

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

Antenor Savoldi Junior

A persistência do fim da História

**Dissertação de Mestrado
Orientador: Temístocles Cezar**

Porto Alegre

2017

Antenor Savoldi Junior

A persistência do fim da História

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

Orientador: Temístocles Cezar

**Porto Alegre
Março de 2017**

CIP - Catalogação na Publicação

Savoldi Junior, Antenor
A persistência do fim da História / Antenor
Savoldi Junior. -- 2017.
95 f.

Orientador: Temístocles Cezar.

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, 2017.

1. Fim da História. 2. Francis Fukuyama. 3. Modernidade. 4. Presentismo. 5. Teoria da História.
I. Cezar, Temístocles , orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Resumo

Este trabalho propõe o estudo da ideia de “fim da História”, conforme apresentada pelo cientista político norte-americano Francis Fukuyama. Em um primeiro momento, delimitamos seu conceito de “fim da História” a partir do artigo original *The End of History?*, de 1989, e de suas publicações seguintes, até o livro *The End of History and the Last Man*, de 1992. Na segunda parte, após contrastar a ideia ao paradigma de “choque de civilizações”, de Samuel Huntington, aproximamos a estrutura conceitual proposta por Fukuyama de tópicos da teoria da história e história da historiografia relacionados ao conceito moderno de História e sua eventual exaustão identificada por diversos autores. No terceiro momento, o trabalho aborda o percurso da obra de Fukuyama após a repercussão inicial de sua proposta de “fim da História”, até os dias de hoje, buscando eventuais novidades à estrutura conceitual delimitada anteriormente. A título de conclusão, abordamos o cenário atual dos debates da historiografia para especular acerca do futuro do campo do conhecimento e do ofício do historiador.

Palavras-chave

Fim da História; Francis Fukuyama; Choque de Civilizações; Modernidade; Pós-modernidade; Presentismo; Teoria da História; Temporalidade; Guerra Fria;

Abstract

This work proposes the study of the idea of the “end of History“, as it is presented by the North American political scientist Francis Fukuyama. At first, we delimit the concept from his original article *The End of History?*, published in 1989, and from his following publications, up to his 1992 book *The End of History and the Last Man*. In the second part, after contrasting Fukuyama’s idea to Samuel Huntington’s “clash of civilizations” paradigm, we put the conceptual structure proposed by Fukuyama alongside topics regarding theory of history and history of historiography related to the modern concept of History and its eventual exhaustion, already signaled by several authors. The third part approaches the long course of Fukuyama’s work regarding “the end of History”, after the repercussion of his initial article up until the present days, looking for eventual innovations in the conceptual structure previously designed. For the sake of conclusion, we approach the current debates around the topic, to speculate about the future of the field of knowledge and the role attributed to the professional historian.

Keywords

End of History; Francis Fukuyama; Clash of Civilizations; Modernity; Post-modernity; Presentism; Theory of History; Temporality; Cold War;

Agradecimentos

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul por, mais uma vez, oferecer a oportunidade de dar sequência à vida acadêmica. Estendo o agradecimento à CAPES, cujo apoio foi decisivo para a produção deste trabalho. Torço para que o resultado do mesmo sirva como ferramenta ao interesse de graduandos e pesquisadores.

Este trabalho só foi possível graças ao apoio do professor Temístocles Cezar, orientador e amigo de cada vez mais longa data. Da mesma forma, estendo a gratidão ao ambiente da pós graduação, professores e colegas. Uma reverência especial aos amigos Cristiano Baldi, Elvis Branchini e Gabriel Goldmeier, aos colegas Caio Zanin, Rafael Dall’Agnol, Maria Karina Ferraretto, e à profesora Renata Dal Sasso, pelas conversas, leituras, e comentários que tornaram a jornada mais divertida.

No acidentado percurso do ingresso no curso de História até a conclusão deste trabalho, qualquer agradecimento à minha família – minha mãe Noemy, meu pai Antenor, e minha irmã Helenize – será pequeno em relação ao apoio recebido e aos desafios superados em conjunto. Da mesma forma, não há como expressar em palavras a gratidão à Bianca pelo companheirismo e apoio irrestrito. Mesmo assim, obrigado.

Sumário

Introdução	– 08
Capítulo 1	
Uma questão inconveniente	– 18
1.1 Hegel, Marx, e a História que já acabou	– 19
1.2 Réplicas e trélicas: por uma História Universal	– 28
1.3 <i>The End of History and the Last Man</i>	– 36
Capítulo 2	
Combates pelo fim da história	– 42
2.1 Mestre e pupilo: o choque	– 44
2.2 A História Universal	– 53
2.3 Percepções do fim da História	– 61
Capítulo 3	
Depois do fim da história	– 70
3.1 O fim do fim da História	– 73
3.2 Um recomeço para a História?	– 77
3.3 O Futuro da História	– 79
Considerações Finais: vivendo no Fim da História	– 85
4.1 A apologia do fim da história e o ofício do historiador	– 89

O discurso do “fim” não significa que “tudo acabou”, mas exorta a uma mudança no discurso, já que o objeto mudou e não se ajusta mais aos seus antigos enquadramentos.

Hans Belting - *O Fim da História da Arte*

Introdução

O fim da História traz desconforto. Proclamado mais de uma vez, faz os mais contrariados com um veredicto de tal espécie partirem rapidamente para o ataque, relembando outras oportunidades nas quais a História não acabou, e garantindo que nada está definido. Mas mesmo os mais polidos eruditos, ao serem confrontados com a proclamação de fim da História, preferem abordar um diagnóstico destes, no máximo, como um sintoma de um quadro muito mais complexo.

Falamos, e trataremos ao longo deste trabalho, do mais recente “fim da História”. Na edição de julho de 1989 da revista *The National Interest*, Francis Fukuyama, cientista político e então diretor da equipe de planejamento político do Departamento de Estado do governo dos Estados Unidos, publicou um artigo cujo título trazia uma pergunta: *The End of History?*

Naquela altura, o muro de Berlim seguia em pé – seria vazado apenas em novembro daquele ano –, mas o líder soviético Mikhail Gorbachev já colocava em curso a dupla *perestroika & glasnost*, termos que a partir de então passaram a ser mundialmente reconhecidos como análogos a “reestruturação econômica” e “transparência política”, respectivamente.

Como possibilidade de resposta à pergunta que servia de título ao seu artigo, Fukuyama identificava no desfecho da Guerra Fria, que antagonizou o comunismo capitaneado pela União Soviética ao capitalismo liderado pelos Estados Unidos, o principal indício da escolha definitiva das sociedades humanas pela democracia liberal como forma última de organização social – cenário identificado por ele como o “fim da História”. As frases de seu veredicto, logo na primeira parte do artigo,

foram amplamente reproduzidas por todo o mundo, e hoje são facilmente reconhecidas:

O que estamos testemunhando não é apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período em particular da história do pós-guerra, mas o fim da história como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade, e a universalização da democracia liberal do Ocidente como a forma final de governo humano. Isso não significa que não acontecerão mais eventos (...) pois a vitória do liberalismo ocorreu a princípio no reino das ideias ou da consciência, e está ainda incompleta no mundo material. Mas existem razões fortes para acreditar que esta é a ideia que vai governar o mundo no longo prazo.¹

A proposta do artigo de Fukuyama possui dois pilares fundamentais: o político, com base no conceito de democracia, e o econômico, calcado no liberalismo dos mercados, ambos conjugados sob uma ideia de História como um processo provido de direção e sentido. Sua publicação foi o sinal verde, tanto para um breve estrelato do autor, quanto para uma enxurrada de críticas, vindas de todos os lados dos espectros políticos e teóricos – além de abrir espaço para um debate, do qual Fukuyama não se furtou em participar nos anos seguintes. Tais desdobramentos levaram à produção e publicação, em 1992, do seu livro *The End of History and the Last Man*, um aprofundamento da ideia apresentada em seu artigo, agora sistematizada em mais de quatrocentas páginas.

O tamanho das críticas foi proporcional ao impacto provocado pela publicação do texto². Ao mesmo tempo, o *zeitgeist* triunfalista da “Nova Ordem Mundial” liderada pelos Estados Unidos alçou Fukuyama, junto com sua tese, ao incomum status de acadêmico celebridade internacional. No Brasil, a Revista Veja de 6 de setembro de 1989, que mostrava em sua capa a foto de Luis Inácio Lula da Silva sob a manchete “O candidato operário – a dura jornada de Lula na sucessão”,

¹FUKUYAMA, Francis. *The End of History?*. The National Interest, Summer 1989. (Nossa tradução, do original: What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government. This is not to say that there will no longer be events (...) for the victory of liberalism has occurred primarily in the realm of ideas or consciousness and is as yet incomplete in the real or material world. But there are powerful reasons for believing that it is the ideal that will govern the material world in the long run.)

²A mesma edição da *The National Interest*, já trazia, a pedido dos editores, um texto denominado *Responses to Fukuyama* com seis comentários à tese. A edição seguinte, além de um artigo de Samuel Huntington, que analisaremos, trazia outra compilação de comentários, denominada *More Responses to Fukuyama*.

também trazia na sua página 98, sob a cartola “Ideias”, uma matéria de duas páginas, intitulada “A morte da História”:

“Neste fim de verão no Hemisfério Norte, a comunidade acadêmica americana pode ser dividida em dois grupos: o que leu o “Artigo de Fukuyama” e o que não leu. Quem não leu está em situação semelhante àquele que, no Brasil, não sabe que Jean Pierre matou Pichot e reinou em Avilan. Quem leu, mal se recuperou do choque. Francis Fukuyama, 36 anos, ex-soviólogo da Rand Corporation e atual vice-diretor da assessoria de planejamento político do Departamento de Estado, informou na última edição da revista conservadora *The National Interest* que a História acabou.”³

A partir da publicação de seu artigo, e posteriormente de seu livro com a tese expandida, o nome de Fukuyama nunca mais se limitou às publicações acadêmicas, e passou a ser presença constante nas páginas de jornais e revistas de todo o mundo. É o que levou a foto de Fukuyama à coluna social “Gente” da mesma revista, em 1992, quando o norte-americano visitou a cidade de Porto Alegre para um evento promovido pela sua prefeitura. Sob o título “Um cachê capitalista”, a nota informava:

O ponteiro menor do relógio de Mickey Mouse envergado pelo filósofo nipo-americano Francis Fukuyama, 39 anos, deu menos de quatro voltas completas em sua passagem por Porto Alegre. O arauto do fim da História, transformado em celebridade intelectual com a tese de que a democracia liberal é o mais alto patamar que uma civilização pode atingir, não ficou nem 48 horas na capital gaúcha, onde abriu, na segunda-feira passada, o simpósio “A experiência do Século”⁴. Rápido como um camundongo, Fukuyama aproveitou a visita para lançar seu novo livro, *O Fim da História e o Último Homem*, um dia depois, em São Paulo. Em terras gaúchas, embolsou um cachê de 16 000 dólares, sessenta vezes mais do que receberam os convidados brasileiros para o evento. Detalhe: Fukuyama, o mais festejado coveiro do comunismo, foi financiado por uma prefeitura socialista, a do petista Olívio Dutra. E fim da história.⁵

Independente do posicionamento político da publicação, exemplos como estes mostram não só o status de celebridade atingido à época, mas também a facilidade e superficialidade com que as ideias de Fukuyama eram capazes de ser comprimidas e embaladas em duas ou três sentenças.

³Veja, 6 de setembro de 1989, pg. 98. A referência a Jean Pierre e o reino de Avilan diz respeito à novela “Que Rei Sou Eu?”, sucesso da rede Globo na mesma época.

⁴Um livro de mesmo nome foi lançado, aglutinando textos, artigos e entrevistas dos convidados para o Seminário, entre eles José Saramago e Robert Kurz. De Fukuyama, foi publicado o capítulo de introdução de seu livro “O Fim da História e o Último Homem”.

⁵Veja, 19 de agosto de 1992, pg 62.

Sua presença na mídia continuou ao longo dos anos 1990, em meio aos primeiros “desafios” à sua tese finalista – guerras no Golfo e nos Bálcãs, crises econômicas na Ásia e na Rússia – voltando a um primeiro plano para ser ainda mais contestado após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001. Mas o apelo a Fukuyama parece persistir, a ponto de, 25 anos após a publicação de seu artigo, fazê-lo sentir-se “um *rockstar* em países recentemente democratizados”⁶.

Não podemos deixar de notar, para fins do presente trabalho, como a trajetória acadêmica e profissional de Fukuyama⁷ influenciou a recepção de seu discurso de uma maneira quase que generalizada. Dificilmente a discussão das ideias apresentadas em seu artigo e/ou livro viria desacompanhada da menção ao autor ser parte (ou ter passado por cargos dentro) do governo dos Estados Unidos, e do *think tank* conservador RAND⁸. O pensador italiano Paolo Rossi, por exemplo, aponta o dedo para Fukuyama e sua teoria logo na primeira frase de seu “Naufrágios sem espectador”: “Funcionários do Departamento de Estado teorizam o fim da história, jornalistas de prestígio improvisam-se como filósofos e, pela enésima e certamente não pela última vez, teorizam o ocaso da civilização ocidental.”⁹

O currículo de Fukuyama produzia, ao mesmo tempo, um privilegiado lugar de enunciação de seu discurso, e uma desconfiança *ad hominem* contra a qual sua produção intelectual precisaria ser repetidamente testada, situação com a qual o cientista político teria que lidar durante o resto de sua vida pública.

Na pós-efeméride de 1989, em meio à infinidade de autores e artigos contemplando debates e teorias acerca do fim da modernidade, exaustão da utopia, o futuro do marxismo e tantas alternativas temáticas, Fukuyama segue, mesmo contestado, sendo referência constante. Nomes conhecidos vinculados à esquerda, como Perry Anderson e Jacques Derrida, fizeram ruidosas réplicas diretas às publicações do autor.

⁶YANG, Wesley. “Francis Fukuyama: ‘In recently democratised countries I’m still a rock star’”. The Guardian. Disponível em <http://www.theguardian.com/books/2014/dec/27/francis-fukuyama-end-history-books-interview> (Acessado em 23/03/2016).

⁷No aspecto biográfico e cobrindo os anos de formação de Francis Fukuyama, o trabalho mais completo que encontramos é a produção de Israel Sanmartin, e seu artigo “*Quien és Francis Fukuyama?*”, de 1999.

⁸RAND (Research ANd Development) é uma *think tank* sem fins lucrativos, fundada em 1948 nos Estados Unidos. Desde então, desenvolve pesquisas e análises para o Departamento de Defesa daquele país, não se limitando, porém, a trabalhar para o governo norte-americano.

⁹ROSSI, Paolo. Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

No espectro conservador, entre as respostas despertadas pela proposta do “fim da História”, daremos especial atenção às manifestações do cientista político norte-americano Samuel Huntington (1927-2008) e à sua ideia de “choque de civilizações”, consolidada como a principal réplica à noção finalista de Fukuyama. Ambos, como abordaremos, tiveram trajetórias intelectuais que se entrelaçam em diversos pontos relevantes.

A ideia de fim da História será o fio condutor de nosso trabalho. Seu percurso, de 1989 até hoje, a continuidade da produção pelo seu autor, suas manifestações às críticas e aos acontecimentos que colocam sua proposta na berlinda, serão contrastadas a propostas alternativas de outros autores, enquadradas pelo viés da teoria e da historiografia – evitando a postura normativa. Não buscaremos responder se a História acabou ou não. O mais provável é que nossa investigação nos traga novas e bem-vindas perguntas.

I

A primeira parte deste trabalho tem uma proposta expositiva. De maneira cuidadosa, buscaremos apresentar, inicialmente, os fundamentos delineados por Fukuyama em seu artigo-pergunta de 1989. A popularidade atingida à época pelo binômio autor/texto – Fukuyama e O Fim da História – e sua gradual sedimentação junto ao público em geral, tornaram sedutoras as possibilidades de achatamento e simplificação de uma obra tida por muitos como óbvia e oportunista. Queremos evitar esta armadilha para, a partir de uma base sólida, sustentar as argumentações que construirão este trabalho.

Além deste interesse por abordar com a devida cautela – diríamos, a mesma cautela dispensada às fontes materiais – um conteúdo que já traz seu verniz aparentemente desgastado, outra característica deste trabalho pretende ser sua atenção à cronologia da produção destes textos. Isso porque a ordem dos fatores, nesse caso, nos parece, influencia o debate.

The End of History? foi publicado em julho de 1989, antes do 9 de novembro que marcou o início da derrocada do Muro de Berlim. Seu conteúdo foi baseado em uma palestra que Fukuyama havia apresentado ainda antes, na Universidade de Chicago. Detalhes como este são relevantes, uma vez que nos dão uma perspectiva

diferente de aproximação com aquele conteúdo, por exemplo, caso o mesmo fosse escrito ou publicado logo após a efeméride da reunificação de Berlim. Da mesma forma, entre a pergunta colocada no artigo *The End of History?* e a elaboração expandida da proposta no livro lançado em 1992, houve um período rico no qual os debates fermentaram e moldaram os paradigmas que dali em diante se desafiariam.

O texto de Fukuyama foi estopim – entre tantos outros eventos pelo mundo – para uma série de palestras realizadas entre outubro de 1990 e abril de 1991, e uma conferência de três dias em maio de 1991, conduzida dentro do âmbito do Simpósio de Ciência, Razão e Democracia Moderna, criado em 1989 pelo Departamento de Ciência Política da Michigan State University. Tais palestras deram origem a um conjunto de artigos e ensaios, que foram então reunidos e publicados pela Cornell University sob o título *History and the Idea of Progress*¹⁰. Entre os conteúdos dessa série, dois merecem nossa atenção especial.

Um foi escrito pelo próprio Fukuyama, em uma réplica articulada após a publicação de seu artigo de 1989¹¹. Denominado *On The Possibility of Writing a Universal History*, o artigo dá os primeiros apontamentos que viriam a ser parte do livro *The End of History and the Last Man*. Outro, escrito por Huntington, intitulado *Political Conflict After the Cold War*, indica, da mesma forma, o primeiro ensaio de uma ideia viria a ser consolidada dois anos depois, na sua tese de Choque de Civilizações. Para retratar o debate de maneira fiel à sua cronologia, daremos espaço à discussão dos artigos produzidos por Fukuyama entre 1989 e 1992, antes da análise da expansão da proposta em seu livro *The End of History and the Last Man*, de 1992. Após, mapearemos os avanços do livro em relação ao artigo original, nos aspectos que dizem respeito à discussão teórica que será proposta.

A ideia de uma História Universal traz consigo a noção de história como processo, tão discutida nos âmbitos da teoria da história e da história da historiografia. Apesar de recorrente, o debate sobre uma linearidade do processo histórico, sobre o conceito de progresso, ou mesmo sobre a existência de um processo histórico, está longe de um consenso. Onde a proposta de Fukuyama para

¹⁰MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*. Cornell University, 1995.

¹¹Antes disso, Fukuyama publicou *A reply to my Critics*, na mesma *The National Interest*, duas edições após seu artigo original.

o fim da História se insere dentro destes debates é um dos problemas cuja resposta será buscada neste trabalho.

II

No segundo capítulo, nomeado “Combates pelo Fim da História”, abordaremos a proposta de Fukuyama por três enfoques. Em um primeiro momento, destacaremos, entre as réplicas mais conhecidas, a do cientista político norte-americano Samuel Huntington. Como apontamos anteriormente, da esquerda e do campo marxista, vieram críticas ideológicas diretas à noção triunfalista e liberal de uma teoria construída por um “soviólogo” ligado ao Departamento de Estado dos Estados Unidos. Porém, é no espectro conservador, pela produção de Huntington, que se molda uma contra-teoria que descarta o “fim da História” e projeta como esta viria a se comportar a partir do fim da Guerra Fria.

Em um segundo momento, atacaremos a questão da história universal do ponto de vista teórico. Entre a produção de seu artigo e sua expansão em livro, é exatamente na ideia de uma história universal que Fukuyama busca sustentação. Se no mundo real, os conflitos políticos e econômicos persistem, é na crença em uma história universal que Fukuyama tenta assegurar seu argumento.

O terceiro movimento desse capítulo vai aproximar a proposta de Fukuyama às discussões acerca do que François Hartog chama de crise no regime moderno de historicidade. Fruto da modernidade, a noção de História como processo entra em xeque quando a própria modernidade passa a ser questionada e vista como ultrapassada – outro tema caro às discussões teóricas da historiografia. Se estamos em momento no qual nossa percepção da História não mais se sustenta como mestra da vida, tampouco traz no futuro a utopia de algo a ser buscado, no presente hipertrófico que produz uma história quase descartável, o presentismo se coloca como um cenário de crise. Seria a ideia de fim da história mais um sintoma deste diagnóstico?

III

Continuidade acaba se tornando um termo caro a este trabalho, uma vez que, propomos, o fim da História persiste. A facilidade e recorrência na simplificação

das suas ideias, e o uso quase anedótico das citações a Fukuyama como “aquele que disse que a História acabou”, ofuscam o fato de que a produção acadêmica e intelectual do autor segue ativa até hoje – mais de um quarto de século após o artigo que o alçou ao *mainstream* da mídia mundial. Nota-se, portanto, como um dos objetivos do presente trabalho, percorrer, se não a totalidade da obra de Fukuyama após 1989, os desdobramentos, releituras, atualizações e novos caminhos apontados pelo autor no seu tópico mais emblemático, e central a este trabalho – o fim da História.

Isso só é possível porque o autor não se furtou a debater a obra que o tornou conhecido e que, tal qual uma estrutura física exposta à observação, às críticas e às intempéries, se mostra passível, ao longo do tempo, de testar suas eventuais fragilidades ou fortalezas.

No trajeto que o levou da afirmação do fim da História à angústia de propor, mais de vinte anos depois, um novo debate sobre as possibilidades de um futuro para a História, temos um *corpus* para pesquisa e, sobretudo, uma oportunidade de analisar e discutir a obra de Francis Fukuyama para além da superficialidade sedimentada no estrelato do final dos anos 1980 e início dos anos 1990.

Neste aspecto, mais que justificativa para sua produção, serve como motivação para este projeto a limitação na disponibilidade da obra de Fukuyama para o leitor de língua portuguesa e, mais especificamente, o fato de apenas parte da obra deste autor estar publicada no Brasil¹².

A maior parte dos textos e artigos – de Fukuyama e dos demais autores –, que servem como base documental para este trabalho, sequer foram oficialmente traduzidos para o português. A manutenção de seus nomes originais ao longo do trabalho e bibliografia, com exceções explicadas em notas de rodapé, servirá como referência disso. Pela fluência da leitura, optamos por apresentar em português, ao

¹²Livros de Francis Fukuyama publicados pela Editora Rocco no Brasil: O Fim da História e o Último Homem (1992); Ficando para Trás: Explicando a crescente distância entre América Latina e Estados Unidos (*Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States*) 2010; Nosso Futuro Pós-Humano - Conseqüências da Revolução da Biotecnologia (*Our Posthuman Future*), 2000; Construção de Estados: Governo e Organização no Século XXI (*State-Building*), 2006; A Grande Ruptura: A Natureza Humana e a Reconstituição da Ordem Social (*The Great Disruption*), 2008; As Origens da Ordem Política: Dos Tempos Pré-Humanos Até a Revolução Francesa (*The Origins of Political Order*), de 2011; O Dilema Americano: Democracia, Poder e o Legado do Neoconservadorismo (*America at the Crossroad*), 2005; Multilateralismo na Ásia Oriental: Perspectivas para a Estabilidade Regional, em conjunto com Kent E. Calder.

longo do trabalho, as citações e trechos traduzidos. Todas as traduções, porém, trarão o texto original nas notas de rodapé.¹³

Apesar de ainda escassos sob o viés da teoria, estudos sobre a obra de Fukuyama, naturalmente, não são inéditos no Brasil – até em virtude de sua popularidade também ter alcançado o país no início dos anos 1990. Dignos de nota por sua qualidade e atualidade, destacamos a dissertação de Mestrado de Danilo Marques¹⁴ defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, em 2015. De escopo distinto ao presente trabalho, o autor propõe o cotejamento entre a noção de condição pós-moderna de Jean-François Lyotard e a proposta de fim da História de Fukuyama. Em artigo anterior¹⁵, Marques faz um primeiro esforço de análise entre o “fim” e o “futuro” da história nos dois artigos de Fukuyama, identificando uma “reviravolta” no argumento do autor. Voltaremos a isso.

No cenário externo, outro trabalho recente que merece ser mencionado por sua originalidade, é o do britânico Chris Hughes¹⁶, que se dedicou ao contraste da proposição de Fukuyama, dessa vez frente a conceitos estabelecidos como “pós-modernos”, para responder se “a ideia de democracia liberal como fim da História é convincente”. Apesar do esforço de contestação, Hughes diz encontrar nas conclusões de seu trabalho um tipo de aprimoramento e reforço da tese de fim da história de Fukuyama, combinada aos conceitos do pós-modernismo.

Por outro lado, nos parece inédita, dentro ou fora do Brasil, nossa intenção de colocar sob análise no mesmo trabalho o maior volume possível da produção de Francis Fukuyama pertinente à questão do fim da História, de 1989 até os dias de hoje. O esforço de pesquisa, compilação e tradução deste material, majoritariamente inédito no Brasil pode, esperamos, trazer novos ares ao debate, além de ampliar pesquisas e discussões sobre o tema.

