no entanto, fascinadas pelo “jogo do mercado e engajadas numa luta frenética para aumentar seus ganhos”. Elas seriam intelectualmente caracterizadas pela “cultura do discurso crítico”. Por fim, embora declarando-se tolerantes por princípio, os membros dessas novas elites,

²⁴² Ibidem, p. 97.

²⁴³ Ibidem, p. 94.

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ LASCH, Christopher. **The revolt of the elites and the betrayal of democracy**. New York, NY: Norton, 1995.

Quando confrontados com resistência a [suas] iniciativas, traem o ódio venenoso que jaz não muito abaixo da face sorridente da benevolência de classe média. A oposição (...) [lhes] faz esquecer as virtudes liberais que afirmam defender. Tornam-se petulantes, auto-justificativos, intolerantes. No calor da controvérsia política, acham impossível ocultar seu desprezo por aqueles que teimosamente recusam a ver a luz: aqueles que “simplesmente não entendem”, na linguagem satisfeita consigo mesma do politicamente correto.²⁴⁶

A esse quadro das “novas elites”, Cardoso identifica os pós-modernos: “isto se ajusta como uma luva aos pós-modernos”, sentencia; porque, segundo ele, os pós-modernos:

Pretendem estar combatendo a intolerância, a “evacuação de saberes alternativos” a partir de discursos que, dos “lugares de onde falam”, exercem um “poder do saber” que revela “saber do poder” - ou do “desejo de dominação”. Sim, mas... Mas, farisaicamente, ninguém costuma ser mais intolerante do que um pós-moderno no debate intelectual. Mesmo porque, para quem jogou o racionalismo às urtigas, seja com os argumentos que for, o remédio é tentar calar o adversário, a golpes de afirmações apodícticas e retóricas. Ou a golpes de ironia: recorde-se, a respeito, o “riso filosófico silencioso” recomendado por Foucault diante dos que insistiam em falar do homem depois de ter o filósofo francês proclamado a sua morte.²⁴⁷

Ou seja, para Cardoso, o pós-moderno é aquele sujeito sempre mais ou menos imoral que de tolerante nada tem. Quando em vantagem no debate, disserta epistemologicamente sobre “lugares de fala”; quando em desvantagem, joga o racionalismo às favas, e usa subterfúgios como a retórica e a ironia para virar o jogo. Cardoso, assim como Ginzburg, acredita que o “anti-realismo” nas ciências sociais e na história não é “politicamente inocente”:

O anti-realismo, nas ciências sociais, não é politicamente inocente. Independentemente das intenções – e a sabedoria popular afirma que o

²⁴⁶ Ibidem, p. 71.

²⁴⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.p. 71.

caminho do inferno está atapetado de boas intenções –, conduz à ideia de que todas as versões se equivalem, enquanto qualquer pretensão a um horizonte mais holístico ou geral seria ilusória, impossível, perversa ou voltada para a manipulação. Não é possível enfrentar o *establishment* para valer, isto é, num sentido que não seria seja o de meras lutas parciais, sem uma visão holística do social a partir da qual se proponham alternativas.²⁴⁸

A crítica de que no relativismo “todas as versões se equivalem” – na filosofia estabelecida por Platão e Aristóteles –, assume aqui, na política, razões bastante graves. Cardoso sustenta que Jacques Derrida, Michel Foucault e outros filosoficamente influenciados por Heidegger e Nietzsche (dentre os quais, geralmente se inclui White), rejeitaram o *status* das concepções baseadas numa realização histórica da razão (entendida como a chave para o entendimento dos problemas e, conseqüentemente, da felicidade humana). Desse modo, “voltando as armas críticas dos estruturalistas contra as próprias ciências sociais e humanas, trataram de anunciar o ‘fim’ de várias possibilidades”, dentre as quais Cardoso sumariza: “de buscar a verdade, de um *eu* unificado, da fundamentação dos sentidos inequívocos, de legitimação da civilização ocidental, de revolucionar em profundidade as estruturas sociais”. A conclusão disso tudo, finaliza Cardoso, é que tal movimento intelectual desembocou, como não poderia deixar de ser, num estado de coisas suspenso entre o niilismo e o pansemiotismo, isto é, numa negação da explicação em favor da hermenêutica relativista.²⁴⁹

Na esteira dessas críticas, Cardoso elenca censuras semelhantes: a “negação da unidade” e a “afirmação da pluralidade”. Argumenta que, virtualmente em qualquer tipo de empreendimento intelectual, “os pós modernos tentam mostrar que o que os outros viram como uma ‘unidade’, um conceito ou existência única ou integral, é, na verdade, plural”, em parte pela herança estruturalista, mas sobretudo porque obedece aos fundamentos da filosofia de Nietzsche.²⁵⁰

Na prática, o pós-modernismo cai no subjetivismo e, ao contrário do poeta inglês do final do século 16 e início do 17, John Donne, que

²⁴⁸ Ibidem, p. 72.

²⁴⁹ Ibidem, p. 79.

²⁵⁰ Ibidem, p. 87.

afirmava que *no man is a island*, age como se cada homem fosse, sem dúvida, uma ilha. Vivemos, atualmente, uma inflação ou excesso do ego, da individualidade. Apesar das proclamações em contrário, o individualismo burguês vê-se excluído do veto à unidade, a não ser, em plano estritamente teórico e abstrato, num debate em trono do cogito cartesiano cuja finalidade é minar filosoficamente as bases do racionalismo.²⁵¹

A consequência teórica e política disso, conclui Cardoso, é a crença no valor absoluto do indivíduo, de seus direitos, de suas expectativas; cujo resultado desemboca na convicção (às vezes em nome do “politicamente correto” e do multiculturalismo) de existir uma necessária multiplicidade de enfoques. O que se perde, prossegue, seria bastante pior: o desnorteamento dos indivíduos no mundo de hoje, acelerado em suas transformações: “veem-se afetados por elas, num momento em que os elementos de identificação coletiva disponíveis para o indivíduo estão mais enfraquecidos do que nunca estiveram no passado”.²⁵² Daí a necessidade de uma produção individual de significações, que ocorre sob a influência do aparelho multifacético da publicidade e de propaganda política que se adapta bem ao individualismo extremado: “a publicidade fala do corpo, dos sentidos, da vida sadia; os políticos proclamam as liberdades individuais. E o imperialismo, ao sul do Equador, adota e instrumentaliza, hoje em dia, uma linguagem multiculturalista”.²⁵³

2.2.4 Os perigos da desagregação “pós-moderna” da comunidade historiadora

Outros críticos parecem, em princípio, mais preocupados com a situação da disciplina histórica em si (seu estatuto, sua legitimidade, seus procedimentos, etc.) do que com as possíveis consequências políticas. Enquanto no mundo antigo os sofistas foram acusados de contribuírem para a desagregação ético-política da comunidade,

²⁵¹ Ibidem, p. 88.

²⁵² Cardoso cita como exemplos instituições como: a família, a nação e a ideologia, por mais conservador que isso possa parecer.

²⁵³ CARDOSO, Ciro Flamarion. op. cit., p. 88-89.

mediante a crítica corrosiva aos fundamentos da justiça e da verdade,²⁵⁴ hoje se fala de uma certa desarticulação de comunidade historiadora. Esse parece ser o caso de Gérard Noiriel, historiador francês, que inicia o capítulo I de seu *Sobre la crisis de la historia* citando Peter Novick²⁵⁵, com a epígrafe: “Tal sentimento de desenraizamento não existe em outra especialidade. Não há outra disciplina na qual se possa falar tantas figuras de primeira ordem expressando sua consternação e desalento ante a situação atual do seu âmbito de investigação. E a frequência destas manifestações parece aumentar ano após ano”. Em seguida, citando Jean Boutier e Dominique Julia, dimensiona a importância do tema: “É também o estatuto da própria história, tanto quanto disciplina científica, o que está em jogo”.²⁵⁶ Essas epígrafes introduzem o objetivo do autor que, de forma mais ou menos perplexa, se questiona sobre a atomização promovida pelos “modernos”(e pelos pós-modernos), a qual se vê acentuada por argumentos “epistemológicos” [aspas do autor] que colocam a historiografia a serviço de visões exclusivamente particulares, como por exemplo as reivindicações políticas nascidas com a luta de militantes negros por direitos civis durante a década de 60, a qual poderíamos estender para todas as “comunidades culturais” constituídas desde então. É particularmente interessante o lamento de Noiriel relativo ao surgimento de “visões exclusivamente particulares” acerca da história, porque ela guarda certo paralelo com a disputa pela verdade durante o tempo de Platão, onde Protágoras a fragmentava dizendo que é frio o vento para quem o sente frio e não frio para quem não o sente frio. O problema hoje em dia, para Noiriel, seria que cada grupo, através da história, detém sua própria verdade, não a respeito do vento, obviamente, mas em relação à história, contrapondo-a às demais.²⁵⁷

A crise na história, a multiplicação de polêmicas e controvérsias, para o autor, dar-se-ia pelo fato de que hoje os historiadores não sejam capazes de colocarem-se de acordo sobre o que seja a “ciência da história”, argumento frequentemente usado, segundo ele, para justificar a desintegração da disciplina. Assim, a multiplicação das polêmicas, em princípio dotadas de grande virulência entre historiadores, constitui uma das provas mais espetaculares da dimensão das incompreensões que minam a

²⁵⁴ PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 17.

²⁵⁵ NOVICK, Peter. **That Noble Dream**: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

²⁵⁶ NOIRIEL, Gérard. **Sobre la crisis de la historia**. Madrid: Cátedra, 1997. p. 15.

²⁵⁷ Ibidem, p. 43.

comunidade historiadora.²⁵⁸ Mas, ainda que Noiriel afirme não pretender estabelecer um confronto ingênuo e simples entre os “bons” (moderados, precisos, objetivos) e os “maus” (que manipulam a verdade para satisfazer suas ambições ou seus fantasmas políticos)²⁵⁹, logo começará a indicar os “agentes do caos” que promovem a confusão dessa disputa. Assim, antes de Hayden White, o autor citará Roland Barthes, o qual, segundo ele, ironizou as pretensões científicas da história social que se afana em ignorar que todo o discurso é, necessariamente, uma forma de ficção: “como se pode ver simplesmente observando sua estrutura e sem necessidade de aludir ao seu próprio conteúdo, o discurso histórico é, essencialmente, uma forma ideológica ou, para dizer com maior precisão, uma construção imaginária”.²⁶⁰

Então o argumento condenatório utilizado por Noiriel é que:

O desaparecimento das fronteiras entre ciência, filosofia e literatura conduz a uma proliferação do uso “selvagem” dos conceitos, sem respeitar sua origem, o contexto no qual foram elaborados e a meta perseguida por quem os introduziu. [...] O que estes [pensadores] põem em jogo é, de fato, a própria possibilidade da comunicação do saber.²⁶¹

Ao avaliar o “radicalismo” dessas tendências teóricas, Noiriel conclui que elas alimentam um jogo que ameaça “a própria possibilidade da comunicação do saber”, ou seja, ele argumenta, com alarme, exatamente da mesma forma como a doxografia comenta a doutrina de Górgias, na qual mesmo que exista o ser, e que ele seja apreensível, não seria possível comunicar esse saber a outrem.²⁶² E, assim como na doutrina associada a Górgias, nas tendências teóricas mais recentes “o ideal de uma

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem, p. 41.

²⁶⁰ BARTHES, Roland. **Le discours de l'histoire, Social Science Information**. Paris: Unesco, VI, 4, 1967.

²⁶¹ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 101.

²⁶² SEXTO EMPÍRICO. **Contra os Matemáticos**, 7, 83.

linguagem comum desaparece perante as ‘aporias’ da ‘desconstrução’” [aspas do autor].²⁶³

Perseguindo os culpados dessa linha “cética”, outro pensador citado por Noiriel é Henri-Irénée Marrou, historiador da antiguidade que afirmou claramente, desde a profissionalização da disciplina em fins do século XIX, que não é possível falar sobre a história sem uma cultura filosófica: “Que nada entre aqui se não é filosófico”, se não considerar primeiramente a natureza da história e a condição do historiador, exclama Marrou parodiando a máxima platônica.²⁶⁴ Mas, diferentemente do lugar que uma posição platônica poderia levar, Marrou afirmará que a verdade não pode ser totalmente “objetiva”, pois todo o conhecimento se deve a um ponto de vista que não pode ser demonstrado cientificamente. Por isso, somente a mediação filosófica (embora eu pense que não qualquer uma, por exemplo, não o eleatismo) poderia nos ajudar a tomarmos consciência dos limites da ciência e a compreender os pressupostos que regem toda a investigação. Assim, o “ceticismo” de Marrou poderia ser resumido na sua definição de história, como o estudo do “passado na medida em que podemos conhecê-lo”. Esse conhecimento será sempre “imperfeito”, uma vez que o historiador não é mais que um ser humano e somente “Deus nosso Senhor” [ou a Deusa de Parmênides] pode alcançar a verdade absoluta.²⁶⁵

Como Noiriel destaca, Marrou se refere sobretudo aos “positivistas” de começos do século XX, mas sua crítica afeta a todos os historiadores que defendem uma perspectiva “realista”²⁶⁶, na qual podemos considerar Ginzburg e vários outros críticos de White, como o próprio Noiriel.

²⁶³ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 101.

²⁶⁴ MARROU, H. I. **De la connaissance historique**. Paris: Le Seuil, 1954. p. 9. Como o próprio Noiriel destaca, Marrou escreve: “Espero que ninguém se espante se eu, historiador de ofício, falo como filósofo: é meu direito e meu dever”, exclama Marrou, sem dúvida para tentar justificar o caráter “iconoclasta” de um procedimento que choca frontalmente com a lógica da especialização disciplinar que ainda defendia firmemente Marc Bloch. Como Noiriel comenta, Marrou considerará que o rechaço da filosofia da história por parte de seus colegas historiadores também os tornou cegos para os pressupostos que determinam multiplamente seu trabalho empírico: “a verdade da história é função da verdade da filosofia introduzida pelo historiador”. Sendo assim, “como não colocar todo o esforço para tomar consciência destes pressupostos e elaborá-los racionalmente?”. NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 102, nota 21.

²⁶⁵ MARROU, H. I. op. cit., p. 50-51.

²⁶⁶ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 102-103.

Outro “arauto” da pós-modernidade mencionado por Noiriél é Paul Veyne, o qual, segundo o autor, com o passar dos anos seguiu “radicalizando sua perspectiva num sentido ‘pós-moderno’, quando chega a negar a possibilidade mesma de que a história alcance a verdade”²⁶⁷, pois, para Veyne, “não existe uma verdade das coisas e a verdade não nos é imanente”; “somos nós que fabricamos nossas verdades e não é ‘a’ realidade a que nos faz crer. Pois esta é filha da imaginação constituidora de nossa tribo”.²⁶⁸

Entre os representantes do *linguistic turn*, Noiriél menciona Dominick LaCapra, cuja virada epistemológica sustenta que “toda realidade está mediada pela linguagem e pelos textos, portanto toda investigação histórica depende da reflexão sobre o discurso”. Estabelecendo o conceito de *dialogical relationship* (para contrapor-se ao enfoque “documental” praticado pelos historiadores correntes), LaCapra sustentará que os historiadores que leem os textos unicamente como “documentos” ou como “entidades formais”, “não os leem historicamente, precisamente porque eles não os leem como textos”.²⁶⁹ Nessa vertente “textualista”, o problema da referência é novamente colocado em evidência, assim como já havia sido feito por Derrida.

O desconstrucionismo também liberta o texto da tirania do que é chamado “contexto” — o contexto dos eventos, das ideias e convenções que informam o texto não apenas para o autor, mas também para os leitores contemporâneos. “Nada fora do texto”, proclamou Jacques Derrida. E o texto é ele próprio indeterminado, porque a linguagem não reflete ou corresponde à realidade; não há correspondência entre linguagem e fato, entre palavras e coisas. De fato, não há fatos sem que haja linguagem — isso explica por que “fato” no discurso desconstrucionista aparece normalmente entre aspas. Além disso, a linguagem é ela mesma “ambígua”, “hermética”: deve ser “decodificada” antes que possa conter qualquer significado. *E não existe nenhum código mais correto que outro, nenhuma leitura ou interpretação do texto que tenha mais autoridade que outra.* Essa interpretação é “indeterminada”, como o próprio texto.²⁷⁰

²⁶⁷ Ibidem, p. 106.

²⁶⁸ VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Paris: Éditions du Seuil 1983. p. 109.

²⁶⁹ LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. **“Giro lingüístico” e historia intelectual.** Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998. p. 286.

²⁷⁰ HIMMELFARB, Gertrude. **Some Reflections on the New History.** *The American Historical Review*, Vol. 94, No. 3 (Jun., 1989), p. 665.

Tal vertente, em história, é duramente criticada por Gertrude Himmelfarb. Essa posição, segundo ela, conduzirá invariavelmente ao ultimato segundo o qual nenhuma leitura ou interpretação seria melhor que outra, o que é apenas uma forma diferente de expressar a doutrina da *impossibilidade de dizer o falso*, uma vez que se “nenhuma leitura ou interpretação seria melhor que outra” então todas são válidas e ninguém diz coisas falsas.

Eventualmente Noiriel se deterá nas proposições do próprio White. Assim, ele afirma que os partidários do LT (*linguistic turn*) justificam sua vontade de hegemonia na investigação histórica “ironizando sobre as ‘ingenuidades’ dos historiadores correntes que, todavia, acreditam na ‘objetividade’, na ‘verdade’ e na ‘realidade’”. Noiriel aqui se refere muito provavelmente ao trabalho de White, aquele que “assinalando que não existe nenhum critério ‘epistemológico’ último que permita diferenciar a realidade histórica de sua representação”, “considera que a distinção entre discurso ‘realista’ e discurso de ‘ficção’ de tornou caduca”. A consequência disso, segundo Noiriel, é que a história passaria a ser nada mais que um gênero literário como qualquer outro, submetida à primazia da crítica textual.²⁷¹ Essa, contudo, é a consequência “declarada” pelo autor, uma consequência que diz respeito a uma questão de autoridade, pois retira os historiadores de sua zona de conforto – os arquivos – para outra na qual a maioria não tem domínio – a crítica literária (e, com efeito, o número de historiadores com domínio dessa área é bem mais reduzido).²⁷²

²⁷¹ NOIRIEL, Gérard. op. cit. p. 139-140.

²⁷² Por isso Noiriel prossegue dizendo que “os partidários do LT estão, sem dúvida, em seu direito de defender as técnicas de análise do discurso e é inegável que sua aplicação tem contribuído para o enriquecimento da história intelectual. Porém isto não significa em absoluto que os enfoques que se apoiam na história social tenham sido ‘superados’ ou que o estudo do ‘discurso’ seja mais importante, por razões ‘epistemológicas’, que o estudo do ‘social’. Se trata de preferências pessoais impossíveis de provar; por mais que se convoque, com a ajuda de uma grande quantidade de citações, a Nietzsche, Heidegger, Derrida ou Lyotard”. NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 140. Mas, diferentemente do autor, considero que é possível demonstrar que, por razões epistemológicas, o estudo da narrativa tenha prioridade. Aliás, isso é o que demonstra White em todo seu *Meta-história*, ao argumentar que, independentemente de qual seja o entendimento particular que um historiador tenha de sua “missão” ao escrever sua obra, ela sempre estará irremediavelmente mediada pelos imperativos retórico-linguísticos, uma vez que a linguagem sempre será o nível mais fundamental do processo narrativo. Essa mesma ideia é endossada por Roger Chartier em *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude* (“Uma antiga razão, mais profunda, abalou as antigas certezas: a tomada de consciência dos historiadores de que seu discurso, seja qual for sua forma, é sempre uma narrativa”). CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p. 85. Também Paul Ricoeur, em *Tempo e Narrativa*, expressará a mesma convicção (“Em suma, a teoria do *trópos*, por

Em segundo lugar, a consequência (ainda) “não-declarada” diz respeito a uma velha noção platônico-aristotélica acerca das consequências que esse tipo de relativismo que coloca em xeque noções como “objetividade”, “verdade” e “realidade” traria para a história. No final das contas, uma consequência não muito diferente daquela que teria ameaçado a filosofia na época da primeira sofística. O próprio Noiriél comenta que embora se discuta sobre esse tema há mais de vinte e cinco séculos, os filósofos jamais puderam resolver o problema da relação entre realidade e sua representação. No entanto, o mais correto seria dizer que Platão e Aristóteles resolveram isso à sua moda, e que deles somos herdeiros, embora nos últimos anos (mais precisamente, desde Nietzsche), essa herança tenha começado a ser questionada. De qualquer modo, Noiriél, na esteira do platonismo, considerará esse “relativismo dos teóricos do discurso” como uma “variante do cientificismo do não-saber”. E, de fato, Noiriél conduzirá sua conclusão nesse caminho, afirmando que “se ninguém está em posse da verdade de uma interpretação textual, se é o próprio leitor o que constitui o sentido do texto que ele estuda”, então “a partir de que ‘verdades’ podem criticar a análise dos outros

seu caráter deliberadamente linguístico, pode se integrar ao quadro das modalidades da imaginação histórica... [...] Nesse sentido, constitui a estrutura profunda da imaginação histórica. [...] A retórica governa a descrição do campo histórico, assim como a lógica governa a argumentação de valor explicativo: “pois é por figuração que o historiador *constitui* virtualmente o tema do discurso (WHITE, *Historicism, History and the Imagination, Tropics of Discourse*, p. 106)”. RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Ainda, Jacques Rancière, em *Os Nomes da história: ensaio de poética do saber* também argumentará nesse sentido: “o conjunto dos procedimentos literários pelos quais um discurso subtrai-se à literatura estabelece para si um estatuto de ciência e o significa”. RANCIERE, Jacques. **Les Mots de l'histoire: essai de poétique du savoir**. Paris: Editions du Seuil, 1992. p. 21. Em virtude disso tudo, White escreveu, por exemplo, que: “No nível mais superficial, por exemplo, a obra de um historiador pode ser diacrônica ou processual por natureza (salientando o fato da mudança e transformação no processo histórico), ao passo que a de outro pode ser sincrônica ou estática na forma (acentuando o fato da continuidade estrutural).” Da mesma forma, White pondera que “enquanto um historiador pode entender que é sua tarefa reevocar, de maneira lírica ou poética, o ‘espírito’ de uma época passada, outro pode presumir que lhe cabe sondar o que há por trás dos acontecimentos a fim de revelar as ‘leis’ ou os ‘princípios’ de que o ‘espírito’ de uma determinada época é apenas uma manifestação ou forma fenomênica”. Ou ainda: “alguns historiadores concebem sua obra primordialmente como uma contribuição para a iluminação de problemas e conflitos sociais existentes, enquanto outros se inclinam para suprimir tais preocupações presentistas e tentam determinar em que medida um dado período do passado difere do seu, no que parece ser um estado de espírito bem próximo daquele do ‘antiquário’”. WHITE, Hayden. op. cit., 2008, p. 20. Em paralelo a isso, nunca encontrei, dentre os críticos de White, alguém que o tenha refutado por desconstruir ou simplesmente contrapor sua teoria topológica. Seus críticos buscam deslegitimar o narrativismo não em função ou no âmbito da avaliação que White faz das narrativas historiográficas, mas sempre (ou quase sempre) em razão das consequências morais que elas *poderiam* assumir ou nas quais *poderiam* resultar.

historiadores?” “Uma vez que a ‘desconstrução’ proíbe toda estabilização do sentido, não ameaça ‘a longo prazo’ reduzir o historiador ‘a um silêncio impotente?’”²⁷³

Noiriel está assim, conscientemente ou não, ecoando velhas disputas da filosofia. Esse argumento, em particular, parece retomar um Platão escrevendo contra a sofística. No excerto mencionado, nosso historiador critica a ideia de que “ninguém está em posse da verdade de uma interpretação textual”, e que seja “o próprio leitor o que constitui o sentido do texto que ele estuda”. Isto é, Noiriel reverbera a crítica que Platão faz 1) contra a doutrina do homem-medida, atribuída a Protágoras, sobre a particularidade do conhecimento, este associado à sensação (*aisthesis*) da experiência individual, onde “tal como as coisas me parecem ser, assim elas são para mim; tal como elas te parecem a ti, assim elas são para ti;”²⁷⁴ 2) contra a doutrina sofística enunciada pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, na qual esse conhecimento, associado à sensação individual, resultava na doutrina da impossibilidade de contradição; e 3) também torna inaceitável a doutrina de Górgias, estabelecida no *Tratado do Não-Ser*, onde ele sustenta, na terceira parte, que mesmo que pudessem ser apreendidas, ainda não poderiam ser comunicadas a uma outra pessoa, razão pela qual é difícil tornar a experiência significativa a outrem.

Noiriel, dessa forma, sustentará que essa concepção de história (na qual o relativismo ocupa o centro da argumentação) tropeça nas tradicionais “aporias” das filosofias “relativistas”. Escreve ele que, “se todos os pontos de vista são válidos”, “se Deus não cria o mundo a cada dia, porém os historiadores sim”, “que critérios lhes permitem falar do ‘fracasso’ da história econômica labroussiana ou sublinhar os ‘limites’ da micro-história?”²⁷⁵ Em outras palavras, Noiriel ecoa a queixa platônica de abolição do critério promovida pelos sofistas, a qual supostamente inviabilizaria os

²⁷³ NOIRIEL, Gérard. op. cit. p. 142.

²⁷⁴ PLATÃO. *Crátilo*, 386a. No frag. citado a partir do *Crátilo*, temos: “Sócrates: – Como Protágoras sustentava ao dizer que o homem é a medida de todas as coisas, tal como as coisas me parecem ser, assim elas são para mim; tal como elas te parecem a ti, assim elas são a ti.” No excerto, *χρήματα* (*chremata*) foi traduzido por “coisas” e, na sequência do comentário platônico, novamente *χρήματα* foi vertido para “coisas”, numa acepção muito genérica que poderá abranger objetos, fatos, ações. Untersteiner considera que o termo usado por Protágoras seria *χρήματα*, e que Platão teria sido o primeiro a substituí-lo por *πραγματα* (*pragmata*), o que expressa uma interpretação específica, uma vez que este substantivo compreendia todo o mundo do “agir” e do “ser afetado por”. UNTERSTEINER, Mario. **I Sofisti**. Tradução para o inglês por K. Freemann, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954. Milano: Lampugnani Nigri, 1967. p. 38-39.

²⁷⁵ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 160.

sábios da antiguidade e os especialistas da era moderna a emitirem juízos críticos acerca da validade das asserções.

Além disso, Noiriél de certa forma também ecoa o argumento de um Aristóteles contra o relativismo sofisticado. Ao mencionar que “a desconstrução proíbe toda estabilização do sentido”, e que, portanto, “ameaça a longo prazo reduzir o historiador a um silêncio impotente”, está reverberando um Aristóteles que, muito antes, havia alertado sobre o fato de que “como vissem todo este mundo sensível em movimento, e a respeito do que muda nenhuma declaração verdadeira se pode fazer, disseram que no tocante àquilo” o qual por toda parte e a todos os respeitos está sempre mudando, “evidentemente nada se podia afirmar com segurança”. Em razão disso, prosseguirá Aristóteles:

Foi essa a opinião que floresceu na mais extrema das doutrinas acima mencionadas, a dos que se dizem discípulos de Heráclito, qual a defendida por Crátilo, que acabou persuadindo-se de que não devia dizer nada e de contentava em mover o dedo.²⁷⁶

Esse episódio, que ficou conhecido como “o dedo de Crátilo” serviu à filosofia de refutação às doutrinas que defendem a instabilidade dos conceitos. Crátilo, que criticou Heráclito por ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio (pois ele, Crátilo, opinava que isso não se pode fazer sequer uma vez), é descrito por Aristóteles como um sujeito que, por defender a instabilidade dos nomes em um mundo de instabilidade sensorial, acaba reduzido ao silêncio, podendo utilizar como único recurso o próprio dedo, o qual utilizava para apontar as coisas existentes no mundo, indizíveis porque, em constante mudança, não podiam ser mencionadas pelo mesmo nome sequer uma vez. O que Noiriél estava querendo nos dizer com a “não-estabilização dos conceitos reduzindo o historiador ao silêncio” é exatamente o mesmo argumento que Aristóteles elaborou contra a sofística, justamente porque tanto a doutrina do *lógos* sofisticado quanto a tese do narrativismo histórico apontam a precariedade da referência.

²⁷⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1010a 10-14.

Como o próprio Noiriel admite, essa é, evidentemente, uma disputa na qual os historiadores não podem alcançar um acordo fácil sobre questões que dividem filósofos desde Platão²⁷⁷, pois, segundo ele, “um historiador que rechace todas as ‘categorias reificadas’ não poderia sequer escrever, pois já não poderia usar um conceito sequer”, de modo que “se queremos comunicar, estamos obrigados a estabilizar, ao menos provisoriamente, o sentido” dos nomes que utilizamos. Do contrário, acabaríamos como Crátilo: mudos. Para Platão e Aristóteles, isso era obscurantismo sofístico: “é evidente que eles não levam essas questões a sério”²⁷⁸; [...] “no entanto, todas essas doutrinas destroem a necessidade: assim como negam toda a essência, também negam que por necessidade exista alguma coisa”; “e se alguma coisa existe por necessidade, não poderá ser ‘assim e não assim’”.²⁷⁹ Para Noiriel, isso é obscurantismo pós-moderno: “afirmar, com o pretexto de que cada sociedade se acha em um constante processo de construção de si mesma, que é impossível tentar dar conta do dinamismo das relações sociais quando se tenta petrificá-las”, a fim de que, em um momento particular, possa o historiador extrair seus componentes essenciais “é optar por apresentar o real sob seu aspecto ardiloso e obscuro e cair nessa mórbida obsessão por tudo o que está em movimento nas coisas”.²⁸⁰

Essa discussão sobre a estabilidade do sentido aferido aos nomes também foi abordada pelo historiador Francisco Falcon. Em *História das ideias*, ele escreve que o caráter “representacional” imputado às ideias pela epistemologia foi implodido com a ajuda da linguística, semiótica, retórica e da teoria da comunicação. A crença na referência, sustentada desde Platão, na qual as ideias ou conceitos são significantes que remetem a significados relativamente fixos e precisos, viu-se abalada, ao longo do século passado, pelas reflexões de pensadores como Heidegger, Wittgenstein, Saussure, Foucault, entre muitos outros.²⁸¹ Mas, diferentemente de Noiriel, que com alarme adverte sobre os “perigos” da aproximação entre história e ficção (“a consequência disso é que a história passaria a ser nada mais que um gênero literário como qualquer

²⁷⁷ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 146.

²⁷⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1010 b9-10.

²⁷⁹ ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1010 b26-29.

²⁸⁰ NOIRIEL, Gérard. op. cit., p. 159.

²⁸¹ FALCON, Francisco. *História das ideias*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 95.

outro” ele proclama), Falcon está ciente de que a história, por muito tempo, foi exatamente isso. Assim, ele menciona como os historiadores românticos opuseram ao universalismo e naturalismo iluministas a individualidade histórica irreduzível dos povos ou nações e do próprio indivíduo. Para eles, “a história deveria ser sempre a história do que é individual ou único”. De modo que “contra a ‘tirania’ da razão iluminista, os românticos deram preferência à intuição e à imaginação; o orgânico, a tradição, a linguagem é que constituem a *história verdadeira*”. Desse modo, para os historiadores românticos, era no particular, que se manifestava a presença do universal, era na diferença e não em princípios universais (isto é, não na filosofia, ou ainda, não na filosofia da história) que a história se concretizava. Aqui, história era *vida*, e esta era *variedade e diferença*.²⁸²

Mas essa concepção de história presente entre os historiadores românticos do século XVIII e XIX, mencionada pelo próprio Falcon, ia de encontro à noção platônica. E isso porque, como Falcon comenta, de fato, para os gregos (na verdade, para Platão) era o “olho da mente” quem (re)presentava os dados empíricos do “mundo exterior” ao *lógos* ou intelecto (pensamento), única forma racional de passagem do conhecimento particular (entendido, na verdade, como um não-conhecimento) à contemplação dos conceitos universais – *teoria* – este sim considerado um conhecimento verdadeiro.²⁸³ E, por isso, a vitória do cientificismo do século XIX na história é, de certa forma, uma vitória do platonismo. Uma evidência disso é que, como ressalta nosso autor, na historiografia a partir desse período, as ideias – investidas de funções autônomas ou distintas, ou mesmo “especializadas” – dão unidade estrutural à história.²⁸⁴

²⁸² Ibidem, p. 99. A ruptura com essa visão historiográfica se dará com o advento da historiografia cientificista, conforme comentaram mais tarde Langlois e Seignobos: “Até por volta de 1850, a história continuou a ser, para os historiadores e para o público, um gênero literário”. A partir desse período, tratar-se-ia de uma historiografia exigente quanto ao método e atenta ao imperativo de deixar “os fatos falarem por si mesmos”. Seu material quase exclusivo eram as “fontes documentais” e, se o “objeto da história” continuava a ser problemático, cabia buscar na objetividade e nos rigorosos procedimentos do “método histórico” a garantia de cientificidade do conhecimento histórico. Cf. FALCON, Francisco. op. cit., p. 101.

²⁸³ Ibidem, p. 94.

²⁸⁴ Cf. Falcon: “Esta função unificadora é vista em termos de dinâmica social por Comte e Mill, e de superestrutura por Marx e Engels. Para os primeiros, as ideias operam historicamente por intermédio da elite intelectual na qual elas predominam e, assim, são, segundo Krieger, o ‘primeiro agente do movimento social (isto é) a cadeia central à qual se ligam todos os demais elos dos progressos sociais’. Logo, as ideias são os agentes determinantes das leis universais do progresso. Bem outra, como se sabe, é a posição de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*. A crítica é aqui dirigida ao idealismo e à sua

Roger Chartier comenta que essa história conquistadora repousava então sobre dois projetos. Em primeiro lugar, a aplicação aos estudos das sociedades (antigas ou contemporâneas) sob o paradigma estruturalista, seja esse estruturalismo abertamente reivindicado ou implicitamente praticado. Desse modo, tratava-se, antes de tudo, de identificar as estruturas e as relações que, independentemente da consciência dos indivíduos, comandavam os mecanismos econômicos, organizavam as relações sociais, justificavam os discursos. Em segundo lugar, a história disciplina aqui está submetida aos procedimentos do número e da série ou, como defende Carlo Ginzburg, está inscrita no “paradigma do saber” que Ginzburg, em um famoso artigo, designou como “galileano”.²⁸⁵ Como Chartier destaca, tratava-se, então, “graças à quantificação dos fenômenos, à construção de séries e aos tratamentos estatísticos, de formular rigorosamente as relações estruturais que eram o objeto mesmo da história”. Pretendendo deslocar a fórmula de Galileu em *Il Saggiatore*²⁸⁶, o historiador supunha que o mundo social “é escrito em linguagem matemática” e dedicava-se a estabelecer suas leis. Ao mesmo tempo, como lembra Chartier, diversos pensadores questionaram essa perspectiva de conhecimento histórico. Para Michel Foucault, por exemplo, a

concepção de que as ideias possuem uma existência própria, fora do mundo real, ou seja, da história enquanto totalidade. Na prática, as ideias tanto podem desempenhar um papel regressivo como progressivo em relação ao processo histórico real. Quando o seu caráter é regressivo, quer dizer, quando as ideias não estão conectadas à praxis revolucionária, elas são, na verdade, ideologias”. FALCON, Francisco. op. cit., p. 102. Todavia, o que Falcon não menciona nessa passagem é que as próprias noções de “progresso” e “processo histórico” são, também, ideias como quaisquer outras e que o marxismo, ao rejeitar ver a si próprio como ideologia, evidentemente cai em outro tipo de idealismo, como o próprio White já comentou: “O que culturalismo pós-moderno representa em relação ao marxismo é a lembrança de que o próprio marxismo, sendo uma construção e, além disso, uma construção específica para uma determinada situação social, foi, ele próprio, tanto ideológico quanto um sistema científico. Ou seja, o marxismo pode muito bem ter sido uma ciência da sociedade, mas ele permaneceu tão “científico” quanto ideológico – o que implica que qualquer das supostas ciências sociais, por mais que possam fingir transcender a ideologia, permanecem ideológicas precisamente nesse nível. O culturalismo pós-modernista ensina que não existe uma ideologia transcendente e que a cientificidade de qualquer ciência da sociedade deve implicar o reconhecimento de seu próprio conteúdo ideológico, o objetivo e propósito”. WHITE, Hayden. op. cit., 1999, p. 323.

²⁸⁵ GINZBURG, Carlo. “Spie. Radici di un paradigma indiziario”. In: *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Turim, Einaudi: 1986. p. 158-209. Tradução francesa: “Traces. Racines d’un paradigme indiciaire”, in *Mythes, emblèmes, traces, Morphologie et histoire*. Paris: Flammarion, 1989. p. 139-180.

²⁸⁶ Cujas obra contém uma das frases mais célebres de Galileu, na qual a matemática é vista como a linguagem de Deus e que somente através da matemática se pode chegar à verdade na física. “A filosofia [i.é., a física] encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”. GALILEI, Galileu. **O Ensaiador**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004. p. 46.

história liberava-se da “bem magra ideia do real” que a habitara por muito tempo, já que esses sistemas de relações que organizam o mundo social são tão “reais” quanto os dados materiais, físicos, corporais, apreendidos no imediato da experiência humana sensível²⁸⁷ – um dado que, desde o tempo de Platão e da primeira sofística, já estava em franca disputa.

Falcon tem grande mérito em sublinhar de forma adequada um período particularmente interessante da historiografia. Quando, por volta de 1890, ocorreu a chamada “revolta antipositivista”²⁸⁸ a crítica a ela desferida por seus críticos não era, necessariamente, “irracionalista”, ele comenta. Para a maioria de seus adversários, as suas críticas eram exatamente o oposto: “a razão é que precisa ser defendida e resgatada, tanto quanto o livre-arbítrio, a vontade, o papel do indivíduo, o valor da consciência, etc., em face de determinismo de todo o tipo”. Ou seja, não era a razão, entidade abstrata, que se rejeitava, mas sim um certo tipo ou concepção bem específica de razão – a razão iluminista.²⁸⁹

Mas, embora Falcon seja bastante moderado e até cuidadoso em apenas descrever os aspectos mais importantes da história da historiografia em torno da noção de ideia, quando chega ao início dos anos 70, Falcon parece adotar a desconfiança ao “estrangeirismo” da narrativa em relação ao nosso ofício. Ele comenta que, “aos poucos, expandiu-se o prestígio das concepções tendentes a encarar o texto e/ou o discurso como uma realidade própria e autônoma em relação às suas condições não-textuais de produção”. As obras de Hayden White são mencionadas aqui como estando no cerne da questão da narrativa, tão apreciada pelo *New Literary Criticism* norte-americano.²⁹⁰ Um pouco mais adiante, Falcon comenta que em relação a tais tendências sua novidade consiste na incorporação da noção de “descontinuidade” e do conceito de

²⁸⁷ CHARTIER, Roger. op. cit., p. 82-83.

²⁸⁸ Expressão que, na opinião de Hughes, traduz o elemento comum presente em diversas correntes intelectuais da época que rejeitavam o cientificismo de então, cujo erro fundamental, na opinião de seus críticos, foi pretender tratar as “ciências do homem”, ou do “espírito”, segundo o paradigma das ciências naturais: materialismo, naturalismo, determinismo, etc. HUGHES, H. Stuart. **Conscienza e società**. Storia del le idee em Europe del 1890 al 1930. Turim: Einaudi, 1967.

²⁸⁹ FALCON, Francisco. op. cit., p. 103.

²⁹⁰ Ibidem, p. 117.

“texto/discurso” além de um mal contido desprezo tipicamente “pós-moderno” em relação à história.²⁹¹

Poderíamos perguntar o que exatamente seria um “mal contido desprezo tipicamente “pós-moderno” em relação à história”? Como Falcon não deixa isso claro, prossigo apontando algumas de suas considerações. Em relação ao que ele chama de “concepções internalistas” no campo da história das ideias, ele afirma que elas derivam de “teorizações geradas fora do território da história, ou seja, divorciadas do ‘ofício’, por filósofos, linguistas, teóricos da literatura, etc., cujas visões acerca da história raramente coincidem com a dos historiadores”, sobretudo quando se trata da análise/crítica da “prática historiográfica”. Não obstante, ele prossegue, “apesar dessas diferenças, foram muitos os historiadores que se deixaram encantar e levar pelas novidades ‘extraterritoriais’”. Em consequência disso, ele conclui, alguns escreveram histórias das ideias que de “história” só conservaram o nome, pois abandonaram completamente seus compromissos com a historicidade.²⁹² Crítica semelhante ao “divórcio” do nosso ofício também é expressa por Jaume Aurell, que adverte os historiadores dos perigos do “estrangeirismo” linguístico nas reflexões epistemológicas de nossa disciplina. Argumenta ele que um aspecto do pós-modernismo historiográfico é que os “seus referentes teóricos não procedem, habitualmente, da disciplina histórica (Lyotard, Baudrillard, Barthes, Dumézil, Foucault, Derrida, Kristeva e Deleuze). A exceção mais representativa, ele destaca, são as de Dominick LaCapra e Hayden White.²⁹³

Mais importante, contudo, é a caracterização que Falcon faz da relação entre história e linguística. Citando Roger Chartier (2004), menciona o “desafio” do *linguistic turn* ou *semiotic challenge* que, “segundo a teoria dos desafiantes, a linguagem constitui um sistema fechado de signos”, onde “a construção do sentido remete ao funcionamento da língua – automático e impessoal – imune à intenção e controle subjetivos” e donde advém, segundo ele, uma consequência decisiva ao historiador: “a realidade não mais deve ser pensada como uma referência objetiva exterior ao discurso, pois que ela é

²⁹¹ Ibidem, p. 119.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ AURELL, Jaume. **Escrita da história: dos positivismos aos pós-modernismos**. São Paulo: Sita-Brasil, 2010. p. 112.

constituída pela e dentro da linguagem”. A denúncia aqui recai, novamente, na perda do “referente”: a história não falaria mais da história.²⁹⁴

2.2.5 História ou literatura? O medo da perda de identidade.

Roger Chartier, por sua vez, também condenará as proposições de White acerca do estatuto epistemológico da história. No entanto, em *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude*, sua posição é curiosa. Por um lado, o autor caracteriza o “referente” como a presença de um ausente: “de um lado, a representação manifesta uma ausência, o que supõe uma clara distinção entre o que representa e o que é representado; de outro, a representação é a exibição de uma presença”.²⁹⁵ Por outro, falando de um temível desafio, proveniente da constatação – totalmente fundada, admite – segundo a qual “toda história, seja qual for, é sempre uma narrativa organizada a partir de figuras e fórmulas que mobilizam também as narrações imaginárias, alguns concluíram” ele assevera dirigindo-se claramente à White, “pela anulação de qualquer distinção entre ficção e história”. Para esses (Chartier quer dizer, para White), a história “não proporciona um conhecimento do real mais verdadeiro (ou menos) do que o faz um romance, e é totalmente ilusório querer classificar e hierarquizar as obras dos historiadores em função de critérios epistemológicos”, pois essas obras não podem indicar, quais dentre elas, são mais pertinentes em dar conta da realidade passada que é seu objeto.²⁹⁶ E a razão disso (Chartier reproduz White de forma mais ou menos escandalizada), é que, apesar da reticência em considerá-las pelo que manifestamente são, as narrações históricas resumem-se a “ficções verbais cujos conteúdos são tão inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes literários do que científicos”.²⁹⁷

Chartier contesta White afirmando que o historiador, mesmo escrevendo em uma forma literária, não faz literatura. E isso, sustenta ele, em razão de uma dupla

²⁹⁴ FALCON, Francisco. op. cit., p. 120.

