

## DESCONTINUIDADES DO TEMPO E DA HISTÓRIA NA PÓS-MODERNIDADE: BREVE ABORDAGEM

Se de facto o termo *modernidade* se refere a modos de vida e de organização social emergentes na Europa ocidental a partir do séc. XVII, o termo pós-modernidade, primeiramente popularizado por Jean François Lyotard diz respeito a uma série de transformações do sistema social e cultural, amplamente convergentes para questões de filosofia e epistemologia que se focalizam nos finais do séc. XX<sup>1</sup>. Convém aqui salientar que *pós-modernismo* é especificamente designativo de aspectos de reflexão estética – digamos que se afirma como uma consciência restringida ao âmbito da literatura, pintura, artes plásticas e arquitectura. Nesta medida, aplicado às formas literárias e artísticas surgidas em especial no pós Segunda Grande Guerra, ou seja aos efeitos devastadores que este acontecimento teve nas estruturas da moral ocidental, o pós-modernismo tem como sustentáculo de definição, ainda que arriscadamente generalista, a experiência do totalitarismo nazi e da exterminação em massa, a ameaça de destruição total provocada pela bomba atómica, a devastação progressiva do ambiente natural e as consequentes ameaças de fome e desigualdades populacionais no mundo. Assim, o pós-modernismo implica, não apenas uma continuação, levada ao extremo, da negação modernista da tradição, mas também e por outro lado, diversas formas de quebrar com as acepções modernistas que se tinham tornado inevitavelmente convencionais.

Sem nos querermos alongar demasiado nestas sistematizações conceptuais, devemos desde já apontar as divergências existentes no panorama crítico quanto à delimitação e especificação respectivamente do modernismo e do

---

<sup>1</sup> LYOTARD, F. – *The Post-Modern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

pós-modernismo. Assim, pela sua questionação primordial de tudo o que o precedeu e era tomado como inquestionável e definitivo, o pós-modernismo impôs-se pela ruptura – tal é a leitura que, por exemplo, Alan White, Susan Sontag e Nicolas Zurbrugg fazem do movimento. Por outro lado, e apenas a título de apontamento, críticos como David Lodge e Douwe Fokkema defendem a continuação, no sentido do empenho conjunto quer na inovação quer na crítica à tradição. De qualquer forma parece certo que a cultura pós-modernista se lança deste modo na subversão do pensamento e da experiência, revelando a insignificância da existência, o abismo, o vazio e o nada onde se sustenta a nossa suposta mas precária segurança. O sentido da linguagem dissipa-se num jogo de intermináveis labirintos, indefinidos e conflituosos. Efemeridade, descontinuidade e o caos parecem pois frequentemente constituir alguns dos termos definidores da atitude pós-moderna que, negando o eterno e imutável, mergulha na fragmentaridade da mudança. É Foucault quem considera que o ser humano deve desenvolver as suas acções, pensamentos e desejos pela proliferação, justaposição e mesmo disjunção – deverá pois preferir o que é múltiplo, plural e diferente ao que é uno.

Na medida em que a condição da pós-modernidade se pauta, entre outros aspectos pelo abandono da fé no progresso projectado pela humanidade, ela distingue-se também pelo desaparecimento das justificações encontradas na grande narrativa – o Livro Bíblico que, *historiando a humanidade*, oferecia uma linha condutora que apropriadamente a colocava na história e a caracterizava como dotada de uma *temporalidade*: um passado definido e um futuro previsível. Entender-se-ia aí *história* como registo de sequências de mudanças, datação ou forma específica de codificar a temporalidade.

