

In: *Revista Ciências & Letras* n. 18, FAPA, Porto Alegre, 1997

In: Frigotto, G. e Ciavatta, M. (Orgs) – *Teoria e Educação no labirinto do capital*. RJ, vozes, 2001.

HISTÓRIA E VERDADE

Virgínia Fontes

I Comentários impertinentes acerca da verdade

Considerando o programa desse ciclo de palestras, estaremos trabalhando com temas candentes: Marx (quando ele aparentemente está fora de moda) e a questão da verdade, também *démodée*. Os desafios são sempre estimulantes. Estamos numa época em que uma espécie de relativismo cultural difuso tende a se impor, relegando o tema da verdade para um circuito secundário. No entanto, a questão permanece viva e latente, constituindo-se num problema com o qual nos defrontamos regularmente. A própria noção de verdade para os historiadores abre uma série de opções, todas difíceis de tratar: existe verdade? existe uma única verdade? a história é um relato (ou narrativa) verdadeiro?

Dada a dificuldade do problema, podemos tecer alguns comentários preliminares. Estaremos olhando para a questão de um ponto de vista talvez um pouco filosófico, mas nosso tema é marcado por uma matriz filosófica. Ainda preliminarmente, nosso objetivo é lançar algumas questões para um debate sobre as relações entre História e Verdade. Certamente, esse percurso implica algumas escolhas que deverão lastrear nossa reflexão.

Verdade, Universal e Absoluto

Em primeiro lugar, vamos nos afastar da contraposição clássica entre Verdade *versus* inexistência da verdade. Para tanto, é preciso separar dois níveis: o universal e o absoluto. Consideraremos como universal tudo aquilo que pode ser partilhado por homens (em princípio, pois,

demonstrável), independentemente de sua origem, crença, filiação. A enunciação da lei da gravidade, por exemplo, é universal, tanto em sua aplicabilidade quanto pela possibilidade dada a qualquer indivíduo, detentor de conhecimentos (uma forma de linguagem), aceder à sua formulação e, eventualmente, contestá-la a partir de seus próprios pressupostos.

Por Absoluto consideraremos aquilo que não é passível de discussão, que se encerra nele próprio sem alterações, embora possa eventualmente ser partilhado. O exemplo mais cotidiano de um absoluto é a idéia de uma divindade onisciente. Ela não é explicável (está acima da capacidade humana); não é transformável nem passível de um processo histórico. A difusão desse tipo de ideal ocorre pela adesão (com graus de liberdade variados), em geral através da crença. Mas a divindade não é a única forma de manifestação de um pensamento absoluto. Toda e qualquer forma de manifestação do pensamento cujo núcleo não possa ser explicado, dependendo pois de uma adesão incondicional (crença, não passível de discussão) tende a tornar-se absoluto.

O que devemos descartar é a idéia de *verdade absoluta*. Ela é tão problemática quanto seu oposto, a suposição de que não existe nenhuma verdade. Historicamente, a suposição da existência de uma única Verdade foi o lastro que sustentou todas as religiões monoteístas. Tal Verdade, revelada e não demonstrada, implicava imediatamente uma contrapartida social dolorosa: tudo o que não correspondesse a essa Verdade — que se colocava sempre como Absoluta (não passível de erro nem de crítica) — significaria o erro, voluntário ou involuntário, devendo ser corrigido, por bem ou por mal. Todas as perseguições passam a se justificar em nome de uma Verdade desse tipo. O poder universalizante desse tipo de concepção de Verdade oculta uma visão calcada num princípio Absoluto.

Também deve ser descartada a suposição da inexistência de qualquer forma de verdade, o que se baseia no pressuposto de que tudo o que pensamos é uma forma de crença. Assim, cada qual poderia crer no que lhe seja mais conveniente ou, ainda, em “verdades” partilhadas socialmente.

Nenhuma seria melhor que outra, equivalendo-se todas. Embora as escolhas aqui sejam diferentes, elas não são menos dolorosas. A primeira delas é a segregação do outro — aquele que partilha outro tipo de verdade — uma vez que cada um deve permanecer no seu “grupo de verdade”. Embora aparentemente estejamos aqui fora de qualquer princípio absoluto, essa impressão é enganosa. A rigor, admite-se apenas que absolutos não são (ou não devem ser) partilháveis, devendo cada grupo manter-se em seu próprio absoluto ou em sua “verdade”. Além disso, cabe sempre a pergunta maliciosa: a inexistência de verdade é verdadeira? Se é, isso já constituiria seu primeiro contra-argumento, pois seria uma verdade...