²⁹⁵ CHARTIER, Roger. op. cit., p. 74.

²⁹⁶ WHITE, Hayden. op. cit., 1978, p. 82, citado por CHARTIER, Roger. op. cit., p. 97.

²⁹⁷ Ibidem, p. 97-98.

dependência: 1) “dependência em relação ao arquivo, portanto, em relação ao passado de que este é o traço”; e 2) “dependência, a seguir, em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas próprias a seu 'ofício’”.²⁹⁸

Mas essa resposta de Chartier (“o historiador não faz literatura”), apartada e apresentada em oposição aos escritos de White, pode levar a um mal entendido. Primeiro porque White nunca quis fazer da história uma “pura” literatura. O que ele escreve em *Tropics of Discourse: essays in cultural criticism*, é que “as formas [da história] tem *mais em comum* com suas *contrapartes* na literatura do que na ciência” (grifos meus).²⁹⁹ O uso da expressão “mais em comum” deixa claro que não há plena equivalência. Além disso, a expressão “contraparte” também sustenta que está garantida a separação entre ambas as artes, mesmo que elas compartilhem naturezas retórico-linguísticas semelhantes. Do contrário, se White realmente quisesse abolir completamente a separação conceitual entre “história” e “literatura” jamais ele recorreria ao termo “contraparte”, justamente porque *história* e *literatura* seriam a mesma coisa. Nesse cenário hipotético, o uso da expressão “contraparte” não faria sentido. Portanto, White não faz da história uma literatura plena.

Em segundo lugar, devemos analisar as salvaguardas que Chartier ergue contra White. A primeira, a “dependência em relação ao arquivo”, não invalida o caráter poético da história. Como White aponta, a questão não é tanto os dados³⁰⁰, mas a coerência e o arranjo dado a esses dados: “essa coerência e consistência dão à obra seus

²⁹⁸ Ibidem, p. 98.

²⁹⁹ Cito a passage completa, no original em inglês: “But there is one problem that neither philosophers nor historians have looked at very seriously and to which literary theorists have given only passing attention. This question has to do with the status of the historical narrative, considered purely as a verbal artifact purporting to be a model of structures and processes long pasts and therefore not subject to either experimental or observational controls. This is not to say that historians and philosophers of history have failed to take notice of the essentially provisional and contingent nature of historical representations and of their susceptibility to infinite revision in the light of new evidence or more sophisticated conceptualization of problems. One of the marks of a good professional historian is the consistency with which he reminds his readers of the purely provisional nature of his characterizations of events, agents, and agencies found in the always incomplete historical record. Nor is it to say that literary theorists have *never* studied the structure of historical narratives. But in general there has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which are as much *invented* as *found* and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences. WHITE, Hayden. op.cit.,1987. p. 82.

³⁰⁰ “A situação dos possíveis modelos de representação ou conceptualização histórica não depende da natureza dos ‘dados’ que utilizavam [...]; depende, isto sim, da consistência, da coerência e do poder iluminador de suas respectivas visões do campo histórico.” WHITE, Hayden. op. cit., 2008, p. 19.

atributos estilísticos próprios”. O problema aqui reside, segundo White, em determinar os fundamentos dessa coerência e consistência: “a meu ver, esses fundamentos são poéticos, e especificamente linguísticos, por natureza”.³⁰¹

A segunda salvaguarda que Chartier ergue remete à “dependência em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas próprias a seu ‘ofício’”. Ora, todo o *Meta-história* é um esforço realizado no sentido de identificar como o historiador defronta o campo histórico mais ou menos da mesma forma que o gramático defronta uma nova língua. Como isso se dá? White explica que “em suma, o problema do historiador é construir um protocolo linguístico, preenchido com as dimensões léxicas, gramaticais, sintáticas e semânticas, por meio do qual irá caracterizar o campo”. Mas não só. Nessa “caracterização” estão incluídos o campo e os elementos nele contidos, “nos seus próprios termos [do historiador] (e não nos termos em que vêm rotulados nos documentos) e assim prepará-los para a explicação e representação que posteriormente oferecerá deles em sua narrativa”.³⁰²

Chartier, Ginzburg e a maioria dos críticos estão insatisfeitos com o aspecto “arbitrário” que a análise apresentada por White revela da condição poético-retórica associada às obras historiográficas. Mas o aspecto “artificial” da obra histórica, entendida como “modelo verbal”, como “ícone” de segmentos do processo histórico são necessários porque, como argumenta White, o registro documental não apresenta uma imagem inequívoca da estrutura dos eventos nele atestados:

A fim de imaginar “o que realmente aconteceu” no passado, portanto, deve primeiro o historiador *prefigurar* como objeto possível de conhecimento o conjunto completo de eventos referidos nos documentos. Este ato prefigurativo é *poético*, visto que é precognitivo e pré-crítico na economia da própria consciência do historiador. É também poético na medida em que é constitutivo da estrutura cuja imagem será subsequentemente formada no modelo verbal oferecido pelo historiador como representação e explicação daquilo “que *realmente* aconteceu” no passado. Mas é constitutivo não somente de um domínio que o historiador pode tratar como possível objeto de percepção (mental). É também constitutivo dos *conceitos* que

³⁰¹ Ibidem, p. 44.

³⁰² Ibidem, p. 45.

empregará para *identificar os objetos* que povoam aquele domínio e *caracterizar os tipos de relações* que eles podem manter entre si.³⁰³

É, portanto, desse tipo de natureza poética da história que White fala, e não de uma história “pura literatura”. E, como o ato poético precede a análise formal do campo, White diz que o historiador “cria” seu objeto de análise ao mesmo tempo em que predetermina a modalidade das estratégias conceituais das quais se valerá para explicá-lo.³⁰⁴ No entanto, essa “criação” não se trata tanto do fato de apontar a existência ou não de acontecimentos particulares – eventos, guerras ou personagens –, mas antes da explicação e caracterização desses. Aqui, tal como no caso do vento de Protágoras, a questão recai mais sobre a predicação do que a existência do objeto. Não se trata, portanto, de um *é* ou *não é* existencial como em Parmênides, mas da caracterização instituída pelos domínios da *percepção*. Em Protágoras, essa percepção era *sensorial*; em White, é *linguística*.

Rogério Forastieri da Silva, outro historiador brasileiro alarmado com as “posições céticas” das teses narrativistas, adverte que colocar sob suspeição o conhecimento histórico objetivo “foi algo mais sério do que a afirmação da existência de diferentes temporalidades” (tese levantada por Fernando Braudel), ou a investigação de múltiplas alteridades. Essa inversão, relativa aos dados do problema, implica que “o objeto de pesquisa não ‘está lá’, à nossa disposição, mas existe porque é determinado pelo próprio historiador”, o que em outras palavras significa que “não há objetividade possível que não passe pela subjetividade”. Nesses termos, ele cita Richard Rorty³⁰⁵, para quem “a própria verdade é mais uma *construção* do que propriamente uma *descoberta*”, de modo que a linguagem, assim, está envolvida na “construção social da realidade”.³⁰⁶

Forastieri atribui a base teórica dessa posição a Nietzsche: “uma das matrizes deste posicionamento deve-se a F. Nietzsche, cujas ideias por sua vez foram

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; e RORTY, Richard. **The Linguistic Turn**. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

³⁰⁶ SILVA, Rogério Forastieri da. **História da Historiografia**: capítulos para uma história das histórias da historiografia. São Paulo: Edusc, 2001. p. 284.

reelaboradas por Michel Foucault”, que, por sua vez, foi o responsável pelos desdobramentos que propunham o próprio conhecimento como uma forma de exercício do poder; isto é, a “explicação” ou a “compreensão” daquele que “sabe” configura um exercício de poder.³⁰⁷ Mas, segundo Forastieri, esse deslocamento do centro de atenção para a linguagem (em detrimento da primazia do referencial) trouxe um redimensionamento do papel da linguagem dentro do próprio discurso historiográfico: “a história nestes termos passa a ter mais afinidades com a literatura do que propriamente a ciência”. E mais: “*desqualifica-se* a possibilidade de considerar qualquer prioridade da lógica sobre a poesia”; ao mesmo tempo em que “passa-se a considerar a importância da *estética*, ou uma postura esteticista como um elemento fundamental para a compreensão da história no interior das formas possíveis de conhecimento”. Fazendo referência a White, embora sem ainda citá-lo, Forastieri comenta, de forma mais ou menos alarmada, que: “Em outras palavras, a forma como se escreve é considerada um dos pré-requisitos para a verdade do que se afirma. A sentença atrai a atenção sobre si mesma. Assim, a *forma* da afirmação é tão importante quanto o *conteúdo* da afirmação.” E essa seria a relação que a história guardaria com a literatura: “uma capacidade de atrair a atenção sobre si mesma mais do que àquilo que ela se refere ‘fora do texto’”. Nessa visão, a “história não é mais considerada um conhecimento referencial, que utiliza a linguagem como suporte para afirmar algo sobre aquilo que ‘está aí’, fora da linguagem”, mas “torna-se então um texto autorreferente”.³⁰⁸

Deixa de ser objeto de discussão se esta ou aquela linguagem utilizada pelo historiador “deu conta” do objeto a que ela se refere. A história não refere. A história é um artefato literário, como explicitamente defende Hayden White. Por esta razão, torna-se possível empregar uma outra pauta de classificação do discurso histórico segundo, por exemplo, figuras de linguagem ou estilo. Passa-se então do universo da “história ciência social” para o universo da história “pós-moderna”.³⁰⁹

³⁰⁷ Ibidem, p. 284-285.

³⁰⁸ Ibidem, p. 285.

³⁰⁹ Ibidem, p. 285-286.

Outro modo de assinalar a agenda pós-moderna, agora segundo Rogério Forastieri, é a “excessiva produção no campo da história. A cada momento, sobre cada objeto de investigação específico, observa-se uma pletora de estudos com diferentes análises, diferentes abordagens e interpretações”. Tudo isso, segundo ele, carrega consigo uma consequência: “se levarmos em consideração esta superprodução de estudos históricos observa-se que seu possível substrato perdeu sentido e presentemente importam mais as *interpretações* do que efetivamente o *substrato*”. Isto é, aquela noção tradicional de “fontes” gradualmente perderam sua capacidade de servirem como “árbitro” no debate histórico. Em última análise, segundo o autor, “não temos mais passado, mas *interpretações* dos mesmos”.³¹⁰

E, com “interpretações”, Forastieri quer dizer “linguagem”. Citando F. R. Ankersmit (mas sem, no entanto, endossá-lo), ele comenta que na perspectiva pós-moderna, a distinção corrente entre linguagem e realidade perde sua razão de existir. A linguagem científica, na visão de Ankersmit, não é mais “o espelho da natureza”, mas parte do inventário da realidade tal como são os demais objetos do mundo que a ciência estuda. Entre a comunidade de historiadores, a expressão linguagem histórica frequentemente apresenta-se como se fosse a própria história, e vice-versa. Por outro lado, quando a dicotomia entre linguagem e realidade é apontada, isso implica num esteticismo, avalia Forastieri. Esteticismo porque, segundo a perspectiva pós-moderna, tanto a linguagem da literatura quanto a do historiador nos forneceria, na verdade, uma ilusão de realidade.³¹¹

Em relação ao esteticismo, Forastieri cita novamente Ankersmit, segundo o qual “o esteticismo estaria também em harmonia com as perspectivas recentemente incorporadas sobre a natureza da historiografia, ou seja, o reconhecimento da dimensão estilística da escrita da história”, que até então, para os modernistas, era considerado anátema ou, no limite, irrelevante. Em seguida, apesar de não mencionar White, ele faz referência à dissolução da ideia que opunha *forma* de um lado e *conteúdo*, de outro: esta distinção entre forma (ou estilo) e conteúdo não pode mais ser sustentada sem problemas. O argumento dos pós-modernos pode ser sumarizado da seguinte maneira:

³¹⁰ Ibidem, p. 295-296.

³¹¹ Ibidem, p. 300.

“se vários historiadores estão ocupados com vários aspectos do mesmo objeto de pesquisa, a diferença resultante de conteúdo pode ser descrita como um estilo diferente no tratamento do mesmo objeto de estudo”. Há uma referência à noção de estilo de Peter Gay: “a ‘maneira’, o ‘estilo’ implica ao mesmo tempo uma decisão em relação ao que importa para o conteúdo”.³¹² A referência a Peter Gay está correta, porque de fato Gay se dedicou à noção de estilo na historiografia. Contudo, a ausência de menção explícita à White, que se dedicou à noção de *forma* é um pouco decepcionante. Sobretudo porque, nos termos que Forastieri coloca a questão, White seria, provavelmente, um desses pós-modernos inimigos da história, que fez o debate voltar-se para o estilo, ao invés do conteúdo:

Pode-se acrescentar também que, onde o estilo e conteúdo podem ser distinguidos um do outro, seria correto igualmente atribuir ao estilo uma *prioridade* sobre o conteúdo, pois devido à incomensurabilidade das visões históricas, [...], nada resta para nós senão nos concentrarmos no estilo incorporado em cada visão histórica do passado se quisermos garantir um progresso significativo no debate histórico. O estilo, não o conteúdo, é questão de tais debates.³¹³

A fim de concluir sua avaliação, Forastieri sugere que a historiografia pós-moderna possui uma nostalgia por uma historiografia pré-socrática, embora o mais correto fosse dizer, ecoando Carlo Ginzburg, uma historiografia sofística. Escreve ele: Na medida em que o pós-modernismo desde Nietzsche e Heidegger criticou toda a chamada tradição logocêntrica na filosofia desde Sócrates e Platão, ou seja, que a fé racionalista na Razão nos capacitará a resolver os segredos da realidade, a historiografia pós-moderna possui também uma nostalgia por uma história pré-socrática.³¹⁴

A tradição logocêntrica, que segundo o autor foi introduzida por Hecateu, Heródoto e Tucídides, buscava uma certa racionalidade e um certo ordenamento do estado de coisas humanas. Com isso, Forastieri escreve, “o jovem tronco da árvore do passado aparecia acima do solo”. A historiografia pós-moderna e a tradição pré-

³¹² GAY, Peter. **O estilo na história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 3-17, citado por SILVA, Rogério Forastieri da. op. cit., p. 300-301.

³¹³ Ibidem, p. 308.

³¹⁴ Ibidem.

socrática (sofística?) romperam com essa visão de mundo. À guisa dessa conclusão, o passado histórico existiria apenas na medida em que é criado pelos historiadores, pois não existe por si mesmo. Agora dispomos apenas de interpretações que podem ser mais ou menos plausíveis, completa Forastieri. “A lógica binária – verdadeiro, falso – não pode ser aplicada a um texto histórico”, porque “não há *qualquer* critério ou mesmo possibilidade física de se ‘verificar’, ‘testar’ ou ‘repetir em laboratório’ um texto histórico”. Como a poesia, o texto histórico é opaco, isto é, não remete a nada senão a si próprio e, portanto, esgota-se em si mesmo, conclui Forastieri com algum alarme.³¹⁵

2.2.6 A crítica epistemológica: “relativismo absoluto” e a “impossibilidade de dizer o falso”.

Outro aspecto importante é que, na teoria tropológica de White, boa parte da análise recai sobre o aquilo que na linguagem mais ordinária conhecemos como processo, justamente porque é no processo que o historiador *caracteriza os tipos de relações* estabelecidas pelos *objetos identificados* por ele. Chartier, em vários momentos nos quais trata do caráter poético da narrativa histórica, parece concordar com isso. Mas, quando se dirige a White, fará coro junto com Ginzburg contra a “máquina de guerra cética”:

É retornando a seus desvios e suas perversões que a história demonstra que o conhecimento que produz inscreve-se na ordem de um saber controlável e verificável, logo, que está armada para resistir ao que Carlo Ginzburg designou como a “máquina de guerra cética” que recusa à história toda possibilidade de dizer a realidade que foi e de separar o verdadeiro do falso.³¹⁶

³¹⁵ Ibidem, p. 308-309.

³¹⁶ GINZBURG, Carlo. Prefácio à Lorenzo Valla, **La Donation de Constantin**, texto traduzido e comentado por J.-B. Giard. Paris: Les Belles Lettres, 1993. p. xi; citado por CHARTIER, Roger. op. cit., p. 99.

Seguindo sua argumentação, Chartier dedica um capítulo inteiro de seu livro para criticar White. Refere-se a ele como “o arauto de um relativismo absoluto (e muito perigoso) que denega toda possibilidade de estabelecer um saber ‘científico’ sobre o passado”. “Assim desarmada”, ele prossegue, “a história perde toda a capacidade para escolher entre o verdadeiro e o falso, para dizer o que foi, para denunciar as falsificações e os falsários”. Com efeito, Chartier assume, nessas passagens, uma postura particularmente platônica, repetindo até o mesmo excerto que Ginzburg, todo cheio de razões, houvera destacado em *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*.³¹⁷ A passagem que agora Chartier reproduz é aquela na qual White argumenta que “deve-se aceitar a evidência segundo a qual quando se chega a apreender o documento histórico, não há nenhuma razão no próprio documento para preferir uma maneira de interpretar sua significação em detrimento de outra”.³¹⁸ Isso certamente soa bastante relativista e é preciso pouco esforço para perceber como ela pode se relacionar à doutrina do *homem-medida* de Protágoras: não há, no próprio documento (o vento) nenhuma razão para se preferir uma maneira de interpretar sua significação (por ex., sua frieza) em detrimento de outra (por ex., seu calor). E isso porque o registro histórico, tal como o vento, não possui atributos característicos determinados por si próprio, mas antes por aquele que o percebe, seja essa percepção sensória ou linguística.

A consequência de uma teoria que privilegie a *percepção* em detrimento da *coisa em si* não agradou nem poderia agradar uma pretensão mais realista, seja na história ou na filosofia. E por isso, de Platão a Chartier, essas posições são apresentadas como inimigas do conhecimento e, assim, Chartier descreverá os adversários de White (dentre os quais ele se inclui) como denunciadores de uma tal posição destruidora de todo saber.³¹⁹ Sua natureza destrutiva advém do fato de que, para White, seria ilusório querer classificar ou hierarquizar as obras dos historiadores (e dos filósofos da história) em função de sua maior ou menor pertinência em dar conta de seu objeto – a realidade passada.

Mas, em resposta a isso, White algumas vezes argumentou que o saber da história como ficção (compartilhado com a literatura) não era, de fato, inexistente. O

³¹⁷ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006, p. 222.

³¹⁸ WHITE, Hayden. op. cit., 1987. p. 75, citado por CHARTIER, Roger. op. cit., p. 111.

³¹⁹ Ibidem, p. 111.

que ele dizia, na verdade, é que a história não possui um regime próprio de verdade, porque ela é construída sobre as mesmas regras linguísticas do mito e da ficção. E, com efeito, “quem poderia crer seriamente que o mito e a ficção literária não se referem ao mundo real, dizem verdades a seu respeito, e dão a respeito dele um conhecimento útil?”, argumentou White.³²⁰ Sujeita à mesma condição narrativa, as construções historiográficas desenvolvem o mesmo tipo de conhecimento que as construções ficcionais.

Mas, embora admitindo, portanto, que White não é daqueles que opõe retórica e verdade, Chartier não considerará essa resposta como satisfatória. Aliás, Chartier retomará insistentemente sua crítica no sentido de que, por White negar a *correspondência formal entre um modo de narrar e o acontecimento*, White está negando assim a própria noção do acontecimento e se aproximando, portanto, do negacionismo. Mas, ao contrário disso, White responderá que:

Pretende-se que os “formalistas” tais como eu, que sustentam que cada objeto histórico pode ser suscetível de várias descrições ou narrações igualmente plausíveis, negam na verdade a realidade do referente, defendem um relativismo destruidor que permite todas as manipulações dos dados desde que a narrativa produzida seja estruturalmente coerente e, conseqüentemente, autorizam o gênero de perspectiva que permite até mesmo que uma versão nazista da história do nazismo reivindique um mínimo de credibilidade.³²¹

Citando essa passagem na qual White explicita uma acusação muito recorrente a ele, a saber, de colocar a eficácia retórica acima da verdade (como vimos na argumentação de Ginzburg), Chartier buscará, de fato, uma aproximação entre esse “relativismo” inerente ao discurso de White e o negacionismo da “solução final”. Chartier escreverá:

³²⁰ WHITE, Hayden. Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing. In: **The Future of Literary Theory**. (Org.) R. Cohen, New York e Londres, 1990. p. 39.

³²¹ WHITE, Hayden. op. cit., 1987, p. 76.

Como enunciar melhor a crítica maior feita à obra de Hayden White? Em diversas ocasiões, ele tentou dar respostas a essa acusação de “relativismo”, que assume uma gravidade particular quando concerne aos fenômenos históricos tais como os crimes cometidos pelas tiranias ou, mais ainda, pelo Holocausto.³²²

A resposta de White é absolutamente coerente com a composição de sua obra em geral e com Meta-história, em particular. Em *Historical Emplotment and the Problems of Truth*, White não descarta – como nunca descartou – a factualidade como componente da narrativa histórica. Com efeito, a noção de “fato” ou “dato factual” jamais foi negada por ele. Mas, como ele sustenta, as narrações não consistem unicamente em enunciados factuais “como proposições existenciais singulares”. O sentido no qual White “relativiza” o discurso histórico, onde ele ressalta “o conflito entre narrações concorrentes têm menos a ver com os fatos relativos ao assunto do que com as diferentes significações atribuídas a esses fatos pela *mise em intrigue*”:

Evidentemente, consideradas como narrativas de acontecimentos já estabelecidos como fatos, as “narrações concorrentes” podem ser avaliadas, criticadas e classificadas segundo sua fidelidade aos dados factuais, sua completude e a coerência de sua argumentação, seja ela qual for. Mas as narrações não consistem unicamente em enunciados factuais (proposições existenciais singulares) e argumentos: elas são igualmente compostas de elementos poéticos e retóricos graças aos quais o que seria apenas uma lista de fatos é transformado em uma história. Dentre esses elementos, há os modelos genéricos que organizam as maneiras de contar as histórias e que identificamos como fornecendo as “intrigas” [...] Nesse sentido, o conflito entre “narrações concorrentes” tem menos a ver com os fatos relativos ao assunto tratado do que com as diferentes significações atribuídas a esses fatos pela *mise em intrigue*.³²³

Para Chartier, essa distinção feita por White estabeleceria um retorno àquela concepção bem tradicional do fato histórico: “atestado, certo, identificável”, como, por exemplo, a existência das câmaras de gás. Isso é evidente e bastante esperado porque, ao contrário do que muitos críticos pensam, White *não* é um negacionista. Sua crítica à

³²² CHARTIER, Roger. op. cit., p. 113.

³²³ Ibidem, p. 115.

história-disciplina é apenas no sentido de promover uma maior consciência epistemológica do ofício entre os historiadores. No entanto, apesar da distinção entre a pontualidade do dado factual e a dimensão da narrativa histórica, Chartier vê uma incompatibilidade entre essa proposta (existência da factualidade) e a perspectiva global de White (relativa às narrações). Ele prossegue insistindo nessa suposta contradição citando não White, mas Roland Barthes: “O fato não tem jamais senão uma existência linguística” – frase que serve de epígrafe em *The Content of the Form*, de White, cujo apelo é absolutamente compreensível para a função que uma epígrafe deve desempenhar.

Esse “fato” na frase de Barthes, citado como epígrafe por White, poderia muito bem fazer referência seja a ideia mais *processual, contínua, de elaboração do enredo* que dá *forma* à narrativa, seja a noção de *significação*, atribuída a eventos particulares. Mas, seja qual for o caso, isso é insuficiente para Chartier. Ele precisa – segundo a necessidade platônica – que a história seja plenamente devolvida aos domínios da oposição entre o verdadeiro e o falso. Por isso, Chartier escreverá:

Restringindo a definição de “fatos” enunciáveis pelo historiador apenas a *singular existential propositions*, Hayden White limita estritamente o domínio onde a história pode funcionar segundo a oposição entre o verdadeiro e o falso.³²⁴

Mas isso, White – que não é platônico – não pode lhe oferecer. E não pode justamente porque a história é bem mais que a enunciação de uma *checklist* do tipo “ocorreu” – “não ocorreu”. Haverá, em razão disso, algum relativismo, razão que servirá, sempre e de novo, de motivo para acusações contra o cético que, supostamente, defenderia que então *tudo é válido*: “no entanto”, finaliza Chartier, “nem todas [as narrativas históricas] são equivalentes”; “tampouco são equivalentes”, prosseguirá,

³²⁴ Ibidem.

“quanto à sua pertinência e sua exatidão para dar conta da realidade referencial que pretendem representar”.³²⁵

A “perda da referencialidade” também é denunciada pelo historiador Jaume Aurell em seu *Escrita da história: dos positivismos aos pós-modernismos*. Em capítulo intitulado “O Pós-Modernismo e a Prioridade da Linguagem”, Aurell busca mapear as origens e a trajetória do pensamento “pós-moderno” e suas consequências para a história. Nesse percurso, ainda que em certos momentos ele reconheça “méritos” nessas proposições – sobretudo partindo de White –, ele manifesta vários momentos de consternação. Por exemplo, ele menciona que o conceito de pós-modernidade começou a difundir-se na história com a publicação do livro de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, de 1979.³²⁶ Aurell destaca também que, no mesmo ano, Lawrence Stone publicava seu diagnóstico sobre a atual condição historiográfica de então: a queda dos grandes paradigmas, particularmente o marxismo, mas também o estruturalismo e a cliometria.³²⁷ Mais ou menos na mesma direção, Lyotard afirmava no seu ensaio que a influência pós-modernista na história era sentida no rechaço das periodizações e das interpretações globais, substituições dos grandes relatos (*History*) pelos pequenos relatos (*story*) e o recurso às metáforas. Nas palavras de Jaume Aurell, tudo isso “acabava degenerando num relativismo extremo com relação à objetividade histórica: as representações dominavam as realidades”.³²⁸

³²⁵ Ibidem, p. 116.

³²⁶ LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne**. Paris: Editions de Minuit, 1979.

³²⁷ STONE, Lawrence. **The revival of Narrative: Reflections on a New old History, Past and Present**. A Journal of Historical Studies. Boston, 1981 (1979). p. 74-96.

³²⁸ AURELL, Jaume. op. cit., p. 111. Sobre a influência do pós-modernismo na história, Aurell cita ANKERSMIT, Frank R. **The Origins of Postmodernist Historiography**. In: TOPOLSKI, Jerzy. **Historiography between modernism and postmodernism**. Amsterdam: Rodopi, 1994. p. 87-117 e SOUTHGATE, Beverley C. **History: What and Why? Ancient, Modern and Postmodern Perspectives**. Londres: Taylor & Francis e-Library, 1996. Contudo, nem Ankersmit nem Southgate são autores que se mostram alarmados com uma possível “perspectiva pós-moderna” da historiografia. Por exemplo, uma questão fundamental, levantada por Gadamer, foi: “*sob que argumento pode-se deslocar o sujeito histórico para uma posição transcendental e deshistoricizada?*” A resposta de Ankersmit – uma resposta relativista – é que não temos razão alguma para duvidar de que o sujeito histórico esteja menos submetido ao domínio da história que os fenômenos históricos por ele estudados. ANKERSMIT, Frank R. **Historicismo, pós-modernismo e historiografia**. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 97-98. Da mesma forma, Southgate, no livro mencionado, também é bastante receptivo a uma perspectiva relativista da história. Numa passagem ilustrativa, ele descreve um exemplo histórico para algo que procura estender ao ofício do historiador – a inevitável limitação cognitiva do indivíduo: “Porque não podemos ver tudo com igual clareza ao mesmo tempo, temos que escolher o nosso foco, assim também funciona com a audição: desde os vários sons através dos quais nossos ouvidos

Aurell argumenta também que os pós-modernos propunham uma mudança muito mais radical, “cujas explicações transcendem o âmbito intelectual para chegar também ao vivencial, num explícito rechaço das teorias da Ilustração”.³²⁹ Na prática, segundo ele, isso termina num imobilismo epistemológico cotidiano praticado por um tipo de cético que se esquivava de qualquer compromisso com a vida.

O problema surgia com toda a sua crueza quando essas posturas radicais degeneravam num ceticismo paralisante ou num relativismo cujo fim era um beco sem saída, coisa que ainda hoje ocorre com não pouca frequência. O discurso pós-moderno tende a afastar-nos da confrontação com a realidade e desliza habitualmente para uma inibição de todo compromisso, já que os mesmos argumentos sobre a *impossibilidade de conhecer o autêntico significado do passado* são válidos para negar a nossa capacidade de analisar um presente que, por analogia com essa conclusão, também não podemos conhecer.³³⁰

Aurell, dessa forma, repete o antigo *tópos* atribuído por Platão à sofística sobre a *impossibilidade de conhecer*, que no Eutidemo foi, como vimos, platonicamente reformulada para o sofista enunciar a *impossibilidade de dizer o falso*. Mas, se do ponto de vista platônico essa recusa implicaria a rejeição da verdade clássica, do ponto de

são constantemente atingidos, rejeitamos a maioria como “ruído” dispensável e selecionamos alguns poucos para prestar atenção, ou ouvir. Durante a Segunda Guerra Mundial, na blitz, verificou-se que as mães podiam dormir com o barulho de bombas explodindo, mas acordavam ao choro de seus bebês: as bombas barulhentas tinham sido filtradas em sua experiência como irrelevantes, e por isso não foram ouvidas, enquanto os gritos dos bebês imediatamente foram sentidos como sendo mais significativos.”. (Just as we cannot see everything with equal clarity at the same time, but have to choose our focus, so too with *hearing*: from the various sounds by which our ears are constantly assailed, we reject most as dispensable ‘noise’ and select some few to pay attention to, or hear. During the Second World War in the blitz, it was found that mothers would sleep through the noise of exploding bombs, but wake up at the crying of their babies: the noisy bombs had been filtered out of their experience as irrelevant, and so were not heard, while the babies’ cries immediately impinged as being more significant). SOUTHGATE, Beverley C. op. cit., p. 60. Nesse caso, a proposta de Protágoras parece realmente triunfar sobre a “objetividade” do que seria o barulho mais urgente: se o bombardeio da blitz alemã ou o choro dos bebês. E mesmo Platão dificilmente poderia convencer aquelas mães que o barulho das bombas eram mais “reais” que o choro de seus filhos. Da mesma forma, o historiador, conscientemente ou inconscientemente faz suas escolhas, selecionado informação seja para atenção, seja para rejeição.

³²⁹ AURELL, Jaume. op. cit., p. 112. Em seguida ele cita Michael Murray, filósofo que, partindo de Heidegger, proclamou a falência da Ilustração e da sua fé numa realidade dotada de razão. Também Georg G. Iggers é mencionado por ter defendido uma ideia de Ilustração mais amadurecida, mas que embora tenha superado o mito e a barbárie, ao mesmo tempo deu origem a novos mitos e a uma nova barbárie cientificamente aperfeiçoada: “O sonho da razão cria monstros”. IGGERS, Georg G. **La ciencia histórica em el siglo XX**. Las tendencias actuales. Barcelona: Idea Books, 1998. p. 11.

³³⁰ AURELL, Jaume. op. cit., p. 112.

vista sofisticado, como veremos detidamente no capítulo 3, o que se defende não é que *todas* as teorias (etc.) são igualmente válidas, mas que *nenhuma* teoria (etc.) é válida, *no sentido clássico*.³³¹ O argumento de Aurell, nesse sentido, tratar-se-ia então de uma falácia – a falácia igualitária.

Em relação ao *linguistic turn*, Aurell o considera como uma “notável tendência ao relativismo que atualmente domina todo o campo da historiografia, como deixaram patentes Hayden White e LaCapra”, os quais defendem a recuperação da capacidade retórica da historiografia clássica. Escreve ele que “agora se afirma que a história, o passado, subsiste simplesmente por meio de sinais linguísticos, forja o seu objeto por meio das regras do universo linguístico que o historiador conhece”, e que também “vem à superfície por meio do seu relato”.³³²

Tenho razões suficientes para acreditar que não é propriamente o “passado”, mas sim a “obra historiográfica” que está sujeita às regras do universo linguístico, à predisposição e à ideologia de quem escreve. Isso não deveria causar mal-estar. Essa inquietação apenas se justifica porque, numa relação dual entre acontecimento e narrativa, realidade e discurso, existe o anseio platônico de que o *lógos* do historiador possa refletir o primeiro elemento. Mas, como White sugere em *The Content of Form*, a relação entre esses elementos pode ser mais complexa. Aquilo que os historiadores mais tradicionais consideram como algo separado e mais importante, o *conteúdo* – os fatos propriamente ditos – que em geral são dotados de certa prioridade sobre a *forma* como são apresentados – a narrativa – pode, na verdade, ter uma relação bem mais complexa, com a *forma* sendo a própria constituidora do *conteúdo*. Inverte-se, portanto, a prioridade da relação e a *forma* passa a ser também *conteúdo*.³³³

É evidente, no entanto, que de uma perspectiva do “realismo” histórico – uma perspectiva que pretende refletir a “realidade” no *lógos* – isso parece problemático. Por isso Aurell afirmará, com receio, que o discurso narrativo, até os anos 1970 visto com desconfiança pela historiografia em razão sua aparente incompatibilidade com o rigor

³³¹ SMITH, Barbara Hermestein. op. cit., p. 162. Em nota, a autora destaca que “validade” é especialmente pertinente aqui, mas a análise se aplica à rejeição de qualquer medida clássica – verdade, beleza, virtude, e assim por diante – com um sentido absoluto e objetivista.

³³² AURELL, Jaume. op. cit., p. 119.

³³³ WHITE, Hayden. op. cit., p. 42-44.

científico, passará a ser um elemento central na obra histórica. Em contrapartida, ressurgiriam desse modo, mais vivos do que nunca, os perigos do formalismo para o historiador atual, “mais preocupado com o discurso do que com a metodologia, com o resultado formal do que com o procedimento material, com a retórica do que com o conteúdo”, e inclusive “com a estética do que com a ética: em resumo, o domínio da forma sobre o conteúdo e a perda dos referentes objetivos que garantem o rigor científico”.³³⁴

A crítica de Aurell passa então para a acusação de arbitrariedade: “a debilidade dessa posição radica no perigo da [...] arbitrariedade de seu método”; na medida em que “levando o argumento até o extremo, *qualquer* construção linguística não seria outra coisa do que uma nova articulação do discurso e, portanto, não pode transcender a própria realidade retórica e literária”.³³⁵ Aurell, com efeito, considera o historiador como uma “testemunha qualificada do passado”³³⁶ e, portanto, parece insatisfeito com essa precariedade epistemológica: “o que está em questão na atualidade não é a clássica questão sobre o *modo* de aceder ao passado, mas se somos capazes de aceder a ele”.³³⁷

Arbitrariedade é, de fato, o “erro” ou “excesso” que Aurell verá no trabalho de White. Em breve resumo, ele destaca que “White considera a obra dos historiadores algo fechado em si mesmo, uma articulação mental que parte de alguns condicionamentos *a priori*”, e que “não existe nenhum critério histórico-científico de verdade, e, portanto, também não existe nenhuma diferença substancial entre a ciência histórica, o relato histórico e a filosofia da história”. E, em que pese o trabalho filológico sobre as fontes pode estabelecer os fatos, de resto toda “concatenação dos mesmos para obter uma visão global e coerente é determinada por apreciações estéticas e morais, não científicas”.³³⁸ Esse é, no fim, o componente estrutural profundo, de natureza poética e linguística, que a história carrega consigo.

Embora esse relato da obra de White seja intencionalmente descrito como *hýbris* teórica, eu penso que justamente aí reside o grande avanço promovido por White na

³³⁴ AURELL, Jaume. op. cit., p. 120.

³³⁵ Ibidem, p. 121.

³³⁶ Ibidem, p. 122.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem, p. 124.

autoconsciência retórica da historiografia. Não há, em *Meta-história*, espaço para deixarmos intacto o “sonho da razão”, mesmo aquele elaborado por grandes filósofos e historiadores do século XIX. Em virtude disso, White foi algumas vezes acusado de defender um “irracionalismo”:

Essa meta-história é a que explica que os intelectuais analisados não se fundamentem em conceitos teóricos para conseguir que a sua narração histórica adquira o aspecto de uma explicação racional. Pelo contrário, a narração histórica depende de um nível mais profundo, quase inconsciente e irracional, por meio do qual o historiador realiza um ato especificamente poético.³³⁹

Mas, esse aspecto irracional que poderia ser atribuído a White, no entanto, deveria ser muito mais entendido como um elemento “não planejado” do que uma verdadeira falta de racionalidade. De qualquer modo, o resultado para Aurell é o mesmo: “o relativismo que subjaz a essa fórmula é demolidor”.³⁴⁰

Ciro Flamarion Cardoso, aqui no Brasil, está entre os mais escandalizados críticos de White. Em *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*, Cardoso inicia suas críticas em defesa da cientificidade da história:

Portanto, em tal discussão, bem como as que envolvem o realismo e o anti-realismo (este último acompanhado, com frequência, de uma tentativa de estetização) no domínio específico do conhecimento histórico, liga-se à decisão sobre a História produzir textos científicos ou, meramente, textos da mesma ordem dos da literatura ficcional.³⁴¹

Ao mesmo tempo em que defende o caráter científico da narrativa histórica, Cardoso descreve o *linguistic turn* e mais tarde o próprio White como o caminho que conduz ao ceticismo epistemológico. Em relação ao primeiro, afirma que argumentos de filósofos, teóricos da literatura, e certos historiadores, partem do princípio de que os

³³⁹ Ibidem.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru, SP: Edusc, 2005. p. 63.

fatos reais humanos não se agrupam como nas narrativas dos historiadores. Nesse sentido, qualquer texto narrativo que deles pretenda dar conta os falseia necessariamente pela sua própria forma narrativa de ser. Em relação a White, Cardoso o descreve como um teórico da “descontinuidade” (entre narrativa e “realidade”): “textos e realidades se situam em planos distintos, que não há como aproximar”.³⁴²

Cardoso então argumenta que diante de teóricos que, como White, “neguem a existência, lá fora, de uma história que *precise* ser contada, uma forma possível de crítica consiste em demonstrar que a história em questão existe sem dúvida lá fora”, “e que, portanto, deve ser contada”.³⁴³ Aqui, Cardoso claramente concorda com a perspectiva de Ginzburg, na qual existe uma ideia de *necessidade* que deveria sobrepujar uma ideia de *eficácia* retórica da narrativa. E, por isso, ele denuncia que nos domínios da história – ou ao menos da história acadêmica –, predominaria uma certa visão sobre as ciências sociais em geral, e a história em particular, na qual tudo seria mera construção ou representação, sob o signo de diversos poderes (entendidos à maneira de Nietzsche) evacuadores de saberes alternativos. Nesse entendimento, tais disciplinas seriam entendidas como algo a abordar de forma “meramente” hermenêutica. Em outras palavras, não haveria História (“A História”, com “H” maiúsculo), mas sim histórias “de” e “para” determinados grupos definidos por dadas posições – constituindo, então, “lugares de onde se fala” – o que nada mais significa que, ao escrever, o historiador se dirigiria, em verdade, a um destes grupos que compartilhe com ele as premissas em comum com seu discurso. Existiria então uma história das mulheres, uma história dos negros, uma história dos homossexuais, uma história dos ambientalistas, e assim por diante.³⁴⁴

Mas isso, que em princípio poderia ser positivo, para Cardoso é problemático, porque “supõe uma sociedade fragmentada em subculturas, numa ausência de horizontes holísticos, coletivos, bem como da possibilidade de qualquer tipo de mobilização global”. Em relação à Revolução francesa, por exemplo, ele menciona que se estuda a revolução no cotidiano, como festa, como ritual, como cultura, ao mesmo

³⁴² Ibidem, p. 64-65.

³⁴³ Ibidem, p. 65-66.

³⁴⁴ Ibidem, p. 84.

tempo em que ela é descaracterizada como *revolução social*, argumenta.³⁴⁵ Nesse sentido, para Cardoso existe uma história *necessária* (ou ao menos prioritária) da Revolução francesa, e ela diz respeito essencialmente ao seu aspecto político, que a historiografia “pós-moderna” parece nublar, provavelmente de forma intencional.

Na verdade, trata-se, segundo Cardoso, somente de uma parte do esforço maior no sentido de demonstrar que *todas* as revoluções são igualmente equívocas, já que só realizam, com enorme custo, o que de todo modo aconteceria ou já estava acontecendo. Alguns pretenderiam, mesmo, que tal situação seja irreversível: “daí, como vimos, falar-se na ‘morte da História’, na ‘morte das ideologias’ (entenda-se: ideologias dotadas de pretensões globais)”, logo após ter-se proclamado a “morte do homem” como sujeito e ao mesmo tempo objeto de um saber legítimo, dotado de um sentido mais amplo do que o que se poderia conseguir através das numerosas “comunidades interpretativas” de uma sociedade “irrecuperavelmente fragmentada”.³⁴⁶

Seguindo o exemplo de Eric Hobsbawm³⁴⁷, e avaliando essa perspectiva como “moda epistemológica”, Cardoso reafirmará seu posicionamento contra ela, “pois o abandono dos ‘grandes objetos’ em favor da ‘história em migalhas’ tem a ver exatamente com o abandono do realismo epistemológico”.³⁴⁸

No entanto, as razões que Cardoso apresentará em defesa do seu “realismo” histórico não são exatamente novas. Na verdade, de forma geral, já as vimos anteriormente, seja na argumentação de outros críticos de White, seja na argumentação de Platão e Aristóteles contra o relativismo da sofística. Usando um jargão bastante platônico, Cardoso sustenta que a primeira delas se relaciona à questão da “presença” – a qual se refere à qualidade da experiência imediata e aos objetos que por meio dela se “apresentam” também imediatamente. Assim, por exemplo, ele argumenta que a percepção, a sensação (a *aisthesis* do debate platônico contra os sofistas) relativa aos dados sensoriais foram considerados, em diversas épocas, condutos de tipo imediato para a realidade, mais confiáveis e seguros do que os conteúdos mentais

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ HOBBSAWM, Eric. **On History**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997. p. 277.