Os contornos de uma ordem nova e diferente divisam-se: na pós-modernidade a história humana não se desenvolve uniformemente – as descontinuidades levam a reconsiderar e/ou questionar a noção de *tempo histórico*, a reavaliar os ritmos e o alcance das mudanças:

*every generation begins primitively, has no different task of every previous generation, nor does it go further, except insofar as the preceding generation shirked its task and deluded itself.* <sup>2</sup>

A um nível global dir-se-á que a influência do evolucionismo contribuiu para a concepção da história segundo princípios de uma única direcção

---

<sup>2</sup> KIERKGAARD, S. – *Fear and Trembling*, Princeton, N.J., 1995.

dinâmica geral. Aí se abrigam grandes narrativas que, não sendo teológicas contam a história em termos de uma linha condutora que ordena os acontecimentos humanos. No debate pós-moderno, a narrativa evolucionista é desalojada, a sua linha condutora desconstruída. A história não pode ser vista como uma unidade, não querendo isto contudo significar que se possa escrever um número infinito de *histórias* idiossincráticas.

As noções de *história* e de *temporalidade* são pois bastante explícitas no mundo pós-moderno, negando para a história a importância da voz pessoal de uma elite crítica que a construiu de acordo com a *sua* leitura das fontes primárias e afirmando-a [à história] como nada mais do que uma construção ou uma narrativa imposta sobre acontecimentos.

No conjunto de referentes que circunscrevem a pós-modernidade, enquanto época de disparidades relativamente ao passado, temos a descoberta de que nada se pode saber com qualquer certeza dada a falibilidade dos *fundamentos* preexistentes da epistemologia, de um conceito de *história* destituído de forma cumulativa, bem como o nascimento de uma nova agenda social e política sem que uma visão do progresso possa ser defendida.

Como ponto de partida não podemos deixar de considerar a importância do niilismo de Nietzsche e Heidegger. Diferentes, eles convergem contudo no facto de que, ambos ligam à modernidade a ideia de que a *história* pode ser identificada como uma apropriação progressiva dos fundamentos racionais do conhecimento. No capital acumulativo do conhecimento cabe à formação de novos entendimentos a capacidade de identificar o que tem e o que não tem valor. Cada um deles considera necessário distanciar-se das asserções fundacionais do iluminismo – é a modernidade a caminho de se entender a si própria.

Para Nietzsche, a questão dos valores é mais importante do que a da certeza e a verdade, que é a meta do acto de conhecer, exige o encontro de uma ordem valorativa. Aqui configura-se a presença do Super-Homem nietzschiano: a vontade, um conceito que agora deixa de depender de noções como as da responsabilidade e liberdade, é lugar de passagem para um impulso que subverte a própria razão e que no instinto e no desejo encontra a sua força maior. Afinal, a razão perseguia um fundamento que entra em crise com a crise da própria razão. É esta *perda de fundamento* que Nietzsche proclama ao referir-se à morte de Deus.

Razão, sistema, saber, verdade e Deus são os contornos de uma presença que principia a esvanecer-se. São ausência e é em direcção a essa ausência que se orienta o niilismo. O niilismo é assim resultado de várias crises

relacionadas entre si, muito em especial as que dizem respeito aos valores e ao fundamento teórico. A filosofia nietzschiana, rompendo com a tradição sistemática do idealismo alemão, iria responsabilizar a falta de Deus, como o referiu Heidegger, pelo facto de a voz dos poetas se afastar da possibilidade de ser reveladora de algo mais do que o seu suporte, a linguagem. A partir daqui, dirá ainda Heidegger, os poetas principiam a cantar a essência da poesia. É este o horizonte onde se perfilam o conhecimento, o envolvimento cultural e a própria linguagem na pós-modernidade. Agora, ao iniciar a ruptura com o fundacionismo e pôr a descoberto os pressupostos ocultos do próprio iluminismo, Nietzsche destaca, com um século de antecedência, a pós-modernidade.