Verdade e poder

Em segundo lugar, não se pode esquecer que as Ciências Sociais, incluindo aqui História e Filosofia, são atravessadas pela *política*, isto é, pela *ordem do poder*. As idéias e noções sobre a Verdade ligam-se às práticas sociais que elas fundamentam. Vejamos rapidamente suas duas dimensões extremas.

Uma concepção de Verdade Absoluta tende a lastrear um poder contra o qual toda contestação é percebida como mentira. Uma sociedade calcada num tal regime de verdade, ainda que de cunho científico, tende a associar estreitamente conhecimento e poder, descaracterizando o primeiro e absolutizando o segundo.

Explicitemos melhor essa formulação. O conhecimento - ou o campo científico - mantém sempre uma relação constitutiva com o poder e, em especial, com o poder do Estado. Essa relação pode ser definida como uma tensão permanente entre a dependência frente ao poder e a autonomia, isto é, a capacidade de decidir segundo critérios próprios as direções de pesquisa e os protocolos de controle interno. Ao reduzir-se essa tensão, resolvida a favor do poder, o conhecimento vê limitada a matriz de sua capacidade inovadora, submetida às injunções da rotina. Limitam-se assim

suas características próprias, dentre elas a de tensionar a lógica do poder - e sua reprodução - pela permanente introdução de outros critérios de verdade.

Por seu turno, o poder de Estado, ao buscar legitimar-se como expressão pura do conhecimento, procura instaurar uma autonomia crescente frente aos grupos sociais e seus conflitos. Quando o poder de Estado introjeta um determinado protocolo científico como norma de comportamento político, transforma-o em critério de verdade indiscutível. As divergências tornam-se, assim, erros e não expressão de conflitos sociais que questionam formas de manifestação desse poder. Ambos, conhecimento e poder, tornam-se enrijecidos, limitada a emergência dos conflitos que os atravessam.

No outro extremo, pelo viés da desconsideração de qualquer verdade, a coexistência entre “verdades” distintas e sem critério que as possa fazer partilhar algo tende à separação social, desde a idéia de pureza até à de gueto (ou *apartheid*), chegando mesmo a proposições de separação rígida entre povos. Perde-se a dimensão de *processo* histórico e a própria idéia de um conjunto composto pela humanidade como um todo. A cultura, se considerada como o elemento explicador de cada “forma de verdade”, deixa de ser algo mutável, flexível e socialmente construído e se transforma em seu oposto, um molde cristalizado e rígido.

Verdades e mitos

Em terceiro lugar, é importante ressaltar que o poder em geral apóia-se largamente no mito. Tanto a inexistência de critérios para a verdade pode nos deixar à mercê do mito do momento quanto a imposição de um Absoluto pode nos impingir como verdade aquilo que não passa de uma forma de legitimar o poder do momento. Os mitos são construções sociais variadas e a figura mais próxima do mito antigo nas nossas sociedades modernas é a *doxa*, a *opinião* (ligada à sua irmã siamesa, a mídia) .

O início da década de 1990 pareceu trazer uma grande novidade: a crítica ao estabelecimento de quaisquer critérios de verdade . Falava-se do

fim do sujeito, de sua desconstrução, havendo uma certa euforia “relativista”, reforçada pelo fato de ocupar o foco da arena mediática. Todo o conhecimento deveria ser relativizado, a diferença e a variedade deveriam ser enfatizados, sem que entre elas houvesse pontos de contato. Como historiadores, sabemos que esse tipo de manifestação não é novo e que, ao longo dos séculos XIX e XX, o historicismo e o relativismo assumiram formas variadas.

