T R A D U Ç ÃO

NIETHAMMER, Lutz. Afterthoughts on Posthistoire.
History & Memory, v. 1, n. 1, p. 27-53, 1989.

RICARDO MATEUS THOMAZ DE AQUINO
Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto | Minas Gerais | Brasil
ricardo.aquino102@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1222-1567

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

Lutz Niethammer (1939-2025) concluiu seu doutoramento em 1971 na Universidade de Heidelberg, sob a orientação de Werner Conze. Niethammer atuou durante grande parte de sua carreira acadêmica no estado alemão da Renânia do Norte-Vestfália. Sua tese a respeito da "desnazificação na Baviera" (*Entnazifizierung in Bayern*) foi escrita já numa época em que havia seguido Hans Mommsen de Heidelberg para a *Ruhr-Universität Bochum*, onde foi seu assistente numa recém-criada cadeira de História Moderna, entre 1968 e 1972. Após um curto período como pesquisador visitante no *St. Antony's College*, em Oxford, Niethammer foi nomeado para sua primeira cátedra, na *Gesamthochschule Essen* (atualmente *Universität Duisburg-Essen*), em 1973. No oeste alemão, foi ainda professor da *FernUniversität*, na cidade de Hagen, entre 1982 e 1989, e destacou-se por ter sido um dos fundadores e o primeiro diretor, entre 1989 e 1993, do *Kulturwissenschaftliches Institut* (KWI), importante centro de estudos avançados em Ciências Humanas sediado em Essen. Em 1993, Niethammer estabeleceu-se como professor de História Moderna e Contemporânea na *Friedrich-Schiller-Universität Jena*, onde lecionou até sua aposentadoria em 2005.

Seus trabalhos abrangem os campos da História Oral, da qual foi um expoente na historiografia alemã, e da História Social, tratando particularmente das experiências populares na sociedade alemã do pós-guerra. Além disso, sobretudo a partir dos anos 1990, Niethammer desempenhou um papel institucional significativo na política de memória relativa às vítimas do nazismo, atuando, entre outras frentes, como assessor do governo federal alemão nas negociações sobre a indenização aos antigos trabalhadores forçados do regime nazista.

Niethammer faleceu em 2025. Em obituário publicado no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Dirk van Laak, colaborador nas pesquisas que culminaram no artigo aqui apresentado, escreveu as seguintes palavras: "Niethammer deixa para trás uma obra vasta e teoricamente ambiciosa. Com seu falecimento, em 29 de julho, parte um pioneiro da História Contemporânea, um interlocutor apaixonado e um espírito autocrítico, um professor universitário de extraordinária inteligência e um mestre em sua disciplina".*

Niethammer esteve uma única vez no Brasil, em outubro de 1995, quando participou do evento "Ética e História Oral", promovido pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP. Dessa ocasião resultaram seus dois únicos trabalhos traduzidos para a língua portuguesa até o momento: a transcrição da conferência "Conjuntura de identidades coletivas" e uma entrevista na qual Niethammer transita entre a reconstrução de elementos autobiográficos e a exposição detalhada de seus interesses acadêmicos.**

O artigo aqui traduzido apareceu pela primeira vez no volume inaugural da revista *History & Memory*, na primavera de 1989. Ele é uma espécie de apresentação em língua inglesa de um livro mais amplo escrito por Niethammer sobre o tema: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (1989), que viria a ser publicado alguns meses depois. Esse texto (pelo que sei, disponível apenas em inglês) é uma tradução que contempla basicamente as conclusões do livro publicado em alemão. Tratando-se, portanto, de uma "retradução", também consultei a edição alemã com o intuito de comparação, tira-teima e consolidação do texto em língua portuguesa. A versão final apresentada, contudo, segue fielmente a estrutura do artigo em inglês.

No mais, é possível que, por se tratar de uma síntese, o artigo apresente lacunas e generalizações visíveis ao leitor mais exigente. Isso pode ocorrer, é claro, não apenas em função da natureza do texto, mas também por discordâncias, imprecisões e limites da interpretação dos processos analisados por Niethammer. De todo modo, quem tiver interesse poderá seguir adiante em seu livro, no qual encontrará inúmeras fontes e diálogos com uma extensa

* LAAK, Dirk van. Pionier der Zeitgeschichte: Zum Tod von Lutz Niethammer. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 jul. 2025. Disponível em: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/pionier-der-zeitgeschichte-zum-tod-von-lutz-niethammer-110614778.html. Acesso em: 14 jan. 2026. Tradução minha.