O pensamento iluminista e a cultura ocidental em geral surgiram de um contexto religioso que enfatiza a *grande narrativa*. Sem a providência divina como ideia orientadora do pensamento cristão, o iluminismo dificilmente teria sido possível. Um tipo de certeza (a lei divina) foi substituído por outro (a certeza dos nossos sentidos, da observação empírica) e a providência divina foi substituída pelo progresso providencial. No entanto, os dados dos sentidos nunca poderiam fornecer uma base totalmente segura para as asserções do conhecimento. Foi então que o pensamento filosófico se desviou de maneira brusca do empirismo – estamos pois desde Nietzsche claramente conscientes da circularidade da razão, bem como das relações problemáticas entre conhecimento e poder.

Deste modo, podemos afirmar que a pós-modernidade tem sido associada, não só com o *fim do fundacionismo*, como também com o *fim da história*. A história não tem uma direcção evolutiva – pode escrever-se uma pluralidade de histórias sem que estas sejam fixadas por referência a um ponto. Ora, a ruptura com as perspectivas providenciais da história e a dissolução do fundacionismo levam-nos para um novo e perturbador universo de experiência. No entanto, como iremos ver, o pensamento pós-moderno não é linear nesta questão.

Em *Philosophical Discourse of Modernity*, por exemplo, Habermas reflecte sobre o pensamento pós-moderno ao mesmo tempo que convoca o conceito de Walter Benjamin de história. De acordo com Habermas, e apesar do marxismo radical de Benjamin, a sua noção de história enraiza-se na tradição mística judaica, mais propriamente nos textos bíblicos e no Talmud. Deste modo, Habermas vê as ideias de Benjamin como uma possível saída para o dilema da consciência pós-moderna. Contudo, curiosa e paradoxalmente, mal a inicia, Habermas logo abandona esta linha de raciocínio. A jus-

tificação é tão simplesmente esta: o desinteresse por parte dos pensadores contemporâneos no que respeita ao *fundamento* e implicações dos textos bíblicos.

Paradoxalmente pois, a cultura europeia vai suprimindo as suas próprias raízes. Ou seja, do prefácio de Montaigne aos seus ensaios, até à crítica radical nietzschiana, a história do pensamento europeu tem estado assente em constantes e crescentes paradoxos – alargar o conhecimento à custa de um sentido cada vez mais estreito da palavra ‘conhecer’; definir um ‘eu’ enigmaticamente reduzido a uma rede de determinismos linguísticos, biológicos e sociais. O paradoxo da consciência que se nega a si própria e do ser pensante que nega o seu eu ultrapassa-se no conceito bíblico do conhecer, falar e lidar com o mundo. Daí que, em nosso entender, as raízes do dilema pós-moderno sejam fundamentalmente de cariz e solução histórica<sup>3</sup>.

Sendo uma resposta histórica à crise social, económica, intelectual e política da cultura europeia, a pós-modernidade desmascara, entre outros, os excessos da autonomia, o desaparecimento ‘físico’ do mundo exterior, a certeza e as definições do passado. Questiona-se a consciência cultural do ser humano e a sua participação activa no projecto de construção do mundo. O pressuposto da autosuficiência humana estrutura o pensamento ocidental, ao mesmo tempo que afasta cada vez mais a hegemonia e legitimidade da epistemologia bíblica.

Pensadores como Max Weber, B. Croce, H. Bergson e Nietzsche foram os responsáveis pela morte lenta do paradigma da tradição europeia ocorrida na curva do séc. XIX para o séc. XX. Contudo, o pensamento pós-moderno vem tomar a centralidade da autonomia do conhecimento, desfazer os pressupostos da lógica da identidade, demonstrando a natureza metafórica de toda a comunicação.

Durante mais de 30 anos, o pensamento pós-moderno proclamou a morte da filosofia do sujeito, declarando concomitantemente a inexistência de um eu, consciente ou inconsciente. Para além de podermos questionar de forma mais ou menos literal e linear esta negação do eu, baseada na desvalorização implícita da dignidade da pessoa humana, é um facto consumado que também a liberta da opressão de uma cultura recebida.