Lembremos, por exemplo, do clássico trabalho de Collingwood, publicado originalmente em 1945, para quem a história, enquanto forma de conhecimento, dependeria tão intimamente do presente que, a rigor, o seu resultado não poderia ser considerado como verdadeiro com relação ao passado. Segundo ele, a questão da verdade perde seu significado, posto que a cada novo momento do presente se recolocam novas questões e que os historiadores posicionam-se diferentemente uns dos outros nesse presente. A leitura das obras históricas, a rigor, traria muito mais indicações sobre as diferentes interrogações que o presente elabora, assim como os diversos posicionamentos a respeito:

“...nem a matéria-prima do conhecimento histórico - as circunstâncias do aqui-e-agora, tal como se apresentam à percepção do historiador - nem os vários dons que o ajudam a interpretar as provas podem fornecer ao historiador o seu critério da verdade histórica. Este critério é a própria idéia de história: a idéia dum quadro imaginário do passado. Essa idéia é, em linguagem cartesiana, inata; em linguagem kantiana, apriorística.”

Dois autores realizaram uma cuidadosa crítica das proposições de Collingwood. O primeiro, E. H. Carr, aponta dois riscos principais: o ceticismo total ou o seu oposto, um pragmatismo exacerbado, questionando se o critério para uma interpretação correta é sua adequabilidade a algum propósito atual. Onde a realidade pouco importa, a interpretação torna-se tudo. Diferentemente de Collingwood, Carr propõe um processo contínuo de interação entre o historiador e seus fatos, num diálogo interminável entre o presente e o passado, lembrando que o historiador nunca é absolutamente livre mas tampouco é completamente determinado .

O segundo autor, Adam Schaff, analisa as razões do contínuo movimento de reescrita da História. Define o pressuposto do presentismo como uma reinterpretação da história em função das necessidades variáveis do presente, o que implicaria tanto o ceticismo como o pragmatismo apontados por Carr. Schaff, discordando tanto do ceticismo como do pragmatismo embutidos nas formulações de Collingwood, propõe que, a rigor, as reinterpretações da história ocorrem “em função da emergência constante de efeitos novos dos acontecimentos passados”, onde as formas mais recentes do processo histórico revelam os efeitos dos acontecimentos passados, permitindo sua análise e reavaliação. Apoiando-se em Marx, resume sua proposição:

“O ponto de vista de Karl Marx sobre o assunto, desde então clássico, está condensado no aforismo: ‘a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco’. (...) Porque? Porque basta a fase superior do desenvolvimento de um dado fragmento da realidade, revelando os efeitos dos acontecimentos passados, para permitir a percepção e a avaliação correta desses acontecimentos. Para compreender melhor este ponto de vista, tomemos um fato da vida corrente. Quando nos encontramos num vale entre montanhas ou colinas, apenas podemos ver a vizinhança mais imediata... (...) Basta-nos subir ao cume de uma montanha para que a paisagem mude, revelando-nos aspectos do vale até aqui invisíveis e desconhecidos.”

Vemos assim que não apenas essas proposições acerca da inexistência de princípios de verdade - em geral, ou para o processo histórico - não são novas, como fazem parte de um território de conflito no interior do campo científico.

Questões contemporâneas da prática historiadora

É preciso, no entanto, não confundir alguns aspectos dessa questão. Nos últimos vinte e cinco anos, uma parcela expressiva da historiografia - em especial, de origem francesa - buscou explorar novos espaços de atuação, tanto em termos de objetos - clima, gênero, alimentação - quanto nas formas de tratá-los, aproximando-se de outras Ciências Sociais. Houve um avanço significativo de análises inter-culturais, paralelamente a um

abalo de pressupostos cientificistas ingênuos, extremamente rígidos (derivados, em grande parte do pensamento positivista). O contato e o estudo de outras culturas mostravam a possibilidade do aprendizado com o outro, com o diverso, o diferente, até então tratado numa dimensão de subordinação ou de inferioridade (“atraso”).

História e Antropologia, em especial, aprofundaram trabalhos nessa direção, evitando se restringir à aplicação de um parâmetro único — europocentrista — para o estudo de grupos sociais e, sobretudo, para outras sociedades. Poder-se-ia mesmo dizer que se expressa aqui uma certa consciência culpada européia frente a práticas ancestrais do mundo ocidental, em especial através da hierarquização - no nível simbólico - e da subordinação real de outras populações - o exemplo colonial é o mais gritante. Renato Ortiz comenta, entretanto, que “o problema é que, em parte razoável da Nova História o medir-se com e pelas diferenças, quando desconhece essa dimensão a um tempo ética e científica, reduz-se a uma visitação das mesmas enquanto exotismo”.