¹³ Todas as traduções são nossas, produzidas para o presente trabalho, exceto quando indicado o contrário.

¹⁴MARQUES, Danilo Araújo. No fio da navalha: pós modernidade, historicidade e fim da história. Dissertação de Mestrado, UFMG. Belo Horizonte, 2015.

¹⁵MARQUES, Danilo Araújo. Do fim ao futuro da História: uma análise acerca do percurso da teoria de Francis Fukuyama de 1989 a 2012. *Revista Historiador*, n.6, ano 6, jan. 2014, p. 93-108.

¹⁶HUGHES, Chris. *Liberal Democracy as the End of History – Fukuyama and postmodern challenges*. Routledge, 2012. (Kindle Edition).

IV

A que conclusões pode levar este percurso que acompanha o fim da História com olhar crítico, porém interessado? A angústia de Fukuyama, expressa em *The Future of History* ecoa também em algo que os historiadores identificam como sintomas de crise na historiografia. Perguntas se multiplicam. No fim da História, qual a função da historiografia? E de que maneira o ofício do historiador é afetado por este cenário, se não de epílogo, no mínimo de ruptura? É nossa hipótese que a visão de fim da História de Fukuyama vá além de um libelo triunfalista do capitalismo norte-americano no pós-Guerra Fria, mas pode conviver ao lado dos questionamentos teóricos sobre o ocaso ou a transformação da modernidade. Não seriam, nas palavras de Huyssen, “nosso desejo de ir mais devagar” e a “busca de conforto na memória”, atendidos pelo esgotamento da História?

Capítulo 1

Uma questão inconveniente

Observando o fluxo de eventos ao longo da última década, é difícil evitar a sensação de que algo muito fundamental aconteceu na história do mundo.¹⁷

É com um apelo à “sensação” de uma grande mudança que Francis Fukuyama inicia seu artigo *The End of History?*. E alternando essa subjetividade em relação ao *zeitgeist* do final dos anos 1980 e a narrativa de acontecimentos recentes, abre caminho para sua tese. Na breve introdução de quatro parágrafos que antecede as cinco partes nas quais seu artigo está dividido, o viés triunfalista em relação à “vitória do ocidente” é inquestionável.

Fukuyama aponta que nos anos recentes muito se havia escrito, mesmo que superficialmente, sobre o fim da Guerra Fria e a chegada da “paz” a diversas partes do mundo. Apesar da “ausência de um quadro conceitual mais amplo que permita distinguir o que é contingência e o que é essencial na história mundial” nesses trabalhos, seus autores “sentem que há um processo maior em andamento”, um processo que “oferece coerência e ordem às manchetes diárias”.

Conforme o autor, desde seu início, o século XX viu o mundo desenvolvido ser palco de violentos conflitos de fundo ideológico, mas o liberalismo foi capaz de vencer paulatinamente a cada um de seus desafiantes: do absolutismo, passando por bolchevismo, fascismo e, finalmente o “marxismo atualizado” do comunismo, disputa que nos “ameaçou com o apocalipse da guerra nuclear”. Para Fukuyama, a vitória do liberalismo econômico e político é total e flagrante.

Mas o século que começou cheio de autoconfiança no triunfo da democracia liberal, parece, ao chegar ao seu fim, retornar para onde começou: não para um ‘fim da ideologia’, ou para uma convergência entre capitalismo e socialismo, como previsto anteriormente, mas para uma vitória total do liberalismo político e econômico.¹⁸

¹⁷FUKUYAMA, Francis. *The End of History?*. The National Interest, Summer 1989. (Nossa tradução, do original: In watching the flow of events over the past decade or so, it is hard to avoid the feeling that something very fundamental has happened in world history.)

¹⁸FUKUYAMA, Francis. *The End of History?*. The National Interest, Summer 1989. (Nossa tradução, do original: But the century that began full of selfconfidence in the ultimate triumph of Western liberal democracy seems at its close to be returning full circle to where it started: not to an "end of ideology" or a convergence between capitalism and socialism, as earlier predicted, but to an unabashed victory of economic and political liberalism.)

O autor credita tal vitória à total ausência de sistemas viáveis como alternativas ao liberalismo ocidental, e nota que as mudanças naquele momento atingiam os dois grandes centros do comunismo mundial – União Soviética e China –, onde “a cultura consumista ocidental se espalha em contextos diversos” de lojas de roupas em Moscou a aparelhos de televisão coloridos espalhados pela China. Fukuyama, então, propõe:

O que estamos testemunhando não é apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período em particular da história do pós-guerra, mas o fim da história como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade, e a universalização da democracia liberal do Ocidente como a forma final de governo humano. Isso não significa que não acontecerão mais eventos (...) pois a vitória do liberalismo ocorreu a princípio no reino das ideias ou da consciência, e está ainda incompleta no mundo material. Mas existem razões fortes para acreditar que esta é a ideia que vai governar o mundo *no longo prazo*. E para entender isso, devemos primeiro considerar algumas questões teóricas que dizem respeito à natureza da mudança histórica.¹⁹

Nota-se, nesses parágrafos de introdução, o desenho geral da tese que o autor virá a expor. Chamamos a atenção para a recorrência de termos ligados à “percepção” e “sentimento” (*feeling*), aspectos que ecoam nas discussões da historiografia que serão abordados no segundo capítulo deste trabalho. Da mesma forma, fica clara a apologia do autor aos modelos político e econômico vistos por ele como vitoriosos naquele momento – a democracia e o liberalismo de mercado. Conjugado a estes dois aspectos, o tripé da proposta de Fukuyama é completado pela noção de história como processo amparada na obra de Hegel – mais especificamente, na leitura da obra do filósofo alemão pelo professor russo radicado na França, Alexandre Kojève.

1.1 Hegel, Marx, e a História que já acabou

¹⁹Idem. (Nossa tradução, do original: What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government. This is not to say that there will no longer be events (...) for the victory of liberalism has occurred primarily in the realm of ideas or consciousness and is as yet incomplete in the real or material world. But there are powerful reasons for believing that it is the ideal that will govern the material world in the long run. To understand how this is so, we must first consider some theoretical issues concerning the nature of historical change.)

Fukuyama é rápido em descartar a ideia de fim da História como algo original, ou mesmo inédito, apontando que o principal propagador de tal noção é o próprio Karl Marx, que via a direção e o desenvolvimento da história determinados pelas forças materiais, cujas contradições seriam resolvidas de maneira definitiva quando as sociedades alcançassem o estágio comunista. Lembra, porém, que Marx emprestou “o conceito de história como um processo dialético com começo, meio e fim” de Hegel, cujo historicismo e a ideia de que a humanidade passou e evoluiu até o presente por diferentes estágios de organização, “tornou-se parte de nossa bagagem intelectual contemporânea”. Hegel, explica o autor, “acreditava que a história culminaria em um momento absoluto – um momento em que uma forma final e racional de sociedade e estado se tornariam vitoriosos”²⁰.

O autor trata como um infortúnio o fato de Hegel ser conhecido prioritariamente como um “precursor” de Marx, bem como lamenta a obra daquele ser conhecida majoritariamente pelas “lentes distorcidas do marxismo”, e não por sua leitura direta. Ironicamente, Fukuyama vale-se de uma leitura e interpretação de Hegel produzida por Alexandre Kojève, russo radicado na França que teve como seu aluno, entre outros, Jean-Paul Sartre. Para Fukuyama,

Kojève buscou ressuscitar o Hegel da Fenomenologia do Espírito, o Hegel que proclamou a história como finalizada em 1806. Naquela oportunidade, Hegel viu na vitória de Napoleão sobre a monarquia prussiana, na Batalha de Jena, a vitória dos ideais da Revolução Francesa, e a iminente universalização do estado que incorpora os princípios da liberdade e igualdade. Kojève, longe de rejeitar Hegel à luz dos turbulentos acontecimentos do próximo século e meio, insistiu que aquele estava essencialmente correto. A Batalha de Jena marcou o fim da história porque foi naquele ponto que a vanguarda da humanidade (termo bastante familiar aos Marxistas) atualizou os princípios da Revolução Francesa. Apesar de haver um trabalho considerável a ser feito após 1806 – abolir a escravidão e o tráfico de escravos, estender as liberdades a trabalhadores, mulheres, negros e outras minorias raciais, etc – os princípios básicos do estado democrático liberal não poderiam ser aprimorados.²¹

²⁰Idem. (Nossa tradução, do original: Hegel believed that history culminated in an absolute moment – a moment in which a final, rational form of society and state became victorious.)

²¹Idem. (Nossa tradução, do original: Kojève sought to resurrect the Hegel of the Phenomenology of Mind, the Hegel who proclaimed history to be at an end in 1806. For as early as this Hegel saw in Napoleon's defeat of the Prussian monarchy at the Battle of Jena the victory of the ideals of the French Revolution, and the imminent universalization of the state incorporating the principles of liberty and equality. Kojève, far from rejecting Hegel in light of the turbulent events of the next century and a half, insisted that the latter had been essentially correct. The Battle of Jena marked the end of history because it was at that point that the vanguard of humanity (a term quite familiar to Marxists) actualized the principles of the French Revolution. While there was considerable work to be done

No final da história, interpreta Fukuyama, o estado liberal reconhece e protege os direitos do homem à liberdade e à escolha de um governo por consenso democrático. Para Kojève, tal “estado homogêneo universal” foi materializado nos países europeus do pós-guerra, cujo grande objetivo era, na verdade, modesto: a criação de um mercado comum, que depois evoluiu para a atual União Europeia.

Fukuyama argumenta que a história humana se desenrola com base no conflito dialético iniciado pelo “desejo de reconhecimento” hegeliano, passando pela tensão senhor vs escravo, o domínio da natureza pelo homem, a luta pelo desejo de reconhecimento universal de direitos e a dicotomia entre proletariado e capitalistas. Segundo o autor, no estado homogêneo universal, “todas as contradições anteriores são resolvidas, e todas as necessidades humanas, satisfeitas”. Em um quadro no qual não há mais conflitos sobre grandes questões fundamentais, explica Fukuyama, “não há necessidade de generais ou homens de estado, o que resta é a atividade econômica”.

O autor, então, parte para uma explicação acerca do idealismo hegeliano, apontando que, para o alemão, a história é direcionada pelas contradições existentes no nível das ideias e da consciência humana – as ideologias, que vão além de doutrinas políticas seculares, e incluem religião, cultura e valores morais que baseiam as sociedades. Na leitura de Marx, critica Fukuyama, tais aspectos são “relegados a uma superestrutura” determinada pelo modo de produção predominante. O autor aponta que o viés materialista não é utilizado exclusivamente por marxistas e pela esquerda, mas também pela direita e anti-marxistas – capazes de ver o homem como um indivíduo racional que busca essencialmente o maior lucro possível, relegando a um segundo plano a importância de ideologia e cultura.

Como argumento a favor da predominância da ideologia sobre o mundo material, Fukuyama recorre ao clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, e as diferenças constatadas em diferentes comunidades no que diz respeito à preferência pelo maior lucro decorrente do aumento da produtividade, ou pelo maior período de lazer, decorrente da diminuição da produtividade. Segundo o autor, tal escolha pelo maior lucro ou maior lazer não

after 1806 - abolishing slavery and the slave trade, extending the franchise to workers, women, blacks, and other racial minorities, etc. - the basic principles of the liberal democratic state could not be improved upon.)

pode ser explicado pelas condições materiais, mas por fundamentos culturais. Por isso, Fukuyama critica as teorias de desenvolvimento econômico que, por exemplo, apontam o sucesso econômico dos países asiáticos como resultado exclusivo da economia de livre mercado, projetando que qualquer outra sociedade chegaria ao mesmo quadro de desenvolvimento econômico caso medidas de liberdade de mercado fossem adotadas. Segundo ele, a herança cultural e religiosa naquelas sociedades asiáticas, sua ética de trabalho, e outras questões morais, influenciaram diretamente no resultado das mudanças econômicas pelos quais tais países haviam passado recentemente.

Da mesma forma, considera um equívoco atribuir as mudanças pelas quais passavam os regimes soviético e chinês no final dos anos 1980 a uma suposta “vitória do material sobre o ideal”. Fukuyama discorda da leitura de que a transformação ocorreu pelo fato de a ideologia comunista não ser capaz de substituir os estímulos materiais de uma sociedade com economia moderna e produtiva, mas sim por um redirecionamento ideológico das elites que governavam ambos os países. Nesse aspecto, o autor foge do texto para, em nota de rodapé, admitir que “uma explicação completa sobre as origens dos movimentos de reforma na China e na Rússia são bem mais complicados que tal simples fórmula poderia sugerir”, já que nenhum dos dois países apresentava um estado de “crise material” capaz de fazer com que se previsse o “surpreendente caminho de reformas” tomado por ambos.

Apesar de admitir “não ter espaço, nem a habilidade” para aprofundar-se na defesa da perspectiva idealista hegeliana, o autor aponta que a questão não é “saber se o sistema proposto por Hegel estava certo”, mas se sua perspectiva supera as explicações problemáticas oferecidas pelo materialismo. Fukuyama não nega a influência material sobre o desenrolar histórico nas sociedades – descarta, porém, o determinismo material que vê, por exemplo, na aplicação de modelos econômicos liberais a causa para o liberalismo político. O autor aponta que é necessário, antes disso, um estado de consciência que permita o florescimento de ambos.

Esta rápida fundamentação e apologia ao idealismo frente ao materialismo serve para Fukuyama retornar à sua questão inicial: chegamos de fato ao fim da

história? Levando em conta seu argumento – um tanto tautológico – de que tal resposta é encontrada no reino das ideias – independente de desafios “pontuais” do mundo material – a pergunta que o autor faz, na verdade, é: há algum sistema político-econômico de sociedade capaz de superar o modelo democrático-liberal?

O autor recapitula os acontecimentos do século, que colocaram o fascismo e o comunismo como as principais alternativas ao liberalismo. O fascismo propunha o estado forte e totalitário forjando cidadãos com base no exclusivismo nacionalista como resposta à suposta fraqueza política, materialismo e anomia do modelo liberal. Mas acabou destruído – materialmente, e também como alternativa ideológica, mostrando sua inviabilidade como modelo replicável – ao final da Segunda Guerra.

Para Fukuyama, o desafio apresentado pelo comunismo foi “muito mais sério”. Aponta, porém que a contradição fundamental entre capital e trabalho, indicada por Marx, transformou-se na principal acusação contra o liberalismo – mas que este foi o modelo capaz de encontrar solução à luta de classes.

Como Kojève (entre outros) notou, o igualitarismo da América moderna representa essencialmente a obtenção da sociedade sem classes projetada por Marx. Isso não significa dizer que não existam pessoas ricas e pessoas pobres nos Estados Unidos, ou que o *gap* entre elas não tenha crescido nos últimos anos. Mas as causas raízes da desigualdade econômica não têm a ver com a estrutura legal e social que baseia nossa sociedade, que se mantém fundamentalmente igualitária e redistribucionista, mas com as características culturais e sociais dos grupos que a formam, que são um legado histórico das condições pré-modernas. Assim, a pobreza dos negros nos Estados Unidos não é um produto inerente do liberalismo, mas sim o “legado da escravidão e do racismo”, que persistiram muito tempo depois da abolição formal da escravidão.²²

Para Fukuyama, tal cenário fica claro quando se observava – no final dos anos 1980 – a redução do apelo do comunismo, que se refletia na diminuição de filiados dos partidos comunistas europeus, no avanço dos partidos conservadores pró-mercado e anti-estatistas, e em um “clima intelectual cujos membros mais

²²Idem. (Nossa tradução, do original: As Kojève (among others) noted, the egalitarianism of modern America represents the essential achievement of the classless society envisioned by Marx. This is not to say that there are not rich people and poor people in the United States, or that the gap between them has not grown in recent years. But the root causes of economic inequality do not have to do with the underlying legal and social structure of our society, which remains fundamentally egalitarian and moderately redistributionist, so much as with the cultural and social characteristics of the groups that make it up, which are in turn the historical legacy of premodern conditions. Thus black poverty in the United States is not the inherent product of liberalism, but is rather the "legacy of slavery and racism" which persisted long after the formal abolition of slavery.)

‘avançados’ não mais acreditam que a sociedade burguesa é algo que precisa ser finalmente superado”, limitando os intelectuais que ainda acreditam em um futuro necessariamente socialista a indivíduos “muito velhos, ou marginais em relação aos verdadeiros discursos políticos de suas sociedades”²³.

Fukuyama aponta como mais uma prova da universalidade do modelo liberal o fato de o Japão, com sua cultura própria e peculiar, ter “seguido os passos dos Estados Unidos, para criar uma cultura de consumidor que se tornou tanto o símbolo quanto o fundamento do estado homogêneo universal”²⁴. Tal cenário acabou por ser “imitado” pelos países asiáticos próximos, fazendo com que o liberalismo econômico fosse seguido pelo liberalismo político – de maneira mais lenta que o ideal, mas de maneira aparentemente inevitável, conforme Fukuyama.

O autor vê na chegada das ideias liberais à China – que poderia seguir atuando como polo oposto de ameaça ao liberalismo global – como aspecto mais impressionante. Segundo ele, embora não houvesse um equivalente à *glasnost* em termos de reforma política, o desenho econômico chinês deixou de basear-se em qualquer ideia do modelo marxista-leninista. Após a descoletivização da agricultura a partir de 1978, o Estado passou a ser mero coletor de impostos, enquanto a produção de bens de consumo disparou. Apesar de ainda não estar sequer próxima de uma democracia liberal, indica o autor à época, a elite tecnocrata que passou a governar a China não mais se orienta pelos princípios marxistas, já apresentava maior integração com o restante da economia e política global, e já tinha que lidar com protestos e demandas populares no final dos anos 1980.

Apesar de tal quadro – notamos – seguir até os dias de hoje, sem qualquer respiro democrático ao povo chinês, dizia Fukuyama acerca da questão ideológica, à época:

O que é importante sobre a China do ponto de vista da história mundial não é seu atual estado de reformas, ou mesmo os prognósticos futuros. O ponto central é o fato de a República Popular da China não mais poder servir como um farol para forças não liberais do mundo, seja guerrilhas em alguma selva asiática, ou estudantes de classe média em Paris. Maoísmo, ao invés de ser

²³Idem. (Nossa tradução, do original: But those who believe that the future must inevitably be socialist tend to be very old, or very marginal to the real political discourse of their societies.)

²⁴Idem. (Nossa tradução, do original: More important is the contribution that Japan has made in turn to world history by following in the footsteps of the United States to create a truly universal consumer culture that has become both a symbol and an underpinning of the universal homogenous state.)

o padrão para o futuro da Ásia, tornou-se um anacronismo, e foi a China continental que acabou influenciada pela prosperidade e o dinamismo de seus irmãos do além-mar – uma irônica e definitiva vitória de Taiwan.²⁵

Quanto à União Soviética, o outro gigante então comunista, Fukuyama aponta também a insipiência das primeiras medidas de cunho político liberal. Da mesma forma, porém, vê no campo econômico os avanços mais significativos.

A União Soviética, de forma alguma, pode ser descrita como um país democrático ou liberal neste momento, e também não acho provável que a *perestroika* vá funcionar de forma que tal qualificação seja viável no futuro próximo. Mas no fim da história não é necessário que todas as sociedades se tornem liberais e bem sucedidas, apenas que acabem com as pretensões de representar formas diferentes e superiores de sociedades humanas. E nesse sentido, acredito que algo muito importante aconteceu na União Soviética nos últimos anos: as críticas ao sistema soviético sancionadas por Gorbachev foram tão profundas e devastadoras que há muito pouca chance de retorno ao Stalinismo ou Brejnevismo de maneira simples.²⁶

Vencidos fascismo e comunismo, seguindo seu raciocínio, o autor elenca os outros dois possíveis “desafiantes ideológicos” ao liberalismo: a religião e o nacionalismo.

Apesar de tornar-se assunto inescapável anos mais tarde, Fukuyama não deixa de perceber a ascensão do fundamentalismo religioso já na época da escrita de seu artigo. Ao admitir a possibilidade de que a “vacuidade espiritual” e o vazio causado pela cultura do consumismo das sociedades liberais, o autor lembra que estas florescem exatamente em sociedades baseadas na religião que fracassaram em manter condições básicas de estabilidade e paz. Segundo ele, apenas o Islamismo e sua ideia de estado teocrático se apresenta efetivamente como um

²⁵Idem. (Nossa tradução, do original: What is important about China from the standpoint of world history is not the present state of the reform or even its future prospects. The central issue is the fact that the People's Republic of China can no longer act as a beacon for illiberal forces around the world, whether they be guerrillas in some Asian jungle or middle class students in Paris. Maoism, rather than being the pattern for Asia's future, became an anachronism, and it was the mainland Chinese who in fact were decisively influenced by the prosperity and dynamism of their overseas coethnics - the ironic ultimate victory of Taiwan.)

²⁶Idem. (Nossa tradução, do original: The Soviet Union could in no way be described as a liberal or democratic country now, nor do I think that it is terribly likely that perestroika will succeed such that the label will be thinkable any time in the near future. But at the end of history it is not necessary that all societies become successful liberal societies, merely that they end their ideological pretensions of representing different and higher forms of human society. And in this respect I believe that something very important has happened in the Soviet Union in the past few years: the criticisms of the Soviet system sanctioned by Gorbachev have been so thorough and devastating that there is very little chance of going back to either Stalinism or Brezhnevism in any simple way.)

modelo alternativo ao comunismo e ao liberalismo, mas com pouco apelo no mundo não-islâmico, e sem a capacidade de tornar-se uma alternativa adotada de forma universal – além de ser compatível a livre adoção da fé islâmica em uma sociedade democrática e liberal.

A outra “contradição” capaz de tornar-se desafio ao liberalismo seriam os nacionalismos e demais formas de exacerbação de consciências raciais e étnicas. Sendo as causas fundamentais das duas grandes guerras, seguiam como ameaças “tanto no terceiro-mundo” quanto em “partes pós-históricas da Europa”, como Alemanha e Irlanda. Fukuyama diferencia, porém, os diversos tipos de nacionalismos – que variam “de leve nostalgia cultural até doutrinas altamente elaboradas e organizadas, como o Nacional Socialismo”, – sendo apenas o nacionalismo sistemático e expansionista, como este último, o que se apresenta como desafio ao liberalismo e ao comunismo como modelos. Para o autor, a maioria dos movimentos nacionalistas pelo mundo se limita ao desejo de independência e reconhecimento em relação a outro grupo dominante, contradição capaz de ser resolvida dentro de uma efetiva democracia.

Desta forma, embora não descarte o surgimento de alternativas, Fukuyama vaticina que não há, entre os modelos atuais, nenhuma proposta de organização de sociedade capaz de superar o modelo democrático liberal. Mas o autor se pergunta o que mudaria no cenário global caso tal cenário de transformação se confirme e, na época, apostou que as mudanças seriam poucas – uma vez que os interesses nacionais seguiriam determinando o comportamento dos países no cenário das relações entre as maiores potências do mundo. Especificamente no caso da União Soviética, o autor indica que o país se encontraria em uma encruzilhada, precisando decidir entre o caminho “pós-histórico” ou “seguir preso no história”, em caso de um retrocesso nas reformas que se colocavam em ação no período.

Na conclusão de seu artigo, Fukuyama reforça a divisão do mundo entre os estados que “seguem na história” e os “pós-históricos”. Reiterando que o comunismo manterá defensores, mas deixará de ter significância ou pretensão de vanguarda da história humana, a morte desta ideologia, segundo o autor, reduzirá as chances de conflitos de grande escala entre estados nacionais. Mas pondera que conflitos continuarão existindo, agora entre estados “ainda na história” e entre estes

e estados que “já chegaram ao fim da história”. A violência étnica e nacionalista pode continuar crescendo e provocar conflitos mesmo nos estados “pós-históricos”, trazendo o terrorismo para um papel de protagonismo na agenda internacional.

Ao final, Fukuyama sinaliza, não sem uma ponta de ironia, um tema que aprofundaria no livro *O Fim da História e o Último Homem*. A natureza da humanidade que emergiria na pós-história traria um ser desprovido da “luta pelo reconhecimento” conceituada por Hegel, que em última instância é identificada por Fukuyama como o motor que direciona as sociedades para um desfecho liberal e democrático.

O fim da história será um momento muito triste. A luta pelo reconhecimento, a disposição em arriscar a vida por um objetivo puramente abstrato, a luta ideológica mundial que trazia ousadia, coragem, imaginação e idealismo, serão substituídos pelo cálculo econômico, a solução infinita de problemas técnicos, preocupações ambientais e a satisfação de demandas sofisticadas dos consumidores. No período pós-histórico, não teremos arte ou filosofia, apenas a curadoria perpétua do museu da história humana. Sinto em mim, e vejo em outros ao meu redor, uma poderosa nostalgia pela época em que a história existia. Tal nostalgia, na verdade, vai continuar alimentando competição e conflitos mesmo no mundo pós-histórico por algum tempo. Mesmo que eu reconheça sua inevitabilidade, tenho sentimentos conflituosos pela civilização que foi criada na Europa desde 1945, com seus desdobramentos no Atlântico Norte e na Ásia. Talvez esta perspectiva de séculos de tédio no fim da história sirva para que a história comece novamente.²⁷

Talvez no parágrafo mais significativo do ponto de vista teórico, o autor que propõe o fim da História, projeta também o fim da arte e da filosofia, limitando a humanidade pós-histórica à “curadoria perpétua do museu da história humana”. Retornaremos ao tema quando contemplarmos que tipo de avanços Fukuyama propõe no livro *O Fim da História e o Último Homem*. Antes, vale acompanharmos o percurso do debate provocado pelo artigo logo após sua publicação.