** Ambos os textos estão disponíveis no dossiê que reúne as contribuições do evento acima mencionado, publicado pela revista *Projeto História* (PUC-SP) em seu volume 15. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/issue/view/786. Acesso em: 14 jan. 2026.

literatura. Nesse sentido, mesmo que o artigo original não possua referências bibliográficas, procurei inserir notas com as obras mobilizadas por Niethammer ao tratar da *Posthistoire* (aqui vertida como "pós-história" para conveniência do público brasileiro) e de seus autores. Embora possam parecer cansativas, espero que elas ajudem o leitor a melhor situar-se no texto.

Por fim, agradeço à *Indiana University Press* e aos editores da *History & Memory* por autorizarem a publicação do artigo de Lutz Niethammer no Brasil. Agradeço igualmente ao professor Sérgio da Mata pelas observações e revisões cuidadosas feitas à tradução.

--

Quando Francis Fukuyama publicou, no verão de 1989, seu polêmico ensaio sobre o "fim da história", Lutz Niethammer publicava também uma extensa "história da *Posthistoire*" – cuja síntese é este texto agora traduzido em língua portuguesa. Tal constatação, seja ela mera coincidência ou não, indica dois fatos significativos e relacionados entre si: (1) que os anos finais do século XX foram importantes para uma revitalização da força conceitual da "pós-história"; (2) que a tese de Fukuyama, por conseguinte, está longe de ser pioneira na história das ideias.

Do ponto de vista sociopolítico, a importância do *fin-de-siècle* para a ideia de um fim da história é, de certa maneira, evidente: trata-se da queda do Muro de Berlim, do desmantelamento da chamada *Cortina de Ferro* e de outros eventos que viriam a encaminhar o fim da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética, efetivado plenamente com a dissolução do bloco comunista em 1991 e a gradual expansão geopolítica da democracia liberal. Tem-se, assim, que a partir de 1989, ao menos simbólica e provisoriamente, é possível vislumbrar os efeitos do encerramento de uma série de conflitos deflagrados pela Primeira Guerra Mundial.

Do ponto de vista intelectual, na mesma época, ainda podemos mencionar pelo menos outras duas publicações relevantes que se somam às de Fukuyama e Niethammer: o pequeno verbete *Posthistoire*, escrito pelo historiador da filosofia Stephan Meier-Oeser para o volume sétimo do monumental *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, também em 1989; e o ensaio *The Ends of History*, do historiador marxista Perry Anderson, prontamente traduzido e publicado no Brasil sob o título *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*, em 1992 – mesmo ano, aliás, em que Fukuyama publicou sua obra mais ampla sobre o assunto, cujo título passou a ser acompanhado da expressão não menos perturbadora "*The Last Man*".

Portanto, a respeito da constatação acima, podemos afirmar o seguinte: ao mesmo tempo em que os trabalhos de Francis Fukuyama eram publicados, havia em curso um esforço de historicização do fim da história que, nessas análises, recuava pelo menos até o período do pós-guerra, e que também estava sendo impulsionado pelo "espírito do tempo" – ainda que os dois empreendimentos possuam ambições distintas.

Todavia, salta aos olhos que, a despeito da tradição vinculada à ideia, a rejeição enérgica das posições neoliberais de Fukuyama continue sendo o horizonte principal para o público brasileiro quando se trata do fim da história (ou, neste caso, do conceito correlato pós-história), dificultando uma avaliação mais detida acerca desses debates.

As "reflexões complementares" de Lutz Niethammer caminham nesse sentido: fundamentais para quem está interessado não apenas por uma específica história do conceito de pós-história, mas também pelas transformações do conceito moderno de história no século XX. É precisamente um mérito do autor explorar as conexões históricas, culturais, políticas, sociais e científicas que estão ocultas num conceito aparentemente tão abstrato quanto absurdo. Tais reflexões, na verdade, estão mais próximas de uma espécie de "história das ideias" do que propriamente de uma "história dos conceitos", ainda que tal dimensão esteja presente. Não por acaso, Niethammer fala de uma "noção de pós-história" (*Posthistoire-Vorstellung*). No desenrolar do texto, portanto, o leitor não encontrará uma preocupação sistemática com o "conceito de pós-história" (*Posthistoire-Begriff*) e suas transformações semânticas, já que nem todos os autores aqui mobilizados o empregaram de forma estrita: há o caso daqueles que proporcionaram condições e lugares-comuns para sua elaboração por outrem, e daqueles que, mesmo sem fazer referência ao conceito, posteriormente formularam juízos análogos.