Esses trabalhos de uma história nova, porém, permanecem incompletos se não se elabora uma reflexão consistente sobre as formas de articulação e mediação entre diferentes grupos sócio-culturais. A percepção da diferença e da dessemelhança só ganha todo o seu relevo quando estabelecidas as possibilidades de múltiplas identidades, enriquecedoras pelo contato que culturas distintas podem manter, assim como os elementos de transformação que esse contato permite vislumbrar. Em outros termos, a percepção da diferença não deve transformar o Outro em alguém cujo contato é visto sempre como problemático. Ao contrário, deve permitir a criação de formas de contato não redutoras (relações de sujeição e de dominação). Para isso, o estudo histórico não pode se limitar à diferença, mas à identificação de pontos comuns. Se a história deve evitar a homogeneização que apaga diferenças, também não pode se reduzir a um repertório de culturas estáticas, imutáveis ou impermeáveis às trocas reais e simbólicas.

A dificuldade que hoje, aliás, já se percebe mais claramente trazida por essa leitura fragmentada e, muitas vezes, pontual, era a generalização de uma leitura social descontínua e regionalizada (quando não setorializada) num período em que, paradoxalmente, se impunham processos de homogeneização e de *standards* de comportamento mundializados. A impressão do esgotamento de uma imposição de verdade — ocidental, europocêntrica — pelo ângulo do exótico e do interessante obscurecia o processo exatamente inverso em curso: a generalização de um padrão mundial de mercado e de submissão dos indivíduos.

II História e verdade - alguns pressupostos cognitivos

As questões de ordem mais genérica sobre a Verdade se ligam à reflexão histórica através das principais escolas explicativas. As teorias da História implicam exatamente em registros variados e conflitantes sobre o que pode ser verdade histórica. Isso significa que o cerne do problema reside na própria concepção de conhecimento que cada teoria da História embasa e justifica.

Ora, o que significa conhecimento e, mais ainda, em que consiste a operação do conhecimento histórico? Qualquer conhecimento supõe relacionar, de uma forma específica, um sujeito conhecedor e um objeto a ser conhecido. Aqui já começam as divergências, pois o que vem a ser cada um desses termos?

O sujeito e o conhecimento

Até meados do século passado, os homens eram considerados como seres caracterizados pela plena consciência. Excetuando-se os momentos de paixão — quando, aparentemente, a razão era obscurecida — o homem poderia dominar-se integralmente, conhecer-se sem limites e mostrar-se sem falhas. *O sujeito-plena-consciência* seria também um ser de plena liberdade, uma vez que lhe competiria realizar escolhas baseadas na razão. Duas

grandes formulações abalaram esses pressupostos. Em primeiro lugar, a de Marx, ao considerar os indivíduos como formados histórica e socialmente. Mediados pela ideologia, a forma de pensar dos indivíduos não era mais fruto de uma escolha absolutamente livre (embora comportasse escolhas), mas resultado de formas de socialização que dependiam da estrutura social. Em segundo lugar, Freud apontava, através da própria aplicação da razão de tipo científica, para a existência de um inconsciente constitutivo da estrutura psíquica dos indivíduos. A plena consciência seria impossível, uma vez que o atributo inconsciente não pode ser eliminado a não ser pela destruição psíquica do sujeito.

Consideraremos como sujeito conhecedor aquele que exerce a ação de conhecer, ser social, marcado pelos processos de socialização, dotado de uma língua, uma certa formação cultural, uma posição ou um *status* na sociedade. Lembramos sua peculiaridade, a de não ser transparente para si mesmo, marcado tanto pelo inconsciente quanto pela ideologia.

A partir do século XIX e, com mais vigor ao longo do século XX, o conhecimento tendeu a se concentrar em espaços específicos (academias ou instituições de pesquisa), autonomizando-se frente às demais instituições. Com isso, estabeleceram-se formas variadas de controle sobre o sujeito (indivíduo) conhecedor. Para Popper, Kuhn ou Raymond Aron tratar-se-ia de uma “comunidade internacional” de cientistas, formuladora, por consenso, dos critérios de validação ou invalidação do conhecimento científico. A verdade, nesse viés, não figura como um padrão próprio, mas como fruto provisório desse consenso de cientistas.