²⁷Idem. (Nossa tradução, do original: The end of history will be a very sad time. The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands. In the post-historical period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual caretaking of the museum of human history. I can feel in myself, and see in others around me, a powerful nostalgia for the time when history existed. Such nostalgia, in fact, will continue to fuel competition and conflict even in the post-historical world for some time to come. Even though I recognize its inevitability, I have the most ambivalent feelings for the civilization that has been created in Europe since 1945, with its north Atlantic and Asian offshoots. Perhaps this very prospect of centuries of boredom at the end of history will serve to get history started once again.)

1.2 Réplicas e tréplicas: por uma História Universal

Tal veredicto, era esperado, não passaria despercebido. Já na edição seguinte da *The National Interest*, Samuel Huntington publicou *The Errors of Endism*²⁸, uma crítica direta à proposta finalista de Fukuyama, por sinal, seu ex-aluno – que abordaremos no segundo capítulo. Entre as acusações de Huntington, está o fato de a proposta de “fim da História” desenhar-se sobre a mesma noção marxista de uma sociedade com uma classe homogênea, que o próprio Fukuyama tanto critica.

De “coveiro do comunismo” a “marxista dissimulado”, a longa travessia de Fukuyama sobre o seu barco do fim da História apenas começava. Já no número seguinte da *The National Interest*, o autor publicava suas primeiras defesas do artigo original, com *A Reply to my Critics*.

Fukuyama ironiza o fato de ter conseguido construir contra si uma unanimidade – a de que a História não acabou – que poucos políticos já conseguiram, e lamenta ter de chegar à conclusão que foi mal interpretado por muitos que, provavelmente, não leram as quinze páginas de seu artigo, ou formaram conclusões a respeito do mesmo com base em leituras e interpretações de terceiros.

O primeiro equívoco de interpretação identificado por Fukuyama é o que diz respeito à sua noção de História – que difere da simples “sequência aleatória de eventos, sem hierarquia ou a tentativa de distinção entre os mais e menos importantes”. Sua noção de História, emprestada de Hegel, repisa, se refere à história da ideologia. Futuros eventos, por mais impactantes que sejam – o autor usa o exemplo de uma guerra nuclear entre Índia e Paquistão –, só refutariam sua teoria caso trouxessem uma novidade em termos de sistema ideológico capaz de superar a democracia liberal como modelo. O conceito de História utilizado por Fukuyama, fundamental a nosso trabalho, é explicitado:

Ninguém, é claro, é obrigado a utilizar a definição hegeliana de história. Por outro lado, ninguém tem o direito exclusivo sobre o uso do termo, muito menos historiadores profissionais que frequentemente sentem um interesse

²⁸ HUNTINGTON, Samuel. *The Errors of Endism*. *The National Interest*, 17, Fall 1989.

de propriedade sobre a palavra. Um historiador profissional pode nos falar algo sobre causalidade na história; enquanto historiador, porém, ele ou ela não podem nos dizer se um evento histórico foi bom ou ruim, importante ou desimportante (...) Historiadores, individualmente, e diferentes escolas de historiografia, de fato discutem sobre tais assuntos, mas com base em considerações – muitas vezes simples preconceitos políticos – externas à sua disciplina. Enquanto as tais questões de “valor” podem ser informadas pelo estudo da história, elas são finalmente acessíveis apenas pela ciência arquitetônica: a filosofia. E o primeiro filósofo a entender a importância da história para a filosofia e da filosofia para a história foi Hegel.²⁹

Relegando a prática do historiador a uma hierarquia inferior perante a filosofia, Fukuyama aponta que a maioria das pessoas tem, mesmo sem saber, uma noção hegeliana da História. Tal aparente limitação na definição de História, sustenta o autor, na verdade a torna “mais profunda”, distinguindo entre o que é essencial e o que é contingência nas relações humanas. No idealismo hegeliano, a “ideia” é o motor da História – mas ela não se limita aos discursos filosóficos, e sim toma forma em instituições políticas e sociais.

Fukuyama conclui que a aceitação do historicismo – de que a verdade é historicamente relativa – acaba trazendo consigo a necessidade de pensar o fim da História – caso contrário, tal historicismo poderia “degenerar para um simples relativismo, ou minar a noção de progresso”. Os caminhos possíveis para resolução de tal dilema seriam, em uma primeira hipótese, fazer como Hegel, e declarar que a História chegou ao fim – isto é, mesmo aceitando o relativismo do pensamento histórico, determinar que “a opinião ganha o status de verdade e a ideologia se transforma em filosofia”. Fukuyama contempla que o sistema de Hegel também leva ao “fim da filosofia”, já que não haveria possibilidade de “uma proposição filosófica ser ao mesmo tempo nova e verdadeira”. Para o autor, Hegel tinha a clareza de que

²⁹FUKUYAMA, Francis. *A Reply to my Critics*. Winter 1989/90.

Disponível em <https://www.jstor.org/stable/i40110849> e http://www.wesjones.com/eoh_reply.htm
Acessado em 25/01/2017. (Nossa tradução, do original: No one, of course, is obliged to use a Hegelian definition of history. On the other hand, no one else is entitled to an exclusive right to the term, least of all professional historians who frequently feel a proprietary interest in the word. A professional historian can tell us something about causality in history; *qua*-historian, however, he or she cannot tell us whether a given historical event was good or bad, important or unimportant (...) Individual historians and different schools of historiography do in fact quarrel about such issues, but on the basis of considerations - most often simple political prejudices - external to their discipline. While so-called "value" questions can be informed by the study of history, they are finally accessible only through the architectonic science: philosophy. And the first philosopher to understand both the importance of history to philosophy and the importance of philosophy in history was Hegel.)

o fim da História seria um suporte necessário para que o estado moderno tivesse suas bases conceituais fundamentadas na verdade.

A segunda forma de lidar com o historicismo, aponta Fukuyama, é o caminho oposto escolhido por Nietzsche e seus seguidores, como Heidegger, que “aceitaram completamente as consequências do historicismo radical e notaram que tal quadro torna impossível qualquer tipo convencional de ética ou moralidade”. O autor contrasta essa ideia à postura dos “historicistas menos radicais, incapazes de elevar-se acima do moralismo convencional de seu tempo”, e sugere que as implicações políticas do historicismo sem a noção de fim da história trazem consequências desastrosas – como o fascismo e a “glorificação da guerra”³⁰.

Outro questionamento rebatido por Fukuyama remete, conforme comentamos anteriormente, à sua relação com o governo norte-americano, e mais especificamente a administração Bush (1989-1992). Contra tal “acusação”, o autor lembra que seu artigo foi originalmente concebido antes de sua entrada no Departamento de Estado, que mesmo dentro de tal órgão, atua como um “oficial *junior*, com pouca influência política”, e que seu artigo “não chegou a ser lido por muitos de seus superiores”. Fukuyama se diz “impressionado pelo paroquialismo da classe política em Washington (especialmente na mídia), incapazes de entender a existência de assuntos mais importantes e interessantes que a agenda da política externa de determinada administração, por mais importante que pareçam no momento”³¹.

Fukuyama admite que poderia ter sido mais claro quando decretou que o as ideias que via como vitoriosas naquele momento “governariam o mundo material no longo prazo”. Tal longo prazo, segundo ele, poderia “demorar diversas gerações, ou mesmo séculos”, e uma retomada de força pelo comunismo nesse meio tempo não seria descartada. Mas lembra que, essencialmente, ou melhor, idealmente, a história chegou ao fim não em 1989 – mas já em 1806.

Após contemporizar críticas sobre o aparente desprezo de seu artigo com possíveis acontecimentos relevantes em países periféricos – ao que rebate afirmando que as grandes ideologias costumam “migrar dos países do primeiro para

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

o terceiro mundo” –, Fukuyama traz um peso maior à sua análise sobre os desafios do fundamentalismo vindos do Islã. Seu argumento, porém, continua o mesmo do seu artigo original, afirmando que o apelo do islamismo limita-se ao mundo islâmico, e que as ameaças do terrorismo e dos conflitos causados no ocidente se devem essencialmente à dificuldade de integração de imigrantes. O recrudescimento do fundamentalismo, sugere, tem sua possível explicação na reação islâmica ao aumento de contato com as ideias liberais – argumento que encontraria eco na futura proposição de Samuel Huntington, acerca do Choque de Civilizações.

Fukuyama abarca também a questão dos nacionalismos – que já à época, davam amostras de efervescência mesmo no “mundo pós-histórico”, por ele delimitado. O próprio autor admite o retorno de conflitos militares motivados não por ideologias, mas por questões nacionais, dentro da Europa – o que se confirmou logo a seguir, nos Bálcãs. Porém, qualquer extremismo nacionalista, adverte Fukuyama, só se configura em ameaça ideológica caso ampliasse sua escala para um novo imperialismo, universal e sistemático, algo que o autor considera inviável. Quanto à possibilidade de novidades capazes de desbancar a democracia liberal, o autor novamente apela à visão hegeliana de que, no longo prazo, parece existir uma tendência natural das sociedades humanas para tal modelo – mesmo com eventuais alternâncias e interrupções em determinados territórios, durante dado período de tempo. Mas questiona,

É concebível que em cem anos ou mais, estaremos vivendo em um mundo no qual a legitimidade da escravidão será aceita de forma generalizada, ou que passemos por um ciclo de monarquias e aristocracias cujos fundamentos morais sejam tão seguros quanto as democracias atuais? Nietzsche estava correto que nossa crença na igualdade humana é uma grande fraude que nos foi imposta pelo Cristianismo, que uma nova geração de moralistas vai derrubar? Um futuro cataclisma global – nuclear ou ambiental – vai apagar o quadro, digamos, e dar início ao processo histórico novamente? Ou recomeçaremos de onde estávamos, e reconstruiremos um mundo democrático-igualitário como era antes da catástrofe, dando continuidade aos nossos debates atuais acerca dos direitos das mulheres e minorias, ou preocupados com a erosão da Primeira Emenda? Simplesmente coloco estas questões, sem esperança de respondê-las.³²

³²Idem. (Nossa tradução, do original: Is it conceivable that in another hundred years or so we will be living in a world in which the legitimacy of slavery will be generally accepted, or that we could pass through a cycle of monarchies and aristocracies whose moral foundations are as broadly secure as those of present-day democracies? Was Nietzsche right that our belief in human equality is a big fraud foisted upon us by Christianity, which a new generation of moralists will debunk? Will a future global cataclysm - either nuclear or environmental - wipe the slate clean, so to speak, and start the

Finalmente, responde aos críticos que enxergam uma contradição na parte final de seu artigo original – quando aponta que, no fim da História, com suas necessidades básicas atendidas, a rotina de consumo e a falta de objetivos trariam um quadro de tédio e falta de objetivos ao indivíduo padrão da sociedade liberal. Fukuyama vê, na segurança da sociedade liberal uma “faca de dois gumes”³³, já que “há um lado do homem que despreza a vida sem riscos, buscando perigos, heroísmos e sacrifícios”. Para o autor, isso aponta para “contradições, no sentido hegeliano, que sociedades liberais não resolveram por completo, capazes de causar sua derrocada”³⁴. Identificamos aqui, talvez o primeiro momento em que Fukuyama admite uma possibilidade de inconsistência em sua proposta finalista original.

Conforme localizado na Introdução, o percurso de tal debate tem um ponto importante com a publicação de *History and the Idea of Progress*³⁵, que reuniu em 1991 artigos resultantes de uma série de seminários e palestras realizadas após a publicação de *The End of History*. A participação de Fukuyama se dá com o artigo *On the Possibility of Writing a Universal History*, que abre o volume.

Ao contrário do artigo anterior, construído com réplicas a seus primeiros críticos, o novo material traz avanços interessantes, que antecipam a argumentação que o autor entregaria no livro *The End of History and the Last Man*, publicado no ano seguinte. Em *On the Possibility of Writing a Universal History*, Fukuyama prioriza uma retomada teórica, inicialmente rastreando a gênese do conceito de história universal ao Cristianismo, sua noção de igualdade aos olhos de Deus e um fim comum à humanidade com o dia do julgamento final.

Já na modernidade, a ideia de uma história universal nasceria com Kant, para posteriormente ser expandida, de forma ainda mais afirmativa, por Hegel. No século XX, opina Fukuyama, a noção de história universal acaba perdendo crédito devido à utopia marxista, vista pelo autor como colapsada no final do século, e à noção

historical process over again? Or will we pick ourselves up from where we left off and rebuild our democratic-egalitarian world as it was before the crash, continuing our current arguments over the rights of women and minorities or worrying about the erosion of the First Amendment? I simply pose these questions without hopes of answering them.)

³³“Two-edged sword”, no original.

³⁴Idem. (Nossa tradução, do original: contradictions" in the Hegelian sense that liberal societies have not completely resolved, and which could yet result in their undoing.)

³⁵MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*.

nietzscheana – que vê na proposta hegeliana de um processo histórico, capaz de exibir padrões de sociedade, nada mais que uma sucessão de culturas sem maior significado³⁶. Porém, a resiliência que fez o liberalismo atravessar o pessimismo e os seus oponentes ideológicos do século XX, sobretudo fascismo e comunismo, seria um apelo à retomada da ideia de uma história universal, defende Fukuyama.

O alastramento de ideias democráticas no final do século XX não prova, por si só, que há uma direcionalidade na História, tampouco que esses avanços serão consolidados no futuro próximo. Sugere, porém, que os terríveis eventos da primeira metade do século representam não a característica essencial da modernidade, mas um bifurcamento trágico, e que a possibilidade da existência de um processo histórico coerente seja levantada novamente, sem recorrer à autoridade dos antigos autores de histórias universais.³⁷

Fukuyama propõe vincular sua hipótese de história universal ao arcabouço das ciências naturais e modernas – cujo conhecimento é cumulativo e direcional por natureza. Tal fato levaria a dois efeitos claros no desenvolvimento das sociedades. Em primeiro lugar, a tecnologia derivada deste arcabouço científico necessariamente traz vantagens militares às sociedades, obrigando as demais à modernização. Em segundo lugar, a ciência moderna e suas tecnologias permitem um horizonte comum de possibilidades produtivas – o que leva, no longo prazo, a uma crescente homogeneização das sociedades. Com base em tais pressupostos, combinados a uma lógica econômica, Fukuyama vê o capitalismo como uma tendência universal resultante da evolução científica. Porém, não vincula diretamente o capitalismo às sociedades consideradas democráticas – pelo contrário, vê nestas uma maior possibilidade de tomadas de decisão, justas ou não, que contrariam a racionalidade econômica – por exemplo, com a aplicação de subsídios direcionados, políticas de redistribuição e tarifação.

Neste momento, fica mais claro um salto argumentativo que não estava evidente em seu artigo original: uma vez que o elemento econômico, mesmo na

³⁶FUKUYAMA, Francis. *On the Writing of and Universal History*. pg 14.

³⁷Idem. Pg 15. (Nossa tradução, do original: The spread of democratic ideas in the late twentieth century does not by itself prove either that there is a directionality to history or that these gains will be consolidated in the near future. It does suggest, however, that the terrible events of the first half of the century represent not the essential characteristic of modernity but only a tragic bypath, and that the possibility of the existence of a coherent historical process be raised again, without recourse to the authority of earlier formulators of universal histories.)

forma de liberalismo, não traz consigo a inevitabilidade da democracia, o motor da história não está na economia. Assim, a visão materialista de Marx estaria desmentida em favor da noção não-econômica do processo histórico delimitada por Hegel. Para este, explica Fukuyama, a História não é resultado da cumulatividade das ciências naturais, mas do “desejo de reconhecimento”³⁸.

Para explicar tal conceito, Fukuyama retoma a ideia hegeliana, indicando que o “primeiro homem” que existia *antes* do processo histórico, buscava a satisfação de suas necessidades básicas, como qualquer animal. Porém, o que diferencia o homem dos demais animais é sua capacidade de arriscar a própria vida em um combate violento por um objetivo não-material: o prestígio de ser reconhecido como superior a outro homem.

A noção hegeliana de que o homem tem a capacidade de ir contra a sua natureza de autopreservação, em nome de um desejo subjetivo por reconhecimento, tem paralelos em pensadores anteriores, como Platão (e seu *thymos*), Maquiavel, Hobbes e Rosseau. Fukuyama vê, porém, uma diferença fundamental entre as abordagens de Hobbes e Hegel. Enquanto Hobbes aponta na racionalidade da preservação o traço básico da humanidade, Hegel nota o desejo por reconhecimento como o aspecto decisivo e diferencial do ser humano.

Desta forma, o estado liberal desenhado pelos contratualistas, como Locke e Hobbes, portanto, subordinaria o desejo de reconhecimento, o orgulho e a vaidade à segurança das suas vidas e propriedades. O produto de tal modelo é a burguesia e o homem burguês, “preocupado em primeiro lugar com seu bem-estar material, mas sem espírito público, virtudes, ou dedicação à sua comunidade: em resumo, um egoísta”³⁹.

Por outro lado, para Hegel, o primitivo estado de batalha não se resolve com a formação de um estado que garanta a integridade física de seus membros. Tal disputa pelo reconhecimento continua de diferentes formas, ao longo da História, na dialética senhor vs. escravo. Tal relação entre senhores e servos é instável e desconfortável para ambos: o senhor quer ser reconhecido por um ser igual, não

³⁸Idem. Pg 19.

³⁹Idem. Pg 23.

inferior. Esta é a “tragédia” do senhor, que se mantém estagnado em uma posição de superioridade improdutiva.

Para o servo, naturalmente, sua posição de dominado é ultrajante – mas útil, explica Fukuyama, uma vez que provoca seu desejo por reversão do quadro.

Mas essa total ausência de reconhecimento leva o servo a desejar a mudança – especialmente os escravos, cuja humanidade sequer é reconhecida. Com a chegada das revoluções francesa e americana, a distinção entre mestres e escravos é abolida: os escravos se transformam em seus próprios mestres pela soberania popular e pelo Estado de Direito. A história acaba com tais revoluções porque o escravo, em princípio, encontrou o que buscava todos esses anos, isto é, reconhecimento de sua dignidade e liberdade.⁴⁰

Esse desejo, o *thymos*, retoma o autor, pode ser o “elo perdido entre o liberalismo econômico e o liberalismo político”. A resolução de tal tensão seria o suficiente para determinar a existência de uma história direcional e universal? As críticas de esquerda e direita, enumera Fukuyama, são diametralmente opostas. A esquerda contesta a noção de igualdade, uma vez que, em seu seio, as democracias liberais toleram a desigualdade de classes e da divisão de trabalho, “jamais dando o mesmo reconhecimento a um lixeiro e a um físico teórico”, por exemplo⁴¹. A direita, por outro lado, argumenta que o defeito da democracia liberal é, exatamente, reconhecer pessoas inerentemente diferentes como iguais, o que provoca sua desumanização. Fukuyama traça tal argumentação ao filósofo Friedrich Nietzsche. Para este, o maior problema da modernidade seria nos tornarmos uma civilização de “últimos homens”, satisfeitos apenas com o reconhecimento de sua igualdade perante os demais, com o acúmulo material, sem qualquer luta ou sacrifício por ideais. Desta forma, o principal problema da democracia seria não a falta de satisfação da promessa de igualdade, mas exatamente seu sucesso em trazer “paz e prosperidade” a indivíduos sem qualquer ambição.

⁴⁰Idem. Pg 24. (Nossa tradução, do original: But this total absence of recognition is what leads the slave to desire change – particularly for the slaves, whose humanity is not recognized in any way. With the coming of the French and American Revolutions, the distinction between masters and slaves is abolished: the former slaves are transformed into their own masters through popular sovereignty and the rule of law. History ends with these revolutions because the slave has, in principle, finally found what he was seeking all these years, that is, recognition of his dignity and freedom.)

⁴¹Idem. Pg 28.

Tal paradoxo do “último homem” remete à mesma disputa entre os “primeiros homens” das sociedades primitivas. Se o desejo por reconhecimento é inerente à condição humana, então tais indivíduos

...vão se rebelar com o cenário de um mundo sem ideais e conflitos. E se não puderem lutar contra a injustiça e a opressão, porque o mundo se tornou, de alguma forma “saturado” das democracias bem sucedidas, então eles poderão combater a justiça, a paz, e a prosperidade. O medo de tornar-se um último homem tem o potencial de reiniciar a história novamente, e se isso acontecer no futuro, as consequências serão tão terríveis quanto no início da história, porque nossas armas modernas não podem ser ‘desinventadas’.⁴²

Seja resultado de uma atualização argumentativa, ou de um pensamento circular capaz de rebater qualquer argumento contrário, parecem vir do próprio Fukuyama os questionamentos que minam o viés triunfalista de seu artigo original.

1.3 *The End of History and the Last Man*

Tal mapeamento e resgate cronológico da produção de Fukuyama, a partir da publicação de seu artigo original em 1989, ficam justificados quando chegamos a 1992, ano da publicação do livro *The End of History and the Last Man*. Seguindo o fio condutor de nosso trabalho, a busca é por novidades na argumentação do autor em tal publicação – que, a exemplo de seu artigo de 1989, obteve grande repercussão internacional.

Porém, conhecendo de antemão as publicações prévias, réplicas e tréplicas de Fukuyama, nota-se que a maior parte do livro de 1992, apesar de seu fôlego – são mais de quatrocentas páginas –, opera como uma obra de compilação e divulgação para o grande público das argumentações registradas pelo autor, até então limitadas ao ambiente de eventos e publicações acadêmicas.

Percebe-se, no entanto, um esforço por reenquadrar o debate suscitado pelo seu artigo original, afastando o tom triunfalista do imediato pós-Guerra Fria, para

⁴²Idem. pg 29. (Nossa tradução, do original: ...will rebel at the prospect of a world bereft of ideals and struggle. And if they cannot struggle against injustice and oppression because the world has somehow become “filled up” with successful democracies, then they may well seek to struggle against justice, peace and prosperity. The fear of becoming a last man has the potential of restarting history once again, and if this ever happens in the future, the consequences will be much more terrible than at the beginning of history, because our modern weapons cannot be uninvented.)

explicitar qual pergunta a publicação busca responder. Mais que a suposta vitória da democracia liberal sobre o comunismo soviético, o foco principal de Fukuyama parece voltar-se para a afirmação de uma história universal.

O presente livro não é uma rerepresentação de meu artigo original, tampouco um esforço para continuar a discussão com os muitos críticos e comentadores daquele artigo. Menos ainda trata-se de um balanço do fim da Guerra Fria, ou qualquer outro tópico de destaque na política contemporânea. Apesar de levar em conta eventos mundiais recentes, o assunto deste livro retorna para uma questão muito antiga: Faz sentido, ao final do século XX, falarmos novamente de uma História coerente e direcional, que vai eventualmente levar a maior parte da humanidade à democracia liberal? A resposta a que chego é sim, por duas razões diferentes. Uma tem relação com a economia, e a outra tem a ver com a chamada "luta por reconhecimento".⁴³

A exemplo de seu artigo seminal, *The End of History and the Last Man* divide-se em cinco partes, com estrutura argumentativa semelhante. As três primeiras podem ser consideradas uma espécie de versão estendida do artigo *On the Possibility of Writing an Universal History*. Em um primeiro momento, justifica seus argumentos básicos, analisando como estados autoritários tem uma fraqueza intrínseca, resultante da ausência de legitimidade perante sua sociedade.

A segunda parte traz a argumentação acerca da cumulatividade de conhecimento das ciências naturais, apresentada em *On the Possibility of Writing an Universal History* como um pilar argumentativo a favor da validade da História Universal. O autor indica a necessidade de retomada do debate acerca desta, que estaria em suspenso ao longo do século XX, como resultado do pessimismo e dos traumas experimentados pela humanidade.

Fukuyama também repete uma espécie de retrospectiva de pensadores que, em outros momentos, defenderam a noção de história universal, começando pela noção cristã, passando por Kant, Hegel e, novamente, a interpretação deste por

⁴³FUKUYAMA, Francis. *The End of history and the Last Man*. (No original: The present book is not a restatement of my original article, nor is it an effort to continue the discussion with that article's many critics and commentators. Least of all is it an account of the end of the Cold War, or any other pressing topic in contemporary politics. While this book is informed by recent world events, its subject returns to a very old question: Whether, at the end of the twentieth century, it makes sense for us once again to speak of a coherent and directional History of mankind that will eventually lead the greater part of humanity to liberal democracy? The answer I arrive at is yes, for two separate reasons. One has to do with economics, and the other has to do with what is termed the "struggle for recognition.")

Kojève. O autor contempla também as teorias de Spengler e Toynbee, que, ao contrário da linha universalizante, apontam para um mundo de diferentes sociedades e culturas – algo próximo do que Huntington professará em seu *choque de civilizações*.

Fukuyama prossegue nos mesmos moldes do artigo anterior, para apresentar o conceito hegeliano da “luta por reconhecimento” como argumento decisivo, e motor fundamental da dinâmica histórica.