Neste artigo, a origem do conceito é situada vagamente no "ambiente tenso das relações entre França e Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial". O fato é que, mesmo em seu livro maior, Niethammer parece titubear em fornecer uma resposta franca a essa questão, tornando ambígua a compreensão do leitor. Se quiséssemos saber, pelas exposições de Niethammer, o autor que "cunhou o conceito", a resposta mais provável seria Alexandre Kojève, a partir de seus cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ministrados na Paris dos anos 1930 e publicados pela primeira vez em 1947. Em Kojève, encontra-se a expressão mais literal "fim da história" (*fin de l'histoire*) e a forma adjetiva "pós-histórico" (*post-historique*). Por outro lado, o livro de Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, publicado em 1945, aparece no texto a seguir como a matriz das ideias políticas que teriam fornecido as bases para a formulação inicial da pós-história na intelectualidade alemã dos anos 1950, ainda que Jouvenel não faça menção direta ao conceito. Tais ideias teriam repercutido em dois autores centrais para essa história: Hendrik de Man e Arnold Gehlen – que, influenciado por De Man, teria sido o responsável por introduzir o substantivo "*das Posthistoire*" na sociologia alemã do pós-guerra.

Há, no entanto, uma dissonância em relação a outras histórias conceituais da pós-história. Apesar da presença constante de autores como Kojève, De Man e Gehlen, podemos encontrar outros nomes importantes no centro desse debate – ou mesmo diferentes posições e méritos atribuídos aos autores mobilizados por Niethammer. No

verbete de Stephan Meier-Oeser (1989), a busca pela origem do termo recua até meados do século XIX, discretamente em Schelling, e até o início do século XX, nos comentários do filósofo francês Célestin Bouglé a respeito da obra de Antoine Augustin Cournot – a quem, como sublinham tanto Meier-Oeser como Niethammer, a origem do conceito foi erroneamente atribuída. Hans von Fabeck (2007), assim como Perry Anderson (1992), retrocede até Hegel em sua análise da "dialética da pós-história" – explorando a relação entre as modernas filosofias da história e o fim da história. Vale lembrar que, como indicou Sérgio da Mata (2019), antes mesmo de Gehlen, o arquiteto teuto-americano Roderick Seidenberg já havia publicado um livro sobre o tema: *Posthistoric Man* (1950), cujas teses são relativamente próximas daquelas que seriam apresentadas pelo sociólogo alemão alguns anos depois – embora a existência de uma relação direta entre ambos permaneça enigmática. Meier-Oeser e Andreas Höfele (1992) localizam em Hendrik de Man o uso pioneiro da forma substantiva do conceito na língua alemã (*die Nachgeschichte*); em contrapartida, segundo Oskar Köhler (1965, p. 298, tradução minha), "o conceito de pós-história remonta, pelo que sabemos, a Oswald Spengler". No contexto alemão, restaria a Gehlen, portanto, o pioneirismo do substantivo afrancesado "*das Posthistoire*" – como bem aponta Niethammer. Além disso, podemos reparar uma considerável ausência na grande maioria dessas histórias: o filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser, que já escrevia sobre o conceito, em português, desde 1966. Haveria outras coisas a serem ditas sobre esses problemas de "metahistória do conceito". Basta, por ora, enfatizar como a evidente dificuldade em mapear as diversas formas (*Posthistoire*, *Nachgeschichte*, *Posthistory*, *Pós-história* etc.) e contextos linguísticos nos quais o conceito foi tematizado torna uma "história da pós-história" abrangente, difusa e até mesmo indigesta.

De todo modo, tais dissonâncias e problemas não invalidam as reflexões de Niethammer. Ao contrário, revelam uma particularidade do seu *approach*: o trabalho "genealógico" é menos importante do que a síntese dos princípios fundamentais que convergem na "noção de pós-história" e a reconstrução das redes intelectuais e contextos sociopolíticos nos quais ela adquiriu densidade. Em relação ao primeiro aspecto, a análise de Niethammer se vale de três eixos básicos contidos nos diagnósticos da pós-história: a autonomização do desenvolvimento tecnológico, a regressão das dinâmicas socioculturais e a pretensa superação do pensamento histórico moderno. Quanto ao segundo, a intenção é observar como a atmosfera hostil da Segunda Guerra moldou as experiências biográficas e a produção intelectual dos "autores da pós-história" no período melancólico do pós-1945.

Tendo isso em mente, a narrativa de Niethammer também está vinculada à "história dos intelectuais", na falta de uma expressão melhor. Em outras palavras, isso significa que a esfera da vida pessoal desses autores é posta em constante tensão com experiências políticas e sociais mais abrangentes

da época, revelando, em sua análise, os motivos e ambições por detrás das ideias pós-históricas. Sua tese mais contundente está baseada numa "leitura a contrapelo" – cuja inspiração, mesmo que não declarada neste texto, está em Walter Benjamin – dos diagnósticos da pós-história; ou ainda, numa "história oculta do pós-histórico" (*die verborgene Geschichte des Nachgeschichtlichen*), como diz em seu livro. Difundidos principalmente a partir do pós-guerra, tais diagnósticos, na tese de Niethammer, não podem ser desvinculados do engajamento desses autores com os regimes totalitários do século XX: especialmente o nazismo e os fascismos em geral, mas também o comunismo.