Pierre Bourdieu critica tal concepção lembrando que tanto disputas de poder quanto concepções divergentes atravessam essa pretensa “comunidade”. Propõe, diferentemente, a noção de “campo científico”, para designar o local onde se travam lutas específicas pelo monopólio de uma atividade (a produção do conhecimento) e pelo reconhecimento dela decorrente (o que se traduz na concentração de formas variadas de capital — simbólico, *status*, prêmios, etc.). A autonomia do campo científico

assegura parâmetros mínimos metodológicos, garantindo margens cada vez mais sólidas ao conhecimento científico. No entanto, não elimina, em especial no campo das Ciências Sociais, uma sobreposição de disputas oriundas do pertencimento social dos pesquisadores. Assim, o regime da verdade científica torna-se, ele próprio, um espaço de luta. Bourdieu recupera pois tanto uma dimensão histórica para o processo social de elaboração do conhecimento quanto enfatiza sua interface frente à sociedade. Se há uma produção de verdade, esta se dá no e pelo conflito que atravessa o campo científico, deitando raízes na própria estruturação da sociedade.

O objeto do conhecimento

Trata-se daquilo sobre o qual o sujeito conhecedor exerce sua atividade. Deve ser considerado, ao mesmo tempo, como dado e construído. Ele é dado, posto supormos que o conhecedor exerce sua faculdade de conhecimento sobre elementos da realidade, tanto natural quanto social. Desse ponto de vista, ele não os inventa, ele não os cria enquanto fenômenos, mas busca explicá-los. Assim, a existência de tais fenômenos não depende da atuação de um sujeito conhecedor, embora muitas vezes tal fenômeno não fosse perceptível por seu próprio desconhecimento.

Se o conhecedor depara-se sempre com algo dado, esse algo ainda não é conhecido ou o é de forma incompleta. Nesse nível, todo objeto de conhecimento é também construído, posto caber ao conhecedor a formulação do problema, da questão a partir da qual sua pesquisa se orientará. Em História, nossos documentos e fontes guardam o melhor de sua informação para aqueles capazes de formular as interrogações pertinentes, de elaborar as hipóteses consistentes, de propor a metodologia adequada. A mera descrição — quer nas ciências naturais ou em História — pode ajudar o conhecimento, mas não o esgota.

Alguns exemplos podem nos esclarecer. Vejamos o caso do heliocentrismo e das descobertas de Galileu. Ele apoiou-se amplamente em

pesquisas anteriores, em especial de Copérnico, Kepler e Tycho Brahe. Mas somente ele foi capaz de formular, coerente e consistentemente, uma nova explicação para o movimento dos planetas, eliminando a possibilidade do retorno ao geocentrismo. Objeto dado e construído: antes como depois, o movimento aparente dos astros induz-nos a pensar que o sol se move em torno da Terra. Antes como depois, o movimento real é heliocêntrico. Também em História, alguns temas somente adquirem relevo a partir do momento em que se tornam socialmente questões relevantes. A história das mulheres, por exemplo, constituiu-se como uma área de pesquisas na medida em que, nas sociedades contemporâneas, as mulheres conquistaram uma série de direitos até então apenas reservados aos homens. Antes disso, porém, existiam mulheres, embora não constituíssem um objeto de pesquisas específico.

III Conhecimento e verdade em Karl Marx e Max Weber

Qualquer reflexão sobre o conhecimento e, portanto, sobre a História enquanto conhecimento, deve levar em consideração a articulação entre sujeito e objeto. Dois pensadores, com posições radicalmente diferentes frente à relação entre história e verdade, tiveram grande importância para a reflexão histórica ao longo do século XX: Karl Marx e Max Weber. Ambos jamais admitiram simplificar ou reduzir seu raciocínio e, assim, além de suas análises clássicas sobre o processo histórico, construíram todo um arcabouço teórico sobre a relação entre sujeito e objeto no campo do conhecimento da sociedade. Nessa relação encontra-se o cerne da possibilidade (ou não) da produção de verdades no conhecimento social.

Nenhum dos dois é propriamente historiador (no sentido institucional, acadêmico, do termo). Marx propõe uma “ciência da História” capaz de englobar todo o conhecimento social, enquanto Weber considera as

disciplinas sociais, incluindo a sociologia, como “ciências históricas”. A história figura, pois, para ambos, como ponto de confluência.