Apesar da sua permanente negação da história, a pós-modernidade situa pois o seu conceito de libertação num esquema histórico, estratégica e perio-

---

<sup>3</sup> HARVEY, David – *The Condition of Postmodernity: Na Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, 1995. p. 328.

dologicamente demarcado da europeia *Weltanschauung*. Nas demarcações filosóficas de distintos mas igualmente despóticos poderes do eu, poderíamos apontar dois pensadores: Descartes, símbolo do imperialismo e do desejo absoluto de um eu Leviatã, Hegel o moderno Narciso, nenhum deles caindo na órbita da filosofia platónica. Ora, a estratégia pós-moderna situa-se igualmente na negação da lógica da identidade que iguala pensamento e ser, sujeito e objecto, correspondência de verdades, a razão e a certeza e uma definição de linguagem com equivalência constante a objectos. A retórica desconstrucionista afirma pois a *différance*, o descentrar, a incerteza, o arbitrário e a recessão do autor. Se o pensamento filosófico tradicional incluía a Presença e o Ser, o projecto pós-moderno rejeita toda a directriz teológica e metafísica.

Perspectivas críticas recentes inter e multidisciplinares desafiam este projecto remetendo para a sobrevivência bíblica da ‘presença’ e do ‘eu’. Para além disso, definem a pós-modernidade como uma paradoxal contra-tradição, assente na continuidade mas também no desafio à ontologia da tradição europeia. O traçado de uma metodologia alternativa poderia pois definir-se como uma nova hermenêutica que transferiria, na obsessão pós-modernista, o peso da interpretação histórica de Hegel para Kant e depois, via Hegel, para Nietzsche <sup>4</sup>.

De forma muito breve lembremos apenas que, embora Kant retenha a retórica da filosofia tradicional na Crítica da Razão Pura, ele derruba os valores da lógica geral herdada da tradição grega. Tacitamente, Kant desloca o centro filosófico para a dedução ‘transcendental’. Insistindo no facto de que a filosofia é uma actividade humana interactiva, Kant transforma completamente a forma de pensar o mundo. Ao combinar o realismo empírico e o idealismo transcendental, Kant criava o primeiro sistema filosófico secular do significado. Ou seja, o conhecimento passa a ser um acto de participação no mundo. Contrariamente a Schelling e a Fichte, Hegel segue a epistemologia relacional Kantiana: criticando-o pela forma como atribui um carácter finito e até niilista à dialéctica da razão, Hegel afirma a importância primordial da cultura histórica para a formação da própria consciência.

---

<sup>4</sup> GIFFIN, Michael – «Freedom and Necessity in the Culture of Interpretation», *Literature and Theology: Na International Journal of Theory, Criticism and Culture*, vol. 9, n.º 3, Oxford, 1995. Veja-se também: SYREENI, Kari – «Metaphorical Appropriation: (Post)Modern Biblical Hermeneutics and the Theory of Metaphor», *ibidem*, vol. 9, n.º 3, Oxford, 1995. YOUNIS, R. Aaron – «A propos the Last ‘Post – Contemporary Literature, Theology and Interpretation», *ibidem*, vol. 10, n.º 3, Oxford, 1996.

É claro que, problematizar a história e o tempo na epistemologia pós-moderna implica ultrapassar o dualismo inerente aos conceitos clássicos, não perdendo contudo de vista as noções primordiais: sendo a antítese da visão platónica e aristotélica, a história traz consigo, enquanto comunicação existencial e relacional, as raízes bíblicas do próprio sentido. Nesta perspectiva, apenas, o tempo, a mudança, a interpretação, o passado e o futuro escapam às certezas da ciência moderna levando-nos forçosamente a distinguir dois conceitos – o passado e a história. Cada pessoa e cada cultura têm um passado. No entanto, nem todas as pessoas ou culturas têm uma autobiografia e uma história. Assim, se o passado é uma espécie de versão oficial da realidade, a história apropria e incorpora o passado no presente perspectivando o futuro.