As duas últimas seções do livro reservam alguns avanços argumentativos em relação a o que o autor havia produzido até então. Ao contrário da sustentação das três partes anteriores, o caráter agora é mais especulativo, e sua pretensão é menos “didática”. Neste momento da obra, o Fukuyama projeta inúmeros cenários e desafios à sua tese.

A quarta parte traz diferentes maneiras como o desejo de reconhecimento pode se manifestar no futuro. Isso envolve tanto os desafios impostos à democracia e ao liberalismo econômico pelo recrudescimento de identidades religiosas, nacionais e culturais, quanto pela percepção de que a própria democracia depende em algum grau irracional de aceitação por parte dos indivíduos de uma determinada sociedade. Ou seja, é necessário *crença*.

A razão pela qual a democracia liberal não se tornou universal, ou se manteve estável desde sua chegada ao poder, está, no final das contas, na correspondência incompleta entre povos e estados. Estados são criações políticas com propósito, enquanto povos são comunidades morais pré-existentes. (...) Para a democracia funcionar, entretanto, cidadãos de estados democráticos devem esquecer as raízes instrumentais de seus valores, e desenvolver um certo orgulho *thymotico* em seu sistema político e modo de vida. Isto é, eles devem amar a democracia não porque necessariamente é melhor que as alternativas, mas porque lhes pertence.⁴⁴

Evocando, novamente, a *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Weber, Fukuyama antecipa alguns desafios à ética do trabalho como uma das bases de sua teoria. Porém, na sociedade definitiva, aponta o autor, a

⁴⁴Idem. pg 29. (Nossa tradução, do original: The reason why liberal democracy has not become universal, or remained stable once it has achieved power, lies ultimately in the incomplete correspondence between peoples and states. States are purposeful political creations, while peoples are pre-existing moral communities.(...) For democracy to work, however, citizens of democratic states must forget the instrumental roots of their values, and develop a certain irrational thymotic pride in their political system and a way of life. That is, they must come to love democracy not because it is necessarily better than the alternatives, but because it is theirs.)

desvalorização da ética do trabalho em nome de conceitos vendidos como “auto-realização” e “trabalho com significado” pode colocar em risco o funcionamento da sociedade.

Outro desafio previsto por Fukuyama vem das nações autoritárias que conseguem sucesso no jogo capitalista, com exemplos claros entre os “tigres asiáticos”. Adiante, as linhas de tensão entre o mundo histórico e o mundo pós-histórico se dariam nas interações e colisões entre ambos, com eixos bastante previsíveis, como o abastecimento de petróleo, a imigração e no constante arranjo e equilíbrio de poder bélico entre as nações.

Na quinta e derradeira parte, Fukuyama trata do ser que dá nome à obra: o *último homem*. Ao descartar alternativas viáveis à democracia liberal como modelo – seja religião, ultranacionalismos ou mesmo o retorno do comunismo – Fukuyama aponta que o verdadeiro questionamento necessário é entender se a democracia liberal é, de fato, intrinsecamente positiva e capaz de resistir às suas próprias contradições no longo prazo. Seria o modelo democrático liberal pleno compatível com a busca por reconhecimento que move a história das sociedades? E o *último homem* – esse eventual indivíduo resultante da suposta ausência de conflitos por reconhecimento, com todas suas necessidades atendidas – seria, de fato, um humano completo, nos termos que consideramos hoje?

Conforme citado, as críticas à ideia da igualdade vêm pelos dois extremos do espectro político: enquanto a esquerda considera ilusória a possibilidade de igualdade em uma sociedade liberal, a direita considera a igualdade contrária à natureza humana, que produz indivíduos intrinsecamente desiguais. Na mesma linha, o crescente número de “novos direitos” que irrompem nas sociedades avançadas – e começam a se estender a outras espécies, por exemplo – demonstram a dificuldade na definição do que é essencialmente humano.

A incoerência do nosso atual discurso sobre a natureza dos direitos advém de uma crise filosófica mais profunda, que diz respeito a um entendimento racional sobre o homem. Direitos são frutos diretos de uma compreensão acerca do que o homem é, mas se não há concordância sobre a natureza deste, ou uma crença de que tal entendimento é, por princípio, impossível, então qualquer tentativa de definição de direitos, ou para evitar a criação de direitos novos e possivelmente espúrios, será inútil. Um exemplo de como isso pode acontecer é considerar a possibilidade de uma futura

superuniversalização de direitos, na qual a distinção entre humano e não-humano é perdida.⁴⁵

Se o processo histórico depende da combinação entre desejo racional e reconhecimento racional, a ameaça ocorre quando a sociedade perde de vista o que deve ser realmente defendido. No entanto, não é na suposta busca fanática pela equalização das diferenças entre os indivíduos (*isothymia*) que Fukuyama percebe um perigo para a sociedade democrática – uma vez que, os limites dessa busca seriam eventualmente encontrados. No seu contrário, o desejo pelo reconhecimento como superior (*megalothymia*), é que encontra-se um claro ponto de tensão com os ideais da sociedade democrática.

Se Nietzsche vê no último homem o tédio e a ausência de ambição, Fukuyama aponta os perigos da busca pelo reconhecimento em disputas cada vez mais desprovidas de sentido. Se a maior parte do mundo for pacífica e democrática, há chances de grupos se rebelarem contra tal *status quo*. O autor lembra as complexas explicações delineadas até hoje para explicar a eclosão da I Guerra Mundial. Entre tantos fatores, é senso comum o registro do grande entusiasmo belicista das sociedades envolvidas pelo início do conflito.

Ao final de sua obra, a conclusão de Fukuyama é menos triunfalista que, tanto o seu artigo original, quanto o início de sua obra de divulgação levariam a crer.

Olhando para trás, nós, que vivemos na velhice da humanidade, podemos chegar à seguinte conclusão. Nenhum regime – nenhum “sistema sócio-econômico” – é capaz de satisfazer todos os homens em todos os lugares. Isso inclui a democracia liberal. Isso não se deve ao fato da revolução democrática estar incompleta, isto é, porque as bênçãos da liberdade e da igualdade não se estenderam a todas as pessoas. Na verdade, a insatisfação vem precisamente por onde a democracia triunfou por completo: é uma insatisfação com a liberdade e a igualdade. Assim, os que permanecem insatisfeitos sempre terão o potencial para reiniciar a História.⁴⁶

⁴⁵Nossa tradução, do original: The incoherence in our current discourse on the nature of rights springs from a deeper philosophical crisis concerning the possibility of a rational understanding of man. Rights spring directly from an understanding of what man is, but if there is no agreement on the nature of man, or a belief that such an understanding is in principle impossible, then any attempt to define rights or to prevent the creation of new and possibly spurious ones will be unavailing. As an example of how this could come about, consider the possibility of a future superuniversalization of rights, where the distinction between human and non-human is lost.

⁴⁶Idem. Pg 334. (Nossa tradução, do original: Looking backward, we who live in the old age of mankind might come to the following conclusion. No regime—no "socio-economic system"—is able to satisfy all men in all places. This includes liberal democracy. This is not a matter of the incompleteness of the democratic revolution, that is, because the blessings of liberty and equality have not been extended to all people. Rather, the dissatisfaction arises precisely where democracy

Convincentes, repetitivos, circulares, ou mesmo tautológicos, estes são, em linhas gerais, os argumentos que Francis Fukuyama construiu entre 1989 e 1992, e que consideramos como a base teórica para sua proposta de fim da História. Desta base, partimos para a segunda parte do trabalho.

No segundo capítulo, vamos contrastar o fim da História tal qual proposto por Fukuyama, primeiramente, à construção que se consolidou como a principal alternativa ao otimismo liberal-democrático: o choque de civilizações, de Samuel Huntington.

Após, aproximaremos ambas as posições das discussões caras à teoria da História e Historiografia para, no terceiro capítulo, trazer a produção de Fukuyama posterior ao corpus até aqui analisado. Tal divisão e sequência de capítulos foram pensadas de forma a tornar mais natural a análise destes conteúdos. Assim, a retomada da obra posterior de Fukuyama, na terceira parte, já levará em conta o enfoque teórico abordado no próximo capítulo.

Capítulo 2

Combates pelo fim da História

Naturalmente, uma proposta que parece soar como um libelo neoliberal, vinda diretamente dos escritórios do governo norte-americano, abre grande possibilidade para críticas. Da esquerda intelectual, Perry Anderson foi o que trouxe a réplica mais longa e estruturada, dedicando uma parte de seu livro *A Zone of Engagement* à desconstrução da proposta de Fukuyama. Nele, questiona a isenção deste ao apontar que a “a nova versão do fim da história não proveio de qualquer ponto privilegiado de observação, real ou imaginário, em equidistante isolamento do povo ou do poder, mas dos gabinetes do próprio Departamento de Estado” do governo dos Estados Unidos.

Apesar de o próprio Anderson apontar “a clareza e o arrojo” da proposta de Fukuyama, destaca que a mesma desencadeou uma controvérsia pública sem precedentes, mas trazendo como principal peculiaridade a sua rejeição generalizada⁴⁷. Anderson vê a possibilidade de remobilização do socialismo como alternativa renovada contra a cartilha do capitalismo liberal proposto por Fukuyama. E sua aposta é na vertente da social-democracia europeia.

O comunismo pode ter desmoronado (embora o episódio final ainda tenha que manifestar-se na China), mas – como foi argumentado – isso não significa que o socialismo como alternativa para o capitalismo tenha desaparecido. Estava vivo e cheio de saúde na mais avançada forma de democracia do nosso tempo – a variedade que a si mesma se qualifica de social (...) Marxismo e totalitarismo finalmente enterrados, a democracia social emerge em suas verdadeiras cores como o único socialismo real desde o começo – seus objetivos agora esclarecidos por uma regulamentação responsável do mercado, um sistema equitativo de tributação, um generoso suprimento de bem-estar, no âmbito do regime parlamentar.⁴⁸

Anderson ficou longe de ser o único a responder diretamente a Fukuyama. Jacques Derrida, por exemplo, com seu *Espectros de Marx*, também buscou reforçar a necessidade de reavaliação das ideias de Marx em meio ao colapso das

⁴⁷ ANDERSON, Perry. *Fim da História – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1992.

⁴⁸ Idem. Pg. 91.

tentativas do socialismo real. A revista *The New Left Review* dedicou sua edição de maio/junho de 1992 ao debate sobre "*The End of History?*".

Ainda mais radical é a crítica de Robert Kurz. Em seu *Colapso da Modernização*, o alemão deixa claro que, apesar de impossível negar uma vitória "relativa" de um sistema sobre o outro, questiona se o colapso do socialismo revela, de fato, algum mérito ou qualidade no capitalismo ocidental. Para o autor,

O aspecto fantasmagórico das formas em que reage a ideologia tanto de proveniência da esquerda quanto da direita ao colapso do Leste indica não apenas que essas formas fazem ainda, elas mesmas, parte da era em declínio, mas também, através de um véu, a estranha ausência de sujeitos nos processos sociais básicos.⁴⁹

Dessa forma, mais que diferenças, os sistemas opostos compartilham uma mesma base, que coloca tanto os "vencidos" quanto os "vencedores" à mercê de uma crise com fundamentação comum. Voltaremos a Kurz adiante, neste trabalho.

As críticas a Fukuyama se estendem aos dias de hoje, vindas das mais diferentes linhas. Daremos atenção especial ao paradigma que se consolidou como "rival" à ideia de "fim da História". É a noção de "Choque de Civilizações", de Samuel Huntington (1927-2008).

Apesar de ser reconhecida como antítese da noção de fim da História, o paradigma civilizacional de Huntington não se trata de uma irrupção abrupta e oportunista. Intelectual com vasta obra já consolidada à época, sua proposta de choque civilizatório deve ser analisada como extensão natural de sua produção anterior. Apresentado no início dos anos 1990, o paradigma ganhou novo fôlego após os atentados de 11 de setembro de 2001. Enquanto a proposta triunfalista de Fukuyama parecia naufragar, a dialética do conflito entre civilizações ocupava posição central no turbulento período. Na semana seguinte à tragédia, um artigo no *Washington Post* traçava o paralelo:

As duas teorias podem sofrer de casos quase letais de exagero e simplificação. Para cientistas políticos, porém, estas são as duas pedras de toque em qualquer debate acerca da direção do mundo. Muitas pessoas que rejeitam ambas as teorias ainda as citam por obrigação – eles são os

⁴⁹KURZ, Robert. *O colapso da modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Ed. Paz e Terra. 1996. Pg 18.

elefantes teóricos na sala. O velho debate sobre capitalismo vs. comunismo foi substituído por Fukuyama vs Huntington.⁵⁰

2.1 Mestre e pupilo: o choque

Fukuyama considera Samuel Huntington “facilmente o maior cientista político de sua geração”⁵¹. O nipo-americano foi seu aluno ao final da graduação em Harvard, e ambos conviveram em encontros e seminários ao longo dos anos nos quais Huntington dirigiu o Centro de Relações Internacionais daquela universidade. Influente cientista político associado ao Partido Democrata, embora do espectro conservador na sua abordagem à política externa, Huntington teve sua passagem pelo Departamento de Estado antes de Fukuyama, durante o governo de Jimmy Carter. Também chegou a atuar na formulação da política de distensionamento do regime militar brasileiro, ao ser chamado para visitas como consultor pelo governo militar do país entre 1972 e 1974⁵².

Ao longo da segunda metade do século XX, a produção de Huntington tornou-se referência para o pensamento conservador. Com uma postura polêmica, sua obra carrega formulações de viés pessimista e autoritário, e uma noção de democracia utilitária e impositiva. Figura controversa desde a publicação de seus primeiros trabalhos, foi rechaçado pelas correntes liberais e de esquerda presentes no meio acadêmico dos Estados Unidos na década de 1960. Apesar de ser um defensor ortodoxo da democracia e do liberalismo, seu posicionamento acabou vinculado ao pensamento reacionário, ao conservadorismo e mesmo ao fascismo.⁵³

⁵⁰ACHELBACH, Joel. *The Clash*. Washington Post, 16 de dezembro de 2001. Disponível em <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/magazine/2001/12/16/the-clash/c6fa7370-e614-49fc-9b79-57998401c870/> (Acessado em 23/03/2016). Nossa tradução, do original: The two theories may suffer from nearly lethal cases of overstatement and oversimplification. For political scientists, however, these are the two touchstones of any debate about the direction of the world. Many people who reject both theories still cite them dutifully-they're the theoretical elephants in the room. The old debate about capitalism vs. communism has been replaced by Fukuyama vs. Huntington.

⁵¹FUKUYAMA, Francis. “Samuel Huntington, 1927-2008. The American Interest. Publicado em 29 de dezembro de 2008. Disponível em <http://www.the-american-interest.com/2008/12/29/samuel-huntington-1927-2008/> (Acessado em 21/03/2016)

⁵²SKIDMORE, Thomas. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*. Oxford University Press. 1988.

⁵³VOLPE, Felipe Campuzano. De la guerra fría al choque de civilizaciones: nacionalismo y milenarismo en la obra de Samuel P. Huntington. Argumentos. Universidade Autónoma Metropolitana. Pg 154.

Já em sua primeira obra, *The Soldier and the State*, de 1957, Huntington provoca polêmica ao qualificar o idealismo liberal dos Estados Unidos – que vê como fruto da excepcionalidade geográfica e das suas raízes religiosas – como inapropriado para sua postura nas relações exteriores, quando está em jogo a defesa e a segurança nacional. No cenário externo, a regra é o uso da força, assegura o autor, o que deve provocar uma profissionalização e o fortalecimento das forças armadas, a ponto de torná-las capazes de garantir as instituições do país – lembremos que a escrita de tal obra acontece pouco após o desfecho da II Guerra Mundial. Apesar de defender seu conservadorismo como não-reacionário, e sim como uma posição política pragmática e realista, sua posição docente definitiva em Harvard é negada em um primeiro momento, o que o leva a buscar refúgio temporário na Universidade de Columbia⁵⁴.

Em *Political Order in Changing Societies*⁵⁵, de 1968, obra considerada um estudo clássico para a análise de países subdesenvolvidos, o autor avança alguns apontamentos já colocados em seu artigo de 1965, *Political Development and Political Decay*⁵⁶. Recorrendo ao estudo de diferentes casos, e fazendo uso de métricas e dados estatísticos, Huntington busca estabelecer uma teoria geral do desenvolvimento político das sociedades. Entre suas conclusões, está a desvinculação entre a ideia de que a modernização econômica e social leve necessariamente à estabilidade política. Pelo contrário: a rápida modernização e politização das forças sociais conduz a uma instabilidade cujas estruturas institucionais não estão preparadas para suportar. Daí surge o conceito de “sociedade pretoriana”, nas quais as massas são agregadas à vida política em um quadro no qual não há organização institucional, tampouco governabilidade consolidadas.

Além do viés conservador, vale lembrar o claro objetivo – tanto acadêmico, quanto profissional – assumido por Huntington em teorizar alternativas para os Estados Unidos no enfrentamento contra o desafio que o comunismo soviético

⁵⁴KAPLAN, R.D., “Looking the World in the Eye”, en *The Atlantic Monthly*, diciembre, 2001. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2001/12/looking-the-world-in-the-eye/302354/> - Acessado em 27/09/2016.

⁵⁵HUNTINGTON, Samuel. *Political Order in Changing Societies*. Yale University, 1968.

⁵⁶HUNTINGTON, Samuel. *Political Development and Political Decay*. World Politics, Vol. 17, No 3 (Apr. 1965), pgs 386-430.

impunha aos americanos no cenário internacional – algo similar à função do “soviólogo” Fukuyama, enquanto funcionário do Departamento de Estado norte-americano. Paradoxalmente, a posição de Huntington é de crítica ao modelo de atuação dos Estados Unidos, com elogios à maior efetividade soviética no que tange à estabilização das sociedades em desenvolvimento.

O verdadeiro desafio que os comunistas colocam aos países em modernização não é sua eficiência em derrubar governos (o que é fácil), mas sua qualidade em produzir governos (o que é uma tarefa muito mais difícil). Eles podem não oferecer liberdade, mas oferecem autoridade; eles criam governos capazes de governar. Enquanto os americanos trabalhosamente lutam por reduzir a disparidade econômica, comunistas oferecem aos países em modernização um método testado e aprovado para reduzir a disparidade política. Em meio à violência e ao conflito social que abatem estes países, eles oferecem alguma garantia de ordem política.⁵⁷

Os questionamentos de Huntington à efetividade do sistema democrático ficaram claros na obra *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*, escrita em parceria com Michel Crozier e Joji Watanuki a pedido da *Trilateral Commission*⁵⁸. Neste estudo, vem à tona o viés pessimista acerca dos rumos da democracia ocidental. Os autores concluem que a sobrecarga de governo, a perda de legitimidade e autoridade, e a desagregação de interesses, colocam as sociedades em um cenário de risco causado pelo surgimento da denominada “democracia anômica” – um sistema político baseado no consenso, mas sem capacidade efetiva de alcançar objetivos. Como diagnóstico, os autores indicam que a máxima “a única cura para os remédios da democracia é mais democracia”, se aplicada, pode ser equiparada a “jogar combustível no fogo”. Dessa forma, os problemas apontados pelo estudo acerca dos Estados Unidos indicam que há um “excesso de democracia”, que precisa ser controlado com a moderação dos

⁵⁷Idem. Pg 8. (Nossa tradução, do original: The real challenge which the communists pose to modernizing countries is not that they are so good at overthrowing governments (which is easy), but that they are so good at making governments (which is a far more difficult task). They may not provide liberty, but they do provide authority; they do create governments that can govern. While Americans laboriously strive to narrow the economic gap, communists offer modernizing countries a tested and proven method of bridging the political gap. Amidst the social conflict and violence that plague modernizing countries, they provide some assurance of political order.)

⁵⁸*Trilateral Comission* é um grupo não-governamental fundado por David Roockfeller em 1973, buscando discutir temáticas comuns e cooperação entre Estados Unidos, Europa Ocidental, e Japão.

princípios democráticos – estes devem ser limitados às áreas onde são “apropriados”⁵⁹.

Anos depois, com mudanças significativas no cenário político global, a continuidade desta última obra combinada à temática do desenvolvimento político, marca das suas primeiras publicações, dá origem a outra publicação de Huntington que teve grande repercussão: *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Lançado em 1991, neste livro Huntington articula o que seriam “ondas”, movimentos e contra-movimentos de expansão da democracia pelo mundo. Para o autor, a Revolução dos Cravos, em Portugal, no ano de 1974, marcou o início da terceira fase da ampliação da abrangência do modelo democrático pelo mundo. A primeira “onda”, delimita Huntington, se espalha de 1820 a 1926, época de grande aumento do sufrágio nos Estados Unidos e adoção da democracia em 29 países. Um primeiro movimento de refluxo teria início em 1922, com a chegada de Mussolini ao poder e o avanço do fascismo – que derrubou o número de democracias em 1942 para doze. A segunda onda seria resultado direto da vitória aliada na II Guerra, elevando para 36 o número de países democráticos em 1962. A nova contra-onda remete, sobretudo, ao período de ditaduras na América Latina, reduzindo o número de democracias no mundo para 30 países.

Ao escrever o livro no começo da década de 1990, Huntington questiona em que ponto estaríamos desta nova expansão democrática para – mesmo identificando as limitações das ciências sociais para o prognóstico – projetar o futuro.

Estamos em que estágio nesta terceira onda? No início de uma longa onda, ou perto do final de uma onda curta? E se a terceira onda for interrompida, será seguida por uma terceira contra-onda significativa, eliminando muitos dos ganhos da democracia nos anos 1970 e 1980? A ciência social não pode dar respostas confiáveis a tais questões, e tampouco qualquer cientista social poderia. É possível, porém, identificar alguns dos fatores que afetarão a futura expansão ou contração da democracia no mundo, e colocar questões que parecem mais relevantes para o futuro da democratização. Um caminho para começar é questionar se as causas que deram início à terceira onda tendem a continuar operando, a ganhar força, a enfraquecer, ou serem suplementadas ou substituídas por novas forças promotoras da democratização.⁶⁰

⁵⁹CROZIER, Michel; HUNTINGTON, Samuel; WATANUKI, Joji. *The Crisis of Democracy*. 1975. Trilateral Commission. Pg 113-114.

⁶⁰HUNTINGTON, Samuel. *Democracy's Third Wave*. Journal of Democracy Vol.2. No.2 Spring 1991. (Nossa tradução, do original: At what stage are we within the third wave? Early in a long wave, or at

No mesmo período em que teve seu livro de divulgação transformado em best-seller de repercussão internacional, Huntington viu o pupilo Fukuyama tomar conta dos holofotes com seu “fim da História”.

Fukuyama voltaria a reverenciar o trabalho de Huntington no início dos anos 2010, ao publicar a dupla de livros *As Origens da Ordem Política: dos tempos pré-humanos à Revolução Francesa* e *Ordem Política e Decadência Política: da Revolução Industrial à Globalização da Democracia*, obras que busca apresentar como uma continuidade do trabalho de seu professor.

Foi na mesma *The National Interest*, na edição seguinte⁶¹ à publicação de *The End of History?*, que Huntington iniciou sua contestação direta à proposta do seu antigo aluno. No artigo *The Errors of Endism*, Huntington notou a radical mudança de foco nas discussões de política internacional entre 1988 e 1989. Segundo ele, um ano antes, a regra era falar sobre o “declinismo” dos Estados Unidos – que estaria seguindo o caminho do Reino Unido como potência mundial decadente. Já em 1989, a nova moda seria o “finalismo” em três diferentes vertentes.

Na primeira, se limita à crença de que a Guerra Fria está definitivamente encerrada, aspecto consolidado pelo discurso da “Nova Ordem Mundial” de George Bush. A tal afirmação, Huntington avalia a possibilidade de que as medidas tomadas por Gorbachev representassem apenas mais um ciclo de distensionamento da Guerra Fria, e não seu fim propriamente dito. E mesmo com o ocaso soviético, o retorno da Rússia à sua condição de superpotência traria novas possibilidades de conflito, que estavam ausentes entre as grandes nações da Guerra Fria, no período conhecido como *Long Peace* (A Longa Paz).

Na sua segunda vertente, diz Huntington, o “finalismo” estabelece que as guerras entre estados-nação, ou mais especificamente, entre estados-nação

or near the end of a short one? And if the third wave comes to a halt, will it be followed by a significant third reverse wave eliminating many of democracy's gains in the 1970s and 1980s? Social science cannot provide reliable answers to these questions, nor can any social scientist. It may be possible, however, to identify some of the factors that will affect the future expansion or contraction of democracy in the world and to pose the questions that seem most relevant for the future of democratization. One way to begin is to inquire whether the causes that gave rise to the third wave are likely to continue operating, to gain in strength, to weaken, or to be supplemented or replaced by new forces promoting democratization.)

⁶¹HUNTINGTON, Samuel, *The Errors of Endism*, National Interest 17, Fall 1989.

liberais, não mais aconteceriam. Guerras estariam limitadas ao então “terceiro-mundo”, mas não mais teriam espaço entre países avançados, capitalistas ou comunistas. Tal argumento tem forte base de convencimento empírica, segundo o autor. Mas ele relativiza tal aspecto, afirmando que, não só os estados democráticos ainda eram minoria no mundo, como também seu crescimento em número, claudicante. Além disso, lembra a possibilidade de tal convivência pacífica entre democracias ser talvez coincidência, tanto geográfica, quanto, nas últimas décadas, pelo fato de encontrarem no comunismo um aglutinador inimigo em comum.