Embora possamos dizer que há uma espécie de “debate” entre Marx e Weber, temos de atentar para o fato de Max Weber somente ter iniciado sua produção intelectual num período posterior à morte de Marx. O debate limita-se, pois, a uma série de referências - explícitas e implícitas - realizadas por Weber, com relação à Marx. Apenas por uma razão de exposição, as proposições de Max Weber precedem neste trabalho aquelas formuladas por Karl Marx.

Weber, história e valores

Para Max Weber, sociólogo alemão (1864-1920), há uma diferença irreduzível entre as ciências da natureza e as históricas. Essa diferença reside no fato de que sujeito e objeto são idênticos no caso das ciências históricas. Sendo ambos dotados de consciência e de historicidade, não é possível lidar com tais ciências da mesma forma do que com as ciências da natureza.

A adesão a valores aproxima e identifica sujeito e objeto. Os valores (cujos fundamentos não estão submetidos à ciência, e são do domínio da moral — de base kantiana) constituem, para Weber, a própria essência do ser humano. Outro atributo essencial é a liberdade de aderir a valores.

Torna-se pois impossível definir que valor é verdadeiro, do ponto de vista científico. Assim, se o atributo principal do homem é o valor e sua escolha, a inexistência de critério de verdade é o próprio cerne da ciência social. Ao cientista social — cujo objeto de estudo é o homem e seus valores — exige-se a interdição do julgamento de valores.

Como saber a que valores - e seus matizes - os homens aderiram ao longo do tempo? A história torna-se o território do infinito, da infinitude, da qual somente uma ínfima parcela pode ser resgatada. As significações que os homens atribuíram a suas ações (valores) são tantas quanto tantos homens e tantas ações foram existiram...

No entanto, Weber é um cientista, com formação acadêmica e o desejo de sê-lo. Como ser cientista se o objeto é permeado de valores e de julgamentos? Já demos a primeira resposta: interdição de julgamentos de valor. Mas isso não é suficiente. Ao colocar sujeito e objeto, um frente ao outro, não basta proibir ao sujeito julgar o objeto. É preciso indicar uma maneira de contato entre eles.

Para Weber a própria escolha do objeto de estudo (o tema, o problema a ser trabalhado) constitui uma opção, em geral ditada por uma afinidade de valores. Porém se essa primeira valoração é indispensável (ou insuperável), a partir de então impõe-se um estrito controle do conhecedor sobre si mesmo (a “vocação do cientista”), no sentido de abster-se de julgar os atos daqueles que estuda. A construção do tipo ideal, modelo básico da análise weberiana, não corresponde a uma existência real, palpável, mas a uma acentuação de traços, explicitando o conteúdo de valores estabelecidos por um grupo e suas formas de escolha.

O conhecimento nas ciências sociais não é, para ele, guia de ação prática. Aliás, ele distingue claramente entre duas vocações: cientista (compreender) e o político (decidir, agir).

O processo histórico não tem, para Weber, nenhum referencial articulador fora da própria construção permanente de valores, da adesão a tais valores e, eventualmente, dos conflitos entre eles. A História deixa de ser passível de explicação, por seu caráter de infinitude. A impossibilidade da descrição exaustiva só reafirma, para ele, o fato de que o conhecimento da sociedade não deve sequer tentar modalidades explicativas. Deve se limitar à compreensão, estabelecendo conexões significativas entre o interesse do pesquisador (problema) e o sentido atribuído pelos atores sociais (significado) .

De um lado, para Weber, não há — nem pode haver — critério capaz de julgar da verdade dos valores. Por outro lado, o próprio conhecimento científico é uma forma de valor, partilhado por algumas sociedades (caracteristicamente, a sociedade ocidental). A questão da verdade, para

Weber, nas ciências históricas refere-se sobretudo à coerência mantida frente aos princípios propostos. Na impossibilidade de uma assertiva verdadeira ou total, o trabalho do historiador assemelha-se à utilização de uma lanterna numa noite escura. Há ângulos de incidência da luz. Onde ela ilumina, pode-se considerar existir um aspecto de verdade, mas apenas um aspecto. Por isso, enquanto as ciências da natureza são explicativas, ele propõe para as ciências históricas um método compreensivo.