Herdeiro da tradição transcendental e de uma concepção bíblica do tempo sagrado, Nietzsche paradoxalmente desconstrói a filosofia transcendental, refazendo-a ao agrado de uma consciência do séc. XX, desestabilizado das noções de tradição e cultura. O legado de Nietzsche ao séc. XX não reside apenas no mérito de desmascarar valores e ideias: a consciência da impossibilidade de existência de um sistema de sentidos que se legitimasse a si próprio e o reconhecimento da primazia da história fazem com que Nietzsche atribua à construção do mundo a essência da tarefa humana. Assim, nesta óptica, a vida e o conhecimento não são dádivas mas sim actos de compromisso e participação. Na sua teoria, Nietzsche define o passado como uma ‘ontologia oficial’ do indivíduo e da cultura enquanto a história é pelo contrário o exame crítico e consciente dos conteúdos do passado no sentido de o incorporar no presente, permitir a transformação cultural e pessoal e libertar potencialmente o futuro.

Se em *The Use and Abuse of History* Nietzsche rejeita o historicismo pelas suas afirmações espacio-temporais, pela sua neutralidade e factualidade, ele realça por outro lado a necessidade de uma responsabilidade humana consciente de forma a decompor mas também operar no tempo a ligação entre o passado (recordação) e o futuro. Não sendo corpóreo, o tempo é para Nietzsche um mundo simbólico e metafórico localizado na consciência individual e na comunidade; o natural e o físico são igualmente incorporações na consciência humana. Entendido como ‘outro’, o tempo não pode ser corrigido nem salvo — apenas quando deixa de ser passado e se assume como história: ou seja, o sentido tem precedência sobre a causalidade. Entrando na esfera humana, a história é feita das acções, intenções e relações humanas. Esta responsabilidade do homem pelo seu próprio destino faz com que a preocupação da história não seja apenas dirigida aos acontecimentos, mas sim ao

seu significado. O acto histórico e o acto humano são, por definição, transtemporais e eternos. Sendo assim, o tempo histórico não é matemático mas, como afirma Croce, sempre contemporâneo. A história incorpora os acontecimentos do passado num eterno agora: o «aconteceu» longínquo no «pode acontecer» do presente. É aqui que o carácter autobiográfico da história se destaca, definindo o projecto humano como infinita aprendizagem e transformação.

Não restam dúvidas quanto às implicações radicais do pensamento de Kant, Hegel e em especial Nietzsche ou Heidegger. Em termos decerto redutores, trata-se da corrente que inescapável e irreversivelmente secularizou o mundo e, com ele, o sentido. Essencialmente, no começo do séc. XIX, constitui-se uma disposição do saber onde figuram simultaneamente a historicidade da economia, a finitude da existência humana e o fim da História. História, antropologia e suspensão do devir interrelacionam-se definindo a totalidade do pensamento do séc. XIX: a finitude dá-se no tempo e desde logo o tempo é finito. No fim do séc. XIX é pois Nietzsche quem retoma o fim dos tempos para dele fazer a morte de Deus; retoma a grande cadeia infinita da História e curva-a no infinito do retorno; retoma a finitude antropológica e faz surgir o super-homem. É também no fim do século XIX que a linguagem entra directamente e por si própria no campo do pensamento. Aproximando a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem, Nietzsche abre o espaço filosófico-filológico apresentando a linguagem como uma multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada.

No contexto pós-moderno, Linda Hutcheon, por exemplo, define a história como um problema da representação e da linguagem: deste modo, diz Hutcheon, nós não ‘criamos acontecimentos mas atribuímos-lhes significado; fazêmo-lo ao interpretar e construir o referente, este de natureza discursiva. Ou seja, em lugar de remeter quer para um referente concreto quer para um significado transcendente, o texto remete sempre para ele próprio<sup>5</sup>.