³⁴⁸ CARDOSO, CiroFlamarion. op. cit., p. 84.

subsequentemente modificados, representados e alterados pelo pensamento e pela linguagem (Platão e Ginzburg acrescentariam, ainda, pela retórica). O problema, ele aponta, é que o pós-modernismo ora questiona, ora rejeita, essa distinção, pois:

Nega[-se] que qualquer coisa esteja “imediatamente presente” e seja, assim, independente dos signos, da linguagem, da interpretação, das diferenças de opinião, etc. Em alguns casos, argumenta[-se] que a apresentação de fato pressupõe a representação.³⁴⁹

A consequência desastrosa, segundo Cardoso, é que a negação da presença ocasionalmente leva os pós-modernistas a substituírem a discussão da coisa pela análise das representações da coisa. Ele cita então como exemplo um debate no qual se pergunta se deve ou não haver testes de inteligência num sistema escolar. O pós-moderno trataria de elaborar uma longa análise retórica acerca de como o termo “inteligência” tem sido utilizado por aqueles que propõem o teste, implicando, assim, que o objeto ou o referente do termo “inteligência” nunca está presente para nós, de modo que o que estaria de fato em jogo seria a história de certas representações bem como do seu uso político.³⁵⁰

Outra crítica de Cardoso se refere à contestação da ideia de *origem* e *fundamento*. Cardoso entende a *origem* como uma noção na qual repousa a “fonte” do objeto considerado, um retorno ao qual muitas vezes é visto como o objetivo da busca racional: “a procura das origens é uma tentativa de enxergar, por trás ou além dos fenômenos, seu fundamento último”. Mas o pós-modernismo nega tal possibilidade, afirma Cardoso, pois se contesta que seja factível “voltar a captar ou mesmo representar a origem, fonte, ou qualquer realidade mais profunda por trás dos fenômenos”, lançando dúvidas até mesmo sobre sua *existência*, ou chegando a negá-la taxativamente. Nesse sentido, o pós-modernismo seria “intencionalmente superficial”, mas não por negar à

³⁴⁹ Ibidem, p. 86.

³⁵⁰ Ibidem.

análise rigorosa, “mas por considerar apenas a superfície das coisas – os fenômenos – como algo que não requer uma referência a qualquer coisa mais profunda.”³⁵¹

A censura relativa à *superficialidade* e à *valorização dos fenômenos* foi inaugurada por Platão, que criticou os sofistas de seu tempo: valorizadores da experiência imediata, que transitam apenas na “superfície das coisas”. Segundo Platão, os sofistas não eram pensadores sérios, mas sim indivíduos imorais. A primeira acusação é baseada em uma ampla gama de razões, familiares aos leitores de Platão³⁵², tais como: “os sofistas movem-se no terreno das aparências e dos fenômenos”; “desvirtuam o critério de verdade, fixando-se na *doxa* em detrimento da *episteme*”. Por isso a acusação platônica visava desmascarar as pretensões sofísticas a educadores dos gregos, pois eles “manipulariam técnicas de engano (*apate*), em moldes arbitrários, transmitindo nos seus discursos simulacros das realidades e não cópias genuínas dos modelos”. Ainda, na perspectiva platônica, os sofistas valorizariam os elementos passionais e contingentes na escolha pragmática do melhor, em vez de nortear as opções morais por princípios racionais e absolutos.³⁵³ Em Aristóteles, a censura à sofística é ressaltada como um saber aparente: os sofistas se revestem da “máscara de filósofos”, na medida em que não se interessam em dizer a verdade sobre a realidade, proferindo discursos opostos sobre as mesmas coisas e o mesmo discurso sobre coisas que são e que não são ao mesmo tempo, de modo que põem assim em causa o princípio mais seguro da filosofia – o princípio da não contradição. E o fazem sem coibir-se em iludir seus interlocutores através de todo tipo de expediente retórico.³⁵⁴

Aparentemente, alguns desses tópicos parecem fazer sentido ainda hoje na controvérsia intelectual contemporânea. Por exemplo, a última crítica de Cardoso que destaque refere-se a uma suposta contradição na epistemologia pós-moderna, relativa à

³⁵¹ Ibidem, p. 87.

³⁵² Para uma introdução, em especial se recomenda os diálogos Fédon e a República. Em adição a esses, especialmente para uma caracterização que Platão faz de seus adversários, ver *Protágoras*, *Górgias*, e *Eutidemo*. Por fim, para uma reconstituição das posições filosóficas dos sofistas, particularmente de Protágoras, o *Teeteto* e o *Sofista* são textos importantes.

³⁵³ PINTO, Maria José Vaz. op. cit., p. 17.

³⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV e *Refutações Sofísticas*. Como destaca Maria Vaz Pinto, para Aristóteles importava lutar contra os sofistas no próprio terreno em que estes se moviam – o da argumentação –, a fim de dominar os procedimentos discursivos. Séculos mais tarde, Ginzburg repetirá a fórmula: O meu objetivo é [...]: vencer os céticos no seu próprio terreno, revelando, por meio de um exemplo extremo, as implicações cognitivas das escolhas narrativas (incluindo as da narrativa de ficção). GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 45.

negação da “transcendência das normas”: normas fundamentais para a vida em sociedade, como “verdade, bondade, beleza, racionalidade, não são mais vistas como sendo independentes dos processos para cujo governo ou juízo servem”.³⁵⁵

Nietzsche dixit. Por exemplo, onde muitos filósofos usariam a ideia de justiça para seu juízo sobre uma dada ordem social, o pós-modernismo considera aquela ideia como sendo, ela mesma, um produto das relações sociais a cujo julgamento seja aplicada. Isto é, a ideia foi criada numa certa época e num certo lugar para servir a certos interesses, é dependente de um certo contexto intelectual e social, etc. Isto complica grandemente toda pretensão acerca da justiça de determinadas relações sociais.³⁵⁶

Mas, essa compreensão acerca das convenções sociais que Cardoso atribui aos pós-modernos como um legado de Nietzsche é, em verdade, um legado da sofística aos olhos de Platão. “Ouve então. Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”, sentencia um Trasímaco platônico, completando:

Trasímaco: - Pelo visto não sabes que, dentre os Estados, há os que vivem sob o regime da monarquia, outros da democracia, e outros da aristocracia?

Sócrates: - Como não havia de sabê-lo?

Trasímaco: - Ora, em cada Estado, não é o governo que detém a força?

Sócrates: - Exatamente.

Trasímaco: - Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violam a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados, o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar

³⁵⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. op. cit., p. 88-89.

³⁵⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. op. cit., p. 88-89.

corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.³⁵⁷

Nesse sentido, o discurso do Trasímaco platônico permanece bastante atual. Mas Cardoso, referindo-se aos pós-modernos, embora admita que é falso dizer que as normas possam ser independentes da experiência, ou dos interesses sociais delimitados, censura os pós-modernos por responderem às pretensões normativas de outrem mediante a exposição dos processos de pensamento, escrita, negociação e poder que produziram aquelas pretensões normativas.³⁵⁸

Isto não significa, porém, que tais pós-modernos deixem de ter suas próprias pretensões normativas; [...]. Mas, temos aqui um segundo e grave calcanhar de Aquiles. Pois, o que acontecerá se algum crítico decidir tomar carona na forma de análise crítica pós-moderna a respeito – que torna *todas* as pretensões normativas problemáticas,

³⁵⁷ Uma primeira leitura do livro I da *República* tende a apresentar um Trasímaco como o “típico” sofista imoral e defensor da violência e do poder ao qual estamos acostumados nos diálogos platônicos. Mas Guthrie, em *Os Sofistas*, vê a atuação de Trasímaco no diálogo como tendo o objetivo de desmascarar a hipocrisia comum na política, a qual opera sob um tipo de moralidade bastante particular: “O objetivo de Trasímaco, tal como o vejo, é desmascarar a hipocrisia e mostrar que está sendo pervertido o sentido de justiça. Cidades e homens agem como se fora justo para os fracos serem oprimidos e para os fortes abrir caminhos por nenhum direito senão pelo poder de fazê-lo, em geral negando que isso seja verdade e acusando seus opositores de agirem como se fosse”. Portanto, o contexto no qual deve-se entender a fala de Trasímaco é de interação entre o “real” e o “ideal”. Sócrates, que era idealista, preferiu morrer a contrariar as leis da cidade, mesmo diante da oferta amiga de uma fuga segura após a cidade tê-lo condenado à morte. Eu penso, e acredito que qualquer pragmático concordaria, que essa dificilmente seria uma escolha razoável. Em segundo lugar, quero destacar uma análise conduzida por Guthrie. Na interação entre o real e o ideal presente nas afirmações do sofista, os termos “é” e “deve” precisam ser compreendidos de forma adequada, pois geram confusão que impressiona de imediato o leitor: “Trasímaco começa fazendo, com escárnio e com raiva, uma afirmação de fato: ‘Estimo que a justiça não passa do interesse do mais forte’, reduzindo mais tarde em ‘o interesse do governo estabelecido’. Poder-se-ia chamar isso ou de inversão da moralidade corrente – a palavra ‘justiça’ ainda transmitindo aprovação, mas estando por algo que até o momento ninguém admitiria aprovar – ou de supressão do teor moral da própria palavra: o que hoje em dia leva o nome de justiça nada tem a ver com certo e errado; usa-se simplesmente para dizer o interesse de qualquer que, em dado momento, detém as rédeas do poder. Todos os governos fazem leis em seu próprio interesse, e chamam isso de justiça. São estes os fatos: louvor ou censura não entram aí. Desde Tucídides (e o episódio do diálogo mélio durante a Guerra do Peloponeso) se pode preencher o resto: é questão de natureza humana, de necessidade, que, como Hemócrates disse, não se deve censurar os fortes por buscar governar, nem de outro lado, existe algo de moralmente digno de louvor em sua ação. Manter outros sob controle é simplesmente vantajoso, e para um poder governante é perigoso entregar-se a piedade e humanidade. É isto que Péricles e Clêon, e muitos outros, pregavam na época de Trasímaco”. GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995 (1969). p. 90.

³⁵⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. op. cit., p. 88-89.

sem excluir, portanto, aquelas comuns entre os pós-modernos –, para aplicá-la ao próprio pós-modernismo e aos valores que ele sustenta?³⁵⁹

Cardoso pensa identificar assim uma contradição no cerne do discurso pós-modernista, cuja natureza, essencialmente cética, colocaria, *a priori*, a si próprio em dúvida. Mas esse argumento de Cardoso falha quando, ao voltarmos a *Meta-história*, vemos White não excluir a si próprio, ou sua obra, das referidas pretensões normativas. Ao sustentar que o discurso do historiador se submete ao quatro tropos, White admite que ele próprio insere-se no tropo da ironia: “Talvez não passe despercebido que este mesmo livro está vazado num modo irônico. Mas a ironia que o informa é consciente e portanto representa uma volta da consciência irônica contra a própria ironia”.³⁶⁰ É evidente que White mantém a pretensão de explicar e dar conta do estatuto das narrativas históricas. Por isso ele sustenta que em contraste com os outros três tropos (a metáfora, a metonímia e a sinédoque), as quais ele qualifica como “ingênuos” (na medida em que só podem expandir-se na crença da capacidade da linguagem em apreender a natureza das coisas em termos figurados), avulta-se o tropo da ironia, o qual “proporciona um paradigma linguístico de um modo de pensamento que é radicalmente autocrítico com respeito não só a uma dada caracterização do mundo da experiência”, mas, também, “ao próprio esforço de captar adequadamente a verdade das coisas na linguagem”.³⁶¹

Rogério Forastieri, por sua vez, crítica também a suposta “superficialidade” narrativista que vimos anteriormente. Ele afirma que existe uma disposição em aceitar as coisas “tais como elas são na superfície, em vez de buscar significados profundos, como o fizeram Sigmund Freud ou Karl Marx”. Nesse sentido, ele menciona que

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ WHITE, Hayden. *op. cit.*, 2008, p. 14.

³⁶¹ White menciona também que a ironia é essencialmente dialética, visto representar um uso autoconsciente da metáfora a serviço da auto-anulação verbal: “A tática figurada básica da ironia é a catacrese (literalmente ‘abuso’), metáfora manifestamente absurda destinada a inspirar reconsiderações irônicas acerca da natureza da coisa caracterizada ou da inadequação. A figura retórica da *aporia* (literalmente ‘dúvida’), em que o autor sinaliza de antemão uma descrença real ou fingida na verdade de seus próprios enunciados, poderia ser considerada a fórmula estilística predileta da linguagem irônica, tanto na ficção da espécie mais ‘realística’ quanto nas histórias que são moldadas num tom autoconscientemente cético ou são ‘relativizantes’ nas suas intenções”. WHITE, Hayden. *op. cit.*, p. 51.

existiria um profundo contraste entre a época moderna – ápice da ilustração –, e a pós-moderna, espécie de declínio da razão.³⁶²

Segundo a perspectiva pós-moderna, no pensamento modernista existiria uma atitude de clara suspeição sobre tudo o que fosse explícito, manifesto, enfim, ao que vinha à tona, à superfície. [...] Assim, um ato não é aquilo que aparenta ser, no lugar disso, segundo a perspectiva modernista, deve ser considerado como expressão de algo mais profundo, mais real, um sintoma de forças poderosas e básicas sejam elas sexuais ou econômicas.³⁶³

Desse modo, existiria no pensamento moderno uma busca permanente, uma verdadeira caça para desvendar o que está por trás dos atos, espécie de conspiração, plano não revelado ou, para usar uma linguagem cara ao platonismo: “essência por trás da superfície”, que os pós-modernos, assim como os sofistas bem antes, fizeram desde logo questão de abandonar. O pós-modernismo, por outro lado, vê essa crença nos “significados profundos” como uma atitude que, levada ao extremo, conduz a um estado patológico de paranoia. Mas não só: para o pós-moderno, a perda do significado – um significado profundo – deve ser meramente aceita, pois o mundo é assim mesmo, avalia.³⁶⁴

Mas esse debate *superfície x profundidade*, que pode parecer um debate mais ou menos metafísico para historiadores, assume contornos mais claros e específicos no debate epistemológico da historiografia: o problema da narrativa. Ele destaca que, fundamentalmente, o ponto de partida é a convicção (referindo-se a H. White e R. Rorty) de que o produto do trabalho do historiador nada mais é do que uma linguagem ou, como é mais comum afirmar, um “artefato literário”. Isto é, as palavras que existem para falar *sobre* a realidade constituem a *própria* realidade.³⁶⁵

³⁶² SILVA, Rogério Forastieri da. op. cit., p. 290.

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ Ibidem, p. 291.

³⁶⁵ Ibidem, p. 294.

Ou seja, a linguagem refere-se a algo exterior a ela mesma, refere-se “ao que aconteceu”. Os pós-modernos consideram então que o referente que a linguagem do historiador supõe é passível de discussão, sendo que alguns autores vão mais longe e explicitamente negam o caráter referente da linguagem utilizada pelos historiadores.³⁶⁶

A referência, dessa vez, é Jacques Derrida: “*il n’y a pas de hors-texte*”³⁶⁷ (não existe nada fora do texto). Explicando a passagem, Forastieri resume que, na perspectiva de Derrida, “as experiências humanas estão inseparavelmente ligadas com as descrições que fazemos sobre elas”. Em última análise, a linguagem *não* é neutra e é capaz de *moldar* nossas próprias percepções sobre o mundo, uma tese que, diga-se de passagem, também é compartilhada por White. Contudo, segundo Forastieri, essa exacerbação da importância da linguagem e seus possíveis ou não possíveis referentes “obrigou os pensadores pós-modernistas a realizarem verdadeiros malabarismos mentais para expressar, muitas vezes, algumas ideias simples”.³⁶⁸

Em *Modernidade, Pós-modernidade e outras Nebulosidades*, Onésimo Teotónio Almeida, filósofo e professor pela Brown University, comenta de onde vem os “abalos provocados pelo pós-modernismo”. Anteriores a Hayden White, ele menciona que a tomada de consciência dos problemas da linguagem foi proposta por Wittgenstein,

³⁶⁶ Ibidem, p. 295.

³⁶⁷ DERRIDA, Jacques. **La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas**. Dos ensayos. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972. p. 9-36., citado por SILVA, Rogério Forastieri da. op. cit., p. 295.

³⁶⁸ Em nota, o autor dá um exemplo do que seria um pós-moderno tipicamente afetado e mal-intencionado: De uma forma bem humorada, Stephen Katz - “How to Speak and Write Postmodern”, 1995 – assinala que o advento do pós-modernismo ofereceu ao mundo algumas boas ideias, mas, certamente, muitas más escritas. Parece, segundo o autor, que se quer tornar as coisas mais complexas e obscuras. Assim, se quisermos descobrir uma forma de se estabelecer como um pensador profundo no meio acadêmico, basta fazer-se difícil para qualquer um entender o que estamos dizendo. Para o autor este procedimento possui a virtude de protegê-lo contra a possível descoberta que na verdade não tenhamos nada a dizer. Vamos supor então, por exemplo, que gostaríamos de expor a seguinte ideia: ‘Nós deveríamos estar atentos às pessoas fora da sociedade ocidental com a finalidade de aprender sobre os preconceitos culturais que nos afetam’. Entretanto, para o autor, segundo os parâmetros pós-modernos, esta forma de se expressar possui o defeito de ser clara e aborrecida. Para que nos tornemos o centro das atenções, deveríamos substituí-la pela seguinte: ‘Deveríamos ouvir as multivocalidades intertextuais das alteridades pós-coloniais fora da cultura ocidental com a finalidade de aprender sobre os viéses falo-logocêntricos que mediatizam nossas identidades’. KATZ, Stephen. How to Speak and Write Postmodern. In: **The Truth About Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World**. Ed. Walter Truett Anderson (org.). New York: Putnam’s, 1995; reintitulado *The Fontana Post-Modernism Reader*. London: Fontana Press, 1996. p. 88-91, citado por SILVA, Rogério Forastierida. op. cit., p. 296.

Heidegger, Davidson, Derrida, Rorty e outros. Fazendo referência à auto-referencialidade, ele comenta que *toda* a epistemologia foi posta em causa na medida em que a linguagem não espelha mais o real, o que significa também que a própria ideia de ciência foi minada. Um segundo golpe, deferido pelo pós-modernismo, vem da tomada de consciência dos limites relativos à esfera da razão que, agora reduzidos, deixa expostos à vista uma imensa zona da realidade, que agora se encontra “fora da alçada da razão”. O terceiro e último golpe, segundo Almeida, tem um caráter mais moral: “vem da tomada de consciência da contingência dos valores, ao ser-lhes retirado o alicerce segurado na ideia de Deus. Foi a conclusão temida por Dostoievski: ‘Se Deus não existe tudo é possível’”.³⁶⁹

Almeida então passa a refutar o que ele chama de “excessos e desfocagens pós-modernistas”, as quais, segundo o autor, “grassam abusiva e levemente mesmo entre acadêmicos e intelectuais”. Uma delas é a tese do *anythings goes*:

Do reconhecimento de facto de nenhuma proposta ética ter qualquer justificação última puramente racional, ou de todas estarem no mesmo plano, à conclusão de que desapareceram os cânones, as hierarquias estéticas, éticas e mesmo epistemológicas, vai um salto abissal. E, no entanto, vemo-la dada com enorme frequência.³⁷⁰

Essa dissolução dos critérios éticos e estéticos é o argumento que, segundo Almeida, levou historiadores à tese do *anythings goes*, que nada mais é do que uma forma diferente de expressar a tese sofística da *impossibilidade de dizer do falso*, denunciada por Platão no *Eutidemo*. Almeida escreverá:

Com frequência encontramos asserções mais ou menos explícitas sobre a impossibilidade de se estabelecerem distinções analíticas entre dicotomias até há pouco tidas como plenamente defensáveis: sujeito – objeto; fato – valor, análise – síntese, história – ficção, razão – emoção, aparência – realidade, descrição – avaliação, realidade – discurso e tantas outras. O erro consiste em declarar-se a

³⁶⁹ ALMEIDA, Onésimo Teotónio. Modernidade, Pós-modernidade e outras nebulosidades. In: **Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias**. Lisboa, Vol. XXII, II série, p. 58.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 60.

impossibilidade de se estabelecer qualquer distinção, transformando tudo numa imensa mónada leibnitziana.³⁷¹

A partir desse argumento, que repete Platão, Almeida chega a outro, que repete Aristóteles, acerca do dedo de Crátilo: “que, com um pouco de esforço argumentativo, se poderia mesmo levar ao reducionismo total, nada mais nos restando do que uma mónada imensa como o universo, sobre o qual nada será possível dizer”³⁷², em referência às distinções conceituais.³⁷³

O veredito necessário, segundo esse argumento, resulta ou bem no silêncio – na impossibilidade de enunciação dos conceitos – ou bem na nebulosidade da diferenciação conceitual, o que torna a imagem antes dotada de contornos e cores bem definidas num grande borrão cinza. Essa avaliação, ou algo parecido com ela, é o que Almeida conclui mais adiante: “a indefinibilidade, a ambiguidade, a polissemia e tantos outros termos do gosto pós-moderno cometem a falácia que poderíamos chamar de *generalização do cinzento*”.³⁷⁴

Tal expressão foi criada e referida por Primo Levi em *Os afogados e os sobreviventes*³⁷⁵ para traduzir a situação em que não é possível fazer distinção entre culpados ou inocentes, perpetradores ou vítimas, que Almeida atribui ao cenário pós-moderno. A “bipartição amigo-inimigo” (Levi 2003: 24), isto é, a aposição dual e maniqueísta entre bem e mal, que busca reduzir “a torrente dos acontecimentos humanos aos conflitos, e os conflitos a duelos, nós e eles, os atenienses e os espartanos, os romanos e os cartagineses” (Levi 2003: 24), já não era possível ser verificada nos campos de concentração da II guerra mundial. A condição extrema, verificada nos campos, foi analisada por Levi. Ele refletiu sobre a posição dos privilegiados, aqueles prisioneiros que, por trabalharem no *Lager*, obtiveram mais vantagens que outros e,

³⁷¹ Ibidem, p. 61.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Segundo Aristóteles, “foi essa a opinião que floresceu na mais extrema das doutrinas acima mencionadas, a dos que se dizem discípulos de Heráclito, qual a defendida por Crátilo, que acabou persuadindo-se de que não devia dizer nada e de contentava em mover o dedo”. ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1010a10-14.

³⁷⁴ ALMEIDA, Onésimo Teotónio. op. cit., p. 62.

³⁷⁵ LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

dessa forma, puderam sobreviver. Sobre essa classe de prisioneiros-funcionários, Levi afirma: “É uma zona cinzenta, de contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os dois campos dos padrões e dos empregados. Possui uma estrutura interna incrivelmente complicada, e abriga em si o suficiente para confundir a nossa necessidade de julgar” (Levi 2003: 29).³⁷⁶

Mas se em Levi *zona cinzenta* serve para expressar um estado de coisas no qual os referentes não são mais claros e as distinções não são mais claramente possíveis, na argumentação de Almeida ela aparece como expressão do “abuso pós-moderno”, isto é, “o abuso, comum no discurso pós-modernista, de generalizar indevidamente a dificuldade de se lidar com os espaços cinzentos entre as palavras, como acontece, por exemplo, quando se pretende reduzir todo o real a texto, ou discurso”. Almeida, embora reconheça que o conhecimento – o *knowledge as justified true belief* – seja metafisicamente impossível de ser obtido e demonstrado, argumenta que, na prática, o ceticismo coerente é indefensável e, por isso, justifica (por meio de argumento *ad hominem*) que, com efeito, não conhece céticos sérios.³⁷⁷

Mas por que o ceticismo seria indefensável? Almeida argumenta que a razão é porque, através dele, podemos dizer qualquer coisa, o que significa também que não dizemos nada. Como ele mesmo aponta, esse é um velho problema da filosofia antiga: “O que o pós-modernismo ensina não é novo. Heraclitus disse: ‘Você não pode entrar no mesmo rio duas vezes’, e seu estudante acrescentou: ‘nem mesmo uma vez, já que

³⁷⁶ Como destaca Luciara Lourdes Silva de Assis: “Mas uma condição ainda mais aguda que a dos privilegiados, um ‘caso-limite’ (Levi 2003: 35) da zona cinzenta, é a dos *Sonderkommandos* (SK) – ‘Esquadrões especiais’. Trata-se dos grupos de prisioneiros, judeus em sua maioria, a quem cabia os serviços de conduzir pessoas às câmaras de gás e, depois, retirar os cadáveres, extrair os dentes de ouro, cortar os cabelos, introduzir os corpos nos crematórios e, por fim, eliminar as cinzas. Por um lado, segundo Levi, esses esquadrões eram constituídos em sua maior parte por judeus porque eles representavam o maior contingente no campo. Por outro lado, causa espanto ‘esse paroxismo de perfídia e de ódio: deviam ser os judeus a enfiar nos fornos os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, subhomens, curvam-se a qualquer humilhação, até mesmo a destruir a si mesmos’ (Levi 2003: 36). Tais palavras, tão duras quanto verdadeiras, são reveladoras do grau de aviltamento a que os nazistas submetem os judeus. Assim, a concepção e a organização dos SK são vistas por Levi como o ‘crime mais demoníaco do nacional socialismo’ (Levi 2003: 37). Além disso, delegar às vítimas uma parte do trabalho, justamente a mais suja, provavelmente servia para aliviar as consciências das SS a quem não agradava o massacre como trabalho diário.” ASSIS, Luciara Lourdes Silva de. **Testemunho e ficção em Primo Levi: encontros possíveis**. Revista Estação literária. Vol 5, 2010. p. 3-4.

³⁷⁷ ALMEIDA, Onésimo Teotónio. op. cit., p. 63.

não há o *mesmo* rio”³⁷⁸. Em outras palavras, e trazendo esse desafio para o âmbito da historiografia, o problema com o pós-modernismo é que a partir dele, “nós sabemos que não há fatos, então eu posso realmente dizer qualquer coisa que eu queira”³⁷⁹, porque o critério de objetividade desaparece ou, no limite, torna-se estético.

Há, evidentemente, outros autores que criticaram White e o relativismo resultante da análise narrativista da historiografia. Por exemplo, Lynn Hunt, em *Telling the Truth about History*, também condenará a posição de White. E embora suas críticas não sejam tão dramáticas quanto a de outros historiadores que vimos até aqui, o gênero de argumentos lançados por ela também variam ora de um aspecto mais teórico e epistemológico, ora para um fundamento mais ético ou moral. Eventualmente, teoria e moralidade até mesmo se confundem.

É o que ocorre, por exemplo, quando ela se refere às origens (ou retomada) dos argumentos pós-modernos por filósofos como Nietzsche e Heidegger. Que, em geral, o pós-modernismo apresente um descontentamento com a modernidade isso é mais ou menos fácil de identificar.³⁸⁰ Mas questões como “quais seus objetivos?”, ou “quais suas agendas políticas?” são mais difíceis de se identificar e tem sido objeto de controvérsia. Por exemplo, menciona ela que:

Suas noções de poder têm sido questionadas porque dois dos mais importantes predecessores intelectuais, os filósofos alemães Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, fizeram notórios antidemocráticos,

³⁷⁸ Mencionado pelos organizadores de um congresso sobre o tema “After Postmodernism”, anunciado nos *Proceedings of the American Philosophical Association* (realizado na Universidade de Chicago) e citado por ALMEIDA, Onésimo Teotônio. op. cit., p. 64.

³⁷⁹ Ibidem, p. 64-65.

³⁸⁰ Depois de constatar que “a natureza da verdade histórica, a objetividade, e a forma narrativa da história tem sido todas elas alvos dos pós-modernistas”, Lynn Hunt pergunta: “De onde esta fúria da negação vem?” Ela responde que em parte isso vem da desilusão no progresso e na ciência como meios para a felicidade humana. Sua primeira resposta é estritamente histórica: “não é difícil compreender porque eventos desde 1930 têm lançado dúvidas na ideia de progresso inelutável do século 18 e 19”. Acontece que a experiência do século 20 mostra que ciência e tecnologia podem ser usadas para construir campos de morte e bombas atômicas tão facilmente quanto elas podem ser usadas para iluminar ruas, aumentar a produtividade de alimentos ou prolongar vidas, exemplifica. “Professores de história foram trabalhar para os Nazis, os regimes comunistas, e ditadores de direita tanto quanto para governos democráticos”. A história disciplina não liberou seus praticantes das demandas políticas, nem a objetividade da ciência garantiu sua benéfica aplicação. Como ela resume: “progresso pode ser uma faca de dois gumes”. HUNT, Lynn; JACOB, Margaret C. **Telling the Truth about History**. New York: Norton & Company, 1995. p. 205-206.

antiocidentais e anti-humanistas pronunciamentos e foram associados, algumas vezes de forma justa, algumas vezes não, com antissemitismo. Hitler citou os escritos de Nietzsche em apoio a sua ideologia racial, e Heidegger, ele mesmo juntou-se ao Partido Nazi.³⁸¹

Mas se Nietzsche, diferentemente de Heidegger, pôde escapar à acusação de falência moral por não ter ele próprio apoiado o nazismo, isso não significa que ele saia completamente ileso a críticas. Hunt, em seu texto, destacará várias passagens as quais julga seriamente problemáticas. Uma de suas maiores críticas tem a ver com a postura irônica e amoral de Nietzsche, que ela também denunciará, posteriormente, em White. Em relação ao primeiro, ela comenta que Nietzsche formou a si próprio com a ironia e o amoralismo filosoficamente derradeiro. Insistia que a “infinitamente complexa catedral de conceitos” do ocidente foi construída “em uma fundação móvel e como se em água corrente”.³⁸² Segundo Nietzsche,

Seres humanos não descobrem a verdade em concordância com a natureza; eles inventam-na, por isso esta verdade está sempre mudando da mesma forma que a água em um rio está sempre mudando. Clamor por verdade pode, em razão disso, ser apenas dissimulações, invariavelmente avançadas por aqueles que tem poder. O nobre, a verdade e o bom nos valores ocidentais são apenas o que a antiga nobreza clama ser; então vem a transgressora revolução do Cristianismo que conduz as classes inferiores para efetuar uma inversão de valores fatídica.³⁸³

Segundo Nietzsche, no Cristianismo o humano, o fraco e o humilde tiveram sua vingança. Nesse cenário, a democracia promoveu a inversão de valores porque o “rebanho” da humanidade fez a si próprio árbitro da verdade e, dessa forma, reforçou a moral cristã – uma moral para escravos. Hunt, por isso, classifica os argumentos de

³⁸¹ Segundo Hunt, apesar da maior parte dos teóricos da pós-modernidade terem claramente rejeitado a proto-facista e as anti-semíticas implicações do trabalho de Nietzsche e Heidegger, dúvidas permanecem sobre a facilidade com a qual alguém pode separar essas vertentes dos seus pensamentos. HUNT, Lynn; JACOB, Margaret C. op. cit., p. 205-206.

³⁸² NIETZSCHE, F. On Truth and Falsity in an Extra-Moral Sense apud MEGILL, Alan. Prophets of Extremity: **Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**. Berkeley: University of California Press, 1985. p. 52; citado por HUNT, Lynn; JACOB, Margaret C. op. cit., p. 209.

³⁸³ Ibidem, p. 209.

Nietzsche como “moralmente repugnantes”³⁸⁴, e lembra vários teóricos recentes do século XX que tiveram influência do pensamento de Nietzsche (por exemplo, Derrida, Foucault e o próprio White). Derrida escreveu ensaios onde criticou pensadores como Platão e outros, “arguindo que todos eles estavam presos nas categorias binárias da metafísica ocidental: bom vs. mau, ser vs. não-ser, verdade vs. erro, natureza vs. cultura, discurso vs. escrita”, lembra Hunt.³⁸⁵ Portanto, na esteira de Nietzsche, Derrida questionou o empreendimento da busca por alguma coisa chamada “verdade” frente ao infinito jogo de significados. Já Foucault, também herdeiro de Nietzsche a seu próprio modo, fez da “verdade” nada mais que uma “vontade de poder” com o discurso. Em qualquer caso, a linguagem se destaca como uma barreira insuperável para a verdade, avalia a autora.³⁸⁶

Em relação a Hayden White, Hunt avalia que esses problemas, a saber, o fosso entre linguagem e realidade, permanecem, com um agravante: a ironia – marca da filosofia de Nietzsche. Por isso, ela censura o modo de explicação irônico de White.

Recentemente, o modo irônico tem se tornado dominante entre esses historiadores, os quais, como outros críticos culturais, têm de saber se o seu trabalho poderia ser outro que não fragmentário e parcial, com pouca relevância frente a grandes narrativas do passado. Desesperados diante a validade do que eles descrevem como macro-história, eles abraçam a ironia e reivindicam apenas a escrita de micro-histórias.³⁸⁷

Contra essa posição, Hunt sustenta que seu próprio objetivo busca ir além dos correntes julgamentos negativos ou irônicos sobre o papel da história, buscando enfatizar a necessidade de coerência, análise causal e a contextualização social porque nós, como historiadores, estamos fazendo nossas próprias escolhas estéticas da mesma forma como outros escolheram comédia, romance ou ironia para seus escritos. Hunt escreve que “nós estamos enfatizando a necessidade humana pela autocompreensão através de uma coerência narrativa do passado e a necessidade para as explicações

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ Ibidem, p. 212.

³⁸⁶ Ibidem, p. 213.

³⁸⁷ Ibidem, p. 228.

objetivas reconhecidamente parciais de como o passado tem funcionado”. Nesse sentido, ela argumenta que tem renunciado a instância irônica e cita a ironia como um tropo de explicação na obra de White.³⁸⁸

Ao invés de tentar provar nossa superioridade em relação aos historiadores do passado concentrando-nos em suas falhas, nós estamos tentando aprender a partir de seus esforços o sentido do mundo social. Ao invés de sublinhar a impossibilidade da total objetividade ou completa satisfação com a explicação causal, nós estamos destacando a necessidade pelas explicações mais objetivas possíveis como o único modo de seguir, se não em linha reta de progresso para o futuro, mas seguir através de uma intelectualmente mais viva e democrática comunidade, através do tipo de sociedade na qual nós gostaríamos de viver.³⁸⁹

Nesse ponto, Hunt não só rejeita a ironia (ou ao menos um certo tipo de ironia que ela atribui a White) como tropo de explicação, mas também marca sua posição “democrática” em oposição a noção “anti-democrática” que supostamente Nietzsche deixara como legado para o pós-modernismo. Além disso, termina esse argumento destacando a necessidade “de seguir em frente”, de “avançar”, coisa que o pós-modernismo em geral, e a ironia em particular, rejeitariam. E rejeitariam porque a escrita da história não é sobre “busca da verdade”, mas sobre a “política” dos historiadores, quer eles tenham ou não consciência disso.

A verdade de um homem é a falsidade de uma outra mulher, e eles apontam para as guerras historiográficas dos últimos vinte anos como prova disso. O cão de Dorothy, Totó, expõe o Mágico de Oz como um homem ordinário de meia-idade; similarmente, os céticos acreditam que eles revelaram os historiadores como não mais do que especializados contadores de histórias cujos créditos para recuperar o passado como ele realmente aconteceu pertencem à cortina de fumaça das pretensões científicas. Historiadores, como Hayden White, têm sustentado “não se constrói conhecimento de forma que outros possam usar, apenas geram um discurso sobre o passado”.³⁹⁰

³⁸⁸ WHITE, Hayden. op. cit., 2008, citadopor HUNT, Lynn; JACOB, Margaret C. op. cit., p. 229.

³⁸⁹ Ibidem, p. 229.

³⁹⁰ Ibidem, p. 244-245.

Além dessa subjetividade da escrita histórica, Hunt critica White pela importância que ele dá às estratégias retóricas e à forma narrativa do conhecimento histórico. Ele afirma: “como analisadores hermeneuticamente astutos a respeito de como as palavras podem promover ilusões, esses comentadores justamente salientam que historiadores têm minimizado as limitações de suas perspectivas” na medida em que “falam de um ponto de vista onisciente”. Por exemplo, “Napoleão marchou com seu exército através do continente europeu”, “Americanos acreditavam que um destino manifesto era carregado por eles através de todo o continente da América do Norte”. Esse tipo de heroicidade narrativa dava a impressão de que os historiadores levitavam a si mesmos sobre o terreno, colocando-se numa posição de observador superior. Mas, segundo Hunt, a despeito desse tipo de erro que foi cometido em alguns momentos da história da historiografia, o problema maior aqui é que evitando a história como uma categoria de conhecimento, esses céticos preferem alojá-la com a poética e o romance junto ao domínio expansivo das construções literárias, “girando assim o grande pilar do conhecimento objetivo para o gênero literário”. Mas, negando o absolutismo de uma era (a verdade heróica do século XIX), “esses céticos parecem esquecer do perigo de inventar um novo absolutismo baseado na subjetividade e no relativismo”.³⁹¹

Essas são algumas das críticas mais recorrentes a White e a outros teóricos considerados “céticos” e/ou “relativistas” na cena atual do debate historiográfico. Evidentemente, seria impossível trazer todos os teóricos que já derramaram tinta e consternação nesse debate simplesmente porque o volume de críticas produzido é incomensurável e muito variado. No entanto, espero que os argumentos apresentados aqui possam de alguma forma sumarizar os mais recorrentes: perda de identidade, desagregação da comunidade historiadora, nihilismo, conservadorismo, violência, imobilismo político e social, relativismo absoluto e a “impossibilidade de dizer o falso”.

³⁹¹ Ibidem, p. 245-247.

CAPÍTULO III

A natureza da linguagem e a condição humana em um mundo de aparências

Já que vivemos em um mundo que aparece, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?

(Hannah Arendt)

Nesse capítulo, pretendo conduzir uma avaliação geral sobre como chegamos a tais discursos de escândalo que veem no ceticismo e no relativismo a ruína da história. Justifico essa reavaliação geral porque, se no Mundo Antigo Platão e Aristóteles venceram a guerra filosófica contra os retóricos e sofistas, condenando as posições relativistas a uma espécie de limbo no âmbito da filosofia, nos últimos anos, como foi visto ao longo desse trabalho, temos assistido uma verdadeira reabilitação da autoconsciência retórica (particularmente a partir dos trabalhos de Hayden White) no âmbito da própria historiografia. Mas, embora o trabalho de White se pretenda como uma tentativa de “avanço” em nossa autoconsciência, paradoxalmente é visto e apresentado, nesses discursos escandalizados, como sinônimo de “retrocesso”. Em razão disso, aqui eu busco reavaliar as razões pelas quais chegamos a esse estado de coisas, valendo-me principalmente das reflexões das teóricas Barbara Herrnstein Smith e Barbara Cassin, bem como das considerações da filósofa Hannah Arendt e do trabalho de Mario Untersteiner, em parte sobre o aspecto ambíguo da linguagem, em parte sobre a capacidade humana de estabelecer juízos.

Barbara Herrnstein Smith é uma teórica e crítica literária norte americana autora de diversos trabalhos. Aqui, tomarei por base o seu *Crença e Resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*, porque nele a autora busca compreender o papel da convicção e do ceticismo, do questionamento e da resistência ao questionamento no debate que, embora contemporâneo, dialoga com os primórdios da filosofia grega. Como Barbara Smith destaca, é interessante avaliar o que, de fato, está acontecendo quando as trocas entre propositores de teorias rivais chegam

recorrentemente à estagnação e ao impasse. Quem, lembra a autora, no âmbito acadêmico ou mesmo na vida cotidiana nunca ouviu: “Você não pode argumentar com essas pessoas”, lembra a autora. Ou ainda: “Elas não jogam conforme as regras; contestam toda palavra que você diz”; “É como falar com uma parede”; “Elas não escutam uma só palavra do que você diz, ficam repetindo os mesmos argumentos”. Todas essas frases destacadas por ela³⁹² são afirmações que nós já escutamos e que, de certa forma, também sustentam o diálogo de surdos que se abateu na polêmica teórica tratada até aqui. E isso não é mero acaso. Como Barbara Smith comenta, são questões evocadas em especial pelos debates correntes em torno de um conjunto de ideias comuns à nossa polêmica historiográfica – *verdade, conhecimento, significado, razão, objetividade, justificação* – “centrais para o pensamento ocidental e, na visão de muitas pessoas (mas não todas), centrais para a condução da vida intelectual”³⁹³ – e também moral – eu acrescentaria.

Já a filósofa Hannah Arendt foi uma das mais destacadas pensadoras políticas do século XX. Meu interesse pelo trabalho dela reside no fato de que, em primeiro lugar, ela é uma escritora que consegue estabelecer relações entre questões atualmente relevantes para nós e dilemas que também estavam em disputa há muito tempo. Esse jogo entre Antigos e Modernos, que nas suas obras sempre cumprem um papel ao mesmo tempo sério e atraente, é o que a coloca como referência para minha avaliação geral. Em segundo lugar, H. Arendt é o tipo de pensadora que, embora não tenha protagonizado essa controvérsia teórica que se abateu sobre nós, seria possivelmente vista como cética ou relativista. Ciro Flamarion Cardoso, por exemplo, escreveu que ela gostava de refugiar-se na Atenas antiga para não ter de discutir problemas econômico-sociais contemporâneos incômodos. Isso porque o debate pós-moderno acerca do “consenso”, anterior a novembro e dezembro de 1995 (Arendt falecera bem antes, em 1975), era um debate de direita, conservador: “o abandono dos enfoques holísticos e a politização pulverizada que o acompanha nada têm de casual ou de politicamente inocente”.³⁹⁴ Em parte essa opinião de Cardoso pode, e na verdade deve, ser

³⁹² SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 11.

³⁹³ Ibidem, p. 12.

³⁹⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion. op. cit., p. 94.

considerada para que possamos entendê-la. O último trabalho publicado de Arendt inicia com uma epígrafe de M. Heidegger:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
O pensamento não resolve os enigmas do Universo.
O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.³⁹⁵

Partindo dessa passagem que abre a última obra da filósofa, não é difícil entender porque alguém como Cardoso, convicto na capacidade da história em trazer um conhecimento superior, em produzir sabedoria prática utilizável, em resolver os problemas do Universo (ou ao menos do universo humano), e dotar-nos diretamente com o poder de agir, veja Arendt com desconfiança.