A terceira e “mais extrema” formulação do “finalismo”, explica Huntington, parte do “brilhante” artigo escrito por Fukuyama que propõe não apenas o fim da Guerra Fria, ou o fim das guerras entre grandes estados, mas o fim da História *per se*, dada a “exaustão de alternativas sistemáticas” ao modelo democrático-liberal.

De acordo com Samuel Huntington, “declinismo” e “finalismo” são contrastantes, à medida que o primeiro é essencialmente pessimista, tem base histórica e traça paralelos entre os Estados Unidos do século XX, a Grã Bretanha do século anterior, e França e Espanha, além de outras potências nos séculos anteriores. Seu debate gira em torno destes paralelos e suas fundamentações em dados econômicos disponíveis. O “finalismo”, por outro lado, é decididamente otimista, e voltado ao futuro, não ao passado. A base do trabalho de Fukuyama, critica Huntington, é de especulação filosófica e pressupostos sobre a história, não em análise ou evidências históricas.

Em sua forma extrema, o declinismo é historicamente determinista: as nações, naturalmente, e talvez inevitavelmente, evoluem por fases de ascensão, expansão e declínio. Elas são levadas pela inexorável aderência da história; Na forma extrema de finalismo, por outro lado, as nações escapam da história.⁶²

Para Huntington, a mensagem que o “declinismo” traz é de “estamos perdendo!”, enquanto o “finalismo” declara que “nós vencemos!”, o que dá ao primeiro uma “função histórica útil”, na medida que funciona como um alerta e chama à ação contra a decadência identificada. Por outro lado, o “finalismo” não

⁶²Idem. (Nossa tradução, do original: In its extreme form, declinism is historically deterministic: nations naturally, and perhaps inevitably, evolve through phases of rise, expansion, and decline. They are caught in the inexorable grip of history. In the extreme form of endism, in contrast, nations escape from history.)

traz qualquer alerta, mas “a ilusão do bem-estar”, convidando a uma “complacência relaxada” – o que torna suas possíveis consequências, em caso de erro, muito mais graves que um cenário no qual o “declinismo” se provasse errado.

O autor critica o fato destas correntes finalistas superestimarem a previsibilidade da História, uma vez que correntes e tendências atuais não necessariamente continuarão no futuro. Da mesma forma, tais propostas otimistas ignoram “a fraqueza e a irracionalidade da natureza humana”, e sua capacidade de criar e fermentar conflitos que fogem à fria análise contábil dos custos-benefícios de uma sociedade.

Mantendo sua crítica à proposta de Fukuyama, Huntington avalia como equivocada a equivalência que aquele faz ao descrever o eventual fim do comunismo ao fim das batalhas ideológicas no mundo. Entre os argumentos, Huntington enumera os diversos *revivals* de ideologias ao longo da história, de correntes de estudos econômicos ao apelo da religião – sendo o comunismo tão passível de retomada quanto tais diferentes pensamentos.

Da mesma forma, mesmo a aceitação universal da democracia não exclui a possibilidade de conflitos entre seus adotantes, já que “conflitos entre aqueles que professam diferentes versões da mesma ideologia são, seguidamente, mais intensos e violentos que conflitos entre aqueles que defendem ideologias totalmente diferentes”⁶³, lembrando o caso de cismas religiosas e mesmo as disputas entre as diferentes correntes do comunismo e socialismo, islamismo, entre outras. Outros limites que Huntington enxerga na tese de Fukuyama dizem respeito à possibilidade do surgimento de novas ideologias, bem como ao questionamento acerca da real vitória da democracia quando, na prática, grande parte do planeta mantinha a adoção do modelo democrático ainda em um horizonte distante.

Finalmente, Huntington “acusa” Fukuyama de utilizar um viés essencialmente marxista para proclamar o fim do marxismo como ideologia. Sobre a visão de que ao final da história temos um estado homogêneo universal, com todas as contradições e necessidades humanas resolvidas, Huntington pergunta:

⁶³Idem. (Nossa tradução, do original: Struggles between those who profess different versions of a common ideology are often more intense and vicious than struggles between those espousing entirely different ideologies.)

O que é isso senão a imagem marxista de uma sociedade sem conflitos de classe e outras contradições organizadas com base em cada um de acordo com suas habilidades e suas necessidades? Os conflitos da história, diz Fukuyama “serão substituídos pelo cálculo econômico, a resolução incessante de problemas técnicos, preocupações com o meio ambiente, e a satisfação de demandas consumistas sofisticadas.” Engels disse de forma ainda mais sucinta: “O governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e o direcionamento do processo de produção.” Fukuyama diz que o liberalismo é o fim da história. Marx diz que o comunismo “é a solução ao enigma da história”. Eles estão basicamente dizendo a mesma coisa e, mais importante, estão pensando da mesma maneira. A ideologia marxista está viva e saudável nos argumentos que Fukuyama usa para refutá-la.⁶⁴

Mas, curiosamente, pode-se afirmar que a obra mais conhecida do legado de Huntington acabou sendo oriunda do debate com seu antigo pupilo. Após contestar o fim da História com *The errors of endism*, em 1993 Huntington publicou um artigo com título também em forma de pergunta, em uma referência clara ao artigo original de Fukuyama: *The Clash of Civilizations?*⁶⁵.

Neste, elaborando os argumentos que já havia adiantado em *Political Conflict after the Cold War*⁶⁶, Huntington contrapunha-se à noção de fim da História, argumentando que o novo padrão de conflitos que moldaria o futuro do mundo seria o choque entre as diferentes civilizações do globo. Os primeiros avanços de Huntington rumo a sua tese civilizacional são visíveis já ao final de *The Third Wave*, quando nota que uma nova fase da história do mundo moderno se dará com o ressurgimento das identidades culturais e das religiões como fonte dos conflitos e das disputas expansionistas no pós-Guerra Fria.

A proposta é delineada logo de início em *The Clash of Civilizations?*, nas quais pistas sobre o conceito de História utilizado pelo autor são explicitadas.

⁶⁴Idem. (Nossa tradução, do original: What is this but the Marxist image of a society without class conflict or other contradictions organized on the basis of from each according to his abilities and to each according to his needs? The struggles of history, Fukuyama says, "will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands." Engels said it even more succinctly: "The government of persons is replaced by the administration of things and the direction of the process of production." Fukuyama says liberalism is the end of history. Marx says communism "is the solution to the riddle of history." They are basically saying the same thing and, most importantly, they are thinking the same way. Marxist ideology is alive and well in Fukuyama's arguments to refute it.)

⁶⁵HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations?*. Foreign Affairs, Summer 1993.

⁶⁶HUNTINGTON, Samuel. *Political Conflict After the Cold War*. In: MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*. Cornell University, 1995

Com o fim da Guerra Fria, a política internacional sai de sua fase ocidental e sua peça central torna-se a interação entre o Ocidente e as civilizações não ocidentais, e a relação entre estas últimas. Na política das civilizações, as pessoas e governos de civilizações não-ocidentais não mais aparecem como objetos da história e alvos do colonialismo ocidental, mas unem-se ao Ocidente como responsáveis por mover e moldar a história.^{67 68}

Uma vez “resolvida” a disputa ideológica no ocidente, os “não-ocidentais”, antes apenas “objetos” da história e “alvos” do colonialismo, agora são colocados ao lado dos ocidentais para “mover” e “moldar” a história. Ao mesmo tempo, Huntington descarta a possibilidade de uma história universal, nos moldes hegelianos, apontando o conceito como parte do ferramental do ocidente na sua busca pela dominação global.

O conceito de uma civilização universal é um produto peculiar da civilização ocidental. No século XIX, a ideia do ‘fardo do homem branco’ ajudou a justificar a extensão do domínio político e econômico do Ocidente sobre sociedades não-ocidentais. Ao final do século XX, o conceito de uma civilização universal ajuda a justificar a dominação cultural do Ocidente sobre outras sociedades, e a necessidade destas em adotar prática e instituições ocidentais. Universalismo é a ideologia do Ocidente para o confronto com culturas não-ocidentais.⁶⁹

Da mesma forma, Huntington nota uma crescente resistência a valores como “liberdade e democracia”, enfraquecidos por seu uso e apropriação pelo ocidente como forma de universalização de seu modelo político.

Conforme as pessoas definem sua identidade em termos étnicos e religiosos, elas tendem a verificar uma relação *nós vs eles* entre si mesmos e as pessoas de diferentes etnias e religiões. (...) Mais importante, os esforços do Ocidente para promover seus valores de democracia e liberalismo como universais, para manter sua predominância militar e para avançar seus

⁶⁷Idem. Pg 23. (Nossa tradução, do original: With the end of the cold war, international politics moves out of its western phase and its centrepiece becomes the interaction between the West and non-western civilisations and among non-western civilisations. In the politics of civilisations, the peoples and governments of non-western civilisations no longer remain the objects of history as targets of western colonialism but join the West as movers and shapers of history.)

⁶⁸Nota de tradução: com o original da publicação de algumas das obras de Huntington utilizadas neste trabalho estão em inglês britânico, termos como *civilisation* e *centrepiece* têm grafia distinta do inglês norte-americano, *civilization* e *centerpiece*.

⁶⁹HUNTINGTON, Samuel; *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon, Schuster, 1996. Kindle Edition. Loc. 135. (Nossa tradução, do original: The concept of a universal civilization is a distinctive product of Western civilization. In the nineteenth century the idea of “the white man’s burden” helped justify the extension of Western political and economic domination over non-Western societies. At the end of the twentieth century the concept of a universal civilization helps justify Western cultural dominance of other societies and the need for those societies to ape Western practices and institutions. Universalism is the ideology of the West for confrontations with non-Western cultures.)

interesses econômicos encontram respostas de outras civilizações. Com menos capacidade de mobilizar apoio e formar coalizões de base ideológica, governos e grupos tentarão cada vez mais mobilizar este apoio apelando à religião comum e à identidade civilizacional.⁷⁰

Aparentemente opostas na superfície, as propostas de Huntington e Fukuyama carregam uma fundamentação comum, que enquadraremos a seguir, trazendo como pano de fundo não novas interpretações pessoais sobre o final do século XX, mas questionamentos e debates levantados pela teoria da História acerca dessa encruzilhada temporal.

2.2 A História Universal

Se a noção de “fim” traz consigo, necessariamente, a ideia de processo, a ideia de “História” – e Fukuyama vai além: “História Universal” – precisa ser compreendida, de modo a fugirmos do óbvio e tolo contra-argumento de que “eventos continuam acontecendo”⁷¹. Hannah Arendt comenta que este moderno conceito de história como processo “separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente”, pois liberta o evento individual do significado universal. O processo adquiriu um “monopólio da universalidade e significação”⁷².

A confiança e a certeza de estarmos subjugados a esse grande processo, munido de poder infinito e inevitabilidade, coloca nossa relação com a História, esta de “H” maiúsculo, no mesmo patamar de uma crença religiosa. Ao teorizar sobre as “armadilhas” da História Universal, Marcelo Jasmin aponta que

⁷⁰HUNTINGTON, Samuel; *The Clash of Civilizations? The Next Pattern of Conflict*. Foreign Affairs, Vol. 72, n. 3: 1993. Pg. 29. (Nossa tradução, do original: As people define their identity in ethnic and religious terms, they are likely to see an us-versus-them relationship existing between themselves and people of different ethnicity or religion. (...) Most important, the efforts of the West to promote its values of democracy and liberalism as universal values, to maintain its military predominance and to advance its economic interests engender countering responses from other civilisations. Decreasingly able to mobilise support and form coalitions on the basis of ideology, governments and groups will increasingly attempt to mobilise support by appealing to common religion and civilisation identity.

⁷¹A leitura de Hegel por Fukuyama parte de KOJÉVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Livro publicado em 1969 compilando uma série de palestras de Kojéve proferidas entre 1933 e 1939, nas quais o autor nascido na Rússia, radicado na França, apresenta a *Fenomenologia do Espírito* de George F. W. Hegel.

⁷²ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva. 1992.

Essa perspectiva sobre a história difundiu-se tão amplamente no ocidente moderno que foi naturalizada e passou a operar como uma crença constitutiva da autorreferência humana, servindo para responder perguntas relevantes como: o que somos, de onde viemos e para onde vamos.⁷³

Como consequência da crença nesse processo, Jasmin indica, teríamos a capacidade de agir sobre ele valendo-se dos conhecimentos da ciência, acelerando ou retardando sua realização. Tal viés dá uma carga utilitária à ação política que coloca o futuro como uma consequência da “marcha da história”.

Nesse sentido, a ação humana constrói o futuro, no presente, a partir da vontade esclarecida pelo processo da História Universal. Aqui, e só aqui, os termos “progressista” e “conservador”, “revolucionário” ou “reacionário”, recebem os seus significados modernos.⁷⁴

François Hartog, ao propor a noção de regimes de historicidade, busca delimitar as diferentes formas de articulação entre as categorias “passado”, “presente” e “futuro”, e de que forma a ênfase em cada uma delas molda a experiência de tempo das sociedades, sobretudo no ocidente.

O antigo regime de historicidade, propõe o autor, toma como base o passado e a história como mestra da vida (*historia magistra vitae*). Voltados para os feitos de outrora, os bons exemplos e o modelo ideal a serem seguidos estão lá atrás. Hartog localiza a formação deste regime na Grécia do século IV a.C., e sua vigência – não sem contestações, lembra – até meados do século XVIII.

A partir daí, juntam-se à noção de História conceitos como processo, progresso e direcionalidade, expressas, sobretudo, nos desenhos de um futuro promissor. Este é o regime moderno de historicidade, trazendo consigo as utopias que enxergam à frente a luz que deve iluminar as ações do presente. O tempo adquire o protagonismo, com a Revolução Francesa em 1789 como marco simbólico. Neste escopo se insere a o esboço Kantiano de uma civilização universal, e sobretudo seu avanço na noção hegeliana da História como síntese, senhora e resolução do espírito humano, bem como o interpretação marxista da luta de classes como o motor que levará as sociedades a um desfecho socialista.

⁷³JASMIN, Marcelo. “As armadilhas da história universal”. NOVAES, Adauto (org.). A invenção das crenças. São Paulo, SESC, 2011. Pg 378.

⁷⁴Idem. Pg 398.

O século XX, porém, tratou de minar a blindagem de um modelo que parecia consolidado. De diversas frentes, a percepção do tempo voltada para o futuro era questionada. A lista de indícios da percepção deste enfraquecimento é bastante relevante. Hartog lembra as abordagens civilizacionais de Toynbee e Spengler – este com seu *Declínio do Ocidente* –, bem como a obra de Theodor Lessing que retira o protagonismo da História, equiparando-a a uma crença.⁷⁵

Na mesma linha, Hartog lembra a importância dos questionamentos estruturalistas de Claude Lévi-Strauss, comparando-os com a abordagem braudeliana do processo histórico e suas “durações”.

As civilizações, explica o autor, estão menos escalonadas no tempo que esparramadas pelo espaço. Quanto ao processo de civilização, deve-se encará-lo menos como uma caminhada contínua e cumulativa do que como uma partida de xadrez em que cada sociedade, alternadamente, ganha e perde. (...) O que é certo, todavia, é que todas são similarmente sociedades na história e sociedades produtoras de história, mas com maneiras diferentes de existir no tempo. (...) Entre a postura de Lévi-Strauss e a de Braudel percebe-se uma convergência. Uma mesma crítica de fundo ao regime moderno de historicidade. Porém, enquanto o segundo permanece, apesar de tudo, no tempo da Europa (mesmo se ele o estica e o desacelera, ao criar seu personagem Mediterrâneo e, em seguida, sua noção de economia-mundo), antes de retomar, ao final de suas viagens, o problema da história nacional, à luz, justamente, da longa duração; o primeiro passa, pode-se dizer, do proletário ao selvagem ou de Marx a Rousseau. O pleno reconhecimento da humanidade do Selvagem é uma maneira de renovar (resgatar) o humanismo (falido), por meio de seu alargamento.⁷⁶

Apesar dos terríveis acontecimentos do século XX provocarem tal refluxo na unanimidade da História como processo “positivo”, e reflexões sobre o enfraquecimento da noção cumulativa do progresso histórico, Hartog chama a atenção para essa “retomada” de tal visão teleológica no pós 1989 – referindo-se diretamente a Fukuyama e Huntington. Sua análise desdenha da fragilidade, tanto da proposta triunfalista do primeiro, quanto do desenho civilizacional do segundo. Quanto à proposta de Fukuyama, Hartog nota que a “rapidez confusa” de sua recepção, “em torno de um título mal-compreendido”, é “certamente indício de alguma coisa”.

⁷⁵HARTOG, François. *Experiências do tempo. Da história universal à história global?* história, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães.

⁷⁶Idem. Pg 173.

A tese geral nos interessa na medida em que se apresenta como uma defesa da existência de uma história universal e como retomada desta história. O autor acredita, com efeito, reatar com reflexões abandonadas, senão desacreditadas há muito tempo, e de retomar, a seu modo, o ponto de vista cosmopolita de Kant (de seu opúsculo de 1784). Processo simples e coerente, a história, levando em conta ao mesmo tempo a experiência de todos os povos, termina por conduzir a maior parte da humanidade em direção à democracia liberal. A história certamente não acabou, longe disso, mas sabe-se, de agora em diante, que não há mais alternativa à democracia liberal, que constitui seu telos. Somos levados a reconhecer a existência de um processo coerente em transcurso na História. Que seja!⁷⁷

A réplica como tese civilizacional de Huntington, para Hartog, não difere em essência da ideia de Fukuyama, uma vez que ambas buscam apoio em “esquemas temporais mobilizados pelas histórias universais ligadas às filosofias da história do século XIX e aos impérios coloniais”. Parece claro que Hartog coloca ambas como sintomas de uma transição do seu “regime moderno” para o “regime presentista” de historicidade.

Mas se a resposta de Huntington inviabiliza o triunfalismo que enxerga no horizonte uma história universal – tendo, a reboque, uma civilização universal –, e também projeta uma nova dinâmica para o futuro das sociedades, seria o “choque de civilizações” uma resistência ao presentismo? O próprio Hartog aponta a proposta de Huntington como “mais ampla e durável” que a de Fukuyama. Não estamos mais ao lado de Kant e Hegel, indica Hartog, mas de Toynbee, Spengler e de acordo com a longa duração de Braudel⁷⁸.

Essa atitude, em que transparece um certo medo do futuro, é igualmente um convite ao encasulamento. A grande diferença com relação a Fukuyama deduz-se de sua abordagem spengleriana. Se as civilizações são essas “tribos humanas” as mais vastas, e se o choque de civilizações se explica como “um conflito tribal em escala global”, a renúncia ao universalismo é o preço a ser pago pelo Ocidente para melhor se defender, isto é, para melhor proteger uma América que, reafirmando fortemente seu pertencimento à civilização ocidental, poderá escapar, em casa, à armadilha mortífera do multiculturalismo. Se a civilização ocidental é única, ela não é universal. A existência de civilizações (no plural) contradiz as pretensões universalizantes. Não há, portanto, nem civilização universal (noção falsa e perigosa), nem história universal. Em sua robusta simplicidade a tese pode convir a muitos, assim no Norte como no Sul.⁷⁹

⁷⁷HARTOG, François. *Experiências do tempo. Da história universal à história global?* história, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães.

⁷⁸HARTOG, François. *Experiências do tempo. Da história universal à história global?* história, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães. Pg 134.

⁷⁹Idem. Pg 175-176.

Na modernidade, a crença na História tomou o lugar da teologia como “discurso criador de sentido” para as sociedades. Hartog nota uma tênue diferença entre duas possibilidades de prática desta mesma crença: crer *em* História crer *na* História.

Efectivamente, estamos en el *creer en*, como se cree em Dios, en el más alto grado de la creencia. Em um grado inferior está el *creerle a*: creerle a la Historia, creer que hay una historia efectuándose de uma manera o outra. Se postula que la contingencia no lo es todo y que se puede dejar aprehender um cierto orden em ló que sobreviene o adviene y se estima que vale la pena relatar, em la medida de lo posible, ló que há ocurrido para recordarlo, para servirse de ello.⁸⁰

Também nesse ponto, podemos identificar nas propostas de Fukuyama e Huntington, semelhanças e diferenças fundamentais no que tange à fé na História. Enquanto o “fim da História” leva em conta uma crença *em* História e em seu desfecho, a proposta de “choque de civilizações” leva em conta uma crença *na* História, em um patamar inferior de determinismo. Neste último caso, a crença dá lugar ao medo do futuro, à medida que a História torna-se uma ameaça ao presente, que deve então ser protegido⁸¹. Se daqui em diante, a realidade é o choque *ad eternum* entre civilizações, o presente torna-se intransponível.

Na atuação de ambos como consultores políticos, a projeção de cenários aparece como uma atribuição natural. Sobre a função do prognóstico, Koselleck, lembrando Braudel, faz referência aos três níveis temporais – “ações no curto prazo, limitações de médio-prazo, e o longo-prazo, ou as possibilidades permanentemente repetíveis”⁸². Segundo o autor, a articulação entre os três mudou na história recente. Isso porque “estruturas se tornam eventos”, dada à “pressão de mudança” a qual estamos expostos. Do ponto de vista das disciplinas, ao articular as três dimensões, Koselleck vê a sociologia “forçada” a fazer previsões, “queira ou não”, enquanto, da perspectiva da historiografia,

⁸⁰HARTOG, François. *Creer en La Historia*. Flammarion, 2013. Tradução para o espanhol: Manuela Valdívia. Pg 17.

⁸¹HARTOG, François. Experiências do tempo. Da história universal à história global? história, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães. Pg 114.

⁸²KOSELLECK, Reinhart. *The Unknown Future and the Art of Prognosis*. In: *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford University Press, 2002. Pg 146.

A certeza dos prognósticos deve aumentar se for possível incorporar mais efeitos de contenção no futuro, efeitos de contenção que se tornam calculáveis assim que as condições do quadro econômico e institucional de nossas ações se tornem mais estáveis.⁸³

Na segurança de uma dinâmica social controlada e previsível, seja em um modelo de democracia consolidado, seja pelo uso da força em “sociedades em mudança”, ambos os autores sentem-se confortáveis para lançar suas diretrizes acerca do futuro das “civilizações”, ou para vaticinar o fim das disputas ideológicas.

Seja na homogeneização do “fim da História”, ou na fragmentação global em diferentes civilizações em constante “choque”, ambas as propostas apontam para os diversos aspectos do fenômeno reconhecido como mundialização, ou globalização. Isso coloca não só a História, mas a própria práxis do historiador, sob novas pressões. É a emergência da “história global”.

O que é, portanto, um historiador global? Um historiador da globalização, pode-se responder. De fato, a globalização tende a ocupar, hoje, um lugar análogo àquele da modernização nos anos 1950-1960 (ou até mesmo da civilização no início do século XIX): com esse mesmo sufixo, marca de que o processo é o próprio objeto de estudo.⁸⁴

Uma vez que “sempre houve globalização”, periodizá-la, e estudar suas diferentes manifestações e fases, propõe Hartog, permite utilizar o ferramental dos regimes de historicidade para sabermos sob quais destes as tais globalizações são experienciadas.

Se as globalizações moderna e pós-colonial foram plenamente futuristas, instalando o futuro no posto de comando e como produtor de inteligibilidade, o que se passa na fase atual, após 1970? Ficou claro que ninguém a Oeste pode pensar em reativar os esquemas temporais mobilizados pelas histórias universais ligadas às filosofias da história do século XIX e aos impérios coloniais. Tanto mais que a Europa fazia nestes anos a experiência de um fechamento do futuro e de uma perda de pregnância da categoria do futuro. Transforma-se ela no presente, nesse presente contemporâneo onipresente? Ela é, recorrendo mais uma vez ao meu vocabulário, presentista? É o presente o modo pela qual ela se deixa apreender?⁸⁵

⁸³Idem. Pg 147. (Nossa tradução, do original: prognostic certainty ought to increase again if it becomes possible to incorporate more delaying effects into the future, delaying effects that become calculable as soon as the economic and institutional framework conditions of our actions become more stable.)

⁸⁴HARTOG, François. Experiências do tempo. Da história universal à história global? história, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães.

⁸⁵Idem.

Na prática historiográfica, as saídas a este tipo de pressão vêm em forma do que Hartog chama de “tentação pós-moderna”, com múltiplas memórias, histórias alternativas, e a busca por conexões entre a infinidade destas. Porém, a soma destas conexões não corresponderia à História Universal, uma vez que a miríade de arranjos possíveis, em função das próprias questões do historiador, traria diferentes resultados.

Poder-se-ia conceber uma forma de história universal que não fosse futurocêntrica e teleológica? Ela não se limitaria, nesse caso, a se apoderar (para com isso se alegrar, ou deplorar) de uma completa e definitiva dispersão, nem se fecharia nas prisões de longa duração das civilizações. Ela não ficaria muito menos satisfeita em substituir o antigo escalonamento das civilizações no tempo (do primitivo ao civilizado) por sua simples dispersão no espaço (segundo a sugestão de Lévi-Strauss). Ela não deveria pressupor que aquele que procura escrevê-la se posicione (mesmo que implicitamente ou fortuitamente) em um ponto de vista elevado. Não poderia ela, finalmente, desempenhar o papel de um tipo de ideia reguladora?⁸⁶

Perguntamos se a proposta de Fukuyama, tão criticada ao evocar a já vetusta crença no processo histórico, também não coloca este em xeque por dá-lo por encerrado. No momento em que reconhecemos viver em um novo regime de temporalidade, se o processo histórico acabou, como rebater o autor com os mesmos argumentos, uma vez que não precisamos mais da História Universal? Se reconhecemos que a crença nesta existiu, o esvaziamento desta crença pode ser lido não apenas como uma prova de que a fé na História tratava-se de um engodo, mas, por outro lado, como um indício de que, no suposto fim da História, não há mais objeto para que a crença seja mantida.