Podemos exemplificar através do clássico trabalho histórico de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nesse livro, Weber busca estabelecer a relação entre a adesão a um valor - a ética protestante - e a generalização de um tipo de comportamento - capitalístico. Aplicando conscienciosamente seus princípios, não busca explicar um pelo outro ou, em outros termos, recusa-se formalmente a explicar o surgimento do capitalismo. Outrossim, ao esmiuçar o conteúdo do ethos protestante, considera-o de forma distante, apontando sua coerência e incongruências, porém evitando julgá-lo. A relação que ele estabelece entre ambos - ethos protestante e comportamento capitalístico resulta assim numa forma de compreender a ação de alguns indivíduos ou grupos, não generalizável. Nem todos os capitalistas eram protestantes nem o contrário pode ser afirmado. A verdade histórica - inatingível, para ele - torna-se, assim, a capacidade de compreender subjetivamente uma motivação e os comportamentos dela derivados.

Marx, história e síntese

Karl Marx (1818-1883) procura estabelecer um ponto concreto, calcado na vida material, a partir do qual se poderia definir o processo histórico. Considera os homens não a partir dos valores aos quais aderem, mas a partir da forma social de produção e reprodução na qual se inserem. É a organização da vida social o que, para ele, permite explicar a emergência e a generalização de determinados valores e não o contrário.

O conhecimento da sociedade, para Marx, deve privilegiar dois aspectos: a síntese de suas diversas articulações e a História. Assim, de um lado integra a dinâmica social — momento das transformações, quer elas sejam discretas ou violentas — e, de outro, as modalidades da organização social, concebida sempre como equilíbrio instável. Se a história pode ser explicada estruturalmente, ela é acima de tudo processo.

A explicação histórica consiste na explicitação da forma de articulação social, objetivando integrar as diversas dimensões constituintes da sociedade e identificar as conexões internas que as regem. As modificações numa esfera — econômica, política, jurídica, ideológica, etc. — implicam em gradações variadas de transformações nas demais. Como toda totalidade articulada, alguns de seus elementos determinam outros, isto é, transformações em um nível geram alterações em outros, não sendo meramente uma relação circular ou harmônica.

Diversamente de Weber, para Marx o conhecimento não é a soma dos atributos individuais, o que constituiria apenas visões parcelares ou atomizadas. Para ele, é insuficiente a elaboração de belas abstrações genéricas para falar de vários períodos históricos. O conhecimento só se torna científico quando é capaz de articulá-las mediante um processo de síntese. Esta deve explicar as diferentes formas históricas de articulação concreta de tais categorias, indicando seus agentes e sua hierarquia no interior do objeto em estudo. Este ponto é nodal no seu raciocínio: não basta identificar categorias (variáveis ou constantes) com relevância histórica atual ou pretérita. O conhecimento científico supõe a identificação de seu peso e papel em cada contexto histórico preciso (ou sua correlação).

Se o fulcro das análises de Marx apontava para o econômico — entendido sempre como a produção material da existência — este não constituía para ele a variável única. O próprio alcance explicativo do processo produtivo (portanto, da economia) depende das modalidades de sua articulação com as demais instâncias e de seu peso relativo em cada processo histórico (ou problema) analisado. As instâncias política, jurídica,

ideológica, cultural, dentre outras, não se reduzem a variáveis "ilustrativas", mas integram a totalidade, com pesos e papéis distintos em função da problematização instaurada .

Para Marx, o acesso ao empírico se dá sempre mediado tanto pelas noções corriqueiras com as quais nos referimos a ele, o senso comum, quanto pelas modalidades precedentes de conhecimento (artístico, religioso, ideológico ou mesmo de tipo científico) que imprimem sentidos variados aos temas sociais. Assim, o empírico não é dado ou transparente, mas está sobrecarregado de sentidos diversos, em sua maior parte acrílicos. A produção do conhecimento deve, pois, realizar um ir-e-vir entre o imediatamente perceptível, as formas de sua análise (desmembramento de suas partes componentes) e a construção de síntese, para o estabelecimento da articulação da totalidade em foco. Como o próprio objeto de conhecimento é histórico, transformando-se no decorrer do tempo, seu conhecimento seria um processo permanente de abordagem empírica, formulação de conceitos, estruturação de sínteses e atuação prática .