Mas, apesar disso, em *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt não defende – e até onde sei nunca defendeu – a irreflexão como filosofia ou projeto político, mas o contrário. Após assistir ao julgamento de Eichmann em Jerusalém, ela cria a noção de “banalidade do mal”. Todos nós aprendemos – e esperávamos assistir no julgamento do burocrata Nazi – que o mal é algo demoníaco; a encarnação de Satã, “um raio caído do céu” (Lucas 10:18), ou ainda, Lúcifer, o anjo caído (pois “o demônio também é um anjo”, Unamuno), cujo pecado é o orgulho (“orgulhoso como Lúcifer”), também conhecido como pecado da soberba e da vaidade, cujo ato apenas os melhores são capazes de cometer: “eles não querem servir a Deus, mas ser como Ele”. O mal também precisa e deve ser explicado.

Diz-se que os homens maus agem por inveja; e ela pode ser tanto ressentimento pelo insucesso, mesmo que não se tenha cometido nenhuma falta (Ricardo III), quanto propriamente a inveja de Caim, que matou Abel porque “o Senhor teve estima por Abel e por sua oferenda, mas por Caim e sua oferenda ele não teve nenhuma estima”. Ou podem ter sido movidos pela fraqueza (Macbeth). Ou ainda, ao contrário, pelo ódio poderoso que a maldade sente pela pura bondade (“Odeio o Mouro: o que me move é o coração”, de Iago; o ódio de Claggart pela “bárbara” inocência de Billy Budd, um ódio que

³⁹⁵ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 17.

Melville considerou “uma depravação com relação à natureza humana”); ou pela cobiça, “a raiz de todo o mal” (*Radix omnium malorum cupiditas*).³⁹⁶

No entanto, contrariamente ao que esperava encontrar, Arendt foi incapaz de rastrear o mal incontestável, seja em seus motivos, seja em suas raízes ou níveis mais profundos, nos atos do agente. “Os atos eram inegavelmente monstruosos, mas o agente não – ao menos aquele que estava no julgamento –, era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso”, ela resume. Não havendo nenhuma motivação especificamente má, a única característica notória que Arendt pôde identificar, tanto em seu comportamento anterior como durante o julgamento não era estupidez, mas *irreflexão*. Foi pela e através da irreflexão de um burocrata Nazi que Arendt chegou a noção de “banalidade do mal” como resultado da ausência de pensamento, de reflexão sobre o estado de coisas.³⁹⁷ Isso, por si só, já seria razão suficiente para duvidarmos que Arendt defenda uma posição na qual exista um convite à inércia ou ao imobilismo teórico do pensamento, como os acusadores da “posição cética” frequentemente sustentam. Mas, se Arendt de fato nos convida a uma reflexão epistemológica das condições nas quais se dão o *pensar*, como adequá-la à citação de Heidegger antes mencionada? A resposta disso é o que, acredito, marca o ponto decisivo no placar à favor de Hayden White contra seus críticos.

Contudo, antes de passar a tais reflexões, iniciarei com uma avaliação sobre o que acredito ser a razão pela qual a ênfase no *lógos* foi prontamente vista como calamidade e ruína para a historiografia. Para isso, partirei da relação que a sofística estabeleceu com esse mesmo *lógos*. Veremos que, já no mundo grego, essa ênfase, não em relação especificamente à história, mas sim a todos os aspectos nos quais a palavra estava envolvida, por um lado conduzia eventualmente os juízos do homem ao ceticismo e ao relativismo – razão pela qual à sofística foi imputada uma reputação negativa – e, por outro, frequentemente despertou uma espécie de temor mais ou menos símil ao que se abateu sobre nossa disciplina nas últimas décadas. Nesse sentido, a retomada de argumentos platônicos e aristotélicos dos quais Ginzburg e outros críticos

³⁹⁶ Ibidem, p. 18.

³⁹⁷ ARENDT, Hannah. op. cit., 1999.

de White se serviram contra o relativismo e o ceticismo das atuais “correntes narrativistas” – das quais White é apenas visto como a expressão máxima – tem sua alegação mais ou menos esperada.

3.1 Plasmando a história: retórica do tempo e ficção.

Hayden White, em *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*³⁹⁸, percebeu que a narrativa histórica funcionava de modo arbitrário em relação ao acontecimento. Uma primeira consequência disso, constatou ele, é que existe algo definitivamente artificial no *lógos* do historiador, de tal modo que não se possa refletir a natureza das coisas em si mesmas. Apesar de relativamente recente (iniciados por volta dos anos 1970) na história, muito dos essenciais problemas da linguagem já haviam sido reconhecidos no mundo antigo.

Na Grécia clássica, a sofística serviu como ponto de partida para a constatação de que a palavra proferida, desvinculada do conteúdo real a que supostamente se dirigia anteriormente, convertia-se em instrumento específico, polivalente e privilegiado das relações sociais.³⁹⁹ No mundo historiográfico, a partir do *linguist turn*, ocorreu o mesmo, embora essa afirmação, quando aplicada para eventos limites, não pareça funcionar muito bem. Nossa hipótese sugere como possível resposta um mal entendido do que é a sofística, um mal entendido que foi sustentado pela tradição platônica que tanto influenciou o pensamento ocidental e que culminou numa espécie de “crise do *lógos*”.

Um dos pontos amplamente disputados entre a sofística e o platonismo diz respeito justamente a nossa primeira questão: o debate sobre a natureza da linguagem – se é “natural”: *phýsis* (*φύσις*) ou convenção: *nomos* (*νόμος*). Isto é, se por um lado a

³⁹⁸ WHITE, Hayden. op. cit., 2008.

³⁹⁹ Uma reflexão sobre a linguagem é elaborada em duas grandes direções: por uma parte, sobre o *lógos*, como instrumento das relações sociais; por outra, sobre o *lógos*, como meio de conhecimento da realidade. A retórica e a sofística seguem a primeira via, forjando técnicas de exploração, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento, enquanto a segunda via se converte em objeto da reflexão filosófica. Ver DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspéro, 1981. p. 103.

linguagem na verdade representa o mundo externo, e os nomes, inerentes aos objetos, estão disponíveis para a correta nomeação das coisas; ou se, por outro lado, as palavras são meramente convencionais, e arbitrariamente impostas por nós aos objetos, utilizadas assim numa linguagem que não tem necessariamente nenhuma conexão com qualquer mundo externo. Assim, Crátilo é apresentado por Platão como acreditando que um “poder mais que humano deu às coisas seus primeiros nomes, e estes nomes que lhes foram dados são seus verdadeiros nomes”.⁴⁰⁰ Desse modo, na teoria referencial de Crátilo, “aquele que descobre o nome, descobre também a coisa”⁴⁰¹; e pela aplicação adequada da linguagem o mesmo indivíduo pode penetrar na verdade das coisas mesmas, pois conhece sua natureza reveladora.

Essa tese filosófica encontra fácil paralelo na história. É apenas preciso que lembremos as infundáveis discussões em história: 1964 no Brasil foi golpe ou revolução? O Estado moderno foi burguês ou aristocrata? Por trás dessas conceituações, existe evidentemente a crença de que o nome ou conceito adequado poderá revelar a real natureza do evento. Mas estaria alguém, com efeito, em posição privilegiada na qual se poderia ter um conhecimento real sobre o mundo externo, que serviria então como critério através do qual fosse avaliada a confiabilidade da crença ou verdade das várias descrições enunciadas?⁴⁰² Esse é um dos principais problemas, explorado no Crátilo, acerca da dificuldade de alguém estar em posição de avaliar os dados externos sem recorrer a uma descrição expressa também em termos linguísticos. Diga-se de passagem, esse é precisamente um dos problemas enfrentados pela história, como observou Ankersmit:

Se a linguagem é um objeto no mundo assim como os objetos sobre os quais a linguagem nos fala também são, a categoria de objetos no mundo já não pode, como tradicionalmente se argumentou, distinguir entre fato e ficção - ou entre escrita da história e do romance. A diferença entre linguagem e realidade já não pode funcionar como critério confiável para distinguir entre os dois. O que foi, ou tem sido escrito é tanto uma fonte de verdade como os outros objetos do mundo

⁴⁰⁰ PLATÃO. *Crátilo*, 438c.

⁴⁰¹ PLATÃO. *Crátilo*, 435e.

⁴⁰² SOUTHGATE, Beverly. op. cit., p. 71.

e a investigação dos textos pode gerar novas e inesperadas verdades.⁴⁰³

Mas contra a perspectiva de Ankersmit, uma sabedoria aspirada pelo Crátilo platônico poderia reivindicar a condição divina. Não por acaso, na concepção eleata, é a Deusa que afavelmente acolhe o filósofo, para então tomar-lhe a mão direita entre as suas e instruí-lo no intrépido coração da verdade persuasiva.⁴⁰⁴

Para descobrir o que realmente *é*, o filósofo deve *deixar* o mundo das aparências entre as quais ele naturalmente e originalmente se encontra em casa – como fez Parmênides quando foi transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, “muito distante dos usuais caminhos humanos”, e como também fez Platão na alegoria da Caverna. O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua “verdadeira” morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele nasceu. O que sugeriu ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer.⁴⁰⁵

3.1.1 Do *lógos* sofístico ao narrativismo histórico: a valorização dos múltiplos discursos

A sabedoria sofística, por sua vez, situa-se em outro plano. Na concepção sofística, o ser humano, irremediavelmente marcado pelas suas limitações e consciente delas, não pode conhecer a realidade das coisas em si mesmas, nem formular a verdade absoluta e eterna. O homem, confinado no universo das sensações (e sem acesso às formas platônicas), enuncia por meio do *lógos* as opiniões contrárias e múltiplas sobre as coisas. Desse modo, a verdade produzida pelo homem, e por ele colocada na história, se torna perfectível, mas jamais revelada. Instituída como verdade laica e desconectada

⁴⁰³ ANKERSMIT, Frank. **Truth in literature and history**. In: *Geschichtsdiskurs*. Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945, Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulz Hrsgb. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. p. 337 - 360. Disponível em http://www.culturahistorica.es/ankersmit/truth_in_literature_and_history.pdf

⁴⁰⁴ PARMÊNIDES, DK 28B 1.21-30.

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 39-40.

das anteriores credenciais divinas, seu valor agora reside na força persuasiva de seu discurso e na eficácia da argumentação do orador perante o auditório que pretende convencer.⁴⁰⁶

Segundo Marcel Detienne, no mundo grego a palavra mágico-religiosa, primeiramente enunciada pelos poetas (mas depois reivindicada pelos filósofos, como vimos) opôs-se à palavra laicizada, proferida num âmbito mundano, e que assumiu a forma de palavra-diálogo.

Estes dois tipos de palavras opõem-se numa série de pontos: a primeira é eficaz, intemporal; é inseparável de condutas e de valores simbólicos; constitui o privilégio de um ser excepcional. Pelo contrário, a palavra-diálogo é laicizada, complementar da ação, inscrita no tempo, provida de uma autonomia própria e alargada às dimensões de um grupo social.⁴⁰⁷

Como destacou Maria Vaz Pinto, existe um aspecto fundamental que diferencia uma da outra: enquanto a primeira é assertórica, indiferente à aprovação do auditório; a segunda buscará sempre convencer, e por isso apresentará suas razões. A partir de certo momento, a palavra, como instrumento de poder na pólis, já não conta mais com suas prerrogativas religiosas, e o confronto de discursos opostos, que supõem um auditório ao qual se dirige, passa a contar cada vez mais com os expedientes retóricos e sofisticos para determinar o *lógos* vencedor.⁴⁰⁸ Esse é um processo no qual o *lógos* humano autonomiza-se progressivamente em relação ao *lógos* mítico-religioso, um processo no qual a verdade deixa de se apoiar na ordem transcendente das coisas, seja ela entendida como meio de inspiração ou revelação, seja como forma de descoberta e/ou desocultação da lei divina, inerente ao cosmos.

A própria noção de tempo histórico é diferente numa e noutra concepção: enquanto a palavra revelada, seja ela poética ou filosófica, inscrevia-se num pano de fundo religioso, dominado pela perenidade e repetição do tempo cíclico, no qual a visão dos deuses ou das formas capta a completude estável do universo no qual não há nada verdadeiramente novo; a palavra dialogada se inscreve no plano laico – onde se situa a

⁴⁰⁶ PINTO, Maria José Vaz. **A doutrina do logos na sofística**. Lisboa: Ed. Colibri, 2000. p. 76.

⁴⁰⁷ DETIENNE, Marcel. op. cit., p. 81.

⁴⁰⁸ PINTO, Maria José Vaz. op. cit., 2000, p. 76.

ação dos novos educados e oradores – os sofistas – e corre num tempo linear, que é construído pelo trabalho e esforços dos homens.⁴⁰⁹

Essa mudança de atitude em relação à natureza do *lógos* não passou incólume no mundo grego. A principal consequência foi em relação às leis, pois se tornava manifesto que, sendo elas criações humanas, já não cobravam a sua legitimidade divina.⁴¹⁰ Não aprofundaremos essa questão, pois ela diz respeito mais à consequência que a sofística originou no debate sobre o “verdadeiro justo”, tópico polêmico da reflexão ética e política. Importa, por hora, retomarmos o ponto no qual a reflexão sofística pensou o *lógos* como instrumento que pudesse dar conta de uma natureza que apresenta aspectos contrários.

A natureza tem aspectos múltiplos, e por isso ela dá ocasião para que sobre si discorram duplos discursos. Da mesma forma, o fato de a realidade humana ser determinada por condicionalismos díspares demanda também que a palavra, dirigida a cada um, tenha múltiplas vertentes, ajustando-se aos casos particulares.⁴¹¹ Na história, Paul Veyne alude a tal situação através de um exemplo por meio do qual expressa a impossibilidade de se fazer um discurso unificado acerca do acontecimento de Waterloo.

Waterloo não foi a mesma coisa para um veterano e para um marechal, quer se possa contar esta batalha na primeira ou na terceira pessoa, falar dela como de uma batalha, de uma vitória inglesa ou de uma derrota francesa, quer se possa deixar antever desde o princípio qual foi o epílogo ou fingir descobri-lo; estas especulações podem dar lugar a divertidas experiências de estética para o historiador; são a descoberta de um limite. [...] Mesmo que eu fosse contemporâneo e testemunha de Waterloo, mesmo que eu fosse o principal ator e Napoleão em pessoa, teria somente uma perspectiva sobre o que os historiadores chamarão de o acontecimento de Waterloo; não poderei jamais deixar à posteridade mais do que o meu testemunho, a que ela chamará vestígio se chegar até ela. Mesmo se eu fosse Bismarck que toma a decisão de expedir o despacho de Ems, a minha própria interpretação do acontecimento não seria talvez a mesma dos meus amigos, do meu confessor, do meu historiador oficial e do meu

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 77.

⁴¹⁰ Esse debate desenrola-se no campo da ampla controvérsia em torno da oposição *nomos/physis*. PINTO, Maria José Vaz. op. cit., 2000, p. 78.

⁴¹¹ Ibidem, p. 88.

psicanalista, que poderão ter a sua própria versão da minha decisão e pretender saber melhor que eu o que eu queria.⁴¹²

O *lógos* na sofística pretendeu ser o meio por excelência através do qual se expressava e se formulava a verdade das coisas cambiantes. Por isso, o fundamento da sua veracidade radicava na própria realidade, que era mutável.⁴¹³ Mas essa alternativa de razão sofística sustentou que poderia não haver sentido em se pretender proferir sobre a realidade um discurso único, verdadeiro em termos absolutos e universais. Diante do espetáculo dos fenômenos e da experiência, a sofística valorizou os antagonismos expressos, admitindo desse modo a multiplicidade de discursos que poderiam ser enunciados acerca da natureza, mas, sobretudo, do mundo humano.⁴¹⁴

Por outro lado, tal tese também enfrentou desafios. O principal deles, enunciado em Platão e Aristóteles foi também, como já mencionei, recuperado por Carlo Ginzburg, na sua defesa do realismo histórico. Esse desafio, recobrado por Ginzburg, diz respeito à salvaguarda para um critério fidedigno de verdade, uma vez que o fundamento ontológico da verdade clássica havia sido rejeitado. Em todo o caso, a chamada crise do *lógos* científico conduz invariavelmente a uma relativização da verdade, ao mesmo tempo em que passa a erigir a edificação do *lógos* retórico. Essa

⁴¹² VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 14-15.

⁴¹³ Esse ponto de vista foi expresso em um texto intitulado *Duplos Discursos (Dissoi Logoi)*, encontrado entre os manuscritos de Sexto Empírico, mas escrito por volta de 400 a.C., em dialeto dórico com elementos jônicos, com conteúdo sobre assuntos diversos, mas expressando pontos de vista amplamente sofísticos: Duplos discursos sobre o bem e o mal são proferidos na Grécia por aqueles que se dedicam à filosofia. Uns dizem que uma coisa é o bem e outra coisa é o mal; mas outros dizem que são o mesmo, e que uma coisa é um bem para uns, enquanto para outros é um mal ou que, para a mesma pessoa, uma coisa é um bem numa certa ocasião e um mal noutra ocasião. (2) Eu próprio partilho da perspectiva destes últimos e analisarei o argumento a partir da vida humana, cujos cuidados são a comida, a bebida e os prazeres sexuais; tudo isto é um mal para o que está doente, mas é um bem para o que está de saúde e deles sente necessidade. (3) E o desregramento nestas coisas é um mal para os desregrados, mas é um bem para quem negocia e os vende. E a doença é um mal para os que estão doentes, mas é um bem para os médicos. E a morte é um mal para os que morrem, mas é um bem para os comerciantes de serviços funerários e para os fornecedores de túmulos. [...] (8) E na guerra (falarei primeiro dos acontecimentos mais recentes), a vitória dos Espartanos, que derrotaram os Atenienses e os aliados, foi um bem para os Espartanos, mas um mal para os Atenienses e Aliados. E a vitória que os Gregos obtiveram sobre os Persas foi um bem para os Gregos, mas um mal para os bárbaros. (9) Também a derrota de Tróia foi um bem para os Aqueus, mas um mal para os Troianos. E o mesmo em relação ao que passaram Tebanos e Argivos. (10) E o combate entre Centauros e os Lápitais foi um bem para os Lápitais, mas um mal para os Centauros. E também no famoso combate entre os Deuses e os Gigantes, a vitória foi um bem para os Deuses, mas um mal para os Gigantes. PINTO, Maria José Vaz. op. cit., 2000, p. 286-287.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 111.

mudança de atitude, que prevê o poder do discurso construir diferentes leituras “verdadeiras” do real, ou ainda, pela via de Górgias, tornar-se independente de qualquer correlato, resulta em novo e singular impacto do *lógos* sobre o auditório, razão pela qual Barbara Cassin evocou o conceito de “efeito-mundo”, que a palavra produz.

O efeito-mundo se produz em dois níveis: o da fabricação do mundo humano do consenso que constitui a cidade, cultura por oposição à natureza; o da ficção literária, do patrimônio que constitui a identidade de um povo, cultura por oposição à incultura; com certamente para servir de ponte entre os dois, a *paideia*, instrução do filho do homem e educação do pequeno grego.⁴¹⁵

Esse efeito-mundo não estava destinado a revelar *a razão do ser* constitutiva numa perspectiva transcendental ao discurso, muito menos como meio de conhecimento definitivo das coisas. Tal situação é comparável ao momento em que a história é confrontada com os acontecimentos, mas se por um lado Waterloo pôde passar mais ou menos tranquila pelas águas da história, sem grande agitação, o mesmo certamente não ocorreu com eventos mais recentes, sobretudo de caráter traumático, como o Holocausto. Mesmo assim, o ponto de partido proposto pela antiga sofística não parece ter sido descartado, ou pelo menos não por Dominick LaCapra:

O Holocausto apresenta ao historiador a noção de transferência na sua forma mais traumática concebível - mas em uma forma que irá variar conforme a diferença de posição do sujeito analista. Se o historiador ou analista é um sobrevivente, um parente de sobreviventes, um ex-nazista, um ex-colaborador, um parente de ex-nazistas ou colaboradores, um jovem judeu ou alemão distanciado do contato mais imediato com a sobrevivência, a participação ou colaboração, ou um "outsider" em relação a estes problemas irá fazer uma diferença, mesmo no sentido de afirmações que podem ser formalmente idênticas. Certas declarações ou mesmo completas orientações podem parecer apropriadas para alguém em uma determinada posição de sujeito, mas não em outras.⁴¹⁶

⁴¹⁵ CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 219.

⁴¹⁶ The Holocaust presents the historian with transference in the most traumatic form conceivable – but in a form that will vary with the difference in subject position of the analyst. Whether the historian or analyst is a survivor, a relative of survivors, a former Nazi, a former collaborator, a relative of former Nazis or collaborators, a younger Jew or German distanced from more immediate contact with survival, participation, or collaboration, or a relative “outsider” to these problems will make a difference even in meaning of statements that may be formally identical. Certain statements or even entire orientations may seem appropriate for someone in a given subject position but no in others. LACAPRA, Dominik.

Como aponta LaCapra, se trata de retomar como ponto de partida a diversidade de situações nas quais as testemunhas são convocadas. Por isso LaCapra utiliza o conceito de relação de transferência (transferential relation). Como Ricoeur oportunamente salienta, não se trata apenas de pontos de vista diferentes, mas de investimentos heterogêneos. La Capra está ciente disso, bem como do papel fundamental que a linguagem ocupa nesse processo: “how language is used is thus critical for the way in which a transferential relation is negotiated”.⁴¹⁷

Por hora, o que podemos dizer é que a sofística colocou a claro as dificuldades do *lógos*, problematizando assim a noção de verdade, alétheia (ἀλήθεια), tão logo rompeu com a concepção platônica na qual o discurso radicava na correspondência direta e unívoca das palavras com seus correlatos reais. A tese de que vários discursos poderiam se referir ao mesmo objeto, como sustentou a tropologia de White, ou ainda a arbitrariedade existente entre o significante e o significado, para usarmos expressões modernas da linguística, e que a relação existente é dada por convenção, e não por natureza, libertou “o pensamento dos grilhões de uma verdade e de uma realidade originalmente dada e possuídas, de uma verdade que é eterna”, para abrir caminho a uma noção de verdade e critério como “resultado”, como investigação e escolha.⁴¹⁸ Nessa troca, o sujeito falante, o autor – o sofista – é o demiurgo de um mundo que requer interpretação. A filósofa Barbara Cassin assinala aí uma espécie de visão perspectiva da segunda sofística sobre a sofística de um modo geral: “entramos, com a ficção, o estilo, a exegese e a crítica literária, na era da hermenêutica”.⁴¹⁹ E se White em seu *Meta-história* falou de “imaginação histórica”, o termo nunca antes nos pareceu tão apropriado.

Cassin insistirá, como veremos, que a amplitude do termo *história*, história-investigação (nossa ciência histórica) e história-narrativa faz com que se misture aquilo que nós – os modernos – não cessamos de querer manter separado: as ciências humanas e a ficção. O que pretendemos a partir desse ponto é demonstrar como a sofística

Representing the Holocaust: Reflections on the Historians' Debate. In: FRIEDLAND, Saul (org.). **Probing the limits of representation**. Cambridge, London: Harvard University, 1992. p. 110.

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ PINTO, Maria José Vaz. op. cit., 2000, p. 121.

⁴¹⁹ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 194.

poderia completar a história, na medida em que uma compreensão adequada da sofística poderia inocentar a narrativa da acusação de perverter a história.⁴²⁰

3.1.2 Retórica do tempo

A primeira consideração relativa à retórica sofística diz respeito a uma velha conhecida de Clio: o tempo. O tempo, tão caro aos historiadores, foi central para a concepção do *lógos* sofístico, como veremos. Na perspectiva de Cassin, o fato de que Élio Aristides seja, como Górgias, um dos que teorizaram sobre a relação entre tempo e discurso, faz dele um “sofista”. Cassin sublinha que a relação entre retórica e tempo produziu duas concepções de *lógos*: uma ontológica, cuja matriz metafórica é o espaço, matriz metafórica que é expressão do essencial, que funciona como paradigma, a interpretação heideggeriana do *lógos* heraclítico, concepção na qual os “fenômenos” aí sejam *onta*, onde o tempo é especializado em presença.⁴²¹

A outra, de caráter sofístico, é a logológica, que tem como matriz metafórica o tempo. Seu paradigma ou tematização reside no *Tratado do não-ser* e no *Helógio de Helena*. Sua divisa encontra fundamento na frase de Élio Aristides: “os discursos caminham com o mesmo andamento do tempo”, concepção na qual os “fenômenos” aí sejam *prágmata* (πράγματα) e *ktémata* (κτήματα), onde o tempo permanece temporalizado em curso e discurso, e que a potência do discurso se confunde com o tempo. Como resume a própria Cassin, o traço genérico das retóricas do tempo reside no fato de que o discurso, em sua sequência, não seja projetado como uma totalidade fechada, “um *hólon* (ὅλον) orgânico a ser recortado segundo um ‘plano’ e ‘articulações’”; nem um *pan* (πᾶν), mas, antes, um *pánta* (πάντα):

⁴²⁰ Barbara H. Smith, em nota, exemplifica as acusações que são recorrentes ao pós-modernismo. Ela cita Gertrude Himmelfarb que, em um ponto alto de seu livro, escreve: “A história pós-modernista, como a teoria literária pós-modernista, celebra a “aporia” – diferença, descontinuidade, disparidade, contradição, discórdia, ambigüidade, ironia, paradoxo, perversidade, opacidade, obscuridade, anarquia, caos [...] O modernista acusa o pós-modernista de conduzir a humanidade ao abismo do niilismo. O pós-modernista orgulhosa e alegremente aceita a acusação.” Em apoio a essa caracterização, ela cita uma passagem de Hayden White: “Necessitamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade mais do que nunca; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos é nosso legado”. SMITH, Bárbara Herrstein. op. cit., p. 81.

⁴²¹ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 200.

Uma pluralidade de emissões singulares necessariamente sucessivas: em que é evidente a relação, estigmatizada no *Teeteto* de Platão bem como no livro *Gama* da *Metafísica* de Aristóteles, com o heraclitismo, senão com o atomismo, do Πάντα ῥεῖ (*everything flows*).⁴²²

Desse modo, a logologia (o ser é um efeito do dizer) é uma cronologia, pois o tempo é o princípio realizador ou eficaz do discurso. Desse modo, o presente, e em especial o presente da enunciação está incluído na cadeia, no fluxo do tempo, e não poderia ser dela retirado: a metalinguagem falha aqui. Surgem, no lugar, as contradições, as inversões – o império da paradoxologia.⁴²³ O paradigma desse estatuto sofisticado, bem cedo ridicularizado e convertido em anedota ajuda a entender: conta-se que uma vez, depois de Protágoras ter reclamado o pagamento ao seu discípulo Evatlo, este disse: “mas eu ainda não alcancei uma vitória”, o sofista retorquiu: “mas se eu vencer [esta disputa] devo receber pagamento, porque a venci; se a venceres tu, devo receber pagamento, porque tu a venceste”.⁴²⁴ Eis o modelo de eloquência sofisticada, indissociável do tempo e razão pela qual Cassin sustenta, através desse exemplo, que na logologia “o que produz o fato ou a causa como ficção é a imersão do *lógos* no tempo”.

A sofisticada, por essa razão, jamais pretenderia deslocar o sujeito histórico para uma posição metafísica e deshistoricizada. Uma tal retórica do tempo, oportuna e apropriada, uma “retórica do *kairos* (καῖρος)” percebe o fluxo do tempo e age sobre ele, mas não pretende descolar-se dele, pois este movimento lhe é impossível. O fluxo – o rio do tempo – lhe é *index sui*. Essa é ao mesmo tempo uma confissão de limitação e um gesto de honestidade da sofisticada. O historicismo (modernista), por sua vez, também reconhece o fluxo do tempo, mas do ponto de vista do historicista, as diferentes águas são percebidas somente como distintos pontos dessa torrente. Em outras palavras, o próprio historiador encontra-se em uma elevação segura para além do rio do tempo que corre abaixo dele, num lugar cuidadosamente apartado.⁴²⁵

⁴²² Ibidem, p. 201.

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Diógenes Laércio, 9, 50 e segs. Como expõe Cassin, a eloquência sofisticada buscará não a revelação do ser, mas a produção de sentido, que por sua vez é criado ao longo da enunciação, não apenas no nível da argumentação, como acabamos de ver, mas no nível da sintaxe, da disposição das palavras. Foi a isso que Górgias recorreu no *Tratado do não-ser*, na medida em que explorou o caráter escorregadio de qualquer proposição de positividade: “o não-ente é [...]” [ele existe, portanto] “[...] enquanto não-ente”, diz ele. CASSIN, Barbara. op. cit., 2005. p. 202.

⁴²⁵ ANKERSMIT, Frank R. op. cit., 2006, p. 97-98.

As sofisticadas cheias de contradição e paradoxologia se mostraram honestas, pois admitem que estão inseridas irremediavelmente no fluxo do tempo. O historicismo, por sua vez, não. Razão pela qual foi acusado de contraditório por Gadamer e, nas palavras de Ankersmit, se quisermos tornar mais preciso o diagnóstico, de falta de sinceridade. A questão fundamental, levantada por Gadamer, é: “*sob que argumento pode-se deslocar o sujeito histórico para uma posição transcendental e deshistoricizada?*” A resposta de Ankersmit é que não temos razão alguma para duvidar de que o sujeito histórico esteja menos submetido ao domínio da história que os fenômenos históricos por ele estudados.⁴²⁶

O próprio Gadamer procurou superar a aporia do relativismo: o problema do discurso histórico no fluxo do tempo. Para isso, ele recorreu ao conceito de “história efetual”, numa tentativa de mover-se em direção a uma hermenêutica histórica que pudesse superar os desafios do fluxo:

Um pensamento verdadeiramente histórico tem de refletir continuamente sobre sua própria historicidade. Só então ele deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico que é tema de investigação progressiva e aprenderá a reconhecer, no objeto, o distinto do próprio e, assim, tanto o próprio quanto o distinto. O verdadeiro objeto histórico não é objeto algum, mas a unidade desse próprio e desse distinto, uma relação na qual coexiste tanto a realidade da história quanto a realidade da compreensão histórica. Uma hermenêutica apropriada às coisas deveria mostrar na própria compreensão a realidade da história. Eu chamo de “*história efetual*” o que é requerido com isso. Compreender é, essencialmente, um processo histórico-efetual.⁴²⁷

Novo platonismo aqui, pois a ideia de uma história efetual, como destaca Ankersmit, permanece estranhamente coroada por uma pretensão de saber universal. E para retomarmos a discussão nos termos em que iniciamos esse trabalho, ela dá margem à suposição de que “existe uma entidade nomeável à qual nos podemos remeter com o conceito de ‘história efetual’”. Ankersmit prossegue: “toda tentativa de identificar essa entidade significa apenas que a afastamos ainda mais de nós”. Por fim, e metáfora não poderia ser mais adequada:

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ GADAMER, Hans-Georg. op. cit., p. 448.

O esforço de dotar de substância o conceito de “história efetual” causa tanta impressão quanto o esforço de se tentar pular sobre a própria sombra. Por que razão, afinal, nos detemos sobre a “história efetual”, por que razão não deveríamos historicizar a própria “história efetual” (e assim por diante)?⁴²⁸

A hermenêutica da história efetual, que se pretendeu uma resposta ao historicismo, caiu no mesmo redemoinho platônico – a eterna tentação do “fundamento” do *ser* histórico. O problema, no entanto, é que a história efetual sobrepõe pontos de vista a outros pontos de vista, e como esse movimento não tem fim, não se chega nunca a um ponto de vista maior e absolutamente válido a partir do qual poderíamos deduzir e reconstruir os pontos de vista iniciais e fundamentais. Nas palavras de Ankersmit: “a historicização dos pontos de vista (históricos) dificulta não apenas a sua identificação” (eis o velho problema do relativismo, desde Platão), mas nos coloca também na estranha e improvável situação de assumirmos o ponto de vista que nós não temos ponto de vista algum.⁴²⁹ E isso é justamente o oposto que a posição sofística, de uma retórica do tempo, poderia assumir.

Desse ponto de vista, da perspectiva da sofística, a história penetra num outro mundo, no qual uma filosofia do fundamento, convertida em historicismo moderno, não é mais – ou não ocupa mais a única posição – provedora de referencialidade, de nome, método, sentido e temporalidade. Se a história deve ser sofística, entramos, de fato, também em ficção. No entanto, a pergunta que deveríamos responder agora é: “o que significa dizer que se entra em ficção?” Significa considerar em que medida a história é uma atividade plástica, que persuade plasmando, modelando os eventos em narrativas verossímeis. Mas antes de tratar disso propriamente, devemos apontar com Cassin um dado não menos relevante: o fato de estarmos entrando em ficção/literatura na história é sinal também de que a filosofia platônico-aristotélica ganhou. É como diz a autora: “mesmo se a retórica e a sofística triunfam na cena do mundo, senhoras do ouvido dos jovens, dos príncipes e das multidões”, ou seja, mesmo que a sofística se mostre pertinente à história, ou a história se desponha sofística, “é a filosofia que terá

⁴²⁸ ANKERSMIT, Frank R. op. cit., 2006, p. 99.

⁴²⁹ Ibidem, p. 100.

determinado a escolha do terreno – de seu terreno como literatura, não como filosofia, e mais precisamente como não-filosofia”.⁴³⁰

A filosofia pode tratar da literatura/ficção como um objeto e ditar regras estéticas, da mesma forma como o historicismo pode tentar dar conta do jogo estético dos conceitos; mas ela própria, assim como seu correlato na história, são obrigados a também se lembrar que eles próprios são um discurso, um *lógos* produzido com os estilos que lhes convêm. Ainda assim, um “escritor”, prossegue Cassin, não tem – com tal e filosoficamente – o direito de se crer filósofo, e isso até os dias de hoje (evidentemente não sem contestações: Nietzsche é a lembrança imediata). O que se sugere aqui é um dos motivos – se não o motivo principal – da instituição desse distanciamento filosofia-poética, ou seu análogo história-ficção, é o de acabar de vez com a sofística.⁴³¹ Movidos por essa preocupação, retomaremos a argumentação da autora para evidenciar a intrínseca relação entre poética, literatura, ficção e história, naquilo que ela chamou de “descompartimentar os gêneros”.

Como sabemos, a primeira sofística perdeu a guerra filosófica. Desde o início da atuação dos sofistas profissionais, foi em nome da verdade que ela foi condenada. A acusação, elaborada por Platão e Aristóteles pode ser sumariamente inscrita em torno do termo *pseudos*. Seja ele um *pseudos* objetivo – o “falso”, pois “o sofista diz o que não é, o não-ser, e o que não é verdadeiramente ente, os fenômenos, as aparências”; seja um *pseudos* subjetivo – a “mentira”, porque o sofista diz o falso com o intento de enganar, valendo-se de todos os recursos do *lógos*, ao mesmo tempo linguísticos (homonímia dos termos), lógicos (raciocínios enganosos, sofismas), raciocínios propriamente ditos (inaptidão para o cálculo, tolices do outro)⁴³² e, acrescentamos ainda, psicológicos (deleita o auditório, move os espíritos por meio do *pátos* (πάτος) e manipula as paixões).

No jogo verdade – falsidade, a poesia se impõe como o primeiro ponto de contato entre *pseudos* e *plasma*, instituída pela tensão entre a filosofia e sofística. A poética/ficção é filosófica pela sua ligação com a verdade (não a verdade científica, mas

⁴³⁰ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 214.

⁴³¹ Ididem, p. 215.

⁴³² Ididem, p. 216.

aquela inspirada pelas musas). O poeta no mundo antigo representa as ações que dão a essência ou o universal das coisas de que fala, para fazê-las passar à memória.⁴³³ Por essa razão, Aristóteles define em sua famosa passagem da *Poética* (1451b) a poesia como sendo mais filosófica e elevada que a história, pois a história refere-se ao âmbito do particular, narrando o que ocorreu (“o que Alcibiades fez ou o que lhe aconteceu”), enquanto a poesia diz respeito ao universal, narrando o que poderia ter acontecido.⁴³⁴

Por outro lado, a poética/ficção também é sofisticada. É o que indicam as palavras das musas durante o prólogo da *Teogonia*: “sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos (*pseúdea [...] etymoisin homoïa*)⁴³⁵ e sabemos, se queremos, dar a ouvir grandes verdades.”⁴³⁶ (*alēthēa gērúsasthai*)⁴³⁷ Surge, como lembra Cassin, o velho problema do “verossímil” aristotélico. Assim, Aristóteles pode dizer que Homero, acima de tudo, “ensinou os outros a dizer mentiras como se deve”: *pseúde légein hōs deī* (ψεύδε λέγειν ὡς δεῖ), para que aqueles que as ouvem acreditem nelas. É a essa atividade demiúrgica que Cassin aplica o termo *plasma*, como expressão logológica (ser efeito de dizer) do *pseudos*.⁴³⁸

O *plasma*, nesse sentido até agora retomado, tem uma de suas primeiras aparições no *Elogio de Helena*, de Górgias. Pouco antes do excerto no qual fala sobre a memória e o passado, Górgias faz referência às artes gêmeas da feitiçaria e da magia (*goeteia kai mageia*), de modo que uma é “erros da alma” (*psykhes hamartemata*) e a outra “enganos da opinião” (*doxes apatemata*), tendo sido identificadas uma como poesia e outra como retórica:

Os encantamentos inspirados pelas palavras levam ao prazer e libertam da dor. Na verdade, a força do encantamento, misturando-se com a opinião da alma, sedu-la, persuade-a e transforma-a por feitiçaria. Descobriram-se duas artes de feitiçaria e magia que são, uma os erros da alma e a outra os enganos da opinião.⁴³⁹

⁴³³ Ididem.

⁴³⁴ ARISTÓTELES. *Poética*, 1451b.

⁴³⁵ ψεύδεα [...] ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

⁴³⁶ HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de José Antônio Alves Torrano. São Paulo: Massao Ohno e Roswitha Kempf Editores, 1981.

⁴³⁷ ἀληθέα γηρύσασθαι.

⁴³⁸ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 216-218.

⁴³⁹ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 10.

Em seguida, Górgias evoca todos os que até então persuadiram e persuadem “modelando”, “plasmando”, *plasantes*, um *pseúde lógōn* (ψεῦδε λόγον). Como destaca Cassin, o verbo utilizado – *plasso* – formado a partir de uma raiz que denota justamente “estender uma camada fina, revestir” (por isso “gesso” [do francês: *plâtre*], “emplastro”), “fornece o vocabulário específico do trabalho de argila e da modelagem, donde os empregos relativos à imaginação” (White escreveu seu *meta-história* para demonstrar como foi elaborada a *imaginação* histórica do século XIX). Imaginação que traz consigo todas as suas nuances: “criação literária [aqui, novamente White], criação do homem por Deus, a mentira, etc.”. O verbo serve também, Cassin prossegue, para descrever a atividade de Prometeu, que, segundo se diz, nos modelou, bem como aos outros seres vivos:

Houve, na verdade, um tempo em que existiam deuses, mas não existia uma espécie de seres mortais. Quando chegou também para estes a ocasião do nascimento, fixada pelo destino, os deuses *modelaram-nos* no interior da terra, misturando terra e fogo e tudo o que se combina com fogo e terra. Quando estavam prestes a trazê-los para a luz, ordenaram a Prometeu e a Epimeteu que os dotassem de capacidades e as distribuíssem convenientemente por cada um.⁴⁴⁰

Em Hesíodo, é Hefáistos que, para vingar Zeus da *hybris* e ardis prometeicos (o roubo do fogo e o banquete de tolos), *modela* a terra encharcada de água à imagem de uma virgem plena de respeito (*ek gaiēs plásse [...] parthénōi aidoiēikelon*)⁴⁴¹; enquanto no belo seio de Pandora, Hermes “prepara palavras enganadoras e astuciosas, com um caráter traiçoeiro” (*Pseudeá th’aimylios te lógous kai épiklopon êthos*)⁴⁴², a fim de que a mulher “deixe nos homens as preocupações funestas e que assim a modelagem encontre, de uma vez por todas, o paradigma de sua duplicidade”.⁴⁴³

Cassin, em seguida, recorre a um fragmento de Górgias para compreendermos melhor a distância que separa esse *pseûdos* (ψεῦδος) inteiramente negativo imputado à sofística pela filosofia de um *pseûdos* que é produto da atividade plástica: a ficção. Em história, o historiador desempenha essa atividade demiúrgica na medida em que molda a

⁴⁴⁰ PLATÃO. *Protágoras*, 320.

⁴⁴¹ HESÍODO. *O trabalho e os dias*, 70s. ἐκ γαίης πλάσσε [...] παρθένῳ αἰδοίηϊκελον.

⁴⁴² HESÍODO. *O trabalho e os dias*, 78. Ψευδεά θ’ αἰμυλιους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος.

⁴⁴³ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 218.

história em um tipo ou outro de narrativa, ao mesmo tempo em que a narração histórica “performa os acontecimentos tanto quanto ela os constata”.⁴⁴⁴ Em todo caso, jogar “esse jogo tão demiúrgico quanto o da criança heraclitiana”, nas palavras de Cassin, não é “nem insolência, nem ingenuidade, tagarelice ou imaturidade, mas sabedoria e justiça”, justamente porque:

Aquele que ilude é mais justo do que aquele que não ilude, e aquele que é iludido, mais sábio que aquele que não é iludido. Aquele que ilude é mais justo porque realiza o que prometeu, e o que é iludido, mais sábio, pois ser facilmente arrebatado pelo prazer dos discursos é não ser privado de sensibilidade (*anaistheton*).⁴⁴⁵

Segundo Cassin, este fragmento de Plutarco nos é transmitido como relativo à tragédia: Justiça – fundamento da cidade; Sabedoria – fundamento da *paideia*, na relação de ambas coma tragédia. Essa imbricação entre literatura, pedagogia e política é o caminho a que o *plasma* conduz. Nessa linha de raciocínio, ela retoma seu conceito de efeito mundo, do qual já fizemos referência: por um lado, o efeito mundo produzido então no mundo humano, através do consenso que constitui a cidade; por outro, o produzido no âmbito da ficção literária – cultura em oposição à incultura, do patrimônio que constitui a identidade de um povo (não esqueçamos: White analisa a historiografia do século XIX, que foi também, como sabemos, marcadamente nacionalista). A ponte entre ambos espaços de produção do efeito mundo: a *paideia*.⁴⁴⁶

Sofística e ficção. A sofística apresenta então sua crítica à ontologia. O fragmento de Górgias é entendido, dessa forma, como um indicador da “função social da literatura”, assinalando que a questão da persuasão – “persuadir um auditório de que o que não é verdadeiro é verdadeiro” – conduz claramente à ficção (ao que não é verdadeiro). Mas a ideia de ficção é “uma ideia sofisticada”, acrescenta, pois: “a ficção se situa em algum lugar entre as ideias de verdadeiro e de falso, entre fato e não-fato”. A ficção, desse modo, guarda alguma relação com a falsidade, mas também com o

⁴⁴⁴ WHITE, Hayden. *Metaphysics of narrativity*. Artigo dedicado a Temps et Récits I e II, In: _____. **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1990 (1987). p. 169-184.