Hartog confirma que são claros os indícios de que já não cremos nesse conceito de História, embora sigamos utilizando-o.

(o conceito de História) está ahí, familiar todavía y um poco anticuado, se há vuelto incierto pero siempre disponible, al menos hasta que otro venga a tomar el relevo. O más probabelmente, hasta que una nueva acepción venga a sobreañardirse a las precedentes. Los políticos no dudan em movilizarlo, lós médios de comunicación tampoco, La literatura ló interroga, y lós historiadores, sin dejar de trabajarlo, todavía creen em sus poderes cognitivos. Creen todavía que la historia es una tarea pendiente, y que ellos se dedican a esto, incluso si ya no se pronuncian demasiado sobre el hecho

⁸⁶Idem.

de decidir quien há hecho y quién hace esta historia, o más bien, estas historias.⁸⁷

Uma das características que torna a produção de Fukuyama tão vulnerável às críticas é sua tentativa de fundamentação empírica, interpretando eventos próximos, ainda fumegantes no ambiente político e econômico global – logo, passíveis de interpretações mais apaixonadas, ideologizadas, bem como de reinterpretações no longo prazo. Hartog, por sua vez, ao justificar sua abordagem aos regimes de historicidade, procura “não estudar diretamente esses eventos de massa”, apesar de reconhecê-los como intrinsecamente relacionados ao seu trabalho:

Não se trata então de propor depois de outros, melhor que outros, uma explicação geral ou mais geral desses fenômenos históricos contemporâneos. Meu enfoque é diferente, outro meu propósito. Esses fenômenos, eu os apreendo obliquamente, ao me interrogar sobre as temporalidades que os estruturam ou os ordenam. Por que ordem do tempo eles são sustentados? De que ordem são portadores ou sintomas? De que “crise” do tempo, os indícios?”⁸⁸

Um raciocínio mais completo dá a chance de nos distanciarmos da tentação de simplesmente encaixar a proposta de Fukuyama contra um quadro teórico montado por Hartog: se o “fim da História” de Fukuyama pode ser visto como mais um dos tantos sintomas de manifestação do regime de historicidade presentista, questionamos se também o diagnóstico de que estamos vivendo em um período dominado pela ideia de presentismo pode ser recebido, do viés oposto, como um sintoma de que vivemos no limbo de uma ressaca triunfalista, proposta por Fukuyama, frustrada pelo mundo real nos anos seguintes.

Nessa intersecção entre fim da utopia e um presente que mostra o avanço geográfico de um modelo de liberdade democrática frustrado pela desilusão com seus limites práticos, surge o que Jacques Rancière denomina de “ódio à democracia”. Para este, o tão apontado cenário de enfraquecimento do Estado-

⁸⁷HARTOG, François. *Creer en La Historia*. Flammarion, 2013. Tradução para o espanhol: Manuela Valdívia. Pg 303-304.

⁸⁸HARTOG, François. *Regimes de Historicidade*. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. pg 26.

Nação faz dos governantes “especialistas”, simples “gestores locais da necessidade histórica mundial”⁸⁹.

“Qual é exatamente a necessidade em nome da qual se realizam essas transformações? Que sejam leis históricas inelutáveis, às quais seja inútil se opor, e que prometam para as gerações futuras uma prosperidade que vale o sacrifício desses sistemas de proteção, isso não é uma questão de ciência, mas de fé. (...) A “ignorância” que se critica no povo é simplesmente sua falta de fé. De fato, a fé histórica mudou de campo. Hoje, parece apanágio dos governantes e de seus especialistas”.⁹⁰

A “fé” na inevitabilidade do progresso histórico deixa para trás os retardatários – párias cuja participação democrática impede a realização da necessidade histórica.

2.3 Percepções do fim da História

Como em todo período de profundo ceticismo acerca dos valores que devem orientar a vida em sociedade, assistimos hoje, como no século da dúvida (o XVII), ao que parece ser um inesgotável impulso de ampliação do conhecimento factual e da preservação, em infindáveis bancos de dados, de todas as coisas do passado, ainda que não saibamos o que fazer com essa imensa massa de informações. Diferentemente da erudição antiquária daquele século, entretanto, o nosso desejo pelo passado parece querer trazê-lo de volta à presença no cotidiano, tornando o presente permeado por um passado que não se define mais como aquilo que se quer e que se deve deixar para trás ou ultrapassar. Nesse sentido, o presente se estende para abarcar o passado, alargando-se. Também o temor de um futuro tenebroso nos impele a adiar a sua chegada. Queremos “conservar” a natureza”, “evitar” a ampliação do buraco de ozônio, “impedir” o aquecimento global, “proibir” a matança das espécies, desmontar” as armas nucleares, “limitar” as pesquisas de clonagem, etc. É uma agenda negativa, um horizonte de expectativa que reage como que para trás, ampliando a permanência do presente e impedindo a chegada desses futuros. Aqui se amplia o presente para frente.⁹¹

De fato, podemos inferir que a proposta de Fukuyama apresenta características que combinam tanto a ascensão da crença no processo histórico, quanto seu possível ocaso. Mesmo Hartog admite que a passagem “de um regime a outro comporta períodos de sobreposição”, produzindo interferências “muitas vezes

⁸⁹RANCIÉRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Pg 103.

⁹⁰Idem. Pg 102-103.

⁹¹JASMIN, Marcelo. *As armadilhas da história universal*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A invenção das crenças*. São Paulo, SESC, 2011. Pg 402.

trágicas”⁹². Livres do processo histórico, na eventual “pós-história”, as sociedades encontrariam não a esperança da ação para um futuro, mas um quadro de incertezas e temores. Neste presente, entende Jasmin,

(...)nos encontramos diante de um futuro opaco, incerto e, mais do que isso, atemorizador, e a ação política associada ao planejamento abrangente do futuro parece ter-se tornado objeto de desconfiança, dados os sucessivos resultados nefastos vividos no século XX, mesmo quando as intenções originais eram nobres. (...) É daí que resultam muitas das nossas perguntas sobre o valor da história, mas também do que fazer com o conhecimento do passado num tempo sem bússola, numa total incerteza.⁹³

Recorrendo aos conceitos de Koselleck, Hartog conclui que o tempo histórico moderno, que se movia pela tensão entre passado e futuro, sofre uma ruptura, à medida que o “campo de experiência” e o “horizonte de expectativa” se afastam⁹⁴. Arriscamos, por outro lado, que no “fim da História” imaginado por Fukuyama, parece haver uma coincidência entre os campos da experiência – as lições da História nos levam a um caminho determinado –, e a expectativa – não há nada além do fim deste caminho. O resultado é o mesmo: o esgotamento de um modelo de experiência de tempo.

O ferramental proposto por Hartog, como o próprio autor indica, não deve ser vítima de engessamento teórico. Chris Lorenz propõe uma “emenda” à noção de presentismo, moldando o que ele define como “presentismo catastrófico”. Isso porque, a seu ver, a análise de Hartog, subestima o grau traumático do passado ao equipará-lo ao presente.

A razão para revisão é que “esquecer” o passado e “esquecer” o futuro não podem se localizar no mesmo plano – como Hartog faz – porque o passado (traumático) pode “assombrar” o presente de uma forma que o futuro não é capaz. Apesar de Hartog reconhecer tanto o caráter catastrófico do século XX, quanto o fato de o “presentismo” como um modo de pensamento sobre a temporalidade ter sérias falhas – porque o passado e presentes “reprimidos”

⁹²HARTOG, François. *Regimes de Historicidade*. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. pg 140.

⁹³JASMIN, Marcelo. “As armadilhas da história universal”. NOVAES, Adauto (org.). *A invenção das crenças*. São Paulo, SESC, 2011. Pg 401.

⁹⁴HARTOG, François. *Regimes de Historicidade*. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. pg 260.

podem “retornar” – ele segue lidando com o passado e o presente como dimensões temporais equivalentes.⁹⁵

Por outro lado, a leitura de Maria Inés Mudrovcic sobre o ferramental de Hartog traz um aspecto complementar. Para ela, os marcos traumáticos do último século, do Holocausto aos Gulags, das ditaduras ao terrorismo, vistos por muitos autores como razão e sintoma da dissolução da ideia de progresso e para a moldagem de uma nova apreensão do tempo pelas sociedades, devem ser relativizados nesse papel.

Mudrovcic aponta que as maiores catástrofes do século XX não serviram como forma de ruptura política entre o passado e o presente – o que ocorreu com grandes marcos como a Revolução Francesa e a Queda do Muro de Berlim, estas sim, capazes de causar alteração no horizonte histórico e na relação das sociedades com seu tempo. Assim, dos eventos trágicos emerge apenas a identificada sensação de prisão no presente.

Já que as catástrofes do século XX não causaram ruptura na ordem política que as fez nascer (o estado moderno secularizado), elas criaram uma ordem de tempo que, sem deixar o futuro de lado, se alimenta do passado lido no registro de um código de memória. Um sintoma, entre outros, dessa nova ordem do tempo, viria da criação, em termos legais, do conceito de “crime contra a humanidade”.⁹⁶

Em uma réplica que também ganhou certa repercussão, Zoltán Boldizsár Simon afirma que “nunca fomos presentistas”, ao contestar a visão de futuro desenhada por Hartog. Segundo ele, a nossa nova temporalidade traz uma relação com o futuro baseada na tecnologia, diferente do período moderno, no qual o futuro era utópico. Essa mudança traria uma necessidade de reinterpretação do próprio

⁹⁵LORENZ, Chris. *Unstuck in time. Or: the sudden presence of the past*. In: *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam University Press, 2010. (Nossa tradução, do original: The reason for revision is that ‘forgetting’ the past and ‘forgetting’ the future cannot be located on the same plane – as Hartog does – because the (traumatic) past may be ‘haunting’ the present in a way the future cannot. Although Hartog acknowledges both that the twentieth century has a catastrophic character, and that ‘presentism’ as a mode of temporal thinking has serious flaws – because the ‘repressed’ past and present may ‘return’ – he keeps handling the past and present as equivalent temporal dimensions.)

⁹⁶MUDROVCIC, Marina Inés. *About Lost Futures or the Political Heart of History*. *Historiein*. Vol 14, No 1 (2014): *On the Edge of History and Philosophy*. (Nossa tradução, do original: Because the catastrophes of the 20th century did not break the political order which gave them birth (the modern secular state), they have created an order of time which, without leaving the future aside, feeds itself from the past which is read in the register of a memory code. A symptom, among others, of this new order of time would come from the creation, in legal terms, of the concept “crime against humanity”.)

processo histórico no ofício dos historiadores.⁹⁷ O autor – que recorre a Rancière, para quem o “fim da história” é o “fim da era na qual acreditávamos em História” – indica que o século XX nos tornou céticos à noção de História como um processo direcional provido de sentido, mas não em relação à possibilidade de mudanças trazidas pelo futuro.⁹⁸

No debate sobre uma revisão do protagonismo da História em sua dimensão temporal, quem se apresenta como candidata a tomar o lugar desta é a dimensão espacial. Em que ponto a noção de “fim da temporalidade” pode cruzar-se com a ideia de “fim da História”?

Após o fim da história, o quê? Sem mais começos antevistos, só pode ser o começo de outra coisa. Mas o modernismo já acabou há algum tempo, e com ele, presume-se, o próprio tempo, já que se especula que o espaço deve substituir o tempo no esquema ontológico geral das coisas.⁹⁹

O argumento é poderoso. Fredric Jameson aponta, não sozinho, as evidências por vezes ignoradas de que a modernização das sociedades, mesmo limitando-se ao Ocidente, é, ao longo deste período tido como moderno e homogêneo – amplamente irregular e desigual. Mesmo tomando apenas a Europa, berço do Iluminismo, ao menos até o marco temporal da II Guerra Mundial, o quadro é de uma grande quantidade de diferentes sociedades, em diferentes estágios de uma modernização incompleta, compartilhando diferentes temporalidades. Um habitante de uma vila que guarda características feudais vive experiência temporal socioeconômica completamente distinta de um proletário que vive simultaneamente em uma grande cidade europeia.

O crescente encolhimento e desaparecimento dessas sociedades pré-modernas ou, melhor, da sua existência simultânea com as comunidades modernas – o que permitia o salto de uma temporalidade a outra com base no deslocamento

⁹⁷SIMON, Zoltán Boldizsár. *We have never been presentist: on regimes of historicity*. Disponível em <https://jhiblog.org/2016/05/02/we-have-never-been-presentist-on-regimes-of-historicity/> . Acessado em 19/01/2017.

⁹⁸SIMON, Zoltán Bodizsár. (The Impossibility of) Acting Upon a Story That We Can Believe. Disponível em <https://www.academia.edu/28222696/> .Acessado em 12/01/2017.

⁹⁹JAMESON, Fredric. *The End of Temporality*. *Critical Inquiry*, Vol. 29, No. 4 (Summer 2003), pp. 695-718. (Nossa tradução, do original: After the end of history, what? No further beginnings being foreseen, it can only be the end of something else. But modernism already ended some time ago and with it, presumably, time itself, as it was widely rumored that space was supposed to replace time in the general ontological scheme of things.)

espacial – é o que eventualmente inviabiliza a percepção da própria temporalidade, uma vez que não há base de comparação para uma geração pós-moderna.

Exacerbando tal lógica de integração, o imperialismo e a globalização não necessariamente provocam o mesmo resultado. No caso do primeiro, o “atraso” e o descompasso entre metrópole e colônia são pressupostos. No caso da segunda, a aglutinação e simultaneidade que colocam as sociedades de colônia e metrópole no mesmo compasso, suprimem não só as diferentes temporalidades entre ambas, mas também aniquilam sua separação espacial.¹⁰⁰

Na transição entre as estruturas da modernidade e a cultura da pós-modernidade, tudo é volatilidade. Jameson coloca o mercado de ações como símbolo desta fugacidade, quando empregos, cifras e produtos são criados ou deixam de existir com um comando de qualquer lugar do planeta. A impressão de uma dinâmica cíclica entre diferentes polos de pressão penetra todas as áreas de nossa vida, trazendo inclusive a sensação de alternância política entre esquerda e direita, progressismo e conservadorismo. O autor lembra que as angústias e esperanças que as transformações tecnológicas trazem não diferem do cenário de séculos anteriores. O que diferencia nossa época seria a incapacidade de imaginar grandes utopias, o que nos deixa presos em quadro de “tendências” que, por definição, nunca se concretizam.¹⁰¹

A hipótese de deslocamento desse foco do tempo para o espaço contrasta com o diagnóstico de que a transição pela qual a modernidade está passando nos leva à valorização exacerbada da memória, indício também incorporado no ferramental presentista de Hartog, e sua relação com os “lugares de memória”, indicados por Pierre Nora ainda no início da década de 1980.

A ideia de fim da História parece flutuar na tensão entre a abordagem presentista de Hartog e as reflexões de Andreas Huyssen acerca dos “novos tipos de pressão” a qual estão sendo submetidas as “coordenadas de espaço e tempo estruturadoras das nossas vidas”¹⁰².

¹⁰⁰Idem.

¹⁰¹JAMESON, Fredric. *The End of Temporality*. *Critical Inquiry*, Vol. 29, No. 4 (Summer 2003), Pg 717.

¹⁰²Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

A nova relação das sociedades com seu espaço e seu tempo – uma mudança que Huyssen identifica na transição dos “presentes futuros” para os “presentes passados” – e o impacto das novas tecnologias sobre seu modo de vida, guarda relação direta com os sintomas que Fukuyama combina para seu diagnóstico. O fim da História que o jovem Fukuyama identificou em 1989 aparece como uma das respostas possíveis ao “desaparecimento do futuro” notado por Huyssen, bem como ao “mal-estar que parece fluir de uma sobrecarga informacional e perceptual combinada a uma aceleração cultural, com as quais nem nossa psique, nem nossos sentimentos estão bem equipados para lidar.”¹⁰³

Huyssen aponta que a citada separação entre tempo e espaço inviabilizaria a compreensão tanto das estruturas modernas, quanto da eventual pós-modernidade. O avanço dos discursos de memória, de histórias alternativas e revisionistas, que se acentuou a partir de 1960 e dos processos de descolonização, aparece como prova da inevitável articulação entre tempo e espaço para a percepção histórica.

A procura por outras tradições e pela tradição dos “outros” foi acompanhada por múltiplas declarações de fim: o fim da história, a morte do sujeito, o fim da obra de arte, o fim das metanarrativas. Tais declarações eram frequentemente entendidas literalmente, mas, no seu impulso polêmico e na replicação do *ethos* do vanguardismo, elas apontam diretamente para a presente recodificação do passado, que se iniciou depois do modernismo.¹⁰⁴

Para entender essa “musealização” do passado – lembremos, aqui, o papel de “curadoria” que Fukuyama atribui à historiografia na sua pós-História – devemos fugir às explicações simplistas acerca de uma eventual dominação imposta pela chamada “indústria cultural”. A alteração na nossa percepção da temporalidade, aponta Huyssen, vem de um cenário que agrega “mudanças tecnológicas, mídia de massa, novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global”. A hipótese do autor é que a história como memória e a musealização do passado operam juntas para “construir uma proteção contra a obsolescência e o desaparecimento, para combater nossa profunda ansiedade com a velocidade de mudança e o contínuo encolhimento dos horizontes de tempo e espaço”.

¹⁰³Idem.

¹⁰⁴Idem Pg. 10.

Huyssen também nos ajuda a fazer relação entre essas práticas de memória e o cenário de triunfalismo da modernização. Para ele, do ponto de vista político, a memória muitas vezes atua como resistência a este quadro, representado pela globalização. Do ponto de vista cultural, as práticas de memória servem como “âncora”, tanto espacial quanto temporal, neste “mundo de fluxo crescente em redes cada vez mais densas de espaço e tempos comprimidos”¹⁰⁵.

Neste sentido, práticas de memória nacionais e locais contestam os mitos do cibercapitalismo e da globalização com sua negação de tempo, espaço e lugar. Sem dúvida, desta negociação emergirá finalmente alguma nova configuração de tempo e espaço. As novas tecnologias de transporte e comunicação sempre transformaram a percepção humana na modernidade. Foi assim com a ferrovia e o telefone, com o rádio e o avião, e o mesmo será verdade também quanto ao ciberespaço e o cibertempo. As novas tecnologias e as novas mídias também sempre vêm acompanhadas de ansiedades e medo, os quais, mais tarde, se mostrarão injustificados ou até mesmo ridículos. A nossa época não será exceção.¹⁰⁶

Ao elencarmos e testarmos a aproximação de tantas e diferentes leituras sobre a crise do tempo que buscamos identificar, não nos escapa a sensação de que a procura por sistemas e padrões – e a sedutora tautologia que cada um oferece como explicação global para cada época e para suas questões – também podem funcionar como armadilha.

Paolo Rossi é agudo ao desconstruir a noção de progresso linear da História com base no acúmulo do conhecimento científico e rechaça as recorrentes teorias que encontram novas leituras, sintomas e padrões para um desfecho da História. Para Rossi,

“... a percepção da não previsibilidade dos eventos e efeitos sociais (...) só não é compartilhada, em nosso século, por certo número de filósofos e por aqueles patéticos personagens que “sabiam sempre antes” onde se chegaria e que, como quer que as coisas sejam, (...) em tudo o que acontece veem infalivelmente apenas uma confirmação de suas previsões ou de seus sistemas.”¹⁰⁷

¹⁰⁵Idem. Pg. 34.

¹⁰⁶Idem. Pg. 36.

¹⁰⁷ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

Quando falamos sobre a modernidade. O autor nota “que a imagem do progresso linear aparece desde a origem do moderno entrelaçada com a ideia de um andamento “ondulatório”, ou simplesmente cíclico”, e aponta que o avanço “incerto” da história, deve ser distinguido do “tema ou mito do progresso”: enquanto o primeiro se baseia em “incertas, mas razoáveis esperanças”, o último tem características de crença, que “apela à filosofia da história ou à existência de uma relação necessária entre aumento de saber-poder e crescimento moral”.

E após a modernidade? Nossa incessante busca por sintomas de crise dá ares de uma profecia que se auto-realiza. É o nosso presente tão especial e diferente dos demais?

Reforçar o *presentecentrismo* é tão fácil quanto reforçar a natural tendência a fazer da própria aldeia a medida do mundo. Existiram realmente épocas de segurança? Ou será que a expressão “fim das certezas” foi usada inúmeras vezes (em diversas formas literárias) para significar que o passado era diferente do presente, visto que se apresentavam ao mundo coisas novas e estranhas e dificilmente compreensíveis?¹⁰⁸

Ao final deste capítulo, que buscou oferecer um arsenal teórico pertinente à análise do “fim da História”, acompanhamos Rossi e nos valem de uma epígrafe por ele apropriadamente escolhida para sua obra *Naufrágios sem espectadores*, na qual compila escritos e referências de pensadores e filósofos, do século XV aos dias de hoje, comprovando o aspecto cíclico e repetitivo dos debates acerca da natureza da História.

“Jamais houve uma época que não se sentisse *moderna*, no sentido excêntrico do termo, e não acreditasse estar diante de um abismo iminente. A lúcida consciência desesperada de estar no meio de uma crise decisiva é algo crônico na humanidade”¹⁰⁹.

Trata-se de uma frase de Walter Benjamin. Rossi pergunta se esta foi ignorada por todos que teorizaram sobre a pós-modernidade, sobre os *Endisms*, “os fabricantes de histórias e de epistemologias atuais, os construtores de séculos monoparadigmáticos, os autores de resumos, compêndios ou manuais”. “Parece,

¹⁰⁸ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

¹⁰⁹BENJAMIN, Walter apud ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

portanto, que esse pensamento específico e inusitado foi pensado em vão”, lamenta o autor.

Capítulo 3

Depois do fim da História

Após a apresentação detalhada, no primeiro capítulo, da construção da proposta do “fim da História” por Fukuyama, e de uma abordagem de contraste no segundo capítulo, trazendo a alternativa do choque civilizatório, para, a seguir, apresentarmos o conjunto frente aos debates mais articulados sobre o tema na historiografia, esta terceira parte do trabalho busca certa originalidade, ao mesmo tempo em que traça um caminho quase que lógico.

O original, nesse aspecto, é perscrutar a obra de Fukuyama produzida após seu livro de 1992 – este que, notamos, em grande parte não mais que amplia os apontamentos do artigo de 1989. Não nos passa despercebido que todas as avaliações e enquadramentos à proposta de Fukuyama se limitam a estes conteúdos. Eventuais revisões ou avanços no seu arranjo original, caso existissem, são ignorados por todos os que já possuem seu veredicto sobre o fim da História emoldurado. Por isso, de outra parte, o mencionado caminho lógico que toma este capítulo: buscar se, de fato, o autor propõe ajustes, revisões, ou novidades à sua argumentação original.

Lançado ao conhecimento midiático e, aparentemente, afeito à fama, são incalculáveis as aparições de Fukuyama como entrevistado, professor convidado, palestrante, consultor e articulista em veículos por todo o planeta ao longo das últimas décadas. Nossa busca, aqui, é por marcos que tragam reflexões e novidades ao escopo original de sua proposta finalista. Desta forma, ao contrário do primeiro capítulo – no qual detalhamos de maneira minuciosa seus apontamentos – teremos como norte evitar as repetições, buscando desvios, novidades e revisões que partem diretamente destas novas manifestações do autor estudado.

Cinco anos após o marco de 1989, Fukuyama produziu o primeiro balanço propriamente dito de sua tese com *Reflections on the End of History, Five Years Later*, artigo publicado na revista *History and Theory*, em uma edição dedicada a

“historiadores do mundo” – nessa referência apontada por Hartog aos profissionais que propõem uma análise “global” da história – e seus críticos¹¹⁰.

Ali, retoma as explicações sobre seu modelo, dividindo sua proposta do “fim da História” em uma parte empírica e uma normativa, ou teórica. A primeira busca pistas sobre a validade do conceito hegeliano-marxista de História, mostrando uma evolução coerente das sociedades humanas como um todo. Para esta questão, a resposta é positiva, aponta o autor, repisando o argumento da modernização econômica com base na cumulatividade das ciências naturais.

Porém, o autor admite que aspecto teórico da sua proposta – a de que a democracia liberal é o ponto final da evolução ideológica das sociedades – apesar de depender das evidências empíricas, não pode ser confirmado de maneira definitiva por estas. Inclusive, muitas das críticas recebidas por sua proposta apontam as falhas na combinação entre os dois aspectos. Enquanto os argumentos teóricos foram criticados por serem baseados em um “mero empirismo”, vulnerável no cenário turbulento da contemporaneidade, as exceções da parte empírica eram creditadas a um arcabouço normativo considerado inapropriado.