Assim, trata-se de um passado vergonhoso que foi deliberadamente disfarçado pelo juízo de um mundo pós-histórico. É precisamente a esse fato que Niethammer faz referência quando fala do diagnóstico da pós-história como um "alívio" (*Entlastung*): uma espécie de descargo de consciência em relação ao passado inconveniente que persegue seus autores. Nessas reflexões, estão reunidos intelectuais com perfis existenciais, teóricos e políticos nem sempre coesos e um tanto diferentes entre si, mas que, não obstante, quando vistos de perto, estão relativamente próximos. Trata-se de autores – com uma ou outra exceção, é verdade – pouco conhecidos ou citados no Brasil, embora alguns deles já tenham sido traduzidos em nosso país: Bertrand de Jouvenel, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Hendrik de Man, Arnold Gehlen, Hans Freyer, Günther Anders, Jean Baudrillard, Peter Brückner, Jacob Taubes etc. O contato do leitor com esses nomes, mesmo que indireto, pode mostrar-se produtivo.

Outro argumento decisivo para Niethammer é que a perspectiva da pós-história constitui uma forma tardia de filosofia especulativa da história. A pós-história, ainda que deseje superá-las, partilharia das estruturas básicas das filosofias da história do século XIX, oportunamente retomadas com alterações "voluntaristas". Nesse "sincretismo desordenado" encontram-se as razões universais dos eventos, as generalizações, as ambições escatológicas, a convicção no progresso tecnocientífico, o singular coletivo, as metáforas sociobiológicas herdadas do Iluminismo, a "vontade de poder" etc. Na investigação de Niethammer, em suma, esse "*post scriptum*" foi um fracasso.

A conclusão, no entanto, é que nem tudo a respeito da pós-história deve ser rejeitado: como um diagnóstico de época, suas descrições são, em certa medida, válidas. O componente enganoso estaria naquilo que a maioria dos seus proponentes adverte a partir delas: nada poderia ser feito diante das grandes estruturas sociais produzidas pelo progresso da modernização. Em última instância, a ameaça letal dessas estruturas é ignorada justamente porque seus autores estariam alheios a qualquer possibilidade de transformação social pelas "massas alienadas". Caberia, então, pensar a função da historiografia e dos historiadores no mundo pós-histórico: promover o esclarecimento das "histórias de vida", despertar a "subjetividade reflexiva", incitar a "autocompreensão histórica". Tal abordagem, na visão de

Niethammer, poderia servir como ponto de partida para complexificar a relação dos indivíduos com os problemas de sua própria época e com a diversidade dos seus contemporâneos, tornando-os, de maneira gradual, coletivamente capazes de ultrapassar os obstáculos estruturais de pensamento, representação do passado e ação na pós-história.

Célebre desde Francis Fukuyama, mas também empobrecida em seus significados, a pós-história ainda não alcançou entre nós, brasileiros e historiadores, o nível de reflexividade exigido pelo desafio legado por três grandes filósofos da história: Kant, Hegel e Marx. Como consequência, ela tem sido alvo de negações instintivas e associações aleatórias. A partir do texto de Lutz Niethammer poderíamos nos abrir para uma discussão sólida a respeito da pós-história, envolvendo diferentes autores, tradições intelectuais, descrições sociológicas, formulações teóricas e contextos; e que seria, a meu ver, valiosa para melhor fundamentar nossas percepções do mundo em que vivemos. Ainda que o fim da história pareça ser cotidianamente refutado pela realidade atual dos eventos globais, ele também ocupa uma posição paradoxal, persistente e incômoda em nosso imaginário. Para os historiadores, então, essa abertura poderia significar a passagem revigorante do absurdo ao razoável, do abstrato ao concreto – do *fim da história* à *história do fim*.

REFLEXÕES COMPLEMENTARES SOBRE A PÓS-HISTÓRIA

Nossa época procura esquivar-se de qualquer definição precisa recorrendo a um conjunto de expressões que carregam o prefixo "pós": sociedade pós-moderna, pós-industrial, pós-revolucionária. Essa lista pode ser ampliada, ainda que a mais abrangente das expressões, "pós-história", desfrute de uma circulação apócrifa. Em artigos ou notas de pesquisa recentes, pode-se ocasionalmente observar, quase de passagem, a ideia de que a história chegou ao fim e de que vivemos em um mundo "pós-histórico". Tal afirmação, normalmente, é apresentada sem qualquer comentário posterior, como se mais nada precisasse ser dito a seu respeito. Em vez disso, a atenção pela pós-história é limitada à ênfase nos aspectos estéticos de uma abordagem que simula arbitrariamente fragmentos do passado: um tipo de jogo hipotético com símbolos mobilizados fora do contexto que, embora pareçam conservar um fascínio duradouro, não possuem qualquer valor.