⁴⁴⁵ PLUTARCO. *Da Glória dos Atenenses*, 5, p. 348c.

⁴⁴⁶ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 219.

verdadeiro. Em seguida, citando Reardon, finalmente vem o exemplo que mais nos interessa:

Uma criança fabrica histórias. Elas não são nem verdadeiras nem, salvo em um sentido superficial, falsas [...]. No início, “verdadeiro” e “não-verdadeiro” não são de modo algum categorias em seu espírito. Em um dado momento, entretanto, ela tomará consciência de que a ficção, mesmo se ela puder não ser repreensível, não é fato.⁴⁴⁷

Esse “é o momento em que sobrevém a sofisticação” (p.57). Ficção, mesmo que não repreensível, não fato. Ou, ficção, mesmo não fato, não repreensível. O mesmo raciocínio encontraremos na argumentação de Reinhart Koselleck, na terceira parte de sua obra *Futuro Passado*. O capítulo 12 intitulado *Terror e sonho: anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich* inicia com a sugestiva frase de Alsted: “Aquele que inventa peca contra a história; aquele que inventa peca contra a poesia” (*Si fingat, peccat in historiam; si non fingat, peccat in poesin*).⁴⁴⁸ Koselleck, fazendo referência a dois sonhos da época do Terceiro Reich, procura evidenciar o que ele chama de “inevitável facticidade do fictício”, da qual os sonhos, obviamente ficcionais, são representantes. São breves, passemos a eles:

A primeira história provém de um médico, do ano de 1934. “Depois da consulta, pelas nove da noite, quando quero estender-me tranquilamente no sofá folheando um livro sobre Matthias Grünewald, minha sala e minha casa de repente ficam sem paredes. Olho espantado ao redor e todas as casas, a perder de vista, não tem mais paredes. Ouço um alto-falante berrar: ‘Conforme o decreto sobre abolição das paredes do dia 17 do corrente mês...’.”

A outra história é também da década de 1930 e provém de um advogado judeu: “Dois bancos existem no Tiergarten, um verde, como de costume, e o outro amarelo (os judeus, então, só podiam sentar-se em bancos pintados de amarelo), e entre os dois há um cesto para papel. Sento-me no cesto e eu mesmo penduro um letreiro, como fazem por vezes os mendigos cegos e como também as autoridades obrigam os ‘violadores da raça’ a fazer: “Se for necessário, deixarei lugar para o papel’.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ REARDON, B. P. **The Form of Greek Romance**. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 57.

⁴⁴⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006 (1985). p. 247.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 252.

Como o próprio Koselleck conclui, as duas historinhas sonhadas pertencem manifestamente ao gênero dos textos de ficção, mas “precisamente como ficção, elas formam um elemento da realidade histórica”⁴⁵⁰ para quem conheceu o que se realizou no terceiro Reich. De qualquer forma, seja no exemplo evocado por Cassin, sobre as histórias das crianças, sejam os sonhos mencionados por Koselleck – os sonhos de terror –, o que está em evidência é uma ideia sofisticada que busca descompartmentar os gêneros entre história e ficção, separados desde Aristóteles. Como expressa Cassin, uma vez que se aceite esse ponto de vista da sofística, a *apátē* (ἀπάτη), a ilusão que se encontra relacionada não somente à justiça e à sabedoria, mas, “de modo ainda mais radical, à *aísthēsis* (αἴσθησις), a essa ‘sensibilidade’ mesma que caracteriza nossa relação com o mundo”, o campo de trabalho filosófico – e aqui propriamente histórico, passa a ser de algum modo complementar em relação ao sentido.

Não se trata mais de coagir a certa auto-regulamentação da linguagem, ainda que persista a questão: “como garantir que são o mundo, o real, os fenômenos, eles e nada além deles – qualquer que seja sua complexidade ou a complexidade de sua simplicidade – que passam nas palavras?”⁴⁵¹ Quem responde isso? White responde: “não há apodicticamente premissas teóricas [...] em que se possa de forma legítima assentar [...] que um dos modos [de narrativa] é superior aos outros por ser mais ‘realista’”.⁴⁵² A escolha é estética, não epistemológica, ele conclui.⁴⁵³ White e sofística contra ontologia.

Diante dessa estetização, é preciso retomar a noção de *plasma* que vínhamos seguindo no rastro de Cassin. Fazendo referência a um texto de Luciano intitulado *Para aquele que diz: “Você é um Prometeu em palavras”*⁴⁵⁴: *Pròs tòn eipón̄ta Promētheùs eîen lógois* (Πρὸς τὸν εἰπόν̄τα Προμηθεὺς εἶέν̄ λόγοις), cujo título da obra não poderia ser mais direto, Luciano faria eco ao *plássein* (πλάσσειν), comenta ela. Não nos cabe analisar a obra de Luciano aqui, mas apontar seu principal argumento: “o homem não é,

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 254.

⁴⁵¹ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 220.

⁴⁵² WHITE, Hayden. op. cit., 1995, p. 14.

⁴⁵³ “Como corolário disso, os melhores fundamentos para escolher uma perspectiva da história em lugar de outra são, em última análise, antes estéticos ou morais que epistemológicos”. WHITE, Hayden. op. cit., 1995. p. 14.

⁴⁵⁴ MACLEOD, M. D. **Luciani Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1987, t. IV (livro 71), p.85-89, com tradução para o inglês de K. Kilburn, *Lucian*, Londres/Cambridge, Loeb, 1968, t. VIII, 9.18-427.

portanto, apenas moldado ou dotado por Prometeu, ele mesmo é prometeico na medida em que modela seus discursos e ‘ficcionaliza’”.⁴⁵⁵

Mas é em Sexto Empírico⁴⁵⁶ que Cassin encontra a melhor conceituação para a relação entre história e *plasma*, e como o *plasma* perfaz a história. Em Sexto, *plasma* é um espécie dos gêneros dos ἱστορούμενα, traduzível por “objetos da história”. No interior desse gênero ἱστορούμενα, *plasma* se encontra ao lado de outras duas espécies: o μῦθος e a própria *história*. A diferença entre as três espécies se exprimem, como veremos, na relação delas com o verdadeiro, o falso e o verossímil. Assim, ele propõe que “o que concerne à história (τόν ἱστορούμενον) é, por uma parte, história (*história*), por outra, mito (μῦθος) e, por uma terceira, ficção (*plasma*)”. A história no sentido amplo, no sentido do que se tornou nossa história disciplina, narra “coisas verdadeiras e que aconteceram”: *alēthōn tinōn [...] kaí gegonótōn ékthesis (ἀληθῶν τινῶν [...] καί γεγονότων ἔκθεσις)*, coisas como “Alexandre morreu na Babilônia, envenenado por conspiradores”. Já o mito narra “coisas que não aconteceram e que são falsas”: *pragmátōn agénēton kaí pseudōn (πραγμάτων ἀγένητον καί ψευδῶν)* – “aranhas e serpentes saindo vivas do sangue dos Titãs, Pégaso saltando da Górgona degolada e outras metamorfoses”, como os companheiros de Diomedes se tornando gaivotas, Ulisses em cavalo e Hécuba em cão. Por fim, a ficção narra “coisas que não aconteceram, mas que são narradas como as que aconteceram”: *pragmátōn me gegomenōn mén homoīos dè toīs genoménois legómenon (πραγμάτων με γεγομενων μέν ὁμοῖος δὲ τοῖς γενομένοις λεγόμενον)*, como “os casos cômicos e as pantonímias”.⁴⁵⁷

Sexto estabelece assim o *plasma* – e a ficção – não mais ao lado do falso (do *pseudos*), mas do verossímil, do “como verdadeiro”. Esse movimento, observa Cassin, faz a poesia desdobrar-se para além dos limites impostos pela “oposição maciça e maciçamente aristotélica entre a história e a literatura”:

A diferença entre o historiador e o poeta não está no fato de um se exprimir em verso e o outro em prosa (poder-se-ia colocar em verso a obra de Heródoto, não seria menos história em verso do que em prosa); mas a diferença é que um diz o que ocorreu, o outro o que

⁴⁵⁵ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 221.

⁴⁵⁶ SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*, I, 248-269.

⁴⁵⁷ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 226.

poderia ocorrer; é por essa razão que a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia trata antes do geral e a história, do particular.⁴⁵⁸

Essa é a passagem na qual Aristóteles compartimentou em gêneros separados poesia e história. Mas na perspectiva de Sexto, onde há descompartimentação, o *plasma* perfaz a história, fazendo efetivamente passar ao geral, elevando-a através do seu “como se”, no plano da atividade prometéica. Nas palavras de Cassin, “o verossímil é finalmente o verdadeiro acrescido da habilidade”, um δεινότης próprio do virtuosismo do orador. Nesse sentido, o *plasma* (ficção) na história é superior do mesmo modo como era a poesia em Aristóteles, e pela mesma razão.⁴⁵⁹

Essa interpretação ecoará também na análise que François Hartog faz à respeito de Tucídides, em seu *Evidência da história: o que os historiadores veem*. No capítulo intitulado O Olhar de Tucídides e a história “verdadeira”, ele retoma a questão dos discursos em Tucídides (com efeito, Tucídides inventa, ou na melhor das hipóteses “ficcionaliza” os discursos de sua *História da Guerra do Peloponeso*, na medida em que não poderia tê-los testemunhado). O discurso inegavelmente será tratado então como uma “mentira da forma”, pois é inventado. Mas o importante aqui para nós é, como prossegue Hartog, “no fundo o historiador moderno faz algo semelhante a Tucídides: a seu exemplo, ele ‘interpreta’, mostra a ‘lógica interna’ de uma série de atos”. Em consequência, a “verdade do fundo” (a moral da história) permanece incólume diante da “mentira da forma” (os discursos). Em Tucídides, a narrativa é a pura sucessão factual, enquanto o discurso exprime o geral, a lei, o universal, o filosófico, a causa, a permanência da natureza humana. Por isso Hartog afirma: “mesmo que haja mentira, não há, portanto, mentiroso”: eis, de qualquer forma, um Tucídides desculpado e absolvido.⁴⁶⁰ No fim, o argumento aqui é o mesmo evocado por Koselleck sobre os sonhos de terror no Terceiro Reich e, alguns séculos antes, a defesa que a

⁴⁵⁸ O texto original em grego constitui-se da seguinte forma: ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ποιητὴς οὐ τῶν ἡμέμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἶη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἶη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τούτω διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καιφιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. ARISTÓTELES. *Poética*, 1451 a39-b7.

⁴⁵⁹ CASSIN, Barbara. op. cit., 2005, p. 231-232.

⁴⁶⁰ HARTOG, François. op. cit., p. 86-88.

sofística e o ceticismo fizeram do *plasma*. De Tucídides aos historiadores modernos: todos Prometeus e sofistas. E a história, um plasma.

3.2 Górgias e o problema do conhecer.

A língua era, para a Hélade na época da primeira sofística, uma ontologia, imposta pela sintaxe grega – a sintaxe indo-europeia em seu elemento fundamental – como ainda é vista no ensino europeu em seu primeiro grau, a proposição atributiva: “Deus é bom”, composta dos dois termos essenciais, sujeito e predicado, ligados pela cópula do verbo de ligação. Desde sua origem, foi essa cópula que exprimiu, ao mesmo tempo, a relação de implicação “A é B” e a afirmação de existência. Mesmo diante do dilema e da antítese, “para acabar com toda a discussão”, a cópula baseava-se “no jogo da proposição e do princípio de identidade”. Nessa perspectiva, como Mario Untersteiner destaca, qualquer que seja o conteúdo de uma proposição – geometria, medicina, história, etc – se chegará, em todo o caso, “àquela molécula linguística que é a proposição, ligação entre dois átomos”.⁴⁶¹

Todavia, a retórica de Górgias (e hoje em dia, a linguística moderna) especularam contra a cópula.

A palavra não significa para um e outro rigorosamente a mesma coisa, pois diferem um do outro por suas mentalidades, por suas culturas, pelos sentidos de sua língua, novo elemento de incerteza e de aproximação. [...] As palavras despertam em nós tanto mais impressões quanto mais a nossa consciência está carregada de conhecimentos, sentimentos, lembranças, e oferece um terreno mais bem preparado à *sugestão*.⁴⁶²

A especulação de Górgias a respeito do *lógos* tem, no entanto, uma origem anterior ao próprio sofista, que remonta a Píndaro. Com efeito, foi este quem

⁴⁶¹ UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. São Paulo: Paulus, 2012. p. 283.

⁴⁶² MAROUZEAU, J. **Traité de stylistique appliquée au latin**. Paris, 1935. p. 132-133.

“transformou o mito em visão de beleza, que determina o critério de juízo do poeta”, cuja “procura do belo torna-se, por obra sua, espontaneidade criadora, visto que é inspirada por uma grande ideia que não é somente ética, mas também estética”. Para ele, tudo é belo, tudo é vivo, desde que, evidentemente, se saiba crer no belo e na vida, “desde que não se deseje ultrapassar essas duas realidades, desde que se reconheça que aqui está a perfeição” – a perfeição humana.⁴⁶³

Todavia, o belo é poliédrico, é complexo. Por isso, o mito, “à medida que pode erigir-se até a síntese da ideia, está destinado a se decompor na análise de todos os seus momentos, cada um dos quais aspira à sua autonomia estética”, lembra Untersteiner. E Górgias, mais do que qualquer outro sofista, foi quem teria chegado a estabelecer um feliz ponto de contato construtivo entre o belo (que havia sido completado, na esfera do mito, pela fantasia de Píndaro) e o trágico, do qual a tragédia já havia proclamado nas consciências gregas. Na opinião de Untersteiner, não por acaso, não arbitrariamente, tanto na apologia que Górgias faz a Helena, como na *Defesa de Palamedes*, “o sofista estetizante escolheu defender os modelos ideais de beleza e de sabedoria”.⁴⁶⁴

Mas por que estou dando destaque a essa análise que Untersteiner fez da gênese histórica do pensamento de Górgias? Porque tanto Górgias quanto White foram mal reputados pela natureza estética ou estetizante próprias à dimensão retórica de suas proposições. Em segundo lugar porque ambos valorizaram o fundo mítico⁴⁶⁵ frente

⁴⁶³ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012, p. 164.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 165-166.

⁴⁶⁵ Hayden White, não confundindo a noção de mito e história, questiona e problematiza a oposição estabelecida entre elas. Em *Meta-história*, ele lembra que “a tática habitual é pôr o ‘histórico’ em confronto com o ‘mítico’, como se aquele fosse puramente empírico e este não fosse senão conceitual, e em seguida localizar o reino do ‘fictício’ entre os dois pólos. A literatura é portanto vista como sendo mais ou menos realista, dependendo da proporção de elementos empíricos para elementos conceituais contidas dentro dela. Tal é, por exemplo, a tática de Frye, bem como de Auerbach e Gombrich, embora se deva notar que Frye pelo menos considerou o problema num ensaio sugestivo, ‘*New Directions from Old*’, em *Fables of Identity* (Nova York, 1963), que trata das relações entre história, mito e filosofia da história”. Em *Tropics of Discourse*, ele escreve que “Esta dicotomização [entre mito e história] seria legítima o suficiente se os pólos do espectro fossem representados por visões míticas, de um lado, e conceituações científicas da realidade do outro. Mas tais representações do mundo em prosa assertiva, como a história, não podem ser equiparadas à categoria científica de forma inequívoca. É apenas superficialmente verdade que a história dirige a atenção para o conteúdo da narrativa (os ‘fatos’) em vez de para a forma da narrativa em que se encontram inseridas. Como o romance realista, uma história está no mesmo nível de uma alegoria. [...] A história pode apresentar-se como um ‘*praxeos mimese*’, enquanto os mitos podem ser ‘imitações secundárias’ de ações – e, de ações típicas – o que pode realmente torná-la mais filosófica do que a história. Mas os historiadores não poderiam compor suas narrativas sem invocar,

anoção lógica do referente linguístico, razão pela qual foram acusados de propagar um certo irracionalismo. E, em terceiro lugar, porque ambos apontaram as contradições e os problemas que o *lógos* carregou desde sempre consigo. Entre esses problemas, está o aspecto da *violência* mágica da palavra, razão pela qual foram vistos como indivíduos imorais. Começo pela última delas.

Górgias, de fato, atribuiu uma ambivalência à potência do *lógos*: “*lógos dynástes mégas estín*” (*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*). Ele define logo a natureza do *lógos* como tendo o poder de persuadir: *hopeísas* (*ὀπίσας*) e de enganar a mente: *kai tés psychén apatésas* (*καὶ τῆς ψυχὴν ἀπατήσας*). São dois motivos, apontados por Górgias, que explicam o mecanismo do *lógos* e as razões pelas quais a palavra era temida também no mundo grego. A *persuasão* – *peithó* (*πειθῶ*)–, por exemplo, não era vista no espírito helênico como algo unívoco, pelo contrário. Ora percebe-se seu aspecto racional, manifestado nas palavras de Atena nas *Eumênides* de Ésquilo (vv. 885, 970-975); ora, ao contrário, irrompe com todo o furor daimônico⁴⁶⁶ contra quem violou a justiça, como vemos no *Agamenon* (vv. 385-297): “prorrompe violenta a desgraçada Persuasão (*πειθῶ*), criatura que não deve cumprir sua maturação e que é filha de Ate e a decisão prepara. Todo remédio é vão”. Nesse caso, ela é uma entidade daimônica que age por meio da violência: *biaios* (*βιαίως*), em vez de permitir a livre decisão por meio do conhecimento. Em face disso, o valor do *lógos* em Ésquilo assume uma natureza problemática, justamente no momento em que a eloquência política iniciava seu império, durante o século V a.C. Em todo o caso, o *lógos* assumirá uma noção ambígua: razão e violência.⁴⁶⁷

Outro aspecto problemático do *lógos* diz respeito ao *engano*: *apaté* (*ἀπάτη*). Engano foi um tema frequente em Homero, particularmente o “engano” de um deus por

pelo menos implicitamente, as estruturas formais do mito para ‘moldá-las’ e ‘conter’ os efeitos de suas representações da realidade”. WHITE, Hayden. op. cit., 1978, p. 78, nota 27.

⁴⁶⁶ A expressão não possui um significado unívoco no mundo antigo. Entretanto, no sentido aqui empregado, o *daimon* constitui-se como um agente divino que intervém nos assuntos humanos, positiva ou negativamente, para o bem ou para o mal, frequentemente para vingar crimes, e invariavelmente exercendo uma influência decisiva sobre o destino humano. Sobre o poder daimônico, ver: GASPARRO, Giulia Sfamèni. Daimonic Power. In: **The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion**. p. 417. Publicado digitalmente em março de 2016. Acessado em setembro de 2016 e disponível em: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199642038.001.0001/oxfordhb-9780199642038-e-29>.

⁴⁶⁷ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012, p. 171-172.

outro ou em detrimento de um herói mortal.⁴⁶⁸ Um dos aspectos do *engano* (*apaté*) que também ganha destaque em Homero é o fato de que ele constitui uma impressão, como se tratasse de “um efeito do verdadeiro”: quem por ele é arrebatado não percebe, o que somente acontecerá quando o fato estiver consumado. Mas o mais importante aqui é que o engano trata-se de uma atividade do espírito – quem engana é *apatélia eidos* (*ἀπατήλια εἶδώς*, ξ288), cuja realização se dá por meio da *persuasão*: *peíthein* (*πείθειν*, ξ290), que transporta o espírito do ouvinte para “um mundo de perfeita ilusão, no qual a realidade não se distingue mais da irrealidade”. A acusação será de irracionalidade, como no caso do engano no qual Agamenon é vítima durante o segundo canto da *Ilíada*, onde o curso dos acontecimentos manifesta a irracionalidade motivada pela *apaté*.⁴⁶⁹

Se, então, o *lógos* é capaz de produzir *engano* através da *persuasão*, não surpreende que Carlo Ginzburg e outros críticos tenham se horrorizado quando White identificou e explorou a natureza retórica (e, portanto, *persuasiva*) das obras historiográficas. Esse aspecto ambíguo do *lógos* dá margem para o desvio em relação à norma e à justiça, no sentido moral do ofício do historiador. Como já mencionei, Paul Ricoeur, que estava longe do discurso escandalizado contra o trabalho de White, chegou a escrever mais de uma vez que nós, homens do presente, temos uma dívida para com os mortos: “Discernimos uma relação de dívida, que coloca os homens do presente ante a tarefa de restituir aos homens do passado – os mortos – o que lhes é devido”. Para reforçar a mesma ideia, várias páginas adiante, Ricoeur escreve: “Eu mesmo enfatizei esse direito do passado tal como ele foi, fazendo corresponder a ele a ideia de uma dívida de nossa parte com os mortos”.⁴⁷⁰ Por isso, é evidente que a ideia de *engano* conduza-nos facilmente ao temor do erro, da irracionalidade e da transgressão moral.

No mundo grego, esse fenômeno da *apaté* (*ἀπάτη*) foi logo sentido como uma manifestação extraordinária do espírito humano. Por isso, na *Teogonia*, Hesíodo (v. 224) faz *Ἀπάτη* uma divindade filha da Noite, pertencendo assim não ao mundo

⁴⁶⁸ No âmbito da teodicéia, essa experiência trágica do homem diante de eventos contrários à sua expectativa ética era justificada mediante a representação do engano divino como consequência à desmedida confiança (*ὑβρις*) humana. O *engano*, nesse sentido, era o sinal e a perpétua lembrança da superioridade do deus perante o homem. Ver UNTERSTEINER, Mario. **Fisiologia del mito**. Milano: Fratelli Bocca, 1946. p. 148-149.

⁴⁶⁹ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012, p. 175.

⁴⁷⁰ RICOEUR, Paul. op. cit., 2010. p. 268 e 316.

olímpico, mas daimônico, o que evidenciaria seu aspecto mais irracional. Por outro lado, seguindo a argumentação de Untersteiner, se *apaté* (ἀπάτη) é engano, não deveria, entretanto, ser identificada com a mentira, a qual deve ser julgada como uma culpa e, portanto, condenada. A razão disso, ele destaca, remonta a Hesíodo que, no próêmio da *Teogonia* (vv.27-28) apresenta as Musas proclamando saber muitas representações falsas dizer, as quais possuem todas as características da realidade, mas também, quando querem, cantar também o verdadeiro. Um aspecto curioso disso é que no âmbito da poesia (e também no da história, ainda que sob muita controvérsia e ranger de dentes) foi notado o reconhecimento de que *o falso possui uma afinidade com o verdadeiro*.⁴⁷¹ Isso, evidentemente, não é admitido por nenhum historiador que se posicione em defesa do realismo histórico, mas é uma afirmação possível para aqueles que, como White, destacam o aspecto da imaginação histórica nos domínios da narrativa.

No entanto, nos domínios da poesia, para compreender a gênese remota – e por isso mítica – desse aspecto da poética, é necessário lembrar a dupla gênese das Musas, as quais, segundo uma tradição, são filhas de Urano e da Terra, segundo outra, de Zeus e de Mnemosine, de modo que ocupam uma posição intermediária entre o mundo dos deuses ctônicos e o mundo dos deuses olímpicos:

Oscilam entre o mundo do mistério irracional, que criou a partir de seu seio a Ἀπάτη, e o mundo lógico dos deuses do Olimpo. Consequentemente, suas manifestações possuem a dupla natureza de *pseydea* (ψεύδεα) e de *étyma* (ἔτυμα), de falso e de verdadeiro; por isso quando elas comunicam, não é uma verdade segura e plenamente válida, trata-se de “criação” da fantasia poética, que não exclui a “realidade”.⁴⁷²

O que leva o autor a concluir que “impensável seria uma criação artística que não proclamasse o que em nosso cosmo possui um valor efetivo”. Desta forma, o elemento museu e, na perspectiva de White, o elemento poético dentro da história não se separam das realidades, das quais eles próprios são parte.

⁴⁷¹ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 176.

⁴⁷² Ibidem, p. 176.

Mas, em que pese esse argumento possa aliviar a acusação de imoralidade, o mais frequente – como de fato ocorreu em nosso debate na história – é que o problema ético e metafísico ligado à justificação da palavra permaneça. Em Ésquilo, temos que “de uma justa ação enganadora [*apátēs dikaías* (*ἀπάτης δικαίας*)], o deus não se mantém distante” (frag. 301 N² = frag. 601 Mette) e “às vezes o deus reconhece um valor à oportunidade [*kairón* (*καιρόν*)], de falsas palavras” (frag. 302 N² = frag. 602 Mette). Como bem observou Untersteiner, “os dois versos não podem significar outra coisa senão que a divindade, em certos casos, sugestiona o homem de modo a dominá-lo com uma inexorável necessidade”.⁴⁷³ Mas tal engano, que age com a lei da *necessidade* identifica-se com a *diké* (*δίκη*) – a justiça, a lei do mundo –, “não tanto porque o mal é uma parte do devir cósmico e da vida humana, e nem mesmo porque a medida do delito seja preenchida e a justiça encontre um motivo para dar completa satisfação a si mesma” (o que me parece ser, frequentemente, o caso dos que justificam, ou melhor, toleram, os males sofridos por entendê-los como ação divina frente alguma falta pessoal), “mas mais porque os deuses não estão ligados por nenhum acordo ou lei geral às regras da ética humana, ou, em outras palavras mais simples e modernas, porque o mundo é irracional”, destacou Untersteiner.⁴⁷⁴

Não por caso, o fato de White destacar a irracionalidade inerente do elemento poético na narrativa histórica fez com que os problemas éticos ligados ao *lógos* não demorassem a surgir. Para muitos de seus críticos, é um problema de justiça, ou melhor, de transgressão da justiça, que pode ser em relação aos mortos, mas que também pode ser em relação aos vivos: “justiça social”, “a denúncia de um crime”, etc., como fez Euclides da Cunha em seu *Os Sertões*, por exemplo: “Aquela campanha lembra um refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo”.⁴⁷⁵ Esse problema ético está (como de fato sempre esteve) ligado à noção do justo e do injusto, pelo menos desde que a primeira sofística começou a explorar as contradições do *ser*. Nos *Dissoi logoi* (Duplos discursos), o autor anônimo, ao tratar das aporias ligadas ao justo e ao injusto, estende sua análise do problema até o

⁴⁷³ Cf. ÉSQUILO, *Agamenon*, 218, 385.

⁴⁷⁴ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 179.

⁴⁷⁵ CUNHA, Euclides. *Os Sertões*: campanha de Canudos. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009 (1902), nota introdutória.

âmbito das artes, *tékhnē* (τέχνη): “me voltarei agora para as artes (tékhnē), e para as criações dos poetas. De fato, na tragédia e na pintura, perfeito é todo aquele que engana [*exapatēi* (ἐξαπατῆι)] mediante a criação de obras símiles à realidade”. Esse aspecto essencial das artes – que se relaciona com o engano – é o mesmo aspecto que, no *lógos*, é capaz de persuadir tanto para o bem como para o mal, segundo a escola pitagórica (a qual, ao menos em parte, teria influência sobre o autor dos discursos).⁴⁷⁶

Para Untersteiner, o ponto fundamental de todo esse debate reside na passagem do conceito de *irracionalidade* da categoria metafísica à categoria estética. Ele comenta que Sólon já havia advertido acerca da “natureza irracional da poesia, que age por meio da atividade fantástica”:

Entretanto, Téspis e os seus companheiros começavam já a dar impulso à tragédia e a novidade do acontecimento atraía muita gente, ainda que se não chegasse ao ponto de se organizar um concurso competitivo. Sólon [...] foi assistir ao espetáculo de Téspis, que recitava em pessoa os seus dramas, segundo o costume dos antigos. Depois da representação, Sólon dirigiu-lhe a palavra, perguntando-lhe se não tinha vergonha de, diante de tanta gente, dizer tão grandes ficções [*tēlikaūta pseudómenos* (τηλικάυταψευδόμενος)].⁴⁷⁷

Mas, curiosamente, ao dizer isso, “o poeta e homem ateniense não negavam que a tragédia se opunha à realidade”, avalia Untersteiner. “Sólon, que tinha enchido sua poesia de conceitos abstratos, por causa dessa sua tendência, deveria recusar a saga plástica” (ainda que os resultados de seu empreendimento especulativo coincidissem com a lição filosófica da saga). Mas essa oposição de Sólon a Téspis não dependia tanto do fato de que o poeta trágico revelava o trágico na existência, mas mais porque o

⁴⁷⁶ Como destaca Untersteiner, à Ἀπάτη, em sentido estético, o autor anônimo poderia ainda acrescentar um trecho de Parmênides, costumeiramente mal compreendido pelos modernos. Diz o filósofo de Eleia, passando de um ponto a outro, em seu tratado: “neste ponto, ponho um termo ao raciocínio seguro e ao pensamento que se refere à verdade; pois diante das opiniões dos mortais aprende escutando a arte fantástica de minhas palavras (μάνθανε κόσμος ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν ἀκούων)” (28 B 8 50-52 DK). UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 180; e _____. **Parmênide**. Testimonianze e Frammenti. (org.). Mario Untersteiner. Florença, 1958. p. CLVIII, nota 9.

⁴⁷⁷ PLUTARCO. **A vida de Sólon**, 29.

proclamava pelo caminho fantástico da concretude mítica.⁴⁷⁸ O problema, no entanto, é que Sólon:

Ainda que não tenha se deixado levar pelos grandes problemas do “trágico”, comete o erro de interpretar tal aspecto da criação artística conforme uma visão moralista: pois usa *pseúdesthai* (ψεύδασθαι) no lugar de *apatán* (ἀπατᾶν), que é o verbo apropriado para significar o modo gnosiológico construtivo, com o qual a obra poética se forma.⁴⁷⁹

Essa visão moralista de Sólon fica evidenciada, portanto, pelo uso do termo grego *pseúdesthai* (ψεύδασθαι), que significa “seduzir, enganando pelas mentiras”, e não do termo *apatán* (ἀπατᾶν), que expressa o “engano” construtivo do *lógos*. Nesse sentido, Ginzburg e outros críticos modernos de White se parecem um pouco com Sólon, porque suas críticas também interpretam o aspecto da criação artística nas narrativas históricas conforme uma visão moralista.

Górgias – e, sob esse aspecto, também White – compreenderam a essência única, ao mesmo tempo metafísica e estética, do fenômeno poético quando lhe atribuíram como valor primordial o motivo da *apaté* (ἀπάτη), destacando, nesse processo, o elemento da irracionalidade com a necessidade de impô-la e, ao mesmo tempo, acolhê-la. Nesse sentido, pode-se dizer que ambos reconheceram a multiplicidade contraditória do real. Nesse cenário, Poesia torna-se, desse modo, “confissão de não racionalidade do mundo”.⁴⁸⁰

A tragédia, diz o sofista, “com seus mitos e suas experiências estabeleceu um engano, *apaté* (ἀπάτη), no qual quem tem sucesso adequa-se melhor à realidade, *dikaióteros* (δικαιότερος), do que aquele que não consegue enganar, e quem se deixa enganar é mais sábio do que aquele que não se deixa enganar. De fato, quem conseguiu enganar está mais justamente conforme a realidade, porque depois de ter prometido esse resultado cumpriu o que prometeu; e

⁴⁷⁸ O pensamento de Sólon, por outro lado, operava por conceitos, razão pela qual, segundo Untersteiner, ele é levado a dizer que os poetas dizem muitas falsidades: *pollá pseúdontai* (πολλά ψεύδονται). UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 181.

⁴⁷⁹ Ibidem.

⁴⁸⁰ Ibidem.

quem se deixou enganar é mais sábio, pois, de fato, deixa vencer pelo prazer das palavras o ser que não está desprovido de sensibilidade.⁴⁸¹

Existe, na filosofia, uma discussão sobre o valor ético dessa passagem. Untersteiner destaca que Górgias deve ter entendido *dikaióteros* (*δικαιότερος*) sem um juízo de valor moral. Górgias deve ter entendido *dikaióteros* no sentido em que o homem, através da *apaté* (*ἀπάτη*), é colocado em contato com o universo, ou seja, com a *diké* (*δίκη*), como pretendeu Ésquilo. Por outro lado, continua Untersteiner, em Plutarco pode ter havido um sentido ético específico ligado, assim como na avaliação de Fritz Wehrli, em *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*⁴⁸², onde ele afirma que essa relação entre *diké* (*δίκη*) e poesia não deve “ser levada a sério”, implicando um juízo moral, e negativo, dessa relação. Por outro lado, Rosenmeyer argumenta que quem usa o engano (*apaté*) é justo (*δικαιότερος*), significando que “*he plays the literary game more correctly than the one who does not*” (joga o jogo literário mais corretamente do que alguém que não o faz)⁴⁸³ e onde o valor *dediké* (*δίκη*) torna-se livre de nuances éticas.

Convém lembrar também que Górgias fundamentava, através do *lógos*, e da noção de *κοῖποσεν* particular, o poder de fazer com que “as coisas pequenas apareçam como grandes, e as grandes, como pequenas; as coisas novas, sob um aspecto antigo, e as antigas, sob um aspecto novo”.⁴⁸⁴ Em Górgias, além do papel circunstancial do discurso, isso assumia também um outro significado: o tormentoso problema da consciência, que sob esse aspecto, se relacionava com a doutrina pitagórica.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ PLUTARCO. **De audiências poéticas**, 15c. Essa constatação também foi destacada por Kerferd, tendo afirmado, na esteira de Górgias, que, num certo sentido, todo *lógos* envolve uma falsificação da coisa à qual se refere porque o discurso jamais conseguirá repetir a realidade que está irreparavelmente fora dele. Invariavelmente, portanto, surgirá o problema do anti-realismo inerente ao discurso, pois a palavra não pode reproduzir a realidade. Portanto, em certa medida, todo *lógos* é engano e daí surgiu a curiosa conclusão de que, na literatura, o homem que engana é melhor que o homem que não consegue enganar (DK82B23). KERFERD, G. op. cit., p. 140.

⁴⁸² WEHRLI, Fritz. *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike*. In: **Phyllobolia** für P. Von Der Mühl. Basileia, 1945. p. 20, nota 3.

⁴⁸³ ROSENMEYER, Thomas G. **Gorgias, Aeschylus, and Apate**. American Journal of Philology, 76, 1955.p. 227; HEIDLEBAUGH, Nola J. **Judgment, Rhetoric, and the problem of Incommensurability: recalling practical wisdom**. Columbia: University of South Carolina Press, 2001. p. 40.

⁴⁸⁴ PLATÃO. **Fedro**, 267a-b.

⁴⁸⁵ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 194.

Essa corrente pitagórica ensinava “que nenhum dos entes é simples e puro, mas... que participam a terra do fogo, o fogo da água e dos ventos... e assim também o belo participa do feio, o justo do injusto e analogamente acontece com as outras coisas”.⁴⁸⁶

Os últimos exemplos, do belo e do feio, do justo e do injusto, correspondem amplamente às categorias usadas pela primeira sofística com o fim de ilustrar as propriedades circunstanciais do discurso, que os gregos chamavam de *kairós* (καῖρος). Parte da argumentação sofística se valeu justamente disso, com o objetivo de fazer com que a mesma coisa pareça, *conforme o caso*, ora bela, ora feia, ora justa, ora injusta, explicando assim o encaminhamento do discurso ora em um sentido, ora em outro, apoiando-se, para tanto, na teoria dos contrários. Por isso, a esfera discursiva em Górgias implicou o contraste e o conflito e, num sentido mais profundo, o *lógos* como arte e tragédia:

Se nessa forma de arte os conflitos insanáveis da realidade vêm à superfície, despedaçando qualquer véu metafísico unitário, então o problema do conhecimento como insolúvel ou, mais exatamente, como trágico se impõe. O conflito entre as coisas, encerrado na tragédia ática, agora irrompe à luz da consciência filosófica.⁴⁸⁷

O que existe de trágico nisso tudo é, portanto, que a palavra não só pode produzir seu encantamento, sua irracional *psykhagōgía* (ψυχαγωγία), mas também que a palavra do poeta trágico (e também a do historiador, eu acrescentaria), mesmo expressando o real através do mito ou do verossímil, pode dominar a todos com seu encantamento próprio.⁴⁸⁸ Nesse aspecto, Górgias e White estão realmente muito próximos, uma vez que ambos, mesmo conhecendo e indicando a natureza problemática do *lógos*, não pretendem nem superá-la, nem ultrapassá-la. A diferença entre eles recai

⁴⁸⁶ JÂMBLICO. **Vida Pitagórica**, § 130, trad. Rostagni.

⁴⁸⁷ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 194.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 194-5.

apenas na forma como lidam com essa condição: Górgias por meio do trágico, White através da ironia.⁴⁸⁹

Em segundo lugar – e para muitos ainda mais alarmante – temos o fato de que, ao considerarmos a natureza problemática do *lógos*, resta apenas o *trágico do conhecer*, mesmo quando o encantamento consegue “enganar” completamente, já que, em alguns casos, os *logoi* agem “com uma eficaz persuasão maligna”: *peithoĩtinikakēi* (πειθοĩτινικακēi). Ginzburg scandalizou-se com o que vislumbrou ser uma persuasão maligna, supostamente endossada por White, respondendo a ele que “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado [uma persuasão] *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira”.⁴⁹⁰ Mas, ao contrário do que Ginzburg possa ter imaginado, White não estava querendo justificar eticamente a historiografia, mas somente do ponto de vista epistemológico e linguístico. Da mesma forma, quando Górgias escreveu sobre as potências do *lógos*, ele não pretendeu justificar Helena eticamente, mas somente do ponto de vista gnosiológico.⁴⁹¹

Na relação entre história e retórica, Ginzburg vislumbrou *violência* e tentou salvar a segunda (através de Aristóteles) para resguardar a primeira. Hayden White, não; criticou o conhecimento histórico e tentou lidar tanto quanto pôde com a natureza da linguagem, sem, no entanto, jamais pretender superá-la. Nessa polêmica – que agora tomava contornos morais – Paul Ricoeur tentou conciliar ambas posições e, assim como Ginzburg, também não conseguiu fugir ao moralismo de associar retórica à violência.

A noção conexas de *narrador digno de confiança (reliable)* ou *não digno de confiança (unreliable)*, para o qual nos voltamos agora, está longe de constituir uma noção marginal. Introduce no pacto de leitura uma nota de confiança que corrige a violência em toda estratégia de persuasão.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Ver nota 332.

⁴⁹⁰ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006. p. 223.

⁴⁹¹ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 195.

⁴⁹² RICOEUR, Paul. op. cit., 2010, p. 275-6.

Górgias (ou ao menos o Górgias platônico) também parece consciente da violência implicada pelo *lógos*. Com efeito, a definição que ele dá de eloquência é bastante significativa, com ele afirmando que ela é “criadora de persuasão” (*peithoûs demiourgós*).⁴⁹³ Como vimos antes, o *lógos* impõe-se irracionalmente mediante a “persuasão” e o “engano”. Com efeito, essa é uma constatação que Górgias havia expressado já no Elogio a Helena. A retórica é, nesse sentido, a manifestação do *lógos* pela qual o mecanismo gnosiológico torna-se evidente: é uma “psicagogia”, uma arte de guiar almas.⁴⁹⁴

Untersteiner refere-se à doutrina de Górgias como uma doutrina retórica e estética. Aqui, ambos os termos remetem também ao trabalho de White, cujas análises foram muitas vezes acusadas de reduzir a historiografia à sua dimensão retórica, produzindo um discurso estetizante do acontecimento. Além disso, também é digno de nota que na tropologia de White, a narrativa histórica ganhe certa autonomia em relação não apenas ao acontecimento propriamente dito, mas também em relação ao próprio historiador, que a produz. White destaca que, em um nível mais consciente, o historiador pode, em suas operações de investigação, precaver-se contra os erros mediante o emprego judicioso “das regras da evidência”. No entanto,

A imaginação opera em um nível diferente da consciência do historiador. Ela está presente em todo o esforço, peculiar à conceituação moderna da tarefa do historiador, ao entrar simpaticamente na mente ou na consciência de agentes humanos quemorreram há muito tempo...⁴⁹⁵

⁴⁹³ PLATO. *Górgias*, 453a2.

⁴⁹⁴ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 285-6.