Essa proposta normativa, repito, não pode ser separada de fatos empíricos. Estes, por si só, não podem comprovar ou desmentir sua validade, exceto, talvez, em seus improváveis extremos (isto é, o total desaparecimento da democracia liberal, ou sua completa universalização, ou a aparição de um anjo anunciando o fim dos tempos). Fatos empíricos não conseguem nos oferecer uma metodologia determinista para prever o futuro. O que os fatos podem fazer, por outro lado, é dar-nos um maior ou menor grau de esperança de que a proposta normativa é verdadeira.¹¹¹

Nessa linha, Fukuyama aponta que mantém sua crença na democracia liberal como o “fim da História”. Os fatos dos anos transcorridos desde 1989 – sobretudo guerras no Golfo e na Bósnia – bem como o fluxo de “eventos empíricos no curto

¹¹⁰*History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: *World Historians and Their Critics* (May, 1995).

¹¹¹FUKUYAMA, Francis. *Reflections on the End of History, Five Years Later*. In: *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: *World Historians and Their Critics* (May, 1995). (Nossa tradução, do original: This normative statement, to repeat, cannot be divorced from empirical fact. Empirical fact alone cannot prove or disprove its validity, except perhaps at the very unlikely extremes (that is, the complete disappearance of liberal democracy, or the total universalization of it, or the appearance of an angel announcing the millennium). Empirical fact does not and cannot arm us with a deterministic methodology for predicting the future. What empirical fact can do, on the other hand, is to give us a greater or lesser degree of hope that the normative statement is true.)

prazo”, não comprometem a democracia liberal, apesar de diminuírem a intensidade da “esperança” (*hope*) no desfecho previsto.

As críticas de que sua tese apela ao reducionismo são aceitas pelo autor, uma vez que é necessário um “alto grau de abstração e simplificação” na tentativa de mapear uma História Universal. Apesar disso, boa parte do artigo se dedica a réplicas de Fukuyama para diferentes autores e suas críticas, geralmente no campo da filosofia. Boa parte destas são pontuais: acusações de uma leitura equivocada de Hegel, de uma comparação mal posicionada entre este e Hobbes, ou Platão.

A principal argumentação de Fukuyama no artigo diz respeito à “acusação” de que o “fim da História” não passa de um fruto de seu otimismo após o fim da Guerra Fria. Como réplica, aponta que ver otimismo no discernimento de uma História Universal, ou em uma eventual tendência das sociedades à democracia liberal, traria o pressuposto de que esta democracia liberal é intrinsecamente positiva – o que ele não pode garantir, marcando uma posição de flagrante pessimismo a respeito.

Mas nossa preferência pela democracia liberal foi condicionada durante muitos anos pelos seus inimigos. Sabíamos que a democracia liberal era melhor que o comunismo ou o fascismo, mas esquecemos de perguntar se a democracia liberal era digna de escolha por si mesma, ou se podíamos conceber arranjos, se não entre regimes existentes, entre outros apenas imaginados. O momento para essa discussão chegou, e me parece que as tentativas iniciais de responder essa questão mostram a incipiência de nossa posição. É claro para mim que a resposta pós-moderna, de que não há fundamento, seja para um conhecimento original, ou para a democracia liberal em si, é política, moral e humanamente intolerável. Por isso, é impossível ser qualquer coisa que não pessimista.¹¹²

Em 1999, dez anos após seu artigo original, Fukuyama publica na mesma *The National Interest* seu artigo *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle* – cujos argumentos depois expandiria no livro *Our Posthuman Future – Consequences of*

¹¹²FUKUYAMA, Francis. *Reflections on the End of History, Five Years Later*. In: *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics (May, 1995), pp. 27-43. (Nossa tradução, do original: But our preference for liberal democracy was conditioned for many years by the enemies of liberal democracy. We knew that liberal democracy was better than communism or fascism, but we deferred addressing the question of whether liberal democracy was choiceworthy in itself, or whether we could conceive of preferable arrangements, if not among actual regimes, then among some that could only now be imagined. The time for that discussion has come, and it seems to me that our initial attempts to address the question show the nakedness of our position. It is clear to me that the postmodernist answer, that no ground exists, either for an original cognition or for liberal democracy itself, is politically, morally, and humanly intolerable. And in this respect, it is impossible to be anything but pessimistic.)

the Biotechnology Revolution". Aqui, temos Fukuyama mantendo sua opinião: a democracia liberal e a economia de mercado são os únicos modelos viáveis para as sociedades modernas. Apesar de o ano de 1998 trazer desafios sérios às suas ideias – com destaques para as crises nos mercados russo e asiáticos, bem como um refluxo nas reformas políticas na Rússia, o horizonte da democracia acompanhada do livre mercado seguia claro para os olhos de Fukuyama.

A proposta de choque de civilizações, de Huntington, é reconhecida por Fukuyama como a “mais articulada” e consolidada como paradigma rival ao seu fim da História, uma década depois de sua concepção. Mas para o autor, Huntington subestima o poder integrador da modernização econômica e das mudanças tecnológicas que, segundo ele, “tendem ao longo do tempo a borrar os limites entre as civilizações e promover um conjunto homogêneo de instituições políticas e econômicas entre os países mais avançados do mundo”. Fukuyama também vincula a obtenção de desenvolvimento econômico a um alinhamento aos valores Ocidentais.¹¹³

Tudo parecia tranquilo no cruzeiro rumo ao fim da História. Turbulências no mundo real nada mais indicavam que a necessidade de reformas e ajustes para aprimorar a democracia e o liberalismo. Mas estes seguiam inevitáveis.

3.1 O fim do fim da História

Porém, há uma surpresa em “*Second Thoughts...*”. Não por acaso, o próprio nome do artigo pode ser traduzido como “Pensando melhor...”

Por outro lado, o argumento que usei para demonstrar que a História é direcional, progressiva e que culmina no estado liberal moderno é fundamentalmente falho. Apenas um dos centenas de comentaristas que discutiram “*The End of History*” identificou sua verdadeira fraqueza: a História não pode chegar ao fim enquanto a ciência natural moderna não possuir fim; e estamos agora à beira de novos desenvolvimentos científicos

¹¹³FUKUYAMA, Francis. *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*. The National Interest. Summer, 1999. (Nossa tradução, do original: I feel he seriously underestimates the integrating forces of economic modernization and technological change that will tend over time to blur the boundaries between civilizations and promote a homogeneous set of political and economic institutions among the world's most advanced countries. I also do not believe it is possible to have economic development without a certain degree of value change in a Western direction.)

que irão, essencialmente, acabar com o que Kojève chamou de “humanidade como tal”.¹¹⁴

Com o subtítulo *Why ‘The End of History’ was Essentially Wrong* (Por que o “fim da História” estava essencialmente errado), Fukuyama muda por completo seu horizonte. A história humana acabaria, diz ele, mas não da maneira como ele indicou em seu artigo de 1989.

Segundo o autor, a revolução da informação pelo qual passamos ao final do século XX “acelerou” o fim da História. Isso porque o avanço econômico que coloca as sociedades na era da informação trouxe descentralização e flexibilidade, colocando hierarquias e controles em xeque, a ponto de desestabilizar regimes autoritários.

Porém, lembramos, a economia não é a única força motora das sociedades, segundo o desenho de Fukuyama: tudo parte da “luta por reconhecimento”, característica intrínseca ao ser humano, que seria finalmente resolvida pelas liberdades garantidas pelo estado democrático ao indivíduo.

Mas para o fim da História ser possível, nos moldes articulados originalmente, duas coisas são necessárias. A primeira é uma conceituação clara acerca do que define a natureza humana. Se o conceito de humano é fugaz, historicamente maleável e socialmente construído, então nenhum modelo de sociedade – mesmo a democracia liberal – é capaz de satisfazer de maneira definitiva as demandas dos indivíduos.

A segunda condição para que o “fim da História” seja viável é a existência de um fim para a ciência. Apesar de a humanidade passar por um período no qual as tecnologias – sobretudo os avanços relativos à informação – são vistos *a priori* como benignos, não há qualquer garantia de que isso prossiga no longo prazo. E ao enveredar para os avanços da biotecnologia, dos mais previsíveis aos mais especulativos, Fukuyama encontra mais um beco sem saída para sua teoria.

¹¹⁴FUKUYAMA, Francis. *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*. The National Interest. Summer, 1999. (Nossa tradução, do original: On the other hand, the argument that I used to demonstrate that History is directional, progressive and that it culminates in the modern liberal state, is fundamentally flawed. Only one of the hundreds of commentators who discussed "The End of History" ever identified its true weakness: History cannot come to an end as long as modern natural science has no end; and we are on the brink of new developments in science that will, in essence, abolish what Alexandre Kojève called "mankind as such.")

A sequência de desenvolvimento de inúmeras vacinas ao longo do século XX, e, sobretudo, a descoberta do modelo de DNA começaram a elevar a expectativa de vida humana, trazendo perspectivas indefinidas para a possibilidade extensão da existência média dos indivíduos. As possibilidades de intervenções no genoma humano colocam no horizonte, em um cenário extremo, mas não descartável, a manipulação do ser humano rumo a um “ideal” que as ideologias mais radicais do passado tentaram de maneira brutal, mas não conseguiram.

Apesar do alarmismo, o potencial de “cura” e erradicação de “defeitos” tende a ser visto como positivo, o que pode degenerar ao longo do tempo para “aprimoramento” das condições físicas do ser humano. O mesmo vale para a eventual identificação de supostas estruturas responsáveis por traços de comportamentos: já vimos notícias sobre o “gene da esquizofrenia”, “gene do crime”, o “gene da liderança”, e assim por diante.

Em seu artigo, Fukuyama dá destaque especial aos avanços da neurofarmacologia, e seus produtos mais conhecidos: a Ritalina e o Prozac. A capacidade calmante da Ritalina – droga que ficou reconhecida como principal amiga dos pais e professores norte-americanos no auxílio ao controle das crianças – e os efeitos antidepressivos do Prozac – que, há época do artigo de Fukuyama, era consumido por mais de 35 milhões de pessoas apenas nos Estados Unidos – colocam em xeque o motor da História desenhado por Hegel, interpretado por Kojève e apropriado por Fukuyama: a luta por reconhecimento.

Mas subitamente, a indústria farmacêutica global, com sua enorme inventividade nos oferece um atalho: ao invés de lutar por reconhecimento pelo doloroso processo de criação de uma ordem social justa, ao invés de buscar a superação do “eu” com todas as ansiedades e limitações, como todas as gerações anteriores de humanos fizeram, agora podemos simplesmente tomar uma pílula. Somos, de certa forma, confrontados com o Último Homem de Nietzsche em um frasco: o desrespeito que enfrentamos, a insatisfação com nossa situação atual, que foi o campo para a História como tal, subitamente desaparece, não como um resultado da democracia liberal, mas porque descobrimos como alterar aquela química cerebral que era a fonte primária do problema.¹¹⁵

¹¹⁵FUKUYAMA, Francis. *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*. The National Interest. Summer, 1999. (Nossa tradução, do original: But all of a sudden, the global pharmaceutical industry in its enormous inventiveness has provided us with a shortcut: instead of striving for recognition by the painful building of a just social order, instead of seeking to overcome the self with all its anxieties and limitations, as every previous generation of human beings has done, we can now just pop a pill! We are, in a sense, confronted with Nietzsche's Last Man in a bottle: the disrespect that we face, the

As consequências políticas e morais dessas alterações não podem ser subestimadas, segundo o autor. As revoluções nas tecnologias de informação e na biotecnologia devem trazer desafios para a capacidade de governança em todo o planeta. Apesar do esforço contínuo de governos e autoridades, já notamos sua incapacidade para o total monitoramento e controle das informações trocadas entre indivíduos em todo o planeta. Fukuyama projeta como improvável que os governos adquiram tal capacidade no futuro próximo. O que é visto como positivo e sinal de liberdade, traz riscos que hoje já reconhecemos.

O mesmo vale para a pulverização da capacidade técnica para a manipulação da biotecnologia. Se hoje esta segue limitada a grandes centros de pesquisas e institutos oficiais, a tendência é que os novos conhecimentos e ferramentais se tornem cada vez mais acessíveis. Um futuro no qual determinados procedimentos sejam conseguidos em mercados periféricos e desregulamentados – o que já ocorre com tráfico de órgãos, por exemplo – está longe de ser apenas uma imagem distópica.

Fugindo do aparente refúgio que sua argumentação baseada na fé em uma História Universal garantia, o Fukuyama de 1999 parece agora deprimido com o horizonte de sua teoria. Não são os acontecimentos políticos ou econômicos da turbulenta década de 1990 – e qual década não o é? – que o fazem rever sua posição, mas os avanços da tecnologia e sua capacidade de alterar o que entendemos como humano.

Não sabemos a razão de uma manifestação tão clara sobre a inviabilidade de sua própria teoria não ter recebido holofotes. Seja pelo descrédito que os acontecimentos do curto prazo colocaram ao tom triunfalista de seu primeiro ensaio, seja pela preferência dos críticos em manter-se na zona de conforto das réplicas à manifestação original do autor, como apontamos na introdução deste trabalho, o casamento Fukuyama & “fim da História”, nos moldes propostos no artigo original de 1989, parece indissolúvel. O próprio autor lamenta o que considera a recepção equivocada de suas teses: “O que você “é”, é como você é reconhecido (...) Nós existimos não em “nós mesmos”, mas em um contexto social intersubjetivo; e nesse

dissatisfaction with our current situation, which have been the ground for History as such, suddenly vanish, not as a result of liberal democracy, but because we have suddenly discovered how to alter that bit of brain chemistry that was the source of the problem in the first place.)

contexto, o que eu disse é que eventos, de alguma maneira, deixariam de acontecer, ou que teríamos paz eternamente.¹¹⁶

Podemos aferir que esse aparente desvio de Fukuyama para temáticas distópicas relacionadas ao avanço tecnológico foi interrompido pelos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, e seus desdobramentos – sobretudo a guerra desencadeada pelo presidente George W. Bush no Iraque. Seu primeiro artigo após os atentados perguntava: *Has History Started Again?*¹¹⁷.

3.2 Um recomeço para a História?

O 11 de setembro de 2001 foi um ponto de inflexão na recepção das ideias de Fukuyama, agora cada vez mais relacionadas ao paradigma do choque de civilizações, visto como seu “rival”. A elaboração da representatividade dos atentados por Fukuyama não nos deve causar surpresa: apesar da tragédia e do enorme e imediato impacto no *zeitgeist* ocidental, a ramificação radical do Islã, responsável pelos ataques, não pode ser considerada como uma proposta de alternativa viável à sociedade democrática e liberal.

Porém, a ascensão desta oposição clara ao Ocidente cria mais um grande obstáculo à consolidação do fim da História tal qual imaginado anos antes. Para Fukuyama, a ideia ocidental, especialmente a norte-americana, de que seus valores são atraentes e “universais”, são uma combinação entre miopia e ingenuidade. Mais que um sentido de vingança por episódios geopolíticos recentes, a reação do Islã, e especificamente de uma linha mais radicalizada, aos valores ocidentais, tem o apelo de uma repulsa a diversos aspectos violentos da própria modernidade.

Desta forma, o Ocidente não se encontra em conflito com o Islã, mas tampouco a questão poderia ser simplificada a uma simples “luta contra o terrorismo”.

¹¹⁶FUKUYAMA, Francis. *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics (May, 1995), pp. 27-43.

¹¹⁷FUKUYAMA, Francis. *Has History Started Again?*. Policy Magazine, Winter 2002; Nossa tradução. Disponível em <https://www.cis.org.au/app/uploads/2015/04/images/stories/policy-magazine/2002-winter/2002-18-2-francis-fukuyama.pdf> (Acessado em 21/03/2016).

Esta nova forma de islamismo radical tem grande apelo porque busca explicar a perda de valores e a desorientação cultural que o processo modernizatório provocou. (...) O mundo islâmico está hoje em uma encruzilhada na qual a Europa cristã esteve no século XVII: a política religiosa está levando a um conflito potencialmente infundável, não apenas entre muçulmanos e não-muçulmanos, mas entre diferentes sectos de muçulmanos.¹¹⁸

A noção de democracia igualitária tem suas raízes ligadas a uma secularização do cristianismo e sua ideia de igualdade entre os humanos, fato já notado por Hegel, Nietzsche, e mesmo Tocqueville. O que inviabiliza o diálogo político neste conflito é a ideia assumida por ramificações mais radicais de que a identidade religiosa se sobrepõe a todos os demais aspectos políticos. Apesar de acreditar na ampliação da democracia liberal no longo prazo, Fukuyama diz que não há “inevitabilidade no processo histórico”, especialmente se este não sobreviver no curto prazo.

Com o desenrolar de um conflito desgastante e de poucos resultados no Oriente Médio, por meio do artigo *After Neoconservatism*, publicado em 2006 no jornal *The New York Times*, Fukuyama retirou seu apoio à postura bélica neoconservadora, com a qual anteriormente se alinhava. À época, o autor identificou no intervencionismo dos Estados Unidos no Oriente similaridades com o Leninismo, dada a defesa de que “a história poderia ser direcionada com a correta aplicação de poder e vontade”¹¹⁹.

Ali, o autor sai mais uma vez em defesa de sua proposta sobre o fim da História contra a interpretação equivocada de que a mesma seria um “tratado neoconservador” que apresenta a democracia liberal como resultado inevitável da busca pela liberdade.

¹¹⁸FUKUYAMA, Francis. *Has History Started Again?*. Policy Magazine, Winter 2002; Nossa tradução. Disponível em <https://www.cis.org.au/app/uploads/2015/04/images/stories/policy-magazine/2002-winter/2002-18-2-francis-fukuyama.pdf> (Acessado em 18/01/2017). (Nossa tradução, do original: This new form of radical Islam is immensely appealing because it purports to explain the loss of values and cultural disorientation that the modernisation process itself has engendered.(...) The Islamic world is at the juncture today where Christian Europe stood during the Thirty Years War in the 17th century: religious politics is driving potentially endless conflict, not just between Muslims and non-Muslims but between different sects of Muslims.)

¹¹⁹FUKUYAMA, Francis. *After Neoconservatism*. The New York Times, 09 de fevereiro de 2006; Nossa tradução. Disponível em <http://www.nytimes.com/2006/02/19/magazine/neo.html?ex&r=0> . Acessado em 21/03/2016.

O “fim da História” é, no fim das contas, um debate sobre a modernização. O que é inicialmente universal não é o desejo pela democracia liberal, mas o antes o desejo por viver em uma sociedade moderna – isto é, tecnologicamente avançada e próspera – que, caso satisfeito, tende a provocar a demanda pela participação política. A democracia liberal é um dos produtos deste processo de modernização, algo que apenas se torna uma aspiração universal no curso do tempo histórico. O “fim da História”, em outras palavras, apresentou um argumento do tipo marxista pela existência de um processo de evolução social no longo prazo, mas que termina com a democracia-liberal, e não com o comunismo.¹²⁰

A repercussão de seu anúncio público fez com que, dois meses depois, o autor publicasse um editorial aberto ainda mais surpreendente, intitulado *Why Shouldn't I Change My Mind?*. “Em nosso debate político cada vez mais polarizado, parece que agora é errado mudar de ideia, mesmo se evidências empíricas do mundo real sugerem que você deva. Considero esta uma conclusão estranha e perturbadora.”¹²¹

3.3 O Futuro da História

Se no campo político a guerra contra o terrorismo trouxe um desafio fundamental à sua tese de fim da História, seu outro pilar fundamental, o econômico, foi confrontado, ao final dos anos 2000, com uma crise que trouxe a economia dos Estados Unidos a um cenário comparável à Grande Depressão dos anos 1930. Como resposta a tal cenário, Fukuyama parece relativizar seu próprio veredicto de que a história havia chegado ao fim.

Ao publicar *The Future of History*, no início de 2012, o autor lança uma outra pergunta: “a democracia liberal pode sobreviver ao declínio da classe-média?”¹²². A

¹²⁰Idem. (Nossa tradução, do original: "The End of History" is in the end an argument about modernization. What is initially universal is not the desire for liberal democracy but rather the desire to live in a modern -- that is, technologically advanced and prosperous -- society, which, if satisfied, tends to drive demands for political participation. Liberal democracy is one of the byproducts of this modernization process, something that becomes a universal aspiration only in the course of historical time. "The End of History," in other words, presented a kind of Marxist argument for the existence of a long-term process of social evolution, but one that terminates in liberal democracy rather than communism.)

¹²¹FUKUYAMA, Francis. *Why shouldn't I change my mind?* Los Angeles Times, 09 de abril de 2006; Disponível em <http://articles.latimes.com/2006/apr/09/opinion/op-fukuyama9>. Acessado em 18/01/2017. Nossa tradução, do original: In our ever-more-polarized political debate, it appears that it is now wrong to ever change your mind, even if empirical evidence from the real world suggests you ought to. I find this a strange and disturbing conclusion.)

¹²²FUKUYAMA, Francis. *The Future of History*. Foreign Affairs. Edição Janeiro/Fevereiro de 2012.

própria escolha deste título para seu artigo pode forçar a conclusão de que, neste momento, há uma mudança de ideia, ou um abandono de suas crenças iniciais. Porém, nossa travessia pela produção intelectual do autor comprova que todos os argumentos agora apresentados sob um título sedutor – talvez na tentativa de voltar aos holofotes – não trazem novidades relevantes em relação ao balanço de 1999, *Second Thoughts on the End of History*.

Fukuyama enxerga na erosão da classe média ocidental um grande risco à democracia liberal, uma vez que vê na burguesia (para ele, sinônimo de classe média), o grande sustentáculo deste modelo. Como vilã, a mesma tecnologia, temida nas projeções do artigo de 1999, agora provoca uma massiva perda de postos de trabalho, e o desenrolar da globalização, que oferta empregos em países onde a classe média ainda é minoritária, eventualmente inviabilizando a manutenção da classe média nos países desenvolvidos.

Os marxistas não alcançaram sua utopia comunista porque o capitalismo ao final gerou sociedades de classe média, não de classe operária. Mas e se o avanço da tecnologia e globalização minarem a classe média, tornando impossível para mais que uma minoria de cidadãos em sociedades avançadas alcançarem tal status?¹²³

A grande questão que coloca Fukuyama contra a parede, agora, é o sucesso da China em meio às turbulências do restante do mundo. Seria o “modelo chinês”, de um autoritário capitalismo de estado com liberdades de consumo para sua gigantesca população, a verdadeira ameaça à democracia liberal do Ocidente? Para Fukuyama, é claro, a resposta é não. A principal razão seria a especificidade da formação cultural do povo e do estado chinês, baseados em uma “longa tradição de recrutamento meritocrático, chamadas ao serviço público, forte ênfase na educação e respeito à autoridade tecnocrática”¹²⁴. Um dos projetos nos quais Fukuyama trabalha nos últimos anos, o *The Governance Project*, busca aferir e comparar os níveis de governança nos sistemas políticos dos Estados Unidos e da China. As

¹²³Idem. (Nossa tradução, do original: The Marxists didn't get their communist utopia because mature capitalism generated middle-class societies, not working-class ones. But what if the further development of technology and globalization undermines the middle class and makes it impossible for more than a minority of citizens in an advanced society to achieve middle-class status?)

¹²⁴Idem.

primeiras publicações indicam, sem surpresa, a maior facilidade em aplicação de políticas por governos autoritários.¹²⁵

O autor nota o forte avanço do populismo de direita, e uma surpreendente ausência da esquerda em um período de forte instabilidade no capitalismo internacional. A isso, ele credita a perda de credibilidade e de sustentabilidade, mesmo da variante da social-democracia, cuja agenda se limita à cada vez mais difícil tarefa de manter as conquistas do estado de bem-estar social.

Com a democracia liberal em xeque, Fukuyama lança perguntas surpreendentes para a construção de um modelo para a “ideologia do futuro”, com novas bases de pensamento político e econômico. O aspecto político, sugere, precisa restabelecer a legitimidade democrática dos governos, limitar a dominação destes por grupos de interesse e forçar as políticas redistributivas para novos patamares, redesenhando a oferta dos serviços públicos com base em novas tecnologias.

O modelo econômico dessa eventual nova ideologia, prossegue o autor, precisa fugir do embate socialismo vs capitalismo, mas buscar controles para os aspectos negativos da globalização, “sem ter os mercados como um fim em si mesmo”, mas como um meio de fomentar e sustentar esta classe média internacional. Nessa linha, sugere a necessidade de rever conceitos como o uso de indicadores de PIB como referência para o bem-estar de uma sociedade, e mesmo o descompasso entre as demandas do mercado de trabalho e a distribuição dos interesses e dos talentos dos indivíduos em cada sociedade.

De fato, há muitas razões para pensar que a desigualdade vai continuar piorando. A atual concentração de riqueza nos Estados Unidos já está se retroalimentando (...) Escolas para quem pode pagar estão melhores que nunca; para todo o restante, seguem se deteriorando. Elites em todas as sociedades usam seu acesso ao sistema político para proteger seus interesses, sem uma mobilização democrática contrária para corrigir a situação (...) Tal mobilização não acontecerá, entretanto, enquanto as classes médias do mundo desenvolvido seguirem fascinadas pela narrativa da geração passada: que seus interesses serão melhor servidos por

¹²⁵ *The Governance Project*.

Disponível em http://cddrl.fsi.stanford.edu/research/the_governance_project.