O historiador que lê essas afirmações incompletas sobre o desaparecimento da história e do seu ofício fica perplexo, uma vez que, paralelamente, vê o interesse histórico gozando de uma espécie de rejuvenescimento: uma rara circunstância impulsionada pelos meios de comunicação e por uma atividade estética inspirada na revitalização de elementos da nossa herança cultural. O historiador, portanto, tem sua confiança abalada por aquilo que os arautos da pós-história parecem insinuar: os atuais projetos de re-historicização podem, em última instância, não passar de uma espécie de simulação, um espetáculo mentiroso encenado e dirigido pela indústria cultural. Ele é atormentado pela incerteza recorrente de que talvez todo o seu trabalho, na verdade, esteja enredado em um ambicioso empreendimento de manipulação, semelhante a um inventário de pedregulhos, os quais ele procura obstinadamente organizar num padrão, mas não sabe, ao final, se integram ou não um mosaico maior. Dessa incerteza emerge uma situação caótica: um amontoado de escombros e detritos do passado sem qualquer forma ou ordem. Será essa herança revolvida um reflexo da pós-história?

Antes que o objeto de estudo dos historiadores se esvaneça em miragem, seria útil examinar algumas das discussões mais explícitas sobre o *Zeitgeist*, indagando pela natureza dessa condição supostamente terminal. Uma análise minuciosa desses debates revela que as expressões acompanhadas pelo prefixo "pós", atualmente em voga, não são uma tendência passageira, mas tampouco conservam seu significado literal: o extraordinário fim de alguma coisa. Por ora, continuamos a nos referir, paradoxalmente, à "nossa modernidade pós-moderna".[1] Tal expressão não indica o fim surpreendente de uma estrutura dinâmica, mas exclusivamente a diminuição das expectativas depositadas sobre ela. As coisas prosseguem, ao passo que a confiança de que elas tenham em si mesmas algum sentido ou apontem para um sentido maior é gradualmente dissolvida. Portanto, os excessivos diagnósticos sobre nossa época terminal não são inteiramente absurdos; contudo, eles precisam ter seus significados cuidadosamente analisados. Em outras palavras: é preciso sondar a sua origem.

[1] N.T.: A expressão remete ao trabalho do filósofo alemão Wolfgang Welsch. Ver: WELSCH, W. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag, 2008 [1987].

SOBRE A HISTÓRIA DA PÓS-HISTÓRIA

O conceito de "pós-história" [*posthistoire*] pode ser encontrado nos anos 1980 sobretudo em trabalhos de filósofos e cientistas sociais próximos ao marxismo tardio na Alemanha Ocidental e possui ligações evidentes com o pós-estruturalismo francês. Sua história conceitual é um tanto confusa: ele é mais antigo do que a atual conjuntura supõe e mais recente do que aqueles que originalmente empregaram o termo gostariam que acreditássemos.[2] Foi Arnold Gehlen, em 1952, quem introduziu na sociologia alemã do pós-guerra a inusitada expressão "*das Posthistoire*", com sucessivas referências à sua origem na obra de Antoine Augustin Cournot – ainda que Gehlen aparentemente nunca o tivesse lido.[3] Cournot, um filósofo francês da época do "Segundo Império", pouco conhecido na Alemanha, propôs na segunda metade do século XIX a noção otimista de que a história era uma fase de transição contingente entre duas situações socioculturais: por um lado, as comunidades primitivas baseadas na sobrevivência instintiva e, por outro, a civilização gerida pela razão socioeconômica.[4] Juízos semelhantes também foram emitidos no pós-guerra por autores como Roderick Seidenberg e Pierre Teilhard de Chardin.[5] Na verdade, esse termo incomum não apareceu pela primeira vez na obra de nenhum desses autores, mas sim no ambiente tenso das relações entre França e Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial.[6]

Ele possui duas raízes discerníveis. A primeira delas é a leitura de Hegel feita por Alexandre Kojève, influenciada por Heidegger, com a qual se deu início à recepção francesa de Hegel durante uma época, no tempo da *Frente Popular*, em que o existencialismo e a fenomenologia predominavam em Paris. Kojève leu a *Fenomenologia* contra o pano de fundo da veneração contemporânea por Napoleão como "espírito do mundo": Bonaparte era visto como a figura responsável por ter estabelecido o Estado universal, abolindo a dialética do senhor e do escravo e conduzindo a história à sua plenitude e conclusão

[2] A esse respeito, só posso fazer algumas referências aproximadas. Comentários detalhados e fontes sobre os discursos nos quais esse conceito surgiu e adquiriu importância estão em meu pequeno livro *Posthistoire*, a ser publicado no outono de 1989. As observações finais desse livro são apresentadas nas seções a seguir.