⁴⁹⁵ WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 85. No entanto, existe um amplo debate envolvendo a questão do determinismo linguístico vs liberdade do sujeito na obra de White. Chartier chamou atenção para isso, destacando que em White “o pensamento permanece cativo do modo linguístico pelo qual ele busca apreender as configurações dos objetos presentes em seu campo de percepção”. (*Metahistory*, p. XI) Ou seja, haveria a ideia de que as matrizes tropológicas do discurso histórico (pré-críticas e pré-cognitivas) podem ser interpretadas como estruturas impostas, desconhecidas, que comandam as “escolhas” dos historiadores independentemente de sua vontade e consciência. Essa foi e tem sido a interpretação geral da obra de White feita por especialistas. Gabrielle Spiegel, por exemplo, observa que “Ninguém enunciou mais vigorosamente as implicações da linguística pós-saussureana para a prática da história do que Hayden White. SPIEGEL, Gabrielle M. **History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages**. *Speculum. A Journal of Medieval History*, 65, janeiro de 1990, p. 64. Na mesma linha de pensamento, David Harlan reconhece a White o mérito por “sua aguda sensibilidade à maneira como a linguagem simultaneamente constrói e dissolve o sujeito”. HARLAN, David. **Intellectual History and**

Essa “ingrata autonomia” da imaginação e da linguagem, enquanto conceitos filosóficos, passaram ao domínio retórico já sob Górgias, como observou Untersteiner:

Pois o pensamento a ser expresso em palavras, uma vez que acolheu a riqueza da objetividade por meio da formação das palavras, pode mover-se no âmbito das palavras com ingrata autonomia e com intratabilidade, e efetivamente fará isso também quanto mais o pensamento acreditar que deve obstinadamente se restringir a si mesmo.⁴⁹⁶

the Return of Literature. *American Historical Review*, 94, junho de 1989, p. 593. Roger Chartier, no entanto, recorrendo ao prefácio de *Metahistory*, destaca expressões utilizadas por White que poderiam sugerir uma “escolha consciente” do estilo narrativo a ser empregado pelo historiador no momento da narrativa. Chartier menciona que juntamente sobre a *historical consciousness* (utilizado quatro vezes), aparece *choice* ou *to choice*, três vezes. Nesse sentido, as prefigurações tropológicas seriam constituídas por um conjunto de *formas* possíveis dentre as quais o historiador poderia escolher uma que se adequasse às suas inclinações morais ou ideológicas. Essa contradição latente envolvendo determinismo linguístico vs liberdade do sujeito encontrou eco em comentaristas da obra de White. Hans Kellner, também defensor do modelo linguístico para a história, escreve que “se a linguagem é irreduzível, um começo “sagrado”, então a liberdade humana é sacrificada. Se os homens são livres para escolher seus protocolos linguísticos, uma força mais profunda, anterior, deve ser posta em princípio. White sustenta como um paradoxo existencial que os homens *são* livres, e que a linguagem *é* irreduzível”. KELLNER, Hans. **A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism.** *History and Theory*, 19, 1980, p. 23. O próprio White buscou responder esse paradoxo. Em um artigo por ele publicado, White marca certa distância em relação ao determinismo linguístico. Contra as críticas que vinha recebendo, ele escreve que a escolha entre uma ou outra das estratégias argumentativas e discursivas é feita com liberdade e consciência: “Até que uma revolução copernicana ocorra, os estudos históricos permanecerão um campo de pesquisa no qual a escolha de um método para estudar o passado e de um modo de discurso para escrever a seu respeito continuará mais livre do que imposta”. WHITE, Hayden. “Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing”. In: **The Future of Literary Theory.** (org.). R. Cohen, New York e Londres, 1990. p. 28. Chartier vê nessa passagem a certificação de que White atesta a total consciência e liberdade do autor na escolha da estratégia narrativa, o que o colocaria em contradição consigo mesmo, pelo que escreveu no prefácio de *Metahistory*. CHARTIER, Roger. op. cit., p. 103-108. Contudo, ao empregar a expressão “mais livre do que imposta”, acredito que White pretenda sugerir que o jogo da linguagem não é nem evidente, nem simples. Ou seja, mesmo que uma análise dos tropos linguísticos possa ser levada adiante (como ele próprio fez), ela por si só não revelaria a natureza “real” dos acontecimentos que originaram sua narrativa. Contra esse retorno ao “grau zero” da factualidade, White escreveu: “Não é como se a história pudesse fornecer uma espécie de grau zero da factualidade contra a qual alguém pode medir distorções na representação da realidade efetuada pelas concepções marxistas e burguesas de uma ciência social adequada. Na verdade – pelo menos a partir de uma perspectiva culturalista – história é, se é alguma coisa, ainda mais construtivista e ainda mais ingênua do que as versões da realidade construídas pelas ciências sociais. Nenhuma outra disciplina é mais apoiada pela ilusão de que ‘fatos’ são encontrados em pesquisa em vez de construídos por modos de representação e técnicas de narratividade do que é história. Nenhuma outra disciplina é mais indiferente à ‘ficcionalidade’ presente em seus ‘dados’. É por isso que nenhuma outra disciplina das ciências humanas é mais resistente ao desafio colocado pelo culturalismo para as ciências sociais. A história é o último refúgio desta fé do senso comum que o culturalismo em sua encarnação pós-moderna busca desconstruir”. WHITE, Hayden. op. cit., 1999, p. 322.

⁴⁹⁶ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 287.

É por isso que, em Górgias, aquele conceito deverossímil, *eikós* (εἰκός)–frequentemente utilizado para sustentar uma via que concilie o realismo histórico com o narrativismo “antirrealista” –, nem mesmo tem razão de ser, justamente porque pressupõe “certa objetividade, baseando-se no princípio da relação de causalidade ou no princípio da subordinação do argumento a determinados esquemas”.⁴⁹⁷ No lugar de *eikós* (εἰκός), a retórica de Górgias explorará o conceito de *kairós* (καῖρος): o conveniente no tempo, no lugar, e nas circunstâncias corretas e oportunas, com vistas a adaptar o discurso à variedade da vida e à psicologia do orador e do ouvinte. Mas, justamente por essa capacidade adaptativa (e, nesse sentido, também multiforme e criadora) a retórica de Górgias manteve-se em estreita união não apenas com a gnosiologia enquanto área da filosofia (que avalia possibilidade, valor, limite e forma do conhecimento) mas também relacionou-se com a arte poética na forma em Górgias a especulou: por meio do trágico.⁴⁹⁸

Mais importante disso tudo, no entanto, é marcar a presença do fator “poesia”, do fator “arte”, que se afirma como a unidade e o sentido de todo o pensamento retórico em Górgias. Como assinala Untersteiner, “a espontaneidade da arte, que sabe colher as oportunidades e o conveniente, constitui aquele ato de decisão livre que resolve, com uma escolha *irracional*, as antíteses tenazes”. E como nessa perspectiva não existem (nem poderiam existir) mestres de virtudes, é preciso excluir as existências de preceitos retóricos verdadeiros e próprios. No pensamento gorgiano e, de uma forma geral, no pensamento sofístico, o que podemos alcançar limita-se a isto: “tornar os outros hábeis

⁴⁹⁷ Cf. Untersteiner: “Muito se discutiu se se deve ou não atribuir εἰκός a Górgias. Costuma-se sustentar que o sofista não deve ter se afastado e diferenciado da retórica siciliana, que se baseava justamente nesse ponto. Senão, Platão não o teria colocado junto a Tísias como aquele que πρό τῶν ἀλήτων τά εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον (who saw that probabilities are more to be esteemed than truths). PLATÃO. *Phaedrus*, 267a. Ao contrário, Blass (Ber., I, p. 54-55) observa que, na passagem citada por Platão, a referência, na verdade, é somente a Tísias. De fato, onde (273a-b) o conceito de εἰκός é tratado mais amplamente, fala-se somente de Tísias. Além disso, nenhum outro escritor nos informa que Górgias ressaltasse o tema agora em discussão. Ao invés de εἰκός, em Górgias, “aparecem os conceitos do possível e do impossível, da oposição entre verdade e saber, de um lado, e opinião, de outro”. Essa é a tese exata, a meu ver”, avalia Untersteiner. “Já em Protágoras, por outro lado,” ele conclui, “εἰκός, mesmo como ‘raciocínio incapaz de atingir uma validade universal’, tem uma justificação coerente com o raciocínio fenomênico que lhe é característico”. UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 289, nota 17. Sobre essa controvérsia acerca da validade de εἰκός para Górgias, ver também: GAGARIN, Michael. *Eikos arguments in Athenian forensic oratory*. In: **Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in ancient Greek thought**. (org.). Victoria Wohl. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 22 e 23.

⁴⁹⁸ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 290.

em saber exprimir-se, naturalmente por meio do ‘engano’ e da ‘persuasão’”.⁴⁹⁹ Por isso Carlo Ginzburg recusou a retórica sofística e todo o desdobramento que uma retórica desse gênero poderia implicar. E, pelas mesmas razões que a tradição platônico-aristotélica recusa a sofística, Ginzburg recusa White, escandalizando com a noção de eficácia persuasiva na narrativa histórica.

Não é acidente que em sua crítica mais severa a White, Carlo Ginzburg recorra ao diálogo entre mélios e atenienses escrito por Tucídides. Ginzburg buscará na relação entre retórica e moral uma consequência politicamente imoral não só para o realismo político dos mélios, mas também para o realismo histórico dos historiadores. Essa consequência, ele quer demonstrar, não é nada menos que violência: *biás* (βιάς). Ginzburg sabe que os sofistas, mais ou menos conscientemente, opuseram *nómos* à *phýsis* e explora as aporias dessa oposição para mostrar o quão perniciosas podem ser as consequências.

Quando Alcibíades pergunta a Péricles sobre o conceito de lei, recebe como resposta que *nómos* é aquilo que o povo decreta reunido em assembleia. Péricles explica também que uma lei pode ser aprovada por um tirano, por uma oligarquia ou pelo povo, mas em todos os casos haverá uma coerção sem persuasão em prejuízo de alguns, muitos ou poucos, não importa. Portanto, a lei sempre acaba em βιάς (violência).⁵⁰⁰ Nesse sentido, a convenção – o *nómos* –, levado às suas consequências lógicas extremas, conduz à mesma exasperação da *phýsis* que os atenienses apresentam ao mélios.

Nos dramáticos acontecimentos de 416-415 a.C., destacados por Tucídides e lembrados por Ginzburg, os habitantes da ilha, então colônia dos espartanos, encontram-se coagidos pela vontade ateniense a submeterem-se à Liga de Delos como prova de sua superioridade de Atenas. O ponto mais importante do diálogo (do qual participam apenas os embaixadores de Atenas e os chefes representantes dos mélios) reside na advertência ateniense:

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 291.

⁵⁰⁰ XENOFONTE. *Memoráveis*, I, 2, 40-46.

Quanto ao favor divino, *toũtheíou* (τοῦθείου), não cremos ser menos providos dele do que vós. Não há conflito algum entre nossas exigências, nossa conduta e a concepção humana do divino, ou entre elas e o sistema humano com o qual os homens querem regular suas próprias relações. Nossas opiniões sobre os deuses e nosso conhecimento seguro sobre os homens nos ensinam que, desde sempre, por um invencível impulso natural, *phýseōs anankaiás* (φύσεως ἀναγκαίας), onde eles, homens e deuses, são mais fortes, dominam. Não fomos nós que estabelecemos essa lei, não fomos nós os primeiros a aplicar essa lei imposta. Ela já está estava em vigor quando nos foi transmitida, e a deixaremos sempre válida, nós que a observamos com a consciência de que também vós, como os outros, nos imitaríeis se tivésseis o nosso poder.⁵⁰¹

Segundo Werner Jaeger, a “fundamentação do direito do mais forte na lei natural”, bem como a “transformação do conceito de divindade de tutora do direito em protótipo de toda violência e prepotência terrena” dão ao naturalismo do imperialismo ateniense a profundidade de um “princípio filosófico”.⁵⁰² Desse modo, aquele contraste entre *nómos* e *phýsis* (que muitas vezes, mesmo hoje em dia, às vezes estabelecemos) acaba desaparecendo, pois tanto a justiça quanto a força se tornam leis (*nómoi*) da natureza (*phýsis*), tanto humana quanto divina.⁵⁰³ Desse modo, tanto o *nómos* quanto a *phýsis*, em “sua forma mais imediata e violenta, em seu aspecto menos ético, postula sua razão de ser, sua norma, que é ao mesmo tempo *histórica* e *lógica*, mas que, simultaneamente, entra em contato com os absurdos da história e da lógica”.⁵⁰⁴

O sofista Trasímaco, que na *República* é apresentado por Platão como um sujeito irascível⁵⁰⁵, pode ter muito bem captado esse problema. Segundo Untersteiner, a tragédia do espírito para Trasímaco era a necessidade de ter que decidir justamente quando não era possível. Essa era a condição de quem, vivendo na *pólis* democrática de

⁵⁰¹ TUCÍDIDES. **La Guerra del Peloponeso**. Introd., trad. e comentários de Piero Sgroi, V, 105, 1-2.

⁵⁰² JAEGER, Werner. **Paideia: The Ideals of Greek Culture**. Volume 1: Archaic Greece and the Mind of Athens. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986. p. 585-586.

⁵⁰³ MOMIGLIANO, Arnaldo. **La composizione della storia di tucidide**. “Memorie d. R. Accas. delle Scienze di Torino”, S. II, vol. LXVII, 1930. p. 8.

⁵⁰⁴ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 461.

⁵⁰⁵ Sócrates diz que, enquanto conversava, muitas vezes Trasímaco se tentava apoderar da argumentação, mas os que sentavam junto dele impediam-no, pois queriam ouvir a argumentação até o fim. “Logo que fizemos uma pausa e eu disse aquilo”, Sócrates comenta, “Trasímaco não manteve mais a calma, e, preparando a investida, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos reduzir a pedaços. Tanto eu como Polemarco ficamos verdadeiramente aterrorizados. Então ele, voltando-se para o meio, exclamou: O que estais para aí a tagarelar há tanto tempo, ó Sócrates?” PLATÃO, **República**, 1, 338c.

Atenas – e gozando da liberdade de se exprimir – não tinha condições de fazer nada se não pertencesse à maioria.⁵⁰⁶ Curiosa inversão aqui, pois se Carlos Ginzburg alarmou-se com o espírito antidemocrático de Nietzsche e dos sofistas, imputando-lhes a origem da violência retórica e também da violência política, Trasímaco demonstra que a violência é algo inerente ao mundo humano, mesmo num regime democrático.

É nessas circunstâncias que surge “a condição absurda de uma violência desprovida de fundamento ético que o homem, em determinados casos, deve sofrer, e que se manifesta na supremacia da lei desejada”, por meio da própria força, pela coalizão dos fracos. E embora essa constatação possa ter rendido a Trasímaco uma reputação desagradável, pode muito bem ter sido também um grito de um pessimismo angustiado, “não de quem nega a justiça, mas de quem reconhece que o supremo valor humano, a justiça, não se realiza na vida, e quem se esforça para se conformar a isso é vítima dos injustos”, observa Untersteiner.⁵⁰⁷

O aspecto irracional que reside na lógica do *nómos* é demonstrado por Trasímaco no primeiro livro da *República* de Platão. Lá, Trasímaco dá à justiça uma definição histórica e política: “o justo não é outra coisa do que o útil para o mais forte”.⁵⁰⁸

Todo governo promulga leis justamente conforme o que lhe é útil. Cada governo demonstra aos súditos que o justo consiste no que lhe é útil e pune os que transgridem esse imperativo como violadores da lei e culpados por cometerem uma injustiça. Pois bem, essa realidade corresponde à minha definição que afirma ser justo, em todas as *póleis*, sempre o mesmo princípio: o útil para o governo constituído.⁵⁰⁹

Como podemos ver, a identificação do *justo* com o *útil* não é uma proposição, mas é apresentada mais como fazendo eco a uma concepção política que provavelmente era vigente na época. Nesse sentido só se pode concluir que Trasímaco apresenta-a

⁵⁰⁶ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 461.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 462.

⁵⁰⁸ PLATÃO. **República**, I, 336b-c; 338c; 338d-339a; e 343a-344c.

⁵⁰⁹ PLATÃO, **República**, I, 338d-339a.

como um fato dado. Ele não propõe nenhuma norma a ser seguida, mas antes sugere uma explicação conceitual.⁵¹⁰

Trasímaco fala ainda mais a propósito da forma extrema de injustiça: a tirania. Com efeito, a tirania “torna felicíssimo quem a comete, angustiadíssimo quem sofreu essa injustiça e se recusaria a cometê-la”.⁵¹¹ Como destaca Untersteiner, aqui o sofista “valora”, “aqui ele não procura apenas explicar” e “quem lê atentamente seu discurso verá com que amargor ele fala”. Eis o caso da maior inversão de valores éticos que se possa imaginar, porque quem é injusto se torna justo; e quem é, de fato, justo, é chamado de injusto.

Nessa avaliação, portanto, Trasímaco fala do que a seu ver é, e não do que *deveria* ser (e, nesse aspecto, ele é extremamente antiplatônico). Trasímaco também parece persuadido de que os mais poderosos sempre mandam e entre esses inclui também o *demos* soberano das *poleis* democráticas. Em resumo, esse cenário que descreve não é, para o sofista, um ideal que não se cumpre, mas um fato que se verifica na experiência cotidiana a qual ele se limita a descrever. A pergunta que devemos fazer então é se, para Trasímaco, haveria um juízo de aprovação. O entendimento disso é importante porque nos leva à avaliação de nossa controvérsia, mais recente: o reconhecimento da dimensão retórica na historiografia também corresponderia a um juízo de aprovação da violência por parte de Hayden White?

Na continuação do diálogo platônico, Trasímaco faz referência à constatação de que “a injustiça é vantajosa e a justiça não”, afirmando ainda que a justiça é “uma estupidez totalmente nobre”, enquanto a injustiça é “a capacidade de decidir bem”.⁵¹² Até aquele momento, tanto Sócrates quanto os demais presentes da reunião não pareciam entender claramente a posição do sofista, mas, após essa proclamação, Sócrates lhe diz: “estou absolutamente convencido [...] de que agora você não está brincando, mas formula sua opinião a respeito da verdade”, ao passo que Trasímaco

⁵¹⁰ O desenvolvimento da apresentação de Trasímaco expressa o seguinte cenário: “justo é quem age conforme a lei, a lei é promulgada pelos poderosos, as determinações da lei visam ao proveito dos poderosos, logo age justamente quem age no interesse do mais forte”. UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 465.

⁵¹¹ PLATÃO, **República**, I, 334a.

⁵¹² PLATÃO, **República**, I, 348c-d.

replica: “e o que te importa isto [...] se essa é ou não a minha opinião, por que não refutas meu raciocínio?”⁵¹³

A interpretação que Untersteiner dá a essa passagem é a de que “Platão quer dar a entender que Trasímaco, antes, desvalorizando a justiça, não tinha expresso suas convicções íntimas”. Todavia, se pensarmos no pessimismo que marca a impressão de Trasímaco em relação ao descaso dos deuses com a justiça,

nos parecerá bem natural que o homem a quem a vida feriu e exasperou profundamente com o espetáculo contínuo da iniquidade triunfante afirme que somente os injustos são sábios e inteligentes, e os justos, efetivamente, são ingênuos, aliás, estúpidos. É justamente isso que Trasímaco. Quem habitualmente fala assim, aliás, são os homens que mais amaram a veneraram a justiça.⁵¹⁴

Para além da mensuração do amor de Trasímaco pela justiça, mais importante para nós aqui é a possibilidade de rever a interpretação mais corrente – e possivelmente errônea – de que o sofista era um entusiasta da injustiça que narra com satisfação os problemas inerentes ao mundo político do qual fazia. A possibilidade que se abre, portanto, é que se tratasse antes de uma exposição das regras do jogo político que imperava não só na Atenas democrática do século V, como também em outras partes do mundo grego.

Analogamente, se pensarmos em Trasímaco como aquele que expõe as “regras do jogo”, que expõe de forma trágica e realista o funcionamento do *nomos* de sua época, não seria possível interpretar as considerações de White acerca das implicações retóricas da historiografia justamente não como um ideal que não se cumpre, mas como um fato que se verifica na experiência a qual ele se limita a descrever, não de forma trágica, mas irônica e realista, no mundo historiográfico? Em outras palavras, a questão é: estaria White na posição daquele que busca romper com a ética do historiador ou, antes, indicando as regras (complexas e, em si mesmas, desprovidas de sentido moral) do jogo retórico ao qual a história participa?

⁵¹³ PLATÃO, **República**, I, 349a.

⁵¹⁴ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 466.

Carlo Ginzburg certamente fica com a primeira opção. Como vimos, o historiador italiano considera inaceitável a avaliação de White acerca da *eficácia persuasiva* da narrativa histórica (“os esforços do povo palestino de dar vida a uma resposta politicamente *eficaz* à política de Israel leva a produzir uma ideologia tão *eficaz* quanto”, a qual contém uma “interpretação da própria história provida de um significado até hoje ausente”)⁵¹⁵. Frente a essa afirmação, Ginzburg fica todo cheio de razões para concluir então que “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira”⁵¹⁶ e, por isso, pergunta: “uma conclusão desse gênero é resultado de uma atitude tolerante?”, completando que embora White tenha sustentado o ceticismo e o relativismo como as bases epistemológicas e morais da tolerância, na verdade “a argumentação de White que liga a verdade à eficácia reclama inevitavelmente não a tolerância, mas o seu contrário – o juízo de Gentile sobre o cassetete como força moral”.⁵¹⁷

Como vimos no capítulo 1, Ginzburg sugere que a avaliação de White sobre a narrativa histórica é desprovida de critérios morais porque lança a história em uma espécie de disputa retórica do “mais forte”. Quem for mais eficaz vence. Na origem

⁵¹⁵ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2006. p. 223.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Cf. Ginzburg: “A famigerada definição do cassetete como “força moral” comparável à prédica – afirmação feita por Gentile no curso de um comício durante a campanha eleitoral em 1924 – era de todo coerente com a sua teoria rigorosamente monística: em uma realidade criada pelo Espírito do Estado não há lugar para uma verdadeira distinção entre fatos e valores”. Segundo Ginzburg, esse “monismo” de Gentile não terminará em contradição com a “multiplicidade” interpretativa na teoria tropológica de White porque, ao fim e ao cabo, White estabelecerá como critério máximo a eficácia persuasiva dos discursos. Assim, força e eficácia – esses dois conceitos que, na análise de Ginzburg, agem pela violência – unirão a convicção intelectual e (i)moral de White e Gentile. O discurso de Gentile, Ginzburg transcreve em nota: “Estado e indivíduo [...] são o mesmo; e a arte de governar é a arte de conciliar e fundir os dois termos, de modo que o máximo de liberdade se concilie com o máximo não somente da ordem pública puramente exterior, mas também e sobretudo da soberania consentida das leis e dos seus órgãos necessários. Porque sempre o máximo da liberdade coincide com o máximo da força do Estado. Qual força? As distinções nesse campo são caras àqueles que não aceitam esse conceito de força, que entretanto é essencial ao Estado, e por isso à liberdade. E distinguem a força moral da material: a força da lei livremente votada e aceita, e a força da violência que se opõe rigidamente à vontade do cidadão. Distinções ingênuas, se de boa-fé! Toda força é força moral, porque se dirige sempre à vontade; e qualquer que seja o argumento utilizado – da prédica ao cassetete – a sua eficácia não pode ser outra que aquela que solicita enfim interiormente o homem e o persuade a consentir. Qual deve ser, pois, a natureza desse argumento, não é matéria de discussão abstrata.” GENTILE, Giovanni. op. cit., p. 50-51. O discurso, pronunciado em Palermo em 31 de março de 1924, aparece pela primeira vez como “La nuova politica liberale” (II, 2 abril 1924). Ma reimpressão, um ano depois, após a crise Matteotti e a sua violenta conclusão, Gentile, que havia ganho o apelido de “filósofo do cassetete”, insere uma nota embaraçada e arrogante. Nela ele precisava que a força na qual entendia reconhecer um significado moral era uma só, a do Estado, de quem o cassetete squadrista tinha sido sucedâneo necessário em uma situação de crise. GENTILE, Giovanni. op. cit., p. 50-51.

desse pensamento, Ginzburg identifica não só a filosofia de Nietzsche em todo seu sentido extramoral, mas também um certo pragmatismo político do orador político grego. Nesse sentido, também vale a pena examinarmos a doutrina de Cálicles para entendermos melhor os temores de Ginzburg.

A tese de Cálicles⁵¹⁸ não é a de um sofista, mas a de um político que não pertence a nenhuma facção oligárquica, uma vez que é referido por Platão somente pelo *démos*, sem indicação do nome do pai⁵¹⁹, sendo ainda apresentado como um “campeão do partido democrático”⁵²⁰ que frequentava Górgias para aprender com ele a arte oratória para dominar as assembleias e os tribunais da cidade. Nesse sentido, Cálicles é um homem de ação, não um teórico, apesar de possuir uma cultura que se manifesta em seus discursos e que é reconhecida por Sócrates.

Assim como Trasímaco, Cálicles falou da oposição entre *nomos* e *phýsis*. Partindo da motivação política que levou os homens a criarem leis, ele afirma que estas são a expressão dos fracos, os quais constituem a maior parte do *demos*; e que, por meio

⁵¹⁸ Não se sabe se Cálicles foi uma pessoa real, cf. RENSI, Giuseppe. **Motivi spirituali platonici**. Milão: Giliardi e Noto, 1933. p. 202, nota 3; e ACCAME, Silvio. **Demostene e l'insegnamento di Platone**. Milão: C. Marzorati, 1947. p. 129. Werner Jaeger ocupa a posição intermediária entre quem vê Cálicles como um personagem real e aqueles que o consideram como um personagem histórico. *Paid.*, I, p.480, sugerindo que talvez Crítias “ou um irmão ideal dele”, tenha fornecido os traços da figura de Cálicles, que era um nome fictício. Jaeger observa ainda, a respeito da relação entre Platão e Cálicles, que “com toda a aversão radical de Platão diante de Cálicles, há, todavia, em sua exposição, uma capacidade de simpatia íntima, como a que tem somente quem teve ou sempre tem que vencer aquele inimigo em seu próprio peito”. Isso sugere que, seja lá quem tenha inspirado o personagem da obra de Platão, ele era real. Ver ainda *Paid.*, II, p. 233-234, nota 64. Por outro lado, Giuseppe Rensi, em RENSI, Giuseppe. **Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte**. Guanda: Modena, 1937. p. 35-37, comenta que “o conflito Cálicles – Sócrates, no *Górgias*, não é o conflito entre dois indivíduos, mas é um conflito interior de uma mesma alma (Cálicles e Sócrates são duas tendências ou pontos de vista do mesmo espírito); e é um conflito insolúvel e ineliminável”. A maioria dos estudiosos, no entanto, não duvida de que se trate de um personagem histórico. Guthrie, por exemplo, escreve que embora Cálicles seja “uma figura um tanto misteriosa (não tendo deixado, além de seu aparecimento como personagem no diálogo de Platão, nenhum traço na história registrada), ele ainda é descrito com soma de pormenores autênticos (i.é., sendo-lhe atribuída aldeia real e características históricas como a de seus amigos e conhecidos) que é difícil acreditar ser personagem fictício”. Portanto, “é provável que tenha existido”, sendo conhecido pelas ideias que Platão lhe atribui, “embora em sua ânsia de apresentar em toda sua brutalidade o caso que quer demolir, Platão pode muito bem ter tomado elementos de diversas fontes e edificado na pessoa de Cálicles uma apresentação um tanto estilizada da doutrina ‘força é direito’ em sua forma mais extrema”. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., 1995. p. 98. Também Dodds, *Gorgias.*, 12s; na p. 13, supõe que ele morreu muito jovem para ser lembrado por outros autores, na medida em que é muito possível que um homem “assim ambicioso e tão perigosamente franco” pode muito bem ter perdido a vida nos tormentosos anos de fins do séc. V, antes de ter marcado a história. PLATO. **Gorgias**. A revised text with Introduction and Commentary. By E. R. DODDS. Clarendon Press: Oxford University Press, 1959.

⁵¹⁹ PLATÃO. **Górgias**, 495d.

⁵²⁰ PLATÃO. **Górgias**, 481d-e; 513a-b; 515e.

das leis, buscam prevalecer sobre os mais fortes. Desse modo, os fracos tentam fazer os mais fortes se contentarem com a igualdade, argumentando ainda, para o proveito deles, que, segundo a lei, o desejo de ter mais do que os outros é uma injustiça.⁵²¹

Mas, em que pese segundo a lei – uma criação dos fracos – a pior coisa é cometer uma injustiça, por natureza, ao contrário, o mais desprezível coincide com o pior, portanto, coincide com sofrer uma injustiça: “e nem mesmo é próprio do homem sofrer injustiça, mas do escravo, e é melhor morrer do que viver quando alguém, ofendido e maltratado, não é capaz de ajudar a si mesmo nem os de quem goste”, responderá Cálicles.⁵²² E para onde quer se olhe poderá dar-se exemplos dessa norma, desde que não se busquem subterfúgios artificiais, como argumenta:

A própria natureza, a meu ver, demonstra ser justo que o mais forte esteja acima do mais fraco, e o mais capaz, do menos capaz. Esse critério do justo aparece também entre os animais, assim como entre as *poleis* e entre as gentes, isto é, que o mais forte domine o mais fraco e tenha mais vantagens.⁵²³

Chegamos, por fim, à lei da natureza, *nomos tês physeôs*, a expressão que está ligada ao conceito formulado por Tucídides no diálogo entre atenienses e mélios, do qual Ginzburg se valeu para denunciar, na visão dele, a natureza opressora da retórica sofística: “os argumentos propostos pelos atenienses na discussão com os mélios lembram, de perto, [...] os de Cálicles, um dos interlocutores do *Górgias*, que Platão escreveu pouco depois de 387”.⁵²⁴ A consequência dessa teoria, segundo Ginzburg, é a mais terrível possível, pois quando o relativismo cético relaciona história e retórica, “o mundo da história é dominado por uma lei análoga – a ‘lei da natureza’ evocada por Tucídides”. Nesse mundo, “as morais são muitas, o poder é uno: ‘este mundo é vontade de poder’”.⁵²⁵

⁵²¹ PLATÃO. *Górgias*, 483b-c.

⁵²² PLATÃO. *Górgias*, 483a-b.

⁵²³ PLATÃO. *Górgias*, 483d.

⁵²⁴ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 18.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 37.

É compreensível, portanto, o temor e a apreensão de Ginzburg. Afinal, nessa doutrina, o homem superior quer arrancar de si todos os obstáculos que a lei impõe para fazer resplandecer o direito natural, do qual julga-se merecedor. Em outras palavras, ao se livrar da moralidade imposta pela lei dos fracos, poderá exercer o poder natural de forma plena. Entretanto, o problema disso, de Sócrates a Ginzburg, é que noções como verdade e moral seriam, nesse sentido, “liquidadas em favor da interpretação ativa, isto é: despojadas de constrangimentos e de limites”.⁵²⁶ Afinal, nesse âmbito, o mais forte, o homem superior, capaz de dominar os piores e prevalecer sobre eles no comando da cidade,⁵²⁷ aspira ao poder “porque a obtenção do domínio é para ele não tanto um meio para conseguir satisfações e vantagens, quanto um direito e um dever estabelecido pela própria lei natural”.⁵²⁸

Por outro lado, como observou Adolfo Levi, Cálicles não é “um destruidor de toda moral, mas um homem que tem de defender um ideal ético próprio... ele visa uma inversão dos valores da vida, não sua anulação”.⁵²⁹ Nesse sentido, também Wilamowitz argumenta que uma tal inversão de valores somente seria possível porque “um Dionísio, certamente não um homem mesquinho, introduzia na vida” um novo sentido.⁵³⁰

Em que pese tudo isso seja visto muitas vezes como hýbris intelectual, o mérito de Cálicles, como destacou Untersteiner, pode muito bem ter sido este: “ter fixado sua

⁵²⁶ Ibidem, p. 36.

⁵²⁷ PLATÃO. *Górgias*, 488b-490a e 491a-b.

⁵²⁸ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012, p. 472.

⁵²⁹ LEVI, Adolfo. *Sulla Sofistica* (Studi introduttivi). Extrait de *Sophia*, t. VI (1938), p. 338-339. Dodds. *Gorg.*, p. 14, sustenta que Cálicles representa “uma filosofia da vida”, da qual temos, nos últimos anos do séc. V a.C., muitos testemunhos convergentes sobre sua prevalência e cuja persistência, no século IV a.C., Platão nos garante nas *Leis* (889c-890a), através do ateniense: “A primeira afirmação, meu caro senhor, que as pessoas fazem sobre os deuses é que eles existem por arte e não por natureza, – por certas convenções legais as quais diferem de lugar para lugar de acordo como cada tribo concordou quando formou suas leis. Afirmam, além disso, que há uma classe de coisas belas por natureza, e outra classe de coisas belas por convenção; enquanto que para as coisas, nem todas existem por natureza, pois os homens estão em constante disputa sobre elas, e continuamente alterando-as, e qualquer alteração que a qualquer momento eles fazem é feita nessa época autoritária, embora isto deva sua existência às artes e às leis, e não, de nenhum modo, à natureza. Tudo isso, meus amigos, é visto pelos jovens que assimilam dos homens da ciência, tanto escritores em prosa quanto poetas, a tese na qual se afirma que a máxima da justiça é ter sucesso pela força; de onde vem que os jovens são afligidos pela praga de impiedade, como se os deuses não fossem tais como a lei nos ordena a concebê-los; e, por causa disso, facções também surgem, quando aqueles professores os atraem para a vida de que é direito 'conforme a natureza' a qual consiste, na verdade, em ser mestre sobre o resto ao invés de ser escravo para os outros, conforme a convenção legal”. PLATÃO. *Leis*, 889c-890a.

⁵³⁰ WILAMOWITZ, Ulrich von. *Aischylos, Orestie*. II, Berlim, 1986. p.7, nota 1.

atenção sobre um dado real da vida política, reconhecendo suas razões naturais”.⁵³¹ Pois, em qualquer caso, se tratava de um problema persistente e angustiante que se arrastava como uma questão não resolvida desde o final do séc. V a.C. através de toda a vida política da Grécia, acabando com toda a segurança.⁵³² Analogamente, da mesma forma como o mérito de Cálicles pode ter sido fixar sua atenção sobre um dado real da política apontando suas razões naturais, o mérito de Hayden White pode ter sido fixar sua atenção sobre um dado real da narrativa histórica, reconhecendo suas razões linguísticas. Nesse último caso, trata-se de um problema persistente e angustiante que tem se arrastado desde as reviravoltas linguísticas de finais dos anos 70' e que, ao menos segundo as acusações mais alarmadas, também tem acabado com toda a segurança dos historiadores.

3.3A dinâmica das acusações: a (presumida) irresponsabilidade social e a (suposta) falácia lógica dos “céticos”

Em várias ocasiões, esse alarme assume razões políticas ou morais. Em outras, a denúncia contra o “ceticismo” busca suas razões lógicas. Mas, seja qual fora estratégia buscada para refutar o relativismo, os intelectuais do debate teórico na história frequentemente demonstram certo ultraje moral ou escândalo intelectual. Parece-me que em parte isso se deve à natureza ambígua própria da linguagem, razão pela qual Górgias se referiu ao discurso como um poderoso tirano que, com um corpo microscópico e invisível, executa ações divinas: “consegue suprimir o medo e pôr termo à dor, despertar a alegria e intensificar a paixão”⁵³³, ao mesmo tempo em que pode, como vimos na seção anterior, por meio da violência mágica nos conduzir ao engano.

A história do escândalo intelectual, entretanto, apresenta razões mais pontuais, as quais buscarei apresentar, ainda que de forma seletiva e parcial, tendo em vista meu objetivo. Segundo Barbara Herrnstein Smith, essas objeções, mais ou menos filosóficas, aos críticos contemporâneos “são acompanhadas pelas objeções de críticos sociais e

⁵³¹ UNTERSTEINER, Mario. op. cit., 2012. p. 472.

⁵³² JAEGER, Werner. **Demostene**. Torino: Giulio Einaudi, 1942.p. 30.

⁵³³ GÓRGIAS. **O Elogio de Helena**, 8.

ativistas políticos que denunciam que as rejeições das ideias clássicas de *verdade*, *razão*, *objetividade*, [...], são retórica e psicologicamente debilitantes...”.⁵³⁴ Em outras palavras, na visão dos críticos ao “ceticismo” histórico, uma teoria como a tropologia, proposta por Hayden White, buscaria apenas solapar as reivindicações e convicções necessárias para a crítica social ou para a oposição política efetiva.

Por conta disso, a essa série de argumentos juntam-se acusações que veem as rejeições e revisões em questão sendo “ética e socialmente irresponsáveis, tornando impossíveis as objeções de princípio contra o mal e a injustiça, convidando à tolerância de práticas manifestamente intoleráveis” e, dessa forma, “abrindo a porta à fraude, à superstição e ao caos civil”.⁵³⁵

Para entender esse sentimento de inconformidade bem como a dinâmica na qual se dão tais acusações, seguirei de perto a análise que Barbara Herrnstein Smith realizou do debate entre a “convicção” e o “ceticismo”. A convicção entendida como o conjunto de forças que, no caso da história enquanto disciplina, sustenta o realismo histórico; e, por outro lado, o ceticismo, o conjunto de ideias que, nesse jogo, coloca em xeque a validade de noções até pouco tempo atrás mais ou menos bem estabelecidas.

Que dizer então da contundência com que os críticos de White conduzem suas avaliações? Carlo Ginzburg é apenas o mais virulento – assim como, possivelmente, o mais erudito – de seus opositores intelectuais. Além disso, Ginzburg por toda sua produção acadêmica, certamente não ignora que a história não possua nem essência nem substância, para usar um jargão comum aos filósofos antigos. No entanto, isso não o impede de, ao confrontar White, retomar argumentos ora platônicos, ora aristotélicos, em defesa de noções como “necessidade” e “prova” que possam dar corpo a uma história como “realidade” que efetivamente ocorreu e, mais importante, que precise ser narrada segundo a necessidade referencial e não qualquer outro expediente linguístico.

Então como entender toda a virulência empregada nesses debates mais ou menos teóricos e mais ou menos filosóficos? Uma resposta inicial vem da teórica literária Barbara Smith. Ela inicia sua análise apontando que, sejam sensórios ou estéticos, as

⁵³⁴ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 12.

⁵³⁵ Ibidem, p. 12-13.

“diferenças” e todo o “ruído” gerado nesses debates pode ser mais ou menos intelectuais e, possivelmente, também textuais:

Um sentimento de erro moral intolerável em alguma descrição jornalística ou na análise de um colega acadêmico pode afligir a mente *no limite do intolerável* [grifos meus] e produzir um frenesi de atividade intelectual e textual corretiva: cartas ao editor, desmascaramentos, refutações e, às vezes, tomos e tratados.⁵³⁶

E, de fato, dentre as medidas corretivas que analisei, “desmascaramentos” e “refutações” tiveram presença. Um dos argumentos mais utilizados consistia especificamente no desmascaramento das “intenções” por trás do argumento cético. Como destaquei, em *Relações de Força: história, retórica, prova*, Ginzburg vale-se desse expediente para acusar o relativismo como uma entidade perversa que tem algo a esconder. Nessa passagem, o ceticismo da vez é encarnado não tanto por Hayden White, mas principalmente na figura de Paul de Man, teórico literário que, nos anos 1970, realizou uma leitura do *Acerca da verdade e da mentira*, de Nietzsche. Segundo Ginzburg, a leitura que De Man fez do fragmento e apresentou num congresso sobre Nietzsche, organizado pela revista *Symposium*, apresentou-se com pretensões “meramente filosóficas”, mas, na verdade, teriam muito mais a esconder. Assim, quando um dos participantes do encontro (Robert Gates) critica De Man por ter apresentado Nietzsche exclusivamente como um comentador irônico da realidade e o congresso por não ter confrontado temas políticos, sociais ou econômicos (temas como “Nietzsche e o Vietnã”, “Nietzsche e Nixon”, ou “Nietzsche e o nosso sistema de valores”), De Man responde, educadamente, que a tentativa, compreensível de uma perspectiva ética ou psicológica, de ultrapassar um ponto de vista irônico é, no entanto, desprovida de “fundamento filosófico”. Isso porque “Nietzsche não justifica, de modo algum, um discurso que se refira a um nível situado 'para além' da ironia. Pelo contrário, ele nos convida continuamente a nos preservar da ilusão de ceder a um desejo do gênero”. E, prossegue De Man “é mesmo desse ponto de vista que podemos compreender a importância de Nietzsche no que diz respeito às questões políticas

⁵³⁶ Ibidem, p. 16.

formuladas por Vossa Senhoria”.⁵³⁷ “Mas um Nietzsche desprovido de conexões com o Reich é, para mim, inconcebível”, argumentou o participante, antecipando a conclusão de Ginzburg.

Por isso, nosso crítico italiano escreve que ninguém, entre os presentes daquele congresso, se encontrava então em condições de divisar o que significavam aquelas palavras que De Man recém havia pronunciado. Prossegue Ginzburg: “Entre 1940 e 1942, Paul de Man havia publicado uma série de artigos, alguns dos quais de conteúdo abertamente anti-semita, no *Le Soir*, um diário colaboracionista belga: circunstância que ele havia ocultado zelosamente e que só emergia após a sua morte”. Mas, para além do argumento sobre a autonomia da arte, Ginzburg concluiu que, no entanto, “existe uma relação íntima entre a máscara usada por De Man, durante quarenta anos, e o seu trabalho de crítico”, e que “muito mais significativo é o fato de De Man ter chegado a elaborar uma teoria crítica que via, no ‘ato de ler, um processo interminável no qual a verdade e a mentira estão inextricavelmente entrelaçadas”.⁵³⁸

Em resumo, todo o argumento de acusação se apoia, portanto, no fato que De Man sentiria, portanto, a necessidade de uma retórica radicalmente anti-referencial (para usar as palavras de Ginzburg), que havia sido proposta em *Acerca da verdade e da mentira* e, bem antes, por Górgias no *Tratado do Não-Ser ou Da natureza*. O fato é que, para Ginzburg, esse tipo de proposição é a proposição de um culpado que tem crimes a esconder e sobre o qual o peso da história é insuportável:

Os sentimentos de De Man não me dizem respeito, mas as suas argumentações anti-referenciais sim. De Man evita cair na ingenuidade do céptico que põe tudo em dúvida exceto a si mesmo. Ele opta por um recuo perpétuo e inconfessável entre verdade e mentira: uma posição intelectualmente mais sutil, embora existencialmente frágil. [...] Hoje sabemos que De Man tinha muitos motivos para querer liberar-se do peso da história. É verdade: a exploração da autonomia do significante nasce também de solicitações internas, endógenas.⁵³⁹

⁵³⁷ DE MAN, Paul. *Nietzsche's Theory of Rethoric*. *Symposium*, XXVII, 1974, p. 47-49.

⁵³⁸ DE MAN, PAUL. **Blindness and Insight**: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. p. IX

⁵³⁹ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 34.

Tudo isso pode, na opinião do realismo histórico, ser historicizado, isto é, ser historicamente explicado: “como observou Nietzsche, seguido de De Man, até mesmo a fuga da história se enquadra historicamente”, completa, todo cheio de razões, Ginzburg.⁵⁴⁰ E, como observou Barbara Smith, esse impulso corretivo, “restaurador”, “moralizador” será provavelmente mais enérgico na medida em que se perceba o “erro” moral como responsabilidade pessoal, ou seja, relativo à própria segurança pessoal, dignidade, ou mesmo identidade (social, profissional, e assim por diante), a tal ponto que uma resposta parece convocada, necessária e obrigatória. De toda a forma, comenta ela, a tendência será sempre – e de forma compreensível – “acabar com a dor, fazer com que as coisas sejam, sintam ou pareçam corretas (ou normais) novamente”.⁵⁴¹

Outro argumento que concorre para a demonização do “cético”, vigorosamente utilizado pela clássica acusação ao “relativismo” (e, em particular, por uma parte dos críticos pertencentes à esquerda política) é o de “quietismo”. Vimos essa acusação várias e repetidas vezes durante o capítulo 1 e 2, onde o relativismo é acusado de ser “socialmente irresponsável” ou ainda, na melhor das hipóteses, “indiferente” à injustiça.