Linda Hutcheon considera o acto de contar histórias no seio da ficção literária e a própria história como único meio de obtermos significados provisórios e contextualizados:

The postmodern situation is that « truth is being told with facts to Back it up, but a teller constructs that truth and chooses those facts» (Foley 1986: 67). In fact, that teller – of story or history – also constructs those very facts by giving a particular meaning to events.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> HUTCHEON, Linda – *The Politics of Postmodernism*, London and New York, Routledge, 1989, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 58.



Como salienta Linda Hutcheon, a abertura pós-moderna ao mundo é operada através do discurso: o conhecimento do mundo dá-se através das narrativas passadas e presentes de textos e intertextos. É assim que a história se liga à literatura: o passado realmente existiu – nós é que só o conhecemos através dos textos.

Na medida em que o conhecimento do passado é textualizado, perde-se a ilusão da transparência histórica. Porque não o temos em si mesmo, o acontecimento é transposto para um texto através da linguagem – temos então a narrativa do que aconteceu.

Postmodernist history tends to be vivid but onedimensional, squeezing Out this stratified concept of time for the sake of the short run, the contemporary context, the immediate conjuncture. As T.S. Eliot put it in *Four Quartets* 'History is now and England, a proposition with which few postmodernists would rush to concur'<sup>7</sup>.

O acontecimento histórico tem de ser 'traduzido' pela linguagem para desse modo ser conhecido. A linguagem tem assim o poder de clarificar e obscurecer o que revela acerca da realidade. Questionar a escrita histórica não é pois negar o seu valor: trata-se fundamentalmente de redefinir a capacidade que a história tem de transmitir uma verdade transparente, una e definitiva.

Para Croce, cada geração escreve a sua versão da história: se só podemos conhecer a história através dos textos, o critério da escolha e o poder da interpretação é que transformam um acontecimento num facto histórico. O 'poder' liga-se assim ao conhecimento histórico e a interpretação de qualquer texto à configuração política, social, económica e científica do momento.

É E.H. Carr em *What is History* quem afirma que, previamente aos factos se deve estudar o historiador. A visão sobre a história daqui resultante é eminentemente plural e até contraditória: a história seria um processo contínuo de interacção entre o escritor e os factos, um diálogo entre o passado e o presente. O historiador tornar-se-ia então um decifrador de significados e a ele cabe a atribuição de sentidos históricos aos acontecimentos. Gadamer insere-se nesta mesma visão: estudar a história significa pois construir significados a partir de relatos, testemunhos e documentos de terceiros. Longe de definir uma ciência isenta e objectiva, a verdade histórica está em constante mudança – a perspectiva humana face ao passado muda de acordo com as circunstâncias ideológicas, científicas ou meramente comportamentais.

---

<sup>7</sup>EAGLETON, Terry – *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 50.

É assim que o pensamento pós-moderno denuncia e liquefaz a exemplaridade da Verdade. Trata-se da perda de continuidades :histórica, de valores e de crenças. A perda da temporalidade traz consigo a fixação em aparências, superfícies e no imediato, desprovido de qualquer poder sobre o tempo. A efemeridade e a fragmentação pós-moderna traduzem-se na negação dos sentidos essenciais. Culturalmente, o colapso dos horizontes temporais e a excessiva preocupação com o instante resultam na produção do acontecimento, no ênfase na imagem mediática, numa cultura do dia-a-dia.

Ao quebrar com a ordem temporal das coisas, o pensamento pós-moderno trata de forma muito especial o passado e desenvolve uma enorme capacidade de invadir a história e absorver o que nela se encontra para explicar o presente:

But if history really were discontinuous, how would we account For this strangely persistent continuity? ... For postmodernism There is no singular 'thing' called history that could suffer either Amelioration or decline <sup>8</sup>.

O único papel possível para o historiador é então o de se tornar, como afirma Foucault, um arqueólogo do passado escavando como Borges os vestígios e juntando-os no conhecimento actual.

*Maria João Pires*

---

<sup>8</sup> EAGLETON, T. – *ibidem*, pp. 51-3.