[3] N.T.: Ver: GEHLEN, A. Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (1952). In: REHBERG, Karl-Siegbert (Hrsg.). *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe 4). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1983. GEHLEN, A. Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft (1952). In: REHBERG, Karl-Siegbert (Hrsg.). *Einblicke* (Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe 7). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1978.

[4] N.T.: Ver: COURNOT, A. A. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. In: Œuvres complètes III. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982 [1861]. COURNOT, A. A. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Paris: Librairie Hachette, 1872.

[5] N.T.: Ver: SEIDENBERG, R. *Posthistoric Man*: An Inquiry. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1950. TEILHARD DE CHARDIN, P. *L'Avenir de l'homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

[6] N.T.: No livro do qual este artigo é derivado, Niethammer esclarece mais especificamente as raízes linguísticas do conceito em sua forma substantiva: "Uma excursão pela história do conceito reserva algumas surpresas. Até mesmo a expressão composta e desajeitada *Posthistoire*, que soa como um neologismo francês, na verdade, é estranha à língua francesa, o que fica mais evidente com o acréscimo na língua alemã do artigo neutro "das", que também é estranho ao francês. Em ambas as línguas, a história como um singular coletivo é tão feminina quanto sua musa, Clio". Ver: NIETHAMMER, L. *Posthistoire*: Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989, p. 8.

definitiva. Naquela época, Kojève era comunista e colocou sua interpretação de Hegel à prova considerando Stalin, com otimismo, a realização final da história.[7]

Após a guerra, Kojève, agora um alto funcionário da OCDE, substituiu o rei no xadrez da história, reconduzindo Napoleão ao posto em detrimento de Stalin. As novas circunstâncias da cultura globalizada representavam a certeza de que a revogação da história iniciada por Bonaparte havia sido consumada. A universalização do *American way of life* emergiu como modelo cultural dominante de uma civilização de "animais pós-históricos". Nessa perspectiva de Kojève, os russos eram vistos como muito semelhantes aos norte-americanos, embora abençoados com menor progresso material, e a revolução de Mao era essencialmente a introdução tardia do "Código Napoleônico" na China.[8] No final dos anos 1950, Kojève acrescentou às suas teses que nesse "mundo unificado", onde a dialética do senhor e do escravo havia sido abolida (juntamente com a eliminação do trabalho e das lutas em geral), o homem só poderia preservar sua humanidade levando uma vida esnobe pautada por valores formalizados – dentro de uma dimensão estético-subjuntiva ilusória e simulada.

A segunda raiz do termo, não menos importante e entrelaçada de muitas formas com a primeira, está vinculada às condições para a popularização e disseminação da noção de pós-história na sociedade alemã do pós-guerra. Ela encontra seu fundamento concreto na análise de Bertrand de Jouvenel sobre o crescimento do poder estatal, escrita durante seu exílio na Suíça.[9] Jouvenel admirava a leitura de Hegel feita por Kojève, além de ter integrado um grupo de propagandistas franceses das ideias de Hendrik de Man no início dos anos 1930, antes de se converter em defensor intelectual do fascismo na França. Nessa análise, Jouvenel estava orientado por suas origens nobres e pela posição neoliberal de que, no século XX, o poder estatal havia aumentado de maneira ameaçadora como resultado da implementação do Estado de bem-estar social. O Estado corria o risco de se tornar um "protetorado social" totalitário. As massas aceitariam essa tutela de bom grado, servindo e obedecendo a seu protetor. Jouvenel acreditava que nesse protetorado estava contida uma tendência à síntese de estruturas provenientes do fascismo, do *New Deal* e do stalinismo. Esses três regimes espelhavam os efeitos do descontrole e das coerções estruturais do poder despótico. Jouvenel considerava o desaparecimento da tradicional liberdade desfrutada pelas elites políticas como uma fase de transição rumo à não-história.

[7] N.T.: Ver: KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2002 [1947]. Vale lembrar que os cursos de Alexandre Kojève sobre Hegel foram ministrados na *École Pratique des Hautes Études* entre os anos de 1933 e 1939, mas publicados somente em 1947 a partir das notas do escritor e editor francês Raymond Queneau. A segunda edição, publicada em 1962, acompanha uma importante nota adicional sobre o tema do "fim da história" (p. 410-412 da edição brasileira). É a essa nota que Niethammer faz referência no parágrafo seguinte.