Barbara Smith faz uso da expressão “quietismo” para expressar o que, na opinião dos críticos objetivistas, seria um afastamento pessoal das preocupações mundanas ou, como geralmente é utilizado nos debates correntes, para evocar as (presumidas) consequências politicamente debilitantes da rejeição do objetivismo que, segundo se supõe, ou bem se recusa a realizar juízos válidos, ou bem teria uma inclinação a não tomar partido em questões éticas ou morais (e, num sentido mais amplo, políticas) e que, por consequência, apoiaria (ou, como os objetivistas gostam de alegar, seria “cúmplice”) de todos e quaisquer regimes atuais, mesmo os mais injustos.⁵⁴²

Ao que tudo indica, essa identificação da postura “não-objetivista” do juízo com o quietismo ou a passividade política se estabelece pela própria lógica e psicologia do

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 32-35.

⁵⁴¹ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., 2002. p. 16.

⁵⁴² SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 32. Ver também MOHANTY, S. P. **Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism.** Yale Journal of Criticism 2, nº 2, 1989, p. 1-31; NORRIS, Christopher. op. cit., 1990; e NORRIS, Christopher. op. cit., 1992; EAGLETON, Terry. op. cit., 1990, p.379-81.

pensamento “objetivista”, comenta a autora. De fato, é frequente o argumento objetivista alegar que, a não ser “acreditemos em” e possamos “apelar para” a validade objetiva e outras noções símeis, “não poderemos expor a falsidade, lutar contra a injustiça ou reivindicar direitos” para nós mesmos ou para ou outros.⁵⁴³

Essa, no entanto, não é minha opinião e tampouco a de Barbara Smith. Como ela argumenta, não há razão para temer que “toda justificação intelectualmente respeitável para as reivindicações políticas desapareceria se o objetivismo clássico desaparecesse”, a menos, é claro, que “responsabilidade” e “dignidade intelectual” sejam definidas de acordo com os princípios e segundo a lógica do pensamento objetivista clássico.⁵⁴⁴

No entanto, essa caricaturização, que transforma o “cético” num espantalho foi justamente o que ocorreu desde o tempo de Platão. Aristóteles, por exemplo, narrou a mudez de Crátilo que, reduzido ao silêncio, podia apenas apontar os objetos ao seu redor com o dedo, porque o fluxo impedia-lhe de nomear os entes. Dessa forma, Aristóteles pretendia expor a debilidade incapacitante do relativismo sofista. Na justificação política do debate atual, o quietismo (supostamente implicado) do pensamento não-objetivista é frequentemente visto e tratado como “mudez” mais ou menos literal. Em outras palavras: “uma condição de privação ou restrição verbal politicamente incapacitante”.⁵⁴⁵

E de um Aristóteles crítico dos sofistas aos historiadores críticos de White, o que se mantém é o mesmo: a alegação e a defesa do fundamento, que busca tornar objetivamente certos ou universalmente válidos juízos que se sustentam por fatores imutáveis que vão desde a “natureza humana” até, no caso do debate travado em meio à historiografia, o peso das fontes e das “evidências” históricas como prova de verdade.

⁵⁴³ Como a autora argumenta que “de fato, quando esses debates envolvem o que é considerado interesse político crucial e evocam, vívida e passionalmente, o que todos os presentes concordariam como sendo opressões e injustiças óbvias, então as objeções dirigidas contra abusos lógicos, e mesmo contra uma total vacuidade lógica, podem parecer insensíveis e mesmo irrelevantes”. SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 33. Não por acaso Carlo Ginzburg evoca regimes totalitários como o nazismo e o fascismo, ou ainda o holocausto para apoiar sua defesa no objetivismo histórico, porque se trata, evidentemente, de opressões e injustiças óbvias.

⁵⁴⁴ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 32.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 35.

Com efeito, “evidência” é um dos termos em torno dos quais gira e se trava uma verdadeira disputa entre a perspectiva objetivista e a não-objetivista. Por exemplo, Carlos Ginzburg vincula evidência ao fundamento, retórica à prova, estável e permanente o bastante para permitir ao historiador emitir juízos não só seguros, mas necessários. Ele o faz através do clássico exemplo do *Discurso sobre a falsa e enganadora doação de Constantino*, escrito por Lorenza Valla no século XV, na qual ele denuncia a falsidade de um documento, forjado pela Igreja Católica, onde o Imperador, em sinal de gratidão para com o papa Silvestre (que o teria milagrosamente curado da lepra) se convertera ao cristianismo e teria doava um terço do Império Romano à Igreja de Roma. Ginzburg lembra que Valla chega a tais juízos, reconhecendo a fraude, por meio da análise textual – e retórica – do documento. Então retoma Aristóteles e pergunta:

A identificação da prova como núcleo racional da retórica, defendida por Aristóteles, se contrapõe, decididamente, à versão auto-referencial da retórica hoje difundida, baseada na incompatibilidade entre retórica e prova. Como foi possível remover, tão radicalmente, a tese central de um dos textos fundamentais da nossa tradição intelectual? Como foi possível dar por certa a ideia, profundamente ingênua, de que a noção de prova é uma ilusão positivista?⁵⁴⁶

François Hartog, não um historiador “cético”, mas certamente um pouco mais “relativista” que Ginzburg em relação ao peso de prova da “evidência”, escreveu que:

Há muito tempo – para não dizer, desde a noite dos tempos –, a história não será uma “evidência”? Ela é relatada, escrita, feita. A história, aqui e lá, ontem como hoje, é evidente [no sentido que aparece]. No entanto, dizer a “evidência da história” não será, por isso mesmo, suscitar uma dúvida, reservar espaço para um ponto de interrogação: será isso assim tão evidente?⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2002, p. 74.

⁵⁴⁷ HARTOG, François. op. cit., 2011, p. 11.

Esse ponto de interrogação lançado por Hartog sobre a “evidência” da história abre possibilidades para o entendimento não só da controvérsia sobre a qual esse trabalho se debruça, mas para o entendimento da própria história da história. Hartog lembra que “evidência” deriva do latim *evidentia*, um neologismo latino criado por Cícero para traduzir o termo grego *enargeia*. Ora, em Homero, o adjetivo *enarges* qualificava a aparição de um deus que se mostrava “em plena luz”. O termo era então utilizado para expressar a visibilidade do invisível, espécie de epifania, ou, como ele mesmo diz, “o surgimento do invisível no visível”. Já para Aristóteles é a visão (por excelência, o sentido que desvela a verdade aos filósofos). Assim, a visão se associa à evidência dos filósofos, e torna-se critério de si, da verdade, *index sui*, ligada ao verdadeiro e necessariamente verdadeiro, “para garantir que o objeto é tal como ele aparece”. Semelhante a esse sentido, está aquele adotado pelo idioma inglês: *evidence* – como sinal, marca, prova ou testemunho. Embora utilizado pela história – e frequentemente por Ginzburg – sua natureza é principalmente jurídica e judicial, mas também tem aplicações na área da medicina.⁵⁴⁸ Em sentido amplo, esse sentido de evidência está entre a história e a justiça, a história como busca de verdade, o que não diferencia tanto assim esse historiador do filósofo antigo.

No entanto, se essa é uma definição de “evidência” afinada com as convicções de Ginzburg, ela não é a única origem do termo. Outra noção – e totalmente diversa – é o que se passa com a evidência dos oradores, como destaca Hartog, pois “ela nunca é dada, mas impõe-se fazê-la surgir, produzi-la inteiramente pelo *lógos*”. Ou seja, não estamos mais *na visão*, como pretendiam os filósofos, ou na marca de *prova* ou *testemunho*, como quer Ginzburg, mas no *como se* dessa visão ou testemunho, uma vez que o verdadeiro trabalho do orador consiste em transformar, como sublinha Plutarco, o ouvinte em espectador. Nesse sentido, a força da *enargeia* (evidência) tem o poder de colocar os acontecimentos sob os olhos (*pro ommaton tithenai*) da plateia: “ela mostra, ao criar um efeito ou uma ilusão de presença” e, pela potência do *lógos*, o ouvinte é afetado à semelhança de *como se* estivesse presente, comenta Hartog.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 12.

⁵⁴⁹ Ibidem.

Entre uma e outra forma de evidência, eis o problema da história como ficção. E embora as duas recorram à potência do ver, jamais concordaram sobre onde situar a história: se na visão dos antigos filósofos ou no *lógos* dos oradores. Mas, “entre a ciência e a ficção”, lembra Hartog, está o fato de que “a *história*, como se sabe, emerge da epopeia. Vem dela e a abandona. O mundo mudou. Os deuses deixaram de aparecer; a Musa desapareceu e ficou em silêncio”.⁵⁵⁰ Isto significa que não há mais aquela evidência da visão divina (com a qual a Musa costumava ver e apreender tudo). No lugar, ficamos com a visão humana, em particular a do historiador.

Todavia, embora a condição da evidência seja agora irremediavelmente humana, não significa que ela seja pior. Por exemplo, sob aspectos políticos, Barbara Smith lembra que o que se sacrifica para obter a grandiosidade objetiva é o reconhecimento tanto da variabilidade humana quanto da mutabilidade das condições da existência humana. Mais ainda, quando essa grandiosidade objetiva é buscada a qualquer custo, esse preço será mais cedo ou tarde, como não poderia deixar de ser, pago na moeda política:

Não é acidental que grupos e movimentos, cujas ideologias centralizam-se em alegações absolutistas e universalistas, comumente respondam às condições emergentes (e às aflições humanas imprevisíveis) com um dogmatismo auto-refutador, ou que eles comumente respondam às perspectivas divergentes (e às “naturezas” humanas desviantes) com supressões e com autodestrutivos cismas, purgações e defecções. A causa que prevalece momentaneamente com a retórica objetivista aparentemente se arrisca a perder-se com o passar do tempo.⁵⁵¹

White, que também propõe uma avaliação não-objetivista, ao comentar sobre o papel que noções como *fato*, *necessidade* e *relevância política* cumprem na história, argumenta no mesmo sentido, explicando que “inegavelmente, os programas sociais e políticos fascistas são horríveis, e podem ter existido em razão de uma visão da história que não vê sentido em si própria e, portanto, lhe impõe um sentido ao não encontrar

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 13.

⁵⁵¹ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 36.

nenhum”. Todavia, prossegue White, “o atrativo do fascismo não somente para as massas, mas também para alguns intelectuais [...] nos leva a tentar compreender por que esta cultura [ocidental e objetivista] constituiu um tão débil obstáculo para o atrativo do fascismo”.⁵⁵² Ora, acontece que o fascismo, como ele menciona, “em sua encarnação nazi e especialmente em seu aspecto como uma política de genocídio constitui um caso de prova crucial para”, argumentará, “determinar a forma em que qualquer ciência humana ou social pôde configurar suas ‘responsabilidades sociais’ como uma disciplina produtora de um certo tipo de conhecimento”.⁵⁵³ Em outras palavras, o fascismo e o nazismo puderam se estabelecer como políticas de Estado e ideologias de massa não só porque eram “objetivas” e viam a si próprias como “socialmente responsáveis”, mas porque também tinha um respaldo “científico”.

Em contrapartida, a vantagem das posições políticas formuladas em termos não-objetivistas – e aceitas nesses termos – está no fato de não só terem maior alcance, mas também flexibilidade e sensibilidade. E isso só é possível em razão da própria lógica não-objetivista; isto é, pelo autorreconhecimento da contingência de suas próprias análises, juízos e justificações que, em virtude desse reconhecimento, são menos propensas a se desintegrarem diante de novas perspectivas ou de ficarem “paralisadas” diante de novas evidências ou condições emergentes.⁵⁵⁴ A conclusão, portanto, é que a concepção não-objetivista não implica aquele tipo de paralisia debilitante do qual o relativismo frequentemente é acusado.

Outra objeção frequente ao pensamento não objetivista é a ideia de que “tudo é valido”. Esse é, diga-se de passagem, o mais antigo e provavelmente ainda o mais comum dos argumentos objetivistas, sendo considerado tudo o que Sócrates precisava para refutar o “relativismo” epistemológico de Protágoras e tudo o que os críticos de White precisarão para refutar o relativismo subsequente ao narrativismo em história. No entanto, como explica Smith, a alternativa oferecida pelo não-objetivismo “não é a ideia de que todos os juízos e crenças, incluindo os nossos próprios, são ‘igualmente bons’ ou ‘igualmente válidos’”, mas sim que:

⁵⁵² WHITE, Hayden. op. cit., 1992. p. 94.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 37.

Todos os juízos e crenças, incluindo os nossos próprios, são produzidos e operam igualmente de modo contingente, ou seja, são formados em resposta a condições mais ou menos particulares e variáveis (experiências históricas, culturais, discursivas, circunstanciais, e assim por diante) e operam com maior ou menor validade (em uma acepção de aplicabilidade, força ou adequação) em relação a tais condições.⁵⁵⁵

Por exemplo, em sua própria polêmica com uma acadêmica feminista, Smith explica que é equívoco argumentar que o objetivismo é errado quando praticado pelas pessoas erradas, mas certo quando praticado pelas pessoas certas. Esse argumento é problemático por diversas razões: a primeira e mais óbvia seria nos perguntarmos quem são as pessoas certas, quem poderia decidir isso e de que forma?

Platão respondeu que era o filósofo vindo a reinar ou o rei convertendo-se em filósofo na sua bela cidade. Contudo, ainda na República, e de maneira particularmente radical no livro X, Platão também defende ser necessário expulsar os poetas⁵⁵⁶ da cidade (por estarem, segundo o filósofo, muito apartados da verdade), o que implicaria também a expulsão de outros companheiros de atuação, como os oradores e os sofistas. Mas, se por um lado essa atitude por seu caráter absolutamente antidemocrático não nos parece aceitável, por outro não chega a surpreender. Afinal, o filósofo, na medida em que é um filósofo e não (o que obviamente ele também é) “um homem como você e eu”, retira-se do mundo das aparências para habitar a região que tem sido descrita, desde o início da filosofia, como “o mundo de poucos”.⁵⁵⁷ E foi justamente essa antiga distinção tipicamente objetivista entre “os muitos” de um lado e os “especialistas” ou “pensadores profissionais” de outro – ou acima – que conseguiu endossar a autoridade de Platão para decidir temas como quem está certo ou errado, quem permanece ou será expulso da cidade. Como destaca Marco Zingano, “esta expulsão é a consequência inevitável da nova psicologia moral que Platão apresenta na *República* e da qual decorre uma posição

⁵⁵⁵ Ibidem. p. 41.

⁵⁵⁶ Cf. Platão, *Rep.*, 605 a-b: “Assim, eis-nos bem fundamentados para não recebê-lo em uma cidade que deve ser regida por leis sábias, já que desperta, nutre e fortalece o mau elemento da alma, e arruína, destarte, o elemento racional, como acontece numa cidade que é entregue aos perversos, ao se lhes permitir que fiquem fortes e ao fazer que pareçam os homens mais estimáveis; do mesmo modo, do poeta imitador, diremos que introduz um mau governo na alma de cada indivíduo, lisonjeando o que há nela de irracional”.

⁵⁵⁷ ARENDT. Hannah. op. cit., 2010. p. 28.

política do filósofo”, a qual “somente ele pode ocupar e que ele deve defender contra a ocupação de parte de todo outro que pretender usurpá-la”.⁵⁵⁸ Todavia, como retorquiu Hannah Arendt, e eu tendo a concordar com ela, essa crença de que o filósofo de Platão “será chamado de amigo dos deuses e, se alguma vez for dado ao homem tornar-se imortal, ninguém mais do que ele conseguiria” perdeu hoje qualquer cabimento.⁵⁵⁹

Em segundo lugar, como Smith lembra, o objetivismo argumenta que é culpadamente “autoritário” apenas quando parte dos agentes poderosos que tentam justificar suas ações em interesse próprio, mas que é “louvadamente ‘crítico’⁵⁶⁰ quando parte de agentes desinteressados que expõe os atos injustos de pessoas poderosas contra pessoas subordinadas”.⁵⁶¹ No entanto, se o perigo das alegações objetivistas são tais que, a serviço dos interesses dominantes, tornam-se muito mais *pronunciados* e mais *óbvios* (em oposição a quando esse mesmo objetivismo cumpre o papel de “crítico”), caberia novamente nos perguntarmos para quem aqueles perigos serão “óbvios” e “pronunciados”? Ou para quem aqueles motivos serão “visíveis”? E se não forem para todos, então como lidar com as pessoas para as quais eles não são nem óbvios, pronunciados ou visíveis?⁵⁶²

Essas são consequências importantes com as quais o juiz objetivista precisa lidar. Afinal existe, como destaca Smith, implicações importantes não só em termos epistemológicos como também políticos. A primeira delas é o reconhecimento de que “qualquer avaliação é um julgamento de valor 'até as últimas consequências’”. Isso significa, ao contrário do que a acusação de irresponsabilidade social frequentemente sustenta, que o juiz não-objetivista deve assumir responsabilidade *individual* por suas decisões. Significa também que esses juízes são “responsáveis pelos contextos, perspectivas e considerações particulares em relação aos quais suas decisões são feitas”.⁵⁶³ No entanto, isso não garante que tais considerações possam ser

⁵⁵⁸ ZINGANO, Marco. Sobre a expulsão dos poetas na República. In: PINTO, D. C. M.; MOUTINHO, L. D. S.; SACRINI, M.; STIVAL, Mônica L.. (Org.). **Ensaio de Filosofia em Homenagem a Carlos Alberto R. de Moura**. 1ª ed. Curitiba, 2015, v. 1, p. 79-113.

⁵⁵⁹ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 28.

⁵⁶⁰ Poderíamos nos perguntar quando ou em que situação ouvimos um juízo que se pronuncie ou se apresente como sendo não-crítico.

⁵⁶¹ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 42.

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibidem, p. 54.

explicitamente descritas, no sentido de ser possível desnudar o “grau zero” das coisas, uma vez que se tome consciência dessas considerações. Por isso, o juiz não-objetivista não pode alegar que sua decisão foi “gerada pela dedução pura a partir de princípios objetivos fundamentados na natureza, história, fato científico, escrita ou revelações”. E isso porque, para Smith, da mesma forma como também para White, há uma intrínseca relação entre o juízo formado e a perspectiva do juiz, herdada através da experiência, assunções, valores e objetivos.

O juiz não-objetivista tampouco poderia argumentar que contextos particulares como jurisdições, sociedades, culturas e momentos históricos – dentro dos quais suas decisões são formuladas – não influenciam seu juízo, pois:

Os juízes e juízas não objetivistas não precisam e, se forem suficientemente autoconscientes, não irão negar a operação e o efeito possivelmente significativo de todos esses fatores na formação das decisões que emitem.⁵⁶⁴

Mas, por outro lado, os juízes objetivistas, como os críticos de White, negam o valor de tais contingências. Diga-se de passagem, é precisamente a negação dessas contingências na operação intelectual – combinada a alegação de transcendência – que define um juiz objetivista. Por isso, a vantagem decisiva dos juízes não-objetivistas não reside no fato de que eles não invocam “fundamentos objetivos”, mas sim no fato de que eles indicam várias considerações adicionais, contingentes, como os interesses relevantes, as alternativas possíveis, os resultados prováveis, ou como se ponderou sobre tais questões à luz das evidências, ou quais os interesses, ou os objetivos, os próprios valores e crenças mais gerais e experiências prévias.

No entanto, mesmo a consciência disso tudo não garante, como nos lembra a autora, que os juízos e as decisões dos juízes não-objetivistas “serão sempre as melhores possíveis – ou mesmo simplesmente boas – a partir da perspectiva de todos os envolvidos”.⁵⁶⁵ Em parte porque esse tipo de totalidade parece simplesmente impossível

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 55.

(lembrem-se das considerações de Cálicles segundo as quais mesmo a democracia implicaria algum grau de violência à alguém); em parte – e num sentido mais amplo – porque não há nenhuma maneira de garantir (e daí a acusação de irracionalismo à perspectiva não-objetivista), que esses juízos irão sempre avaliar de forma precisa os interesses ou os resultados relevantes, ou mesmo que as consequências judiciais ou políticas de suas interpretações, valores ou experiências prévias resultarão em benefício ou proveitosas para a comunidade mais ampla.

3.4 Pragmatismo

A incerteza do juízo, contudo, estará sempre presente seja lá qual for o tipo de juiz que esteja tomando decisões. Afinal, não estamos falando nem lidando com alguma coisa maior que o “humano” aqui.⁵⁶⁶ Isto é, nós estamos sempre em uma cultura particular com uma particular forma de vida ou conjunto de práticas. Tal situação, como argumenta Steven Mailloux em seu *Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics*, não desabilita, mas, ao contrário, fundamenta a interpretação e avaliação de ações, dentro ou fora de uma determinada cultura: “um particular povo – a forma particular de sua finitude, seu tempo e lugar, sua rede de crenças e desejos – fornece o contexto histórico em que os julgamentos são feitos e apoiados”.⁵⁶⁷ Por isso, mesmo os juízes objetivistas estão sujeitos à “finitude humana”. Mesmo assim, como bem lembra Richard Rorty⁵⁶⁸, “Sócrates foi, aos olhos de Nietzsche, a figura que sobrecarregou nossa civilização com a ideia de que a finalidade do homem era *conhecer*”. Sócrates era, como Nietzsche escreveu:

⁵⁶⁶ Refiro-me àquilo que Richard Rorty classificou, em relação ao etnocentrismo, como “uma inescapável condição”, e que fazia do etnocentrismo mais ou menos um sinônimo de “finitude humana”. RORTY, Richard. Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism. In: **Objectivity, Relativism, and Truth**, vol. 1 de seu *Philosophical Papers*, Cambridge, 1991. p. 15.

⁵⁶⁷ MAILLOUX, Steven. **Reception Histories: Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998. p. 16-17.

⁵⁶⁸ RORTY, Richard. **Nietzsche, Socrates, and Pragmatism**. In: *South African Journal of Philosophy*, v. 3, n. 10, 1991. Traduzido por Paulo Ghiraldelli Jr. p. 11-12.

[...] o protótipo do otimista, a pessoa diferenciada por sua crença na inteligibilidade da natureza das coisas, e assim pela convicção de que conhecimento e entendimento são uma panaceia, e que o erro é o mal último. (GT/NT)

Sabemos que Nietzsche via e pensava o socratismo na era moderna como algo ligado ao cristianismo, ao utilitarismo e à democracia, e o otimismo nessas crenças como um sinal de esgotamento da civilização ocidental. Por isso ele questiona se “a despeito de todas as ‘ideias modernas’ e de todos os preconceitos criados pelo gosto popular, não poderia a vitória do otimismo, o predomínio do razoável, o utilitarismo prático e teórico e mesmo...” (para o desconforto de que associam as perspectivas de Nietzsche ao trabalho de White) “a própria democracia (com a qual todos somos contemporâneos) ser um sintoma de perda de potência, de velhice, de fadiga fisiológica?”⁵⁶⁹ Mas nem todos que abandonaram o “otimismo socrático”, aquilo que Nietzsche chamou de “conforto metafísico” viram as perspectivas de Nietzsche sobre a verdade e o conhecimento como incompatíveis com o liberalismo político. Aliás, esse é o argumento central de Rorty em seu artigo intitulado *Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo*, pois embora possamos não mais acreditar que algum poder maior está do lado de quem busca o conhecimento, isso, no entanto:

[...] não conduz ao pessimismo, a uma percepção trágica, nem ao abandono de noções cristãs e democráticas. Pois a liberdade humana, tomada não em um sentido metafísico, mas no sentido político e concreto da capacidade dos seres humanos de viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros, ocupa o lugar da Verdade e da Realidade como nossa finalidade.⁵⁷⁰

Stanley Fish, um teórico literário que também pode ser considerado um pragmatista e antifundacionista nos lembra que “a disputa entre filosofia e retórica sobrevive a cada mudança na maré da história do pensamento ocidental, continuamente apresentando-nos a (distorcida) escolha entre a pura verdade não envernizada”, a qual é

⁵⁶⁹ GT/NT, **Tentativa de Autocrítica**, § 4.

⁵⁷⁰ RORTY, Richard. op. cit., 1991, p. 13.

diretamente apresentada, “e o poderoso mas insidioso apelo da ‘fina linguagem’, linguagem que transgrediu os limites da representação e substituiu as suas próprias formas pelas formas da realidade”. Mas, apesar disso, Fish salienta que, “sempre houve amigos da retórica, dos sofistas antigos aos antifundacionalistas dos dias atuais” e defende a retórica argumentando que em relação aos sofistas “a principal acusação é que retóricos mantêm ‘o provável’ (ou suscetível de aparência, plausível) em maior honra do que a verdade” (Fedro, 267a). A “resposta sofista” como ele lembra “é afirmar que o reino do provável – de que é provável que seja assim dada as condições específicas dentro de alguma perspectiva local – é o único reino relevante de consideração para os seres humanos”. Mesmo a famosa sentença do “homem-medida” atribuída por Platão a Protágoras no *Teeteto* 152a é compreendida por Fish não como niilismo ou desespero, mas “avanço” em nossa própria autoconsciência: “isto não quer dizer que categorias de verdade e bem sejam abandonadas, mas que em diferentes contextos elas serão compreendidas diferentemente e que não há contexto mestre”, o qual, como ele próprio comenta, apenas poderia ser ocupado pelas divindades que não estão mais disponíveis e “de onde a posição vantajosa poderia avaliar e julgar as diferenças”. Assim, frente a acusação de que a retórica lida apenas com o reino do provável, da contingência, e esquece a verdade, os sofistas e seus sucessores respondem que “a verdade é ela própria uma ocorrência contingente e assume uma diferente forma à luz de diferentes urgências locais e frente a convicções a elas associadas”.⁵⁷¹

Mas essa posição, como sugere Rorty – e outros intelectuais do pragmatismo⁵⁷² norte-americano, como William James⁵⁷³ e John Dewey⁵⁷⁴ –, que resultano abandono ao

⁵⁷¹ FISH, Stanley. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory of Theory*. In: **Literary and Legal Studies**. Durham: Duke University Press Books, 1990. p. 478-481.

⁵⁷² Steven Mailloux observa que o *Dicionário de Filosofia e Psicologia de 1902*, editado por James Mark Baldwin, inclui entradas por três dos fundadores do pragmatismo norte-americano: William James, C. S. Peirce e John Dewey. Em “pragmatismo”, Peirce enfatiza a sua antimetafísica “máxima para alcançar a clareza de apreensão: ‘Considere que efeito, que poderia conceivelmente ter consequências práticas, nós concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, nossa concepção destes efeitos é o todo da nossa concepção do objeto.’” Sob a mesma entrada, William James estende esta máxima metodológica em direção a uma noção pragmática da verdade, definindo o pragmatismo como a “doutrina de que todo o ‘significado’ de uma concepção expressa-se em consequências práticas, consequências quer na forma de conduta a ser recomendada, ou em que de experiências se espera, [...] e devem ser diferentes das consequências pelas quais o significado de outras concepções é por sua vez expressa.” **Dictionary of Philosophy and Psychology**, ed. James Mark Baldwin. New York, 1991, vol. 2, p. 321. William James e John Dewey, mais tarde, também apoiariam noções como: “Verdade é o que funciona; verdade é o expediente no modo de pensar”, cujos slogans foram um convite ao ataque contra a epistemologia

otimismo socrático não implica necessariamente aquele tipo de niilismo apocalíptico do qual o relativismo de figuras como Nietzsche e Cíclicos geralmente são acusados de nos conduzir, mas apenas implica uma diferença de posição. Qual seja? “A diferença de tomar a Verdade como um objetivo, com Sócrates, e tomar a Liberdade como um objetivo, com os pragmatistas”, o que corresponde à diferença entre “apontar para

pragmatista. Ver JAMES, William. *Pragmatism's Conception of Truth*, In: **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**. 1907. Reprint Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. p. 95-113; DEWEY, John. *A Short Catechism Concerning Truth*, In: **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought**. New York: Henry Holt, 1910; DEWEY, John. *The Problem of Truth*, In: **Collected Works: The Middle Works**, vol. 6, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1978. p. 3-68; e DEWEY, John. **Logic: The Theory of Inquiry**. New York: Henry Holt and Co., 1938.

⁵⁷³ William James em sua análise de *Humanism: philosophical essays*, escreve a respeito da leitura pragmatista de Protágoras feita por F.C.S. Schiller: “A antiga frase, ‘o homem a medida de todas as coisas’, foi, é verdade, originalmente usada ceticamente: o ponto de vista humano foi por Protágoras contrastado com uma possível vista sobre-humana que seria mais verdadeira. [...] Mas, não há possível visão sobre-humana para atuar como uma redutora e falsificadora da verdade ‘meramente humana’.” E, para adicionar sua própria ênfase à interpretação que Schiller faz do “homem-medida” de Protágoras, James continua: “As experiências são tudo; e todas as experiências são imediatamente ou remotamente contínuas umas com as outras. Tão certo como nós temos pensamentos, alguns deles são superiores. Eles são *experienciados* como superiores - outro modo de ‘ser’ superior não existe. E a experiência consiste não em copiar arquétipos independentes da ‘realidade’, mas unicamente no fato de sua prosperidade, e conectar a si própria mais satisfatoriamente com o resíduo de vida. A verdade, em resumo, vive efetivamente nas relações sentidas entre as próprias experiências”. JAMES, William. **Essays, Comments, and Reviews**. Cambridge, Harvard University Press, 1987. p. 552.

⁵⁷⁴ John Dewey, a respeito da noção de “realismo” trazida no *Dictionary of Philosophy and Psychology*, argumenta que o problema do realismo em um de seus aspectos “remonta a Sócrates, que afirmou que o objeto do conhecimento (e, portanto, a verdade, a certeza, o real) era o universal, procurando desta forma superar a subjetividade dos sofistas”. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin. New York, 1991, vol. 2, p. 422. Como nota Steven Mailloux, a visão de Dewey a respeito dos sofistas não deve ser vista como niilista, mas ao contrário, como positiva. Ele lembra que no seu programa de estudos de 1907 para um curso intitulado “História da Educação”, Dewey explicava que os sofistas “apresentaram pela primeira vez na história da Europa uma classe de professores profissionais separada de outros interesses e ocupações... Muitos desses sofistas eram o que poderiam agora ser chamado de humanistas; visando, ao ensinar literatura e outros estudos sociais, fazer os estados gregos mais conscientes da sua língua comum, literatura e religião, e assim trazê-los para uma relação mais amigável uns com os outros”. Entre suas outras realizações, Dewey nota que os sofistas tentaram “treinar eficientes oradores e escritores, envolvendo a teoria da persuasão e argumento” e que eles chamaram “atenção para o treinamento nas artes relativas ao estadismo... introduzindo assim os tópicos da ciência política e da economia política”. Em seu programa de estudos, Dewey também observa que “até mesmo o ditado ‘o homem é a medida de todas as coisas’ foi provavelmente não utilizado em um sentido individualista, mas sim destinado a enfatizar o valor da cultura e civilização da humanidade como contrária ao barbarismo e à natureza animal”. DEWEY, John. *History of Education*. In: **The Later Works**, vol. 17, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1990. p. 183-184. Ainda em relação ao “homem-medida” de Protágoras, Dewey elogia a atitude pragmática tomada por Schiller em direção a experiência e cita com aprovação a observação de Schiller que o humanismo está “satisfeito em tomar a experiência humana como a chave para o mundo da experiência humana, satisfeito em tomar o Homem em seus próprios méritos ... Por lembrar que o Homem é o medida de todas as coisas, i.é., do seu pleno mundo de experiências, e que se a nossa medida padrão for provada como falsa, então todas as nossas medições estão viciadas”. SCHILLER, F. C. S. **Humanism: philosophical essays**. London: Macmillan and Co., 1903. p. xx, citado por DEWEY, John. **Psychological Bulletin**, Vol 1(10), Sep 1904, p. 335-340; DEWEY, John. **The Middle Works**, Vol. 3, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977. p. 313.

alguma coisa não-humana e apontar para alguma coisa que, se em algum momento vier a existir, será uma criação inteiramente humana”.⁵⁷⁵ Por isso argumentei anteriormente que esse nível de incerteza também se aplicará às alegações objetivistas – admitindo-se isso ou não – que serão tão contingentes em sua elaboração e operação quanto qualquer outro juízo produzido.⁵⁷⁶

Acontece que essa avaliação, tipicamente não-objetivista, frequentemente dá munção para a caricaturização do juiz não-objetivista, ora como irracional, ora como socialmente irresponsável. Um exemplo disso são afirmações presentes na argumentação de Smith, onde frases como “não há, acredito, nenhum método que possa gerar automaticamente bons julgamentos legais”, ou ainda “também não há nenhum [método], acredito, que possa garantir a sabedoria e sensibilidade de juízes e legisladores”.⁵⁷⁷ São afirmações que facilmente podem, quando isoladas da argumentação mais geral, causar escândalo. Todavia, a argumentação mais geral sustenta, como se fato faz a autora, que podemos tentar melhorar “as condições que tornam mais provável que nossos juízes e legisladores sejam informados e sensíveis”, assim como que as leis e decisões por eles produzidas sejam boas para nós e a comunidade.⁵⁷⁸

No caso da história e da produção historiográfica, isso passará, necessariamente, pela autoconsciência do estatuto linguístico e retórico que governam o jogo e as regras da narrativa histórica, argumentará White. Uma afirmação que corre no mesmo sentido do que sustentou Smith, ao argumentar que somente podemos tentar melhorar as condições de nossos juízos por meio do monitoramento e através da avaliação contínua da eficácia dos processos de certificação profissional, das leis que governam a criação de leis e dos discursos que sustentam e justificam tudo isso. Contudo, parece-me que dificilmente se chegará a essa condição mais satisfatória da autoconsciência retórica sem que abduquemos de uma noção que parece ser muito difícil de abandonar para alguns intelectuais, a saber, aquela platônica ideia de “fundamento do conhecimento”. Isto é, aquela noção de “fundamentos do conhecimento” cujas verdades são certas antes

⁵⁷⁵ RORTY, Richard. op. cit., 1991. p. 13.

⁵⁷⁶ SMITH, Barbara Herrnstein. op. cit., p. 54.

⁵⁷⁷ Ibidem, p. 56.

⁵⁷⁸ Ibidem.

por causa de suas causas do que pelos argumentos levantados a seu favor. Como Rorty escreveu, esse é o fruto da analogia grega – e especificamente platônica – entre perceber e conhecer (ou o que Hannah Arendt apontou como o dilema grego entre o parecer e o ser), pois, nessa concepção do “fundamento”, é o objeto sobre o qual se versa que impõe a verdade da proposição. E tal verdade não tem nenhuma necessidade de justificação, de argumentos, de discussão – são tão indiscutíveis como o comando de Zeus desferindo o relâmpago ou o de Helena convidando para sua cama.⁵⁷⁹ Então, ao fim, tudo dependerá da forma como se pensa o conhecimento.

Podemos pensar no conhecimento como uma relação a proposições e, assim, na justificação como uma relação entre as proposições em questão e outras proposições das quais as primeiras possam ser inferidas. Ou podemos pensar tanto em conhecimento como em justificação enquanto relações privilegiadas aos objetos sobre os quais são essas proposições. [...] Se pensarmos no conhecimento do segundo modo, desejaremos, desejaremos querer chegar às causas por trás das razões, para além do argumento à compulsão do objeto conhecido, a uma situação em que o argumento não seria apenas tolo, mas impossível; pois quem quer que seja dominado pelo objeto da maneira requerida será *incapaz* de duvidar ou ver uma alternativa.⁵⁸⁰ Chegar a esse ponto é chegar aos fundamentos do conhecimento.⁵⁸⁰

Como nota Rorty, para Platão “esse ponto era alcançado escapando-se dos sentidos e abrindo a faculdade da razão – o Olho da Alma – ao Mundo do Ser”.⁵⁸¹ Para os críticos alarmados de White, é alcançado escapando-se da retórica por meio das evidências e das fontes inequívocas (aquelas com as quais não irá se discutir) e que apontam para o fato histórico. Ginzburg, na verdade, pretendeu que a retórica aristotélica lhe servisse como recurso para combater os jogos da linguagem de White, da mesma forma como Aristóteles escreveu sua Retórica para combater os truques lógicos dos sofistas, que eram reputados como sábios no mundo das aparências. Mas, em que pese Aristóteles tenha observado que não podemos estar em erro sobre como as coisas

⁵⁷⁹ RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 (1979). p. 164.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 165-166.

⁵⁸¹ Ibidem, p. 166.

nos parecem⁵⁸², a ideia de basear o conhecimento na aparência parecer-lhe-ia, como a Platão, totalmente absurda. Pois o que eles queriam – assim como os críticos de White e talvez mesmo a maioria de nós deseje – era ter como objeto de conhecimento precisamente "aquilo que não é uma aparência".

Por outro lado, se não quisermos escapar da retórica e ainda pensarmos na “certeza racional como uma questão mais de vitória na argumentação que de relação com um objeto conhecido”, então deveríamos, como aponta Rorty, olhar antes na direção de nossos interlocutores do que na direção de nossas faculdades mentais para a explicação do fenômeno. Então, nesses termos, “nossa certeza será antes uma conversação entre pessoas que uma questão de interação com uma realidade não-humana”, de modo que “não deveríamos ver uma diferença de tipo entre verdades ‘necessárias’ e ‘contingentes’”, mas sim, “no máximo devemos ver diferenças de grau de facilidade de objeção às nossas crenças”. Em outras palavras, Rorty argumenta que “devemos, resumidamente, estar onde os sofistas estavam antes que Platão fizesse valer o seu princípio e inventasse o ‘pensamento filosófico’”.⁵⁸³

3.5 Hannah Arendt: em defesa das aparências

Sabemos que Platão pretendeu o mundo das ideias para escapar do mundo das aparências. Nesse processo, descrito na *República* pela alegoria da caverna, o salto metafísico de Platão faz o filósofo elevar-se ao Mundo do Ser, ao mesmo tempo deixava atrás de si o Mundo das Aparências que envolviam os homens comuns que habitavam as sombras subterrâneas. Mas o que significa exatamente essa metáfora dos dois Mundos e qual sua relevância para nós hoje em dia?

⁵⁸² Aristóteles escreverá na *Metafísica* sobre a ideia de “necessidade”, isto é, de que algo exista por necessidade e não por acidente. Para sustentar essa ideia, ele argumentará que: “nem sequer em diferentes ocasiões um sentido se contradiz a respeito da qualidade, mas tão somente a respeito daquilo a que pertence a qualidade. Quero dizer o seguinte: que, por exemplo, o mesmo vinho poderia parecer, se ele mesmo ou o nosso corpo estivesse mudado, numa ocasião doce e em outra não; mas pelo menos a doçura, tal como é quando existe, jamais mudou até hoje; a seu respeito nunca nos enganamos, e para uma coisa ser doce é preciso ter tal e tal natureza. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1010b20.

⁵⁸³ RORTY, Richard. op. cit., 1994. p. 163.

Tem a ver com a natureza fenomênica do mundo, isto é, a capacidade que o mundo e as coisas nele contidas tem de aparecer, uma faculdade do mundo sobre a qual tanto Platão quanto os sofistas estavam cientes, embora cada um deles tenha dado um tratamento distinto a esse problema filosófico. No entanto, ambos sabiam que os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, sejam elas naturais ou artificiais, vivas ou mortas, transitórias ou sempiternas. E, como observa Hannah Arendt, “o que há de comum entre elas é que todas *aparecem* e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas”, isto é, “para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”. Aliás, como ela nota, “nada poderia aparecer – e a própria palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir” (da forma que seja: imaginação ou anseio, aprovação ou repúdio, culpa ou prazer) “não apenas ao que está aí, mas também ao que para eles aparece e que é destinado à sua percepção”.⁵⁸⁴

Nesse sentido, ela argumentará, *Ser e Aparecer coincidem*, ou seja, tudo que existe, quer se trate do que está vivo ou da matéria morta, natural ou artificial, mutável ou imutável, depende não só da sua qualidade de aparecer como também da presença de criaturas vivas que testemunhem, pois “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador”. Com efeito, contrariamente a uma interpretação bastante difundida, o perspectivismo de Nietzsche não se baseia na posição epistemológica de que de que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, mas no saber ontológico de que não há um ponto de vista exterior ao mundo. E, não havendo um ponto de vista transcendente, tudo que temos são relações. Assim, sobre o conceito da coisa em si, Nietzsche escreve que: “As propriedades de uma coisa são os seus efeitos sobre outras ‘coisas’; se removermos as outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades, isto é, não há coisas sem outras coisas, isto é, não há ‘coisa em si’” (FP 12:2 [85]). Em outras palavras, “não há coisas tomadas em si mesmas que, posteriormente, entram em relação com outras: a relação é o primeiro termo”.⁵⁸⁵ Na mesma linha, Hannah Arendt resumirá isso ao escrever que “nada do que é, à medida

⁵⁸⁴ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010. p. 35.

⁵⁸⁵ ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **O relativismo como Nilismo, ou os sem teto da metafísica**. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, 2º semestre de 2008, vol. 1, nº 2, 161-169, p. 162.

em que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém”. E já que os seres sensíveis, a saber, os homens e animais para os quais as coisas do mundo aparecem (e que, na condição de receptores, garantem sua realidade) são eles próprios também aparências no mundo – próprios tanto para quanto capazes de serem percebidos – eles nunca são apenas sujeitos nem devem ser compreendidos apenas como tais, pois diante de outros seres capazes de percepção eles “não são menos ‘objetivos’ do que uma pedra ou uma ponte”. Da perspectiva do mundo, prossegue Arendt, cada criatura mundana que nele nasce chega devidamente preparada para lidar com um mundo onde *Ser e Aparecer coincidem*, pois “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*”. Por isso, Arendt sustenta que “a mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto” – percebendo e sendo percebido ao mesmo tempo – e que a faculdade de aparecer como tal para alguém é o que garante sua realidade “objetiva”.⁵⁸⁶

Há, no entanto, um grande mal-estar que se cria em relação a um mundo que aparece sob a forma de um “parece-me” e um grande mal-estar especificamente em relação às atividades espirituais que nos distinguem das demais espécies animais. Pois, a despeito das diferenças entre essas atividades (o ofício do filósofo não é, por exemplo, o mesmo do historiador), todas elas, no entanto, pressupõem uma “retirada do mundo tal como eles nos aparece”, em direção a algum outro lugar que não seja “mera aparência”. O problema, como Arendt explica, é que “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos”. E “tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito” e lidarmos com o que nos aparece, bem como tomarmos parte no jogo do mundo.⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ Por certo alguém poderia contrariar essa afirmação, argumentando que o que garante sua existência ou realidade objetiva é aquilo que usualmente chamamos de “consciência”, ou seja, o fato de que estou consciente de mim mesmo e que, dessa forma, poderia “aparecer para mim mesmo”. Mas, como Arendt argumenta, isso jamais seria o suficiente para assegurar a realidade, pois “o *Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores”. ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 35-36.