O objeto e o sujeito do conhecimento são históricos. O conhecedor aporta elementos de subjetividade ao processo de conhecimento, pois sem eles não haveria conhecimento, atributo específico de sujeitos. O objeto (no caso, as sociedades), para Marx, não é no entanto mero agregado de sujeitos, mas comporta uma lógica própria, capaz inclusive de socializar (moldar) sujeitos. Assim, se os sujeitos são históricos, eles são, por esta mesma razão, capazes de produzir o conhecimento desse processo. A verdade assume assim alguns significados precisos.

Em primeiro lugar, se a sociedade — e a história — são passíveis de conhecimento de tipo científico e de estabelecer modalidades explicativas, isso significa que a própria ciência estabelece critérios de verdade. Em segundo lugar, como a história é um processo, e mais do que isso, processo conflitivo, onde classes sociais contraditórias se afrontam, a explicação histórica (ou a verdade) inclui a própria explicitação do conflito (e não seu encobrimento).

A explicitação desse conflito significa porém, ao mesmo tempo, tomar posição, posto que outras vertentes buscarão exatamente negar sua existência como constitutiva do processo histórico (visões harmônicas da sociedade) ou buscar outros fundamentos para sua explicação. Assim, conflitos se estabelecem também no interior do próprio campo científico. A imagem de um verdade absoluta fica assim afastada, embora seu alcance universal seja pleiteado, não enquanto condição abstrata, mas como expressão do desenvolvimento do mundo real.

Podemos comparar a análise histórica de Marx sobre a formação do capitalismo, tema sobre o qual já apresentamos a abordagem weberiana. Trata-se do capítulo do *Capital* intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*. Nele, Marx busca demonstrar como algumas transformações sociais - que foram fruto da intervenção de múltiplas ações humanas - atuam sobre esses mesmos homens como se fossem produto de forças naturais. Em certas vertentes, as explicações para o surgimento do capitalismo tendiam a considerar o acúmulo de riquezas como o resultado da virtude de uns contraposta à incúria de outros; para outras vertentes, o capitalismo expressaria a marcha cega de um progresso do espírito humano. Marx procura exatamente *desnaturalizar o processo histórico* na pesquisa das relações sociais que teriam dado origem ao capitalismo. Aponta, assim, para dois elementos fundamentais: *o saque colonial e a separação entre os trabalhadores diretos e seus meios de produção* (expulsão dos trabalhos rurais). Embora nenhuma dessas atividades tivesse conscientemente como objetivo a construção do capitalismo - nem o poderiam, pois significaria adivinhar o futuro - a coexistência entre os dois processos permitiu o surgimento do assalariamento (ou a subordinação do trabalho ao capital).

Assim, embora o processo de formação do capitalismo tenha experimentado variações importantes de uma região a outra; embora pessoas ou grupos sociais, tomados isoladamente, tenham vivido esse processo segundo formas de pensar distintas (inclusive através do protestantismo - Marx inclusive assinala a proximidade deste com as formas de acumulação

capitalistas); embora se possa analisar o fenômeno sob diversos ângulos - político, jurídico, psicológico, costumes, crenças, etc - ele é passível, para Marx, de explicação. Para tanto, é necessário identificar os processos sociais que, independentemente da forma pela qual cada indivíduo ou grupo social o vivenciou, constituem não apenas suas condições efetivas, mas permitem explicar sua articulação com os demais ângulos de leitura.

Há, assim, para Marx, um princípio de verdade - explicativo - para os fenômenos históricos. Não obstante, esse princípio não poderia esgotar - nem teria cabimento numa explicação - todas as variações de processos de mesmo tipo.

* * *

À guisa de conclusão, os historiadores não podem nunca abrir mão da tensão trazida pela discussão sobre a verdade. Se não devemos nos iludir com a tentação do absoluto — risco político e cognitivo — podemos construir uma verdade em processo. Considerar a verdade como processo é admitir que tendemos a ela, mas que ela jamais será terminada. Significa também admitir que o contraditório exige discussão e debate e não imposição unilateral.

Os regimes políticos da verdade expressam as verdades possíveis. Numa sociedade onde impera a desigualdade e, pior, onde não cessa de se aprofundar, haverá muitas verdades convenientes ao poder, outras nem tanto, outras ainda o desagradarão. Mas não podemos esquecer que a recíproca também é verdadeira: não basta estar contra o poder para deter a verdade... ou esgotá-la.