[8] N.T.: O "Código Napoleônico" (*Code civil des Français* ou, posteriormente, *Code Napoléon*) refere-se, como o nome indica, ao conjunto de normas e leis relativas aos direitos civis outorgadas por Napoleão Bonaparte na França, em 1804, e cujo alcance também se estendia aos países dominados pelo Império. Seus princípios básicos costumam ser associados ao conhecido lema da Revolução Francesa: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade".

[9] N.T.: Ver: JOUVENEL, Bertrand de. *O poder*: história natural de seu crescimento. São Paulo: Editora Peixoto Neto, 2010 [1945].

A ameaça de que as grandes instituições assumissem um funcionamento autônomo, distanciando as decisões políticas dos propósitos humanos e das necessidades do contexto histórico, foi aproveitada por Hendrik de Man como mote para estabelecer seu diagnóstico da pós-história.[10] Ele apresentou essas ideias na forma de uma reflexão atenta sobre o trabalho de Jouvenel. O livro antimarxista de De Man, *A Ideia Socialista* (1933), que havia sido proibido na Alemanha, foi traduzido por Kojève para o francês. Em 1946, De Man, que se encontrava exilado na Suíça, fora condenado na Bélgica a vinte anos de prisão, sob a acusação de ser um importante colaboracionista.[11] Arnold Gehlen tomou emprestado esse diagnóstico ao se referir nos anos 1950, com crescente e imperioso descontentamento, à "movimentação estacionária": a civilização mundial vista como um organismo massivo, uma estrutura cristalizada carregada de rancor e desprovida de qualquer ideia animadora ou significado.[12]

Ernst Jünger, em diálogo com Martin Heidegger e Carl Schmitt (que, por sua vez, mantinha contato com Kojève), escreveu o ensaio *An der Zeitmauer* (1959) e o romance *Eumeswil* (1977).[13] No segundo, desenvolve a figura do "anarca" pós-histórico, um servo de tiranos e historiador ao modo de Oswald Spengler. Jünger exalta o "caminhar à floresta" de seu herói como uma forma de desvencilhar-se do mundo social totalitário quando o regime se encontra ameaçado. Esse refúgio é retratado como um recolhimento na solidão mítica. Nos anos 1950, Hans Freyer e Helmut Schelsky, que ao lado de Gehlen em Leipzig haviam moldado a sociologia "alemã" do Terceiro Reich – ou ao menos foram moldados por ela –, propuseram uma crítica da cultura a partir da noção de "sistema secundário", referindo-se à inevitabilidade do desenvolvimento tecnológico. Para eles, o homem utilizava o sistema secundário para se libertar dos entraves naturais, forjando um mundo próprio de coerções estruturais e materiais autogeradas. Essas coerções, por sua vez, corroíam a mobilidade da história e os mecanismos de controle democrático.[14]

Esse repertório teórico, que nos anos 1960 já havia despertado interesse entre alguns marxistas influenciados por Heidegger ou Carl Schmitt, como Herbert Marcuse, Günther Anders e Jacob Taubes, mostrou-se igualmente atrativo nos anos 1980 para setores da esquerda que procuravam uma orientação pós-marxista. Entre os escritores mais jovens, no entanto, ele era visto apenas como um apanhado de citações retiradas do "grande pensamento". As notas de

[10] N.T.: Ver: MAN, Hendrik de. *Vermassung und Kulturverfall*: Eine Diagnose unserer Zeit. München: Leo Lehnen Verlag, 1952.

[11] N.T.: "Colaboracionista" refere-se àqueles acusados de colaborar, por diferentes razões, com o regime nazista durante a ocupação, nesse caso, da Bélgica. As colaborações envolviam, geralmente, o apoio ideológico e a simpatia pelo regime, a difusão de propagandas nazistas, o alistamento militar voluntário, a participação administrativa na gestão dos territórios ocupados etc. Talvez o caso mais emblemático do colaboracionismo seja aquele relacionado ao "Regime de Vichy", durante a ocupação nazista na França.

[12] N.T.: Além dos textos mencionados na nota 3, que também fazem referência à "movimentação estacionária" aqui evocada, é importante para este artigo ver: GEHLEN, A. Über kulturelle Kristallisation (1961). In: WELSCH, W. (Hrsg.). *Wege aus der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

[13] N.T.: Ver: JÜNGER, E. *An der Zeitmauer*. Stuttgart: Klett Verlag, 1959. JÜNGER, E. *Eumeswil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987 [1977].