⁵⁸⁷ Ibidem, p. 38-39.

A questão, contudo, é que tais atividades intelectuais em um mundo de aparências produziram uma das falácias metafísicas que sobreviveram durante séculos e que, de Platão a Ginzburg, tem condenado a “mera aparência” em detrimento do “verdadeiro ser”. Como já mencionamos anteriormente, a teoria dos dois mundos se sustenta na ideia de que:

Para descobrir o que realmente é, o filósofo deve *deixar* o mundo das aparências entre as quais ele naturalmente e originalmente se encontra em casa – como fez Parmênides quando foi transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, “muito distante dos usuais caminhos humanos”⁵⁸⁸, e como fez também fez Platão⁵⁸⁹ na alegoria da caverna.⁵⁹⁰

Como explica Arendt, nosso mundo das aparências é, por assim dizer, *anterior* a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua “verdadeira” morada. E o que deve ter sugerido ao filósofo a ideia de que “deve haver algo que não seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer”. Por isso é que o filósofo busca a retirada do mundo que é dado aos nossos sentidos e faz meia-volta – a *periagoge* de Platão –, aquele giro da alma em direção ao fundamento divino, em direção à vida do espírito, onde o filósofo se orienta pela busca de algo que lhe será revelado e que explicará sua verdade subjacente.⁵⁹¹

A aparência como um fato da vida cotidiana em relação ao qual nem o filósofo, nem o historiador ou o cientista podem escapar, tendo sempre que voltar para seus estudos, arquivos ou laboratórios e cuja autoridade e força fica demonstrada pelo fato de

⁵⁸⁸ PARMÊNIDES. *Frag*, 1.

⁵⁸⁹ PLATÃO. **República**, VII, 514a-521b.

⁵⁹⁰ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 39.

⁵⁹¹ Como nota Arendt, “Coisa bastante semelhante parece ser verdade para a ciência, especialmente para a ciência moderna que – de acordo com uma antiga observação de Marx – está de tal modo fundada na cisão entre Ser e Aparência, que não é mais necessário o esforço individual e particular do filósofo para chegar a alguma ‘verdade’ por sob as aparências. O cientista também está sujeito às aparências, já que para descobrir o que está por trás da superfície deve abrir o corpo visível e espreitar o seu interior, ou surpreender objetos ocultos com a ajuda de todo o tipo de equipamento sofisticado que os possa desnudar das propriedades exteriores pelas quais eles se apresentam aos nossos sentidos naturais”. Por isso Arendt acerta em cheio ao dizer que “a noção que orienta esses esforços científicos e filosóficos” – e parece-me que também históricos, “é sempre a mesma: as Aparências, como disse Kant, ‘devem ter um fundamento que não seja ele próprio uma aparência’”. ARENDT, Hannah. op. cit., 2010. p. 40.

pretensamente nunca terem seus trabalhos minimamente alterados ou desviados por qualquer coisa alheia a suas atividades espirituais ou ao que eles tenham descoberto fora de seu “ambiente científico” apenas reforça a inabalável e antiga convicção teórica da supremacia do Ser sobre a mera Aparência. Seus resultados intelectuais são como as coisas naturais que “crescem e *aparecem* à luz do dia, vindas de um fundo de escuridão”, caso agora não se presumisse que o fundo do qual surgem é dotado de “um grau mais alto de realidade” do que “aquilo que simplesmente aparece e logo depois volta a desaparecer”. Daí não surpreende que, na filosofia, tenham ocorrido “esforços conceituais” de filósofos para encontrar algo além das aparências, esforços que sempre terminaram com violentas invectivas contra as “meras aparências”⁵⁹². Também não surpreende que na história os críticos de White, como Ginzburg e outros, tenham promovido seus próprios “esforços” para encontrar algo para além do que entendiam como “mera aparência” – a narrativa, a retórica, o discurso –, buscando encontrar algo além da “superfície estética”, da “forma”, o que invariavelmente também levou aviolentas invectivas contra as “meras aparências” de White.

O que há de comum entre essa corrente de filósofos herdeiros de Platão e os historiadores do realismo histórico é que ambos compartilham da inabalável convicção que sustenta a supremacia do Ser e da Verdade sobre a mera Aparência, isto é, “a supremacia do fundamento que não aparece sob a superfície que aparece”. Essa é, possivelmente, a mais antiga falácia metafísica que temos desde o surgimento da filosofia, mas ela dificilmente teria sobrevivido tanto tempo se não respondesse de forma a satisfazer o anseio causado por algumas questões fundamentais tanto na filosofia quanto na ciência: “como pode alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, simplesmente aparecer, e o que faz com que apareça dessa e não de outra forma?” Portanto, a pergunta feita se refere mais a uma *causa* do que a uma “base” ou a um “fundamento”; mas, como explica Arendt:

A questão é que nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele

⁵⁹² ARENDT, Hannah. op. cit., 2010. p. 40-41.

atribuído ao que meramente se apresenta aos nossos olhos. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito (de tal modo que o efeito pode ser facilmente diminuído quando se remonta à sua causa)⁵⁹³ encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas.⁵⁹⁴

Como ela sublinha, dificilmente o triunfo dessa falácia platônica tenha sido um simples erro arbitrário do espírito humano, pois é intuitivo que as aparências não só nunca revelam espontaneamente o que há por trás delas, mas também que, em termos gerais, não só nunca revelam, mas também ocultam outras partes: “nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa se mostra sem que ativamente oculte os demais”⁵⁹⁵, de modo que ao mesmo tempo que as aparências expõe elas também protegem da exposição. Isso é verdade, como ela exemplifica, para as criaturas vivas, “cuja superfície protege e oculta os órgãos internos que são sua fonte de vida”. No entanto, assim como a falácia lógica elementar de todas as teorias que se apoiam na dicotomia entre o Ser e a Aparência foi bastante cedo estabelecida, ela também foi bastante cedo descoberta e resumida pelo sofista Górgias de Leontinos em um fragmento preservado de seu Tratado *Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza* – possivelmente uma refutação da filosofia eleata –, onde ele escreve que “O Ser é invisível [*aphanes*] já que não aparece [para nós: *dokein*] e o Aparecer é fraco, já que não consegue Ser”.⁵⁹⁶ Nesse sentido, Górgias estava cômico de que a “Verdade” para o homem é em si um mesmo uma fenômeno complexo, que consiste numa combinação de Aparecer e Ser. A descoberta da “realidade” para o homem envolve sempre um elemento subjetivo necessário de “aparência”; e aqui Górgias indica-nos sua consciência da percepção como mediadora na epistemologia, de forma análoga à função que o *lógos* cumpre na comunicação. Em nenhum caso o homem pode simplesmente “transcender” esses meios e alcançar o “puro” Ser, pois seu conhecimento do mundo – mesmo o histórico – conterà inevitável e

⁵⁹³ Exatamente o contrário do que pragmatistas norte-americanos como William James e John Dewey defendiam, cuja postura pragmática os levava a considerar o efeito como mais importante do que qualquer ideia que possa vir a servir de “fundamento”. Ver nota 572.

⁵⁹⁴ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 41.

⁵⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signs**. Evanston: Northwestern University Press, 1964. p. 20, citado por ARENDT, Hannah. op.cit., 2010, p. 41.

⁵⁹⁶ DK, B26.

irremediavelmente uma mistura de suas próprias “energias perceptivas” e padrões psicológicos e linguísticos.⁵⁹⁷

Arendt argumenta que foi a incessante busca do fundamento, subjacente às aparências e empreendida pela ciência moderna, que deu força ao velho argumento platônico: “ela obrigou o fundamento das aparências a se mostrar de tal modo que o homem, uma criatura adequada às aparências e delas dependente”, pudesse se “apoderar desse fundamento”. Mas os resultados, ao contrário do que esperávamos, foram surpreendentes, pois:

Ficou evidente que nenhum homem pode viver entre “causas”, ou dar conta de – em modo integral e em linguagem humana ordinária – um Ser cuja verdade pode ser cientificamente demonstrada em laboratório e testada praticamente no mundo real pela tecnologia. É como se o Ser, uma vez manifesto, sujeitasse as aparências – mas ninguém até hoje conseguiu viver em um mundo que não se manifeste espontaneamente.⁵⁹⁸

Em outras palavras, nenhum homem até hoje conseguiu viver plenamente em função ou dar conta de um Ser – o fundamento, as causas ou ideias – justamente porque a vida humana – e suas atividades espirituais – é aquilo que ocorre no e se dá em função das aparências do mundo. Esse mundo, “o mundo cotidiano do senso comum, do qual não se podem furtar nem o filósofo, [historiador] ou o cientista, conhecetando o erro quanto a ilusão”, e embora todos eles possam, por meio de seus expedientes próprios e distintos buscar a eliminação dos erros e das ilusões, “nem a eliminação dos erros, nem a dissipação de ilusões podem levar a uma região que esteja além da aparência”⁵⁹⁹, pois:

Quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira (...) A des-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de

⁵⁹⁷ SEGAL, Charles P. **Gorgias and the Psychology of the Logos**. In: Harvard Studies in Classical Philology. Vol 66 (1962), p.113.

⁵⁹⁸ ARENDT, Hannah. op. cit., 2010, p. 42.

⁵⁹⁹ Ibidem.

*outra evidência (...) não há Schein [aparência] sem uma Erscheinung [aparição, fenômeno], toda Schein tem por contrapartida uma Erscheinung.*⁶⁰⁰

Isso, no entanto, não deve nos conduzir àquela má interpretação do relativismo, muitas vezes difundida pelos críticos de White, como Ginzburg e outros, de que “uma opinião é tão boa quanto qualquer outra”, – o “não-controle”, “tudo é válido” ou “*anything goes*” – que igualou todas as perspectivas, de tal modo que naquela versão simplista do relativismo era “impossível dizer o falso”. Se isso fosse verdade – e White não questionasse a validade de uma dada posição, se resumindo em apenas defender a impossibilidade de hierarquizá-las –, então ele e todos os entusiastas dessa perspectiva permaneceriam metafísicos na medida em que tomariam os seres e épocas históricas como já constituídas, sem questionar a verdade ou validade de uma dada posição – uma vez que esta é a hipótese excluída por definição. Esse gênero de relativismo, longe de constituir uma ruptura com a pretensão metafísica, manteria a ideia de substância, apenas deslocando o Ser da esfera da razão para a esfera dos pontos de vista. Seria um racionalismo ao avesso, onde apenas se retira a pretensão à universalidade e à transcendência porque se considera que, como há uma pluralidade de pontos de vista (que funcionam como mônadas, fechadas sobre si mesmas), há uma multiplicidade de Seres.⁶⁰¹

Contudo, como eu disse, essa é uma má compreensão do relativismo. Como explica Silvia Velloso Rocha, esse gênero de relativismo implica uma posição metafísica porque, a dar a todas as perspectivas um valor equivalente, ele pressupõe, sub-repticiamente, uma meta-perspectiva, a saber: aquela a partir da qual todas as perspectivas são válidas. Isso, como sugere a autora, “equivale a comer o bolo e continuar com ele na mão”, pois “renuncia-se à verdade mas obtém-se um novo critério tão legítimo e tão ‘fundamentado’ quanto a própria verdade”. A operação que essa caricatura do relativismo pretenderia configurar, então, seria de fato algo impossível, pois denunciaria a ausência de fundamentos enquanto permaneceria ele próprio uma

⁶⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Visible and the Invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. 40-41.

⁶⁰¹ ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. op. cit., p. 163-164.

posição fundamentada. Assim, esses relativistas – ou suas sombras –, ao permanecerem presos ao referencial cuja ausência pretendem denunciar, seriam algo como os *sem teto* da metafísica. No fim, o problema desse relativismo, como Rocha escreve, não seria levar a crítica da verdade ou a recusa dos fundamentos longe demais, mas não a levar longe o bastante.⁶⁰²

Por isso não devemos nos alarmar com os “céticos” que questionaram o fundamento da linguagem, pois seu valor reside justamente na “radicalidade” de suas análises. Quando, na Grécia antiga, Górgias sustentou que “nada existe” ele muito provavelmente estava rompendo com a tradição eleata e, nesse sentido, deixando para trás o horizonte platônico do fundamento, que pretendia fazer da linguagem um reflexo do mundo onde cada segmento da realidade pertence exatamente a um *lógos* e cada *lógos* corresponde a exatamente um segmento distinto da realidade.⁶⁰³ Górgias, no entanto, estava ciente de que embora as coisas do mundo apareçam, “o meio pelo qual as exprimimos é a palavra, e a palavra não é nem o fundamento das coisas, nem as coisas existentes”, de modo que, “não revelamos aos que nos rodeiam as coisas existentes, mas a palavra, que é outra relativamente aos fundamentos das coisas”.⁶⁰⁴

Ao refletir então sobre que “fundamentos” a história poderia ter, sobre que fundamentos nos levariam a escolher uma história no lugar de outra, White nos indica que esses são, em última análise, antes estéticos ou morais do que epistemológicos. Isto é, colocados “diante de versões alternativas que os intérpretes da história propõem à nossa consideração”, mas “desprovidos de quaisquer fundamentos teóricos apoditicamente oferecidos para nortear nossa preferência por uma e não por outra”, somos conduzidos de volta às razões morais e estéticas da escolha de uma visão em detrimento de outra, *como se ela fosse* mais “realística”.⁶⁰⁵

Essa descoberta trouxe, é claro, consideráveis implicações sobre a ética do ofício historiográfico. Mas ao invés da posição relativista de White ser compreendida como um avanço, porque faz a denúncia da natureza ficcional de qualquer programa político baseado no apelo ao que supostamente ensina a “história”, e nos ensina a sermos

⁶⁰² Ibidem, p. 164.

⁶⁰³ PLATÃO. **Eutidemo**, 283e9-286b6.

⁶⁰⁴ SEXTO EMPÍRICO. **Contra os Matemáticos**, 7, 84.

⁶⁰⁵ WHITE, Hayden. op. cit., 1995, p. 14 e 440.

teimosamente “utópicos” em relação a qualquer apelo do “realismo” político⁶⁰⁶, ela foi mal compreendida, sendo vista ora como suspensão de juízo – a quietude, a indiferença, o niilismo –, ora como um subterfúgio teórico para justificar a dominação política ou o caos social. Seus críticos, grosso modo, compreenderam a questão da seguinte forma: como estabelecer uma ética historiográfica se não há fundamentos teóricos ou valores absolutos? Para White, ao contrário, a inexistência desses fundamentos nunca implicou um impasse para a reflexão histórica, mas constituiu seu ponto de partida. A questão levantada por White não é “como legitimar uma obra histórica se não existem fundamentos apodícticos?”, mas sim “por que é preciso pensar e viver como se esses fundamentos de fato existissem?” Em outras palavras, as considerações de White não remetem à *validade* teórica da obra histórica enquanto narrativa (i.é., à sua “verdade”, seu “realismo”, seu “fundamento”), mas sim às *consequências práticas e ideológicas* que podem produzir *se* fossem consideradas como *necessárias* ou *inevitáveis* por conta de algum fundamento que pudessem alegar. Nesse sentido, como levanta Velloso Rocha, a questão que podemos nos colocar é: “que tipo de vida a crença em valores absolutos torna possível? Que tipo de vontade precisa legitimar suas ações?”⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ WHITE, Hayden. op. cit., 1992, p. 81, nota 12.

⁶⁰⁷ ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. op. cit., p. 165.

CONCLUSÃO

Não é pacífico entre os acadêmicos que a retórica ocupe ou possa ocupar algum espaço no âmbito das narrativas históricas. Nas últimas décadas, por exemplo, assistimos a uma verdadeira reabilitação da autoconsciência retórica – com Hayden White no papel de arauto – no âmbito da historiografia. Contudo, embora o trabalho de White tenha se mostrado para muitos – entre os quais me incluo – como uma tentativa de “avanço” em nossa autoconsciência, ele foi, paradoxalmente, muitas vezes visto e apresentado em discursos de escândalo como sinônimo de “retrocesso” e “obscurantismo”. Persuadido do contrário – de que o “ceticismo” de White não é um mal – busco reunir as críticas escandalizadas pronunciadas no mundo acadêmico com vistas a identificar seus principais *topoi*: a identificação dos intelectuais comprometidos com a retórica em nosso mundo contemporâneo com os sofistas (platonicamente retratados) do mundo Antigo; o medo da perda de identidade no ofício do historiador; a desagregação da comunidade historiadora; o conservadorismo, a violência, o imobilismo político e social, o relativismo absoluto e a “impossibilidade de dizer o falso”.

Nesse sentido, esta dissertação procurou apresentar, analisar e refletir acerca dos discursos de escândalo produzidos contra as considerações de Hayden White sobre do papel da linguagem na narrativa histórica, relacionando-os eventualmente à reação platônica produzida contra a primeira sofística no Mundo Antigo. A tarefa deveu-se à natureza paradoxalmente nova e antiga dessa controvérsia: seu recente fenômeno no âmbito da historiografia, uma vez que assistimos ascender uma intensa disputa desde as últimas décadas, onde o problema da referencialidade na história, tópico central nas discussões sobre a narrativa histórica, atraiu para si todo tipo de reação, quase sempre mais ou menos ansiosas e apocalípticas. Por outro lado, embora nas últimas décadas o ressurgimento do interesse pela retórica tenha nos levado a problematizar a noção de referência na história (produzindo, nesse decurso, reações escandalizadas frente às teses ditas “céticas”, “relativistas” ou “pós-modernas” da história), não se pode sustentar que tais discursos de escândalo tenham sido inéditos na história do pensamento ocidental, tendo sido, em verdade, já pronunciados na antiguidade por Platão e Aristóteles contra

sofistas – como Górgias e Protágoras – que foram reputados não só pelo exercício da retórica, mas também por um notável relativismo epistemológico.

Embora não sustentando se tratar exatamente das mesmas reações de escândalo, procurei evidenciar que existe uma dinâmica que perpassa esses discursos e que ambas estão ligadas ao antigo problema da linguagem como referência ao real e ao “necessariamente verdadeiro”. Os próprios críticos de White, herdeiros que são de uma certa tradição filosófica – notadamente platônica e aristotélica –, trataram eventualmente de promover essa remissão, aproximando as perspectiva de White sobre a história ao relativismo “cético” dos sofistas.

No decorrer de minha análise, com a ajuda de filósofos do pensamento político como Hannah Arendt e de teóricos do pragmatismo, como Richard Rorty, procurei reavaliar a própria posição de White, a fim de demonstrar por que motivos tais acusações eram infundadas e/ou exageradas, e por isso mesmo não passavam de reações escandalizadas. Em minha opinião, as considerações de White nunca trataram de nos conduzir a um esvaziamento teórico da história-disciplina, e tampouco a um imobilismo metodológico ou mesmo a um niilismo ético ou moral em nossa área, mas antes a um avanço no que podemos chamar de “autoconsciência retórica” da nossa disciplina.

Em relação à sistematização do trabalho, no capítulo 1 busquei apresentar as censuras de Carlo Ginzburg – o mais virulento de seus críticos – ao ceticismo e ao relativismo de Hayden White. Em termos gerais, elas puderam ser divididas em dois pontos: *a justiça do mais forte*, como o resultado das atitudes céticas e relativistas, e, em segundo lugar, *o problema da eficácia*, como consequência de uma retórica dita anti-referencial. Se, como afirma o historiador italiano, “a verdade é liquidada em favor da interpretação ativa”, o Ocidente segue se desculpando indefinidamente e a moral torna-se despojada de constrangimentos e limites. Se deixarmos-nos persuadir pelas “teses céticas” vigentes, lançaremos a história no julgo do império da retórica. Nesse mundo, constituído meramente de palavras, discursos e persuasão, os fatos e os elementos garantidores da verdade histórica não têm vez. A própria idéia de prova supostamente tornar-se-ia ridícula. Nesse cenário, as versões malignas da história triunfam sobre a verdade necessária. Nesse mundo, governado pela retórica e regido pela eficácia, mesmo “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não

hesitaria em considerá-la verdadeira”. E é com base nessas possibilidades absurdas que devemos, na opinião do nosso crítico, recusar a tropologia, o narrativismo, a noção poética e ficcional da história. Como vimos, ambas as acusações de Ginzburg encontravam fundamento na filosofia de Platão e de Aristóteles contra o relativismo sofístico.

No capítulo 2, partindo da crítica que a tradição filosófica, desde Platão, desferiu contra o relativismo, busco apontar os contornos próprios assumidos no âmbito das humanidades e da historiografia moderna. Assim, eu reapresento argumentos de outros historiadores também escandalizados com o ceticismo de White para demonstrar alguns *topoi* da argumentação: por um lado, os “pós-modernistas” são hoje acusados de abandonarem distinções elementares de “verdade”, “julgamento” e “valor”, de corromperem os jovens estudantes nas universidades e de contaminarem deliberadamente a vida política em suas comunidades. Eventualmente, os ditos “pós-modernistas” têm sido até mesmo acusados de serem algo como “sofistas contemporâneos”, e esses ataques têm vindo de todos os espectros políticos: da direita cultural conservadora à esquerda política. Por outro lado, no âmbito normativo de nossa disciplina, as conseqüências desse estado de coisas, segundo os críticos, não são menos alarmantes: o temor da perda de identidade na prática do ofício historiográfico, na medida em que não mais se sabe o que faz o historiador: se história ou literatura; a suposta desagregação da comunidade historiadora; o incentivo ao niilismo, ao conservadorismo, à violência, ao imobilismo político e social, ao relativismo absoluto e a configuração de um cenário intelectual no qual se admite a “impossibilidade de dizer o falso” sobre qualquer questão, *i.é.*, a noção de que a tropologia e o narrativismo conduzem ao dilema teórico da *impossibilidade de dizer o falso*, tese atribuída por Platão à primeira sofística, para quem os múltiplos discursos arruinavam a unidade do ser, e por conseqüência própria noção de verdade.

Para demonstrar que esse dilema existe apenas no horizonte platônico, que compartimenta verdade e ficção em dois blocos distintos e separados, inicio o capítulo 3 tratando de reavaliar a relação entre história, verdade e ficção, seguindo a argumentação da teórica Barbara Cassin, que se propôs a efetivar uma reabilitação da sofística no mundo em geral, e nos domínios da história, em particular. Em seguida, eu conduzo

uma avaliação geral sobre a razão pela qual chegamos a tais discursos de escândalo, os quais veem no ceticismo e no relativismo caminhos que levam à ruína e calamidade na história. Minha intenção nesse momento do texto era evitar que o dito “ceticismo” de White continuasse sendo mal interpretado. Evitar a repetição de um juízo estabelecido no Mundo Antigo e herdado por nós, na modernidade, onde Platão e Aristóteles venceram a guerra filosófica contra os retóricos e sofistas, condenando suas posições relativistas a uma espécie de limbo no âmbito da filosofia.

Para isso, pareceu-me necessário especular sobre a natureza desse *lógos* tão temido. Assim, eu dividi minha tentativa de compreensão do “escândalo intelectual” em dois momentos: primeiramente, segui a análise do Mario Untersteiner acerca do *lógos* no Mundo Antigo, que por sua gênese mítica foi desde sempre visto como detentor de uma natureza ambígua: “sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos (*pseúdea* [...] *etýmoisín homoíá*) e sabemos, se queremos, dar a ouvir grandes verdades (*alēthéa gērýsasthai*)”. Como vimos, a própria sofística atribuiu uma ambivalência à potência do *lógos*: “*lógos dynástes mégas estín*” (*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*) e mesmo Górgias definiu desde cedo a natureza do *lógos* como tendo o poder de persuadir: *hopeísas* (*ὀπίσας*) e de enganar a mente: *kai tés psykhénapatésas* (*καὶ τῆς ψυχῆνἀπατήσας*). São esses dois motivos, apontados pelo sofista, que explicam o mecanismo do *lógos* e as razões pelas quais a palavra era temida também no mundo grego. A *persuasão* – *peithó* (*πειθῶ*) –, por exemplo, não era vista no espírito helênico como algo unívoco, pelo contrário. Como mencionamos, ela também irrompe com todo o furor daimônico, como vemos no *Agamenon* (vv. 385-297): “prorrompe violenta a desgraçada *Persuasão* (*πειθῶ*), criatura que não deve cumprir sua maturação e que é filha de Ate e a decisão prepara. Todo remédio é vão”. Nesse caso, ela é uma entidade daimônica que age por meio da violência: *biaios* (*βιαίως*), em vez de permitir a livre decisão por meio do conhecimento. Em face disso, o valor do *lógos* em Ésquilo assume uma natureza problemática, justamente no momento em que a eloquência política iniciava seu império, durante o século V a.C. Em todo o caso, o *lógos* assumirá, já no Mundo Antigo, uma noção ambígua: razão e violência, engano e falsidade.

Em seguida, tomando por base o trabalho da teórica literária Barbara Herrnstein Smith, acompanhei a perspectiva da autora sobre as possíveis conseqüências políticas e

morais como resultado prático das posturas intelectuais consideradas “céticas” ou “relativistas”, tópico concernente aos estudos sobre retórica e narrativa historiográfica. Partindo da controvérsia envolvendo aquilo que a teórica classificou como “juízes objetivas” e “juízes não-objetivistas”, analisei a validade das alegações que o objetivismo clássico, herdado desde a tradição platônica, tem imputado aos intelectuais apontados como “céticos modernos”, acusados de quietismo político e irresponsabilidade social. Em seguida, frente à carência de proposições normativas da perspectiva “não-objetivista”, apresentei a alternativa sugerida por Richard Rorty, na qual o pragmatismo torna-se a chave para lidarmos com os negócios do mundo humano, i.é., uma alternativa na qual a liberdade humana é tomada não em um sentido metafísico (cuja finalidade última é a verdade ou a realidade), mas no sentido político e concreto da capacidade dos seres humanos viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros.

Como já mencionei, eu pretendi demonstrar, ao longo desse trabalho, as razões pelas quais o relativismo de White não é (nem necessariamente, nem formalmente) uma “fuga da história”, um meio de evadir-se do compromisso social ou, pelo menos, da vontade de propor ou legitimar políticas que mirem um mundo melhor, onde possamos viver sem nos oprimirmos uns aos outros. Isso porque compreendo as críticas de White ao pensamento histórico como um enfrentamento epistemológico que busca precisamente nos resguardar dos abusos da história. White escreveu que, inegavelmente, os programas sociais e políticos fascistas são horríveis, e podem ter existido em razão de uma visão da história que não vê sentido em si própria e, portanto, lhe impõe um sentido ao não encontrar nenhum outro. E, no entanto, o atrativo do fascismo, não somente para as massas, mas também para alguns intelectuais, nos leva a tentar compreender por que esta cultura [ocidental e objetivista] constituiu um tão débil obstáculo para o atrativo ao fascismo. Ora, acontece que o fascismo, como menciona White, “em sua encarnação nazi e especialmente em seu aspecto como uma política de genocídio constitui um caso de prova crucial para determinar a forma em que qualquer ciência humana ou social pôde configurar suas “responsabilidades sociais” como uma disciplina produtora de um certo tipo de conhecimento. Em outras palavras, o fascismo e o nazismo puderam se estabelecer como políticas de Estado e ideologias de massa não só porque eram “objetivas” e viam a si próprias como “socialmente responsáveis”, mas porque também tinha um respaldo “científico”.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

ABREU, Kátia. A insustentável desonestidade intelectual. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 mai. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/166340-a-insustentavel-desonestidade-intelectual.shtml>. Acesso em 13 de junho de 2014.

ALMEIDA, Onésimo Teotónio. **Modernidade, Pós-modernidade e outras nebulosidades**. In: Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias. Lisboa, Vol. XXII, II série.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Introdução de Sir David Ross. Tradução do grego e notas de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. **Órganon**: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos segundos, tópicos, refutações sofísticas. 2. ed. rev. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. **Retórica**. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO e Abel do Nascimento PENA. Lisboa: INCM, 1998.

_____. **Poética**. São Paulo: EDIPRO, 2011.

AURELL, Jaume. **A escrita da história**: dos positivismos aos pós-modernismos. Tradução de Rafael Ruiz. São Paulo: Sita-Brasil, 2010.

BADIOU, Alain. Platão, nosso contemporâneo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 06 jul. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/174578-platao-nosso-contemporaneo.shtml>. Acesso em: 06 de julho de 2014.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.

D'SOUZA. Dinesh. **Illiberal Education**: The Politics of Race and Sex on Campus. New York: The Free Press, 1991.

DE MAN, PAUL. **Blindness and Insight**: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

DE MAN, Paul. **Nietzsche's Theory of Rethoric**. *Symposium*, XXVII, 1974, p. 47-49.

FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

GENTILE, Giovanni. **Che cosa è il fascismo**: Discorso e polemiche. Firenze: Vallecchi, 1924.

GINZBURG, Carlo. O extermínio dos judeus e o princípio de realidade. In:

MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Prefácio à Lorenzo Valla, **La Donation de Constantin**, texto traduzido e comentado por J.-B. Giard. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

_____. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

GÓRGIAS. Defesa de Palamedes. In: PINTO, Maria J. V. **Sofistas**: Testemunhos e fragmentos. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

_____. Elogio de Helena. PINTO, Maria J. V. **Sofistas**: Testemunhos e fragmentos. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução de José Antônio Alves Torrano. São Paulo: Massao Ohno e Roswitha Kempf Editores, 1981.

HIMMELFARB, Gertrude. **Some Reflections on the New History**. *The American Historical Review*, Vol. 94, No. 3 (Jun., 1989).

HIMMELFARB, Gertrude. **On Looking into the Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society.** New York: Knopf, 1994.

HIMMELFARB, Gertrude. **Tradition and creativity in the writing of history.** 1992. First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life; Nov. 1992. Disponível em: <http://www.firstthings.com/article/1992/11/003-tradition-and-creativity-in-the-writing-of-history>. Acesso em: 15 de junho de 2014.

HOBBSAWM, Eric. **On History.** London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

HUNT, Lynn; JACOB, Margaret C. **Telling the Truth about History.** New York: Norton & Company, 1995.

JÂMBLICO. **Vida Pitagórica.** § 130, Tradução de Rostagni.

KATZ, Stephen. How to Speak and Write Postmodern. In: **The Truth About Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World.** Ed. Walter Truett Anderson (org.). New York: Putnam's, 1995; reintitulado The Fontana Post-Modernism Reader. London: Fontana Press, 1996.

KIMBALL, Roger. **Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education.** HarperCollins: New York, 1990.

LASCH, Christopher. **The revolt of the elites and the betrayal of democracy.** New York, NY: Norton, 1995.

MALERBA, Jurandir. **A História e os discursos: uma contribuição ao debate sobre o realismo histórico.** Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006a.

MALERBA, Jurandir. Teoria e história da historiografia. In: _____. **A história escrita.** São Paulo: Contexto, 2006b.

NORRIS, Christopher. **The Truth about Postmodernism.** Oxford: Blackwell, 1993.

NORRIS, Christopher. **Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War.** Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.

NORRIS, Christopher. **What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the End of Philosophy.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

- NOIRIEL, Gérard. **Sobre la crisis de la historia**. Madrid: Cátedra, 1997.
- PLATÃO. **Eutidemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Inglêsias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.
- _____. **Górgias**. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.
- _____. **Leis**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999.
- _____. **Protágoras**. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986.
- _____. **República**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- _____. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.
- _____. **Górgias**. A revised text with Introduction and Commentary. By E. R. DODDS. Clarendon Press: Oxford University Press, 1959.
- _____. **Cratylus**. Tradução de Benjamin Jowett; rpt. In: **PLATO: The Collected Dialogues**, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: N.J., 1961.
- PLUTARCO. A vida de Sólon, 29. In: PINTO, Maria J. V. **Sofistas: Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- _____. Da Glória dos Atenienses. In: PINTO, Maria J. V. **Sofistas: Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- _____. De audiências poéticas, 15c. In: PINTO, Maria J. V. **Sofistas: Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- SEXTO EMPÍRICO. Contra os Matemáticos, 7, 65-87. In: PINTO, Maria J. V. **Sofistas: Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SILVA, Rogério Forastieri da. **História da Historiografia**: capítulos para uma história das histórias da historiografia. São Paulo: Edusc, 2001.

SIM, Stuart. **Beyond Aesthetics**: Confrontations with Poststructuralism and Postmodernism. Toronto: University of Toronto, 1992.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Hélio Jaguaribe; Tradução do grego de Mário da Gama Kury. – 4ª ed. – Brasília: Editora Universidade da Bahia, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

TUCÍDIDES. **La Guerra del Peloponeso**. Introd., trad. e comentários de Piero Sgroi, V, 105, 1-2.

WHITE, Hayden. **Tropics of discourse**: essays in cultural criticism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

WHITE, Hayden. Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing. In: **The Future of Literary Theory**. (Org.) R. Cohen, New York e Londres, 1990.

WHITE, Hayden. **Beyond the Cultural Turn**: New Directions in the Study of Society and Culture. Berkeley: Calif University of California Press, 1999.

WHITE, Hayden. **El contenido de la forma**. Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós, 1992.

WHITE, Hayden. **The Content of the Form**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987.

WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**. São Paulo: Contexto, 2006.

WHITE, Hayden. **Meta-História**: A imaginação Histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

WILAMOWITZ, Ulrich von. **Aischylos, Orestie**. II, Berlim, 1986.

Referências bibliográficas:

ACCAME, Silvio. **Demostene e l'insegnamento di Platone**. Milão: C. Marzorati, 1947.

ANKERSMIT, Frank R. The Origins of Postmodernist Historiography. In: TOPOLSKI, Jerzy. **Historiography between modernism and postmodernism**. Amsterdam: Rodopi, 1994.

ANKERSMIT, Frank. **Truth in literature and history**. In: Geschichtsdiskurs. Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945, Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin Hrsgeb. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

ANKERSMIT, Frank R. **Historicismo, pós-modernismo e historiografia**. In: MALERBA, Jurandir (org.). A história escrita. São Paulo: Contexto, 2006.

ARENDT, Hannah. **Eichmman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ASSIS, Luciara Lourdes Silva de. **Testemunho e ficção em Primo Levi: encontros possíveis**. Revista Estação literária. Vol 5, 2010.

BALDWIN, Mark. **Dictionary of Philosophy and Psychology**, ed. James Mark Baldwin. New York, 1901-2, vol. 2.

BARTHES, Roland. El discurso de la historia. In: _____. **El susurro del language: Más allá de la palabra y de la escritura**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.

BARTHES, Roland. **Introdução à Análise Estrutural das Narrativas**. Petrópolis: Vozes, 1972.

BARTHES, Roland. **L'Effet du réel**, Communications, II, Paris, 1968.

BARTHES, Roland. **Le discours de l'histoire, Social Science Information**. Paris: Unesco, VI, 4, 1967.

BOSTOCK, David. **Plato's Theaetetus**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASSIN, Barbara. **Si Parménide**, Le Traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia, Édition critique et commentaire. Lille: Presses Univ. de Lille, Éd. De la Maison de l'Homme, 1980.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões: campanha de Canudos**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.

DERRIDA, Jacques. **La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas**. Dos ensayos. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972.

DETIENNE, Marcel. **Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque**. Paris: Maspéro, 1981.

DEWEY, John. A Short Catechism Concerning Truth, In: **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought**. New York: Henry Holt, 1910.

DEWEY, John. History of Education. In: **The Later Works**, vol. 17, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1990.

DEWEY, John. **Logic: The Theory of Inquiry**. New York: Henry Holt and Co., 1938.

DEWEY, John. **Psychological Bulletin**, Vol 1(10), Sep 1904.

DEWEY, John. **The Middle Works**, Vol. 3, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977.

DEWEY, John. The Problem of Truth, In: **Collected Works: The Middle Works**, vol. 6, Carbondale, Il: Southern Illinois University Press, 1978.

EAGLETON, Terry. **The Ideology of the Aesthetic**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

FEYERABEND, Paul. Notes on Relativism". In: **Farewell to Reasons**. London, 1987.

FISH, Stanley. Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory of Theory. In: **Literary and Legal Studies**. Durham: Duke University Press Books, 1990.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Caráter, emoção e julgamento na Retórica de Aristóteles. In: **Letras Clássicas**, n. 4, p. 91-108, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GAGARIN, Michael. *Eikos arguments in Athenian forensic oratory*. In: **Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in ancient Greek thought**. (org.). Victoria Wohl. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GALILEI, Galileu. **O Ensaiador**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.

GASPARRO, Giulia Sfameni. Daimonic Power. In: **The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion**. p. 417. Publicado digitalmente em março de 2016. Acessado em setembro de 2016 e disponível em: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199642038.001.0001/oxfordhb-9780199642038-e-29>.

GAY, Peter. **O estilo na história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy**. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HARLAN, David. **Intellectual History and the Return of Literature.** *American Historical Review*, 94, junho de 1989.

HARTOG, François. **Evidência da História:** o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

HEIDLEBAUGH, Nola J. **Judgment, Rhetoric, and the problem of Incommensurability:** recalling practical wisdom. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.

HUGHES, H. Stuart. **Conscienza e società.** Storia delle idee em Europe del 1890 al 1930. Turim: Einaudi, 1967.

IGGERS, Georg G. **La ciencia histórica em el siglo XX.** Las tendencias actuales. Barcelona: Idea Books, 1998.

JAEGER, Werner. **Demostene.** Torino: Giulio Einaudi, 1942.

JAEGER, Werner. **Paideia:** The Ideals of Greek Culture. Volume 1: Archaic Greece and the Mind of Athens. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.

JAMES, William. **Essays, Comments, and Reviews.** Cambridge, Harvard University Press, 1987.

JAMES, William. Pragmatism's Conception of Truth, In: **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.** 1907. Reprint Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

KELLNER, Hans. **A Bedrock of Order:** Hayden White's Linguistic Humanism. *History and Theory*, 19, 1980.

KERFERD, George Briscoe. **O Movimento Sofista.** Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

- LA CAPRA, Dominik. Representing the Holocaust: Reflections on the Historians' Debate. In: FRIEDLAND, Saul (org.). **Probing the limits of representation**. Cambridge, London: Harvard University, 1992.
- LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. **“Giro lingüístico” e historia intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- LEVI, Adolfo. **Sulla Sofistica** (Studi introduttivi). Extrait de Sophia, t. VI (1938).
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LOPES, Rogério Antônio. **Elementos de Retórica em Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne**. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- MACLEOD, M. D. **Luciani Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1987, t. IV (livro 71), com tradução para o inglês de K. Kilburn, *Lucian*, Londres/Cambridge, Loeb, 1968.
- MAILLOUX, Steven. **Reception Histories: Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MAROUZEAU, J. **Traité de stylistique appliquée au latin**. Paris, 1935.
- MARQUEZ, Rodrigo Oliveira. **Teoria da história: Hayden White e seus críticos**. 2008. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- MARROU, H. I. **De la connaissance historique**. Paris: Le Seuil, 1954.
- MEGILL, Alan. **Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signs**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Visible and the Invisible**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

MOHANTY, S. P. **Us and Them**: On the Philosophical Bases of Political Criticism. Yale Journal of Criticism 2, nº 2, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **La composizione della storia di tucidide**. “Memorie d. R. Accas. delle Scienze di Torino”, S. II, vol. LXVII, 1930.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1873.

NOVICK, Peter. **That Noble Dream**: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

PARMENIDE. **Testimonianze e Frammenti**.(org.). Trad. Mario Untersteiner. Florença, 1958.

PINTO, Maria J. V. **Sofistas**: Testemunhos e fragmentos. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

PINTO, Maria José Vaz. **A doutrina do logos na sofística**. Lisboa: Ed. Colibri, 2000.

RANCIERE, Jacques. **Les Mots de l'histoire**: essai de poétique du savoir. Paris: Editions du Seuil, 1992.

REARDON, B. P. **The Form of Greek Romance**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

RENSI, Giuseppe. **Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte**. Guanda: Modena, 1937.

RENSI, Giuseppe. **Motivi spirituali platonici**. Milão: Giliardi e Noto, 1933.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves, 1977.

RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa** – Tomo III; tradução para o português de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus Editora, 1997.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **O relativismo como Niilismo, ou os sem teto da metafísica**. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, 2º semestre de 2008, vol. 1, nº 2.

RORTY, Richard. **Nietzsche, Socrates, and Pragmatism**. In: South African Journal of Philosophy, v. 3, n. 10, 1991.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 164.

RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard. Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism. In: **Objectivity, Relativism, and Truth**, vol. 1 de seu Philosophical Papers, Cambridge, 1991.

RORTY, Richard. **The Linguistic Turn**. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

ROSENMEYER, Thomas G. **Gorgias, Aeschylus, and Apaté**. American Journal of Philology, 76, 1955.

SCHILLER, F. C. S. **Humanism: philosophical essays**. London: Macmillan and Co., 1903.

SEGAL, Charles P. **Gorgias and the Psychology of the Logos**. In: Harvard Studies in Classical Philology. Vol 66 (1962).

SMITH, Bárbara Herrnstein. **Crença e resistência: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

SOUTHGATE, Beverley. **History: What and Why?** Ancient, modern and postmodern perspectives. London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.

SPIEGEL, Gabrielle M. **History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages.** *Speculum. A Journal of Medieval History*, 65, janeiro de 1990.

SPIEGELMAN, Art. **Maus: a survivor's tale.** New York: Pontheman, 1986.

STONE, Lawrence. **The revival of Narrative: Reflections on a New old History, Past and Present.** *A journal of Historical Studies.* Boston, 1981.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica.** São Paulo: Paulus, 2012.

UNTERSTEINER, Mario. **I Sofisti.** Tradução para o inglês por K. Freemann, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954. Milano: Lampugnani Nigri, 1967.

UNTERSTEINER, Mario. **Parmenide.** Testimonianze e Frammenti. (org.). Mario Untersteiner. Florença, 1958.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Paris: Éditions du Seuil 1983.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História.** Lisboa: Edições 70, 1987.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os assassinos da memória: um Eichemann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo.** Campinas: Papirus, 1988.

WEHRLI, Fritz. *Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike.* In: **Phyllobolia** für P. Von Der Mühl. Basileia, 1945.

ZINGANO, Marco. Sobre a expulsão dos poetas na República. In: Pinto, D. C. M.; Moutinho, L. D. S.; Sacrini, M.; Stival, Mônica L.. (Org.). **Ensaio de Filosofia em Homenagem a Carlos Alberto R. de Moura.** 1 ed. Curitiba, 2015, v. 1.