Acessado em 18/01/2017.

mercados cada vez mais livres e estados cada vez menores. A narrativa alternativa está lá fora, esperando para nascer.¹²⁶

O pessimismo de Fukuyama, apesar de disfarçado na esperança de uma nova História, traz um tom profético sobre o perigo de como as sociedades podem reagir à ideia da globalização como vilã.

A crítica da globalização estaria ligada ao nacionalismo como uma estratégia para mobilização, de uma forma que definiria o interesse nacional de maneira mais sofisticada que, por exemplo, as campanhas de “*Buy American*” dos sindicatos dos Estados Unidos. O resultado seria uma síntese de ideias tanto de esquerda quanto direita, desligada das agendas dos grupos marginalizados que formam os movimentos progressistas existentes. A ideologia seria populista; a mensagem começaria com uma crítica às elites que fizeram com que o benefício de muitos fosse sacrificado pelo de poucos, uma crítica à *money politics*, especialmente em Washington, que beneficia enormemente os mais ricos. Os riscos inerentes em tais movimentos são óbvios: uma retração dos Estados Unidos, especialmente, na sua bandeira por um sistema global mais aberto, que pode provocar respostas nos demais países.¹²⁷

Afora a ausência na sofisticação do discurso, a eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos quatro anos após a escrita deste artigo confirma alguns dos temores de Francis Fukuyama. Em artigo publicado logo após a vitória do bilionário, o autor equipara a situação ao recente Brexit – a saída do Reino Unido da União Europeia – e seus reflexos na crescente onda nacionalista que se reflete nas pesquisas eleitorais por aquele continente.¹²⁸

¹²⁶Idem. (Nossa tradução, do original: Indeed, there are a lot of reasons to think that inequality will continue to worsen. The current concentration of wealth in the United States has already become self-reinforcing (...) Schools for the well-off are better than ever; those for everyone else continue to deteriorate. Elites in all societies use their superior access to the political system to protect their interests, absent a countervailing democratic mobilization to rectify the situation. (...) That mobilization will not happen, however, as long as the middle classes of the developed world remain enthralled by the narrative of the past generation: that their interests will be best served by ever-freer markets and smaller states. The alternative narrative is out there, waiting to be born.)

¹²⁷Idem. (Nossa tradução, do original: The critique of globalization, that is, would have to be tied to nationalism as a strategy for mobilization in a way that defined national interest in a more sophisticated way than, for example, the “Buy American” campaigns of unions in the United States. The product would be a synthesis of ideas from both the left and the right, detached from the agenda of the marginalized groups that constitute the existing progressive movement. The ideology would be populist; the message would begin with a critique of the elites that allowed the benefit of the many to be sacrificed to that of the few and a critique of the money politics, especially in Washington, that overwhelmingly benefits the wealthy. The dangers inherent in such a movement are obvious: a pullback by the United States, in particular, from its advocacy of a more open global system could set off protectionist responses elsewhere.)

¹²⁸FUKUYAMA, Francis. *US against the world? Trump’s America and the new global order*. Financial Times, 11/11/2016.

Para o autor, a principal fratura nas sociedades industrializadas e emergentes agora reflete os diferentes níveis de instrução – que operam agora como diferença de classe social. Isso seria resultado de uma globalização tecnológica facilitada pela ordem liberal atuante desde o final da Segunda Guerra. Porém, o mundo real nos mostra que os eventuais benefícios deste modelo não chegam à totalidade das populações destes países.

Enquanto as classes operárias do mundo industrializado veem seus empregos migrando para mercados em desenvolvimento e menos regulamentados em busca da maximização do lucro das empresas, essas mesmas classes operárias veem sua representatividade no sistema democrático diminuir. Fukuyama aponta, no caso dos Estados Unidos, como o Partido Republicano tornou-se o refúgio das grandes corporações, enquanto o Partido Democrata voltou-se para a representação de identidades, de ambientalistas a hispânicos, de afro-americanos a LGBTs, perdendo seu foco nos tópicos econômicos. Para o autor,

Essa busca por identidade emerge agora na forma de uma direita alternativa, uma coleção até então esquecida de grupos defendendo o nacionalismo branco, de uma forma ou outra. Mas mesmo além destes extremistas, muitos cidadãos americanos comuns começaram a questionar porque suas comunidades se enchem de imigrantes, e quem havia autorizado o sistema de linguagem politicamente correto que os impedia até de reclamar sobre a situação. Por isso Donald Trump recebeu um grande número de votos de eleitores com melhores condições e educação, que não são necessariamente vítimas da globalização. Não é preciso dizer que a mesma dinâmica baseou o voto no Brexit.¹²⁹

Para Fukuyama, a presidência de Trump vai marcar o “fim de uma era”, na qual o modelo democrático americano servia de referência para o mundo, no momento em que o país “muda de lado” e passa de expoente liberal para reduto

Disponível em <https://www.ft.com/content/6a43cf54-a75d-11e6-8b69-02899e8bd9d1>

Acessado em 18/01/2017.

¹²⁹Idem. (Nossa tradução, do original: This longing for identity is now emerging in the form of the American alt-right, a formerly ostracised collection of groups espousing white nationalism in one form or another. But even short of these extremists, many ordinary American citizens began to wonder why their communities were filling up with immigrants, and who had authorised a system of politically correct language by which one could not even complain about the problem. This is why Donald Trump received a huge number of votes from better-educated and more well-off voters as well, who were not victims of globalisation but still felt their country was being taken from them. Needless to say, this dynamic underlay the Brexit vote as well.)

populista-nacionalista nas relações internacionais. Os desafios ao modelo ocidental, aponta o autor, não vêm mais da China ou de outra superpotência, mas do seu próprio interior.

A parte democrática do sistema político está avançando contra a parte liberal, ameaçando usar sua aparente legitimidade para destruir as regras que até então limitavam o comportamento, garantindo um mundo aberto e tolerante. As elites liberais que criaram o sistema precisam ouvir as vozes raivosas vindas de fora dos portões e pensar sobre igualdade social e identidade como assuntos prioritários a serem respondidos.¹³⁰

Na esquina da História de 2016, o sistema desenhado para o fim da História, que supostamente avançava, mesmo com percalços, na dinâmica entre democracia e liberalismo, sofre uma ruptura praticamente fatal.

¹³⁰Idem. (Nossa tradução, do original: The democratic part of the political system is rising up against the liberal part, and threatening to use its apparent legitimacy to rip apart the rules that have heretofore constrained behaviour, anchoring an open and tolerant world. The liberal elites that have created the system need to listen to the angry voices outside the gates and think about social equality and identity as top-drawer issues they must address. One way or the other, we are going to be in for a rough ride over the next few years.)

4 Considerações Finais: vivendo no Fim da História

Quando alguém viveu um bom tempo em determinada cultura e fez esforços frequentes no estudo de suas origens e do percurso de seu desenvolvimento, chega o dia em que também sente a tentação de voltar o olhar na outra direção e perguntar qual o destino que aguarda essa cultura e por quais transformações ela está destinada a passar. Logo notará, porém, que o valor de semelhante investigação será depreciado de antemão por vários fatores. Sobretudo pelo fato de haver apenas poucas pessoas que podem abranger a atividade humana em todos os seus desdobramentos. Para a maioria, tornou-se necessária a limitação a um único ou a poucos campos do saber; porém, quanto menos alguém sabe do passado e do presente, tanto mais inseguro será o seu juízo sobre o futuro. Também porque, precisamente em tal juízo, as expectativas subjetivas do indivíduo representam um papel difícil de avaliar; elas se mostram dependentes de fatores puramente pessoais de sua experiência particular, de sua atitude mais ou menos esperançosa em relação à vida, tal como lhe foi prescrita através do temperamento, do êxito ou do fracasso. Por fim, entra em ação o fato notável de que, em geral, os homens vivem o presente como que ingenuamente, sem conseguir apreciar seus conteúdos; primeiro precisam se distanciar dele, ou seja, o presente precisa ter se transformado em passado caso se queira tirar dele pontos de referência para o juízo sobre o futuro.

Sigmund Freud, *O Futuro de uma Ilusão*

Buscando um desfecho, é natural questionarmos o tipo de conclusões um trabalho dessa natureza deve alcançar. Alertamos, desde o início, não ser o objetivo definir se “Fukuyama estava certo ou errado” com base em eventuais novas interpretações de nossa parte sobre os acontecimentos dos últimos anos. Também esclarecemos que, em nenhum momento, a apresentação dos argumentos de Fukuyama significa nossa concordância ou crença nos mesmos. Apresentar as ideias de um autor não é o mesmo que subscrevê-las.

Isto posto, Fukuyama estava certo ou errado? Aproveitamos tal questionamento, há pouco rechaçado, por considerarmos um ponto de partida possível para avançarmos a algumas conclusões.

O próprio desenrolar de acontecimentos em todo o mundo parece, naturalmente, descartar a ideia da democracia liberal capitalista, nos moldes dos Estados Unidos, como o modelo definitivo para as sociedades humanas, ao menos no sentido proposto inicialmente por Fukuyama, em 1989. No momento em que esta pesquisa é concluída, Donald Trump toma posse como o 45º presidente dos Estados Unidos com um discurso de fechamento nacionalista e a promessa de que todos os americanos terão seus empregos de volta. Na mesma semana, no Fórum

Econômico Mundial em Davos, na Suíça, o líder comunista chinês Xi Jinping garantia que a China atuaria como ponta de lança na manutenção do liberalismo econômico internacional¹³¹. Nem o mais delirante futurólogo poderia conceber um final tão surreal para a segunda década do século XXI.

Não resta dúvida que a repercussão do seu artigo original transcendeu qualquer expectativa, surpreendendo o próprio Fukuyama, que até hoje se vê empenhado em responder questionamentos – estes, muitas vezes, refletindo uma recepção simplificada, quando não a completa falta de leitura de sua produção.

Destacamos, porém, dois aspectos que, após a pesquisa, nos parecem amplamente ignorados sobre o autor e sua obra. O primeiro é o tom pessimista que “o fim da História” traz desde sua publicação original. Sim, na embalagem de seu artigo fica evidente o apelo comemorativo de um profissional de governo cuja função à época, lembremos, era exatamente dedicar-se a análise do seu principal *nemesis*, a União Soviética. Um “soviólogo”, que, por definição, ironicamente, não teria mais função com o fim daquela potência antagonista. Mas na inércia niilista do fim da História imaginado por Fukuyama, não vemos nada a ser comemorado.

Fukuyama, junto com tantos outros aqui citados, não estava errado em avaliar a derrocada soviética como um ponto de inflexão que traria mudanças na relação das sociedades com seu conceito de História. Se esta “resolução” se limitou inicialmente ao Ocidente, como apontou Huntington, seus efeitos expansivos inevitavelmente se estendem para o restante do planeta.

O segundo ponto é a repercussão praticamente nula da sua admissão de falibilidade na dinâmica proposta para o fim da História. As transformações na natureza humana, refletindo as sempre novas possibilidades da biotecnologia e a falta de perspectiva para um “fim” da tecnologia em si, o fizeram jogar a toalha quanto a um fim previsível para a história das sociedades. Talvez não fosse esse o *mea culpa* desejado pelos seus críticos, o que faz suas intervenções no espaço público seguirem respondendo às mesmas perguntas acerca da democracia liberal como o modelo ideal de sociedade entre as alternativas atuais. Neste ponto, sua opinião segue a mesma.

¹³¹ *Xi Jinping signals China will champion free trade if Trump builds barriers*. The Guardian. Disponível em <https://www.theguardian.com/business/2017/jan/17/china-xi-jinping-china-free-trade-trump-globalisation-wef-davos>. Acessado em 20/01/2017.

A construção teórica de Fukuyama, notamos, carrega muito em comum com todos os fenômenos de transição identificados pelos analistas do “fim da modernidade”. Por seu *background*, não chega a causar estranheza o preconceito que recai sobre o autor nos ambientes acadêmicos, teoricamente isentos ou menos afeitos às paixões ideológicas. Como apontamos, o recurso à análise de fatos recentes torna a construção de Fukuyama mais vulnerável ao próprio desenrolar do curto prazo histórico, sempre sabiamente evitado pelos eruditos de ampla visão.

Livre das avaliações subjetivas, o autor parece ser alvo do mesmo mal pelo qual é acusado – o da generalização e do aprisionamento em grandes esquemas que tudo tentam explicar, inclusive suas próprias exceções – que passam a confirmações da regra.

Caso tenhamos conseguido apresentar de maneira mais abrangente e convincente a obra de Fukuyama, não limitando o “fim da História” à apreensão superficial do senso comum que coloca o autor como um mero porta-voz do *american way of life*, um dos objetivos do trabalho foi, definitivamente, alcançado.

Fugindo deste “fim da História triunfal”, a construção teórica de Fukuyama combina tanto aspectos da modernidade, quanto de seu ocaso. Prova disso são as “acusações” de que o modelo é, por vezes, último suspiro de uma modernidade defasada, por vezes, apenas mais uma ruptura desencontrada da pós-modernidade.

Casado com a modernidade, o fim da História traz a crença na História como processo, numa utopia democrática liberal, em um futuro que “já chegou”. Ao mesmo tempo, indica o fim da modernidade, à medida que a crença na História não tem mais utilidade e, agora, precisamos lidar com o esgotamento das opções no presente. É difícil discordar quando Fukuyama argumenta que o número de modelos possíveis para as sociedades ao longo do tempo está se afunilando e diminuindo, e não aumentando.

Apesar dos ataques teóricos da esquerda, no palco público foi a proposta conservadora do Choque de Civilizações que ganhou status de alternativa ao fim da História. Ao contrastar ambas com os debates da teoria, comprovamos que compartilham mais semelhanças que diferenças, sobretudo em relação às características de “esgotamento” da História.

Se já estamos, de fato, consolidados em um quadro de dúvidas, no qual a crença na História perde sua força – sendo o “otimismo” de Fukuyama em um desfecho democrático e liberal apenas mais um canto do cisne da modernidade – voltamos a perguntar qual o pilar desta última foi realmente atingido. Se no início do século XXI comunismo e liberalismo tornaram-se apenas espectros de utopias impossíveis de serem colocadas em prática, talvez o diagnóstico mais abrangente esteja no calcanhar de Aquiles comum a ambos, nos moldes do *Colapso da Modernização* proposto por Kurz: a derrocada do modelo de sociedade moderna sustentada pelo trabalho.

Nesse ponto, os temores futuristas de Fukuyama que colocam a tecnologia como a vilã do processo histórico humano ganham relevância. Se Trump foi eleito prometendo “trazer os antigos empregos de volta”, em um esforço anacrônico de, por exemplo, sabotar a energia “limpa” para garantir que as regiões exploradoras de carvão em seu país voltem a absorver uma mão-de-obra que foi jogada para fora do sistema, qualquer análise mais séria conclui que, por mais que os políticos prometam, não há forma de recuperar os empregos que estão sendo “destruídos” pela tecnologia¹³². E no castelo de cartas do Estado que protege empregos, arrecada e dá garantias ao cidadão que trabalha, ou passou a vida “contribuindo”, robôs que não pagam impostos se infiltram de maneira letal.

Ao mesmo tempo, as angústias de Fukuyama sobre a transformação da condição humana, e seus reflexos nos próprios direitos a serem defendidos em uma sociedade democrática, também não parecem descabidos. Observamos já sem grande surpresa, por exemplo, o nascimento de crianças que combinam o material genético de três pais¹³³. Ainda estamos por saber as consequências e desdobramentos legais, filosóficos e morais de tecnologias que ainda não concebemos, mas que chegarão com cada vez menos resistência. Em paralelo, se alastra a auto-ajuda baseada em soluções como o *mindfulness*, recomendando o foco exclusivo no presente, acompanhado do esquecimento de passado e futuro – habitats agora nocivos.

¹³²*Politicians cannot bring back old-fashioned factory jobs*. The Economist. Disponível em <http://www.economist.com/news/briefing/21714330-they-dont-make-em-any-more-politicians-cannot-bring-back-old-fashioned-factory-jobs> Acessado em 23/01/2017.

¹³³*First three-parent baby born to infertile couple*. BBC News. Acessado em 20/01/2017. Disponível em <http://www.bbc.com/news/health-38648981>.

Mesmo no mundo da tecnologia, campo para onde poderíamos deslocar os impulsos de nossa sociedade de maneira infinita, discute-se a eventual exaustão nas formas de construção da nova dimensão. O conceito de “fim dos códigos” traz a ideia de que estamos no limiar da auto-replicabilidade e independência das linguagens que até então dependiam de nossa programação e orientação¹³⁴.

Entre os fenômenos editoriais que ganham o mundo e geralmente são recebidos com frieza no ambiente acadêmico, Yuval Noah Harari, historiador israelense autor de dois *bestsellers* de grande repercussão no momento – *Sapiens* e *Homo Deus* – recorre a uma grande narrativa da pré-história aos dias de hoje para conceituar um novo “ismo”: o *Dataísmo*. Este projeta a obsolescência da espécie humana, que teria a função final de operar como uma gigantesca rede de algoritmos processadores de *informação* – esta sim, o produto definitivo da História.¹³⁵

Conforme sentimos as dimensões de espaço e tempo fugirem ao nosso controle, inclusive no ambiente virtual, nossas utopias, distopias, e a própria noção de História ganham um verniz de nostalgia.

4.1 A apologia do fim da história e o ofício do historiador

Em 2016, tomamos contato com o peculiar conceito de “pós-verdade”. O termo foi eleito a “palavra do ano” pelo dicionário Oxford, que o define como “relativo a ou referente a circunstâncias nas quais fatos objetivos são menos influentes na construção da opinião pública que apelos a emoção e crenças pessoais”.¹³⁶ O conceito, é claro, ganhou relevância com a surpreendente eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos, mas está longe de ficar limitado àquela arena.

Entender o papel da História e, mais especificamente, do historiador, em um mundo no qual a verdade factual, historicamente relativizada, é relegada ao papel

¹³⁴*The Rise of Artificial Intelligence and the End of Code.*

Disponível em <https://www.wired.com/2016/05/the-end-of-code/>. Acessado em 20/01/2017.

¹³⁵HARARI, Yuval Noah. *'Homo sapiens is an obsolete algorithm': Yuval Noah Harari on how data could eat the world.* Disponível em <http://www.wired.co.uk/article/yuval-noah-harari-dataism>. Acessado em 12/01/2017.

¹³⁶Disponível em <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>. Acessado em 20/01/2017. (Nossa tradução, do original: relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.)

de coadjuvante no âmbito da tomada de decisões por indivíduos, sociedades e governos, torna-se mais um desafio que as pressões do presente nos trazem.

Não apenas em uma encruzilhada conceitual que coloca em suspensão as certezas que a História como área de conhecimento carregou da antiguidade à modernidade, a atividade historiador como profissional também não está imune às transformações da economia, da sociedade e da própria democracia.

As “demandas por História” que muitos debates teóricos identificam na sociedade, revelam, mais que um diagnóstico de mudanças na relação com a temporalidade, a busca pela demarcação de um mercado de trabalho. Também na atividade do historiador, a agenda regressiva e de contenção revela as pressões de um presente incontável.

O “fechamento em si mesmo” que compromete as Humanidades por caminhos como a hiperespecialização e o microgerenciamento com vistas à produtividade, reforçam as paredes entre os campos de conhecimento, de uma forma que vai contra os exemplos mais brilhantes da História como disciplina. Talvez, de fato, esta não tenha mais a intenção de aprender com o passado.

Preocupa, também, em tempos de avanço do obscurantismo, a repulsa à discussão de ideias vindas de outros campos de conhecimento, independente de sua origem ou espectro de identificação política. O recurso aos grandes esquemas explicativos e exclusivos, e as disputas por legitimidade entre as diferentes áreas trazem mais perdas que ganhos para toda a sociedade.

No campo estendido entre a hiperespecialização e a leitura dessas “demandas” da sociedade, o historiador vê-se obrigado a recorrer quase que naturalmente aos modelos cronológicos e didáticos patrocinados pela modernidade de outrora, tão criticados no intramuro da Academia.

Na falsa batalha por legitimidade sobre a explicação do presente – voltado para o passado, para o futuro, ou para si mesmo, mas eternamente em crise, lembra Benjamin – a única certeza é que o quadro de incertezas será mantido. Nestas, reside a garantia de que a História – mestra da vida, universal, total, disciplinada, musealizada, fragmentada ou virtualizada – prosseguirá.

Referências Bibliográficas

ACHENBACH, Joel. "The Clash": Francis Fukuyama's "End of History" vs. Samuel P. Huntington's "Clash of Civilizations"

<http://www.themoscowtimes.com/sitemap/free/2001/12/article/clash-of-civilizations-vs-the-end-of-history/249548.html>

ANDERSON, Perry. *Fim da História – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1992.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva. 1992.

BELTING, Hans. *O Fim da História da Arte*. Cosac Naify. 2006

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. LP&M.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History?*. The National Interest, Summer 1989.

_____. *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics (May, 1995), pp. 27-43

_____. *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*. The National Interest. Summer, 1999.

_____. *The End of History and the Last Man*. Penguin Books, 1992. Kindle Edition.

_____. *Our Posthuman Future – Consequences of the Biotechnology Revolution*. Picador, 2002. Kindle Edition.

_____. "After Newconservatism". The New York Times, 09 de fevereiro de 2006;

_____. "Samuel Huntington, 1927-2008. *The American Interest*. Publicado em 29 de dezembro de 2008. Disponível em <http://www.the-american-interest.com/2008/12/29/samuel-huntington-1927-2008/> (Acessado em 21/03/2016)

_____. *On The Possibility of Writing a Universal History*. In: MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*. Cornell University, 1995.

_____. *The Future of History*. *Foreign Affairs*. Edição Janeiro/Fevereiro de 2012.

_____. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

_____. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014.

_____. *Has History Started Again?*. *Policy Magazine*, Winter 2002; Disponível em <https://www.cis.org.au/app/uploads/2015/04/images/stories/policy-magazine/2002-winter/2002-18-2-francis-fukuyama.pdf> (Acessado em 21/03/2016).

GANITO, Tânia; AGOSTINHO, Daniela. *On memory and the yet to come: Interview with Andreas Huyssen*. *Diffractions. Graduate Journal for the Study of Culture* Issue 1 (2013): Criticism – The Cultural Discourse of Crisis.

HARARI, Yuval Noah. *'Homo sapiens is an obsolete algorithm': Yuval Noah Harari on how data could eat the world*. Disponível em <http://www.wired.co.uk/article/yuval-noah-harari-dataism> . Acessado em 12/01/2017.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade*. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

_____. O tempo desorientado. Tempo e história. “Como escrever a história da França?” Anos 90: revista do Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, n. 7, p.7-28, jul. 1997.

_____. Experiências do tempo. Da história universal à história global? *história, histórias*. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães.

History and Theory, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics (May, 1995), pp. 27-43. Editada por Philip Pomper.

HUGHES, Chris. *Liberal Democracy as the End of History – Fukuyama and postmodern challenges*. Routledge, 2012. Kindle Edition

HUNTINGTON, Samuel P., *The Errors of Endism*, National Interest 17, Winter 1989.

_____. *Political Conflict After the Cold War*. In: MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*. Cornell University, 1995

_____. *The Clash of Civilizations? The Next Pattern of Conflict*. Foreign Affairs, Vol. 72, n. 3: 1993.

_____. *O choque de civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Ed. Objetiva, 2010.

_____. *Political Development and Political Decay*. World Politics, Vol 17, N.3, Abril de 1965. Pgs 386-430.

HUYSEN, Andreas. Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JAMESON, Fredric. *The End of Temporality*. *Critical Inquiry*, Vol. 29, No. 4 (Summer 2003), pp. 695-718.

JASMIN, Marcelo. "As armadilhas da história universal". NOVAES, Adauto (org.). *A invenção das crenças*. São Paulo, SESC, 2011, pp. 377-403

KOJÉVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. 1969

KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Trad. Karen Elsabe Barbosa. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra. 1999.

MARQUES, Danilo. *No fio da navalha: pós modernidade, historicidade e fim da história*. Dissertação de Mestrado, UFMG. Belo Horizonte, 2015.

_____. Do fim ao futuro da História: uma análise acerca do percurso da teoria de Francis Fukuyama de 1989 a 2012. *Revista Historiador*, n.6, ano 6, jan. 2014, p.93-108.

MELZER, Arthur; WEINBERGER, Jerry; ZINMAN, M. Richard. *History and the Idea of Progress*. Cornell University, 1995.

MUDROVIC, Marina Inés. *About Lost Futures or the Political Heart of History*. *Historiein*. Vol 14, No 1 (2014): On the Edge of History and Philosophy

ROSSI, Paolo. Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SANMARTÍN, Israel. ¿Quién es Francis Fukuyama? Cuadernos de Estudios Gallegos. Santiago, Tomo XLVI, Fascículo III, 1999, pp.193-206.

SARAMAGO, José e outros. *A Experiência do Século*. Secretaria Municipal de Cultura, Porto Alegre, 1992.

SIMON, Zoltán Bodizsár. (The Impossibility of) Acting Upon a Story That We Can Believe. Disponível em <https://www.academia.edu/28222696/> .Acessado em 12/01/2017.

SKIDMORE, Thomas. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*. Oxford University Press. 1988.

YANG, Wesley. “*Francis Fukuyama: ‘In recently democratised countries I’m still a rock star’*”. Entrevista.

Disponível em <http://www.theguardian.com/books/2014/dec/27/francis-fukuyama-end-history-books-interview> Acessado em 21/03/2016.