[14] N.T.: Ver: FREYER, H. *Teoria da época atual*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1965 [1955]. SCHELSKY, H. El hombre en la civilización científica. In: HÖFFE, Otfried; ISENSEE, Josef (eds.). *Panorama de filosofía política*: contribuciones alemanas. Ciudad de México: Konrad Adenauer Stiftung, 2007 [1961].

Peter Brückner, descobertas após sua morte, em que fica evidente a aproximação com Gehlen, Marcuse, Daniel Bell etc., podem servir para ilustrar como tais ideias foram empregadas na tentativa de confrontar e preencher o vazio existencial deixado pela frustração das esperanças do final dos anos 1960:

> A sociedade burguesa era, portanto, a sociedade verdadeiramente histórica. Nela, diversas épocas sobrepunham-se em tensão criativa e as suas agitações interligavam – na forma de Estados nacionais e de um mercado global – inúmeras outras regiões, populações, processos sociais e economias que até então estavam apenas frouxamente conectadas. Um resultado disso é indiscutível: o modo de produção da sociedade industrial já havia começado, precisamente por meio desse processo de integração, a estabelecer uma relativa universalização das condições de vida de incontáveis castas, classes, estratos e províncias. Essa universalidade era sem precedentes na história: abarcava os modos de trabalho e os meios de transporte, o tempo ocioso e o tempo da comunicação, a organização social da família, a sexualidade e a hospitalização do morrer... Em consequência do nivelamento dos aspectos inerentes ao universo industrial, surge a sombra da "pós-história" – uma humanidade tornando-se cada vez mais semelhante entre si em suas "visões de mundo e modos de comportamento... interesses e juízos de valor" (Gehlen)... O resultado dessa "normalização" e integração é uma nova configuração da "realidade": uma "normalidade" ubíqua, que vê o singular, o qualitativamente diferente, apenas como uma aberração – algo que, no fundo, seria mais bem tratado por policiais ou médicos. Aquilo que é único e extraordinário desaparece, sendo relegado às margens da sociedade... As diferenças entre épocas hierarquizadas são niveladas e drasticamente reduzidas: centros urbanos e meios de transporte, a educação e as nuances linguísticas, as formas de relacionamento social e os pontos de vista são todos "modernizados". Essa realidade, agora unidimensional, não se apresenta mais como uma fase da história, desdobrando-se e evoluindo lentamente, oferecendo tempo e espaço para as partes conflitantes; pelo contrário, ela própria tornou-se uma parte do conflito... Mesmo em países com uma separação bem definida entre classes sociais, elas e os seus destinos são ofuscados pela nova versão da "contradição fundamental". Tal contradição manifesta-se agora, por um lado, nas forças de manutenção da racionalidade (técnica), da administração e da produção de normalidade e, por outro, na "não-simultaneidade" das revoltas que mobilizam elementos críticos pré-burgueses e pós-industriais. Aqui reside uma fonte poderosa dessa agitação que sucede à agitação moderna: a revolta contra as estruturas da pós-história. Porém, essa gente que se revela a nós em seu "ponto de clivagem" não pode mais oferecer uma síntese da sua revolta a partir da noção de "sujeito coletivo" – e muito menos de um sujeito de classe.[15]

Uma das características mais peculiares entre os vários proponentes do diagnóstico da pós-história – com exceção de De Man e Anders – é o que se poderia chamar de "pessimismo otimista".[16] A posição essencial que eles compartilham é a de que a civilização mundial segue ininterruptamente sua marcha adiante: padronização, crescimento, tecnificação, seguridade social e expansão do consumo. Em muitos projetos utópicos, como aquele esboçado por Ernst Jünger, certas catástrofes poderiam até estar previstas, mas seus efeitos

[15] N.T.: Ver: BRÜCKNER, P. *Psychologie und Geschichte*. Hrsg. von Axel-René Oestmann. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1982, p. 266-268.

[16] N.T.: De Günther Anders, ver: ANDERS, G. *La obsolescencia del hombre*: sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Valencia: Pre-Textos, 2011 [1956]. ANDERS, G. *La obsolescencia del hombre*: sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial. Valencia: Pre-Textos, 2011 [1980].

não seriam irreversíveis e o mundo permaneceria inalterado. O principal fator alarmante entre seus proponentes não é que as "megamáquinas", assumindo vida própria, possam representar uma grave ameaça de destruição do mundo.[17] O que eles realmente consideram preocupante é a impossibilidade de pilotá-lo e mantê-lo em seu curso: o leme foi arrancado das mãos dos capitães da cultura e das vanguardas políticas. Em outras palavras: o prenúncio do "fim da história" geralmente caminha de mãos dadas com uma crença inabalável na reprodução do progresso da modernização. Ou, como no romance de Jünger, a crença na disponibilidade de uma história simulada ao modo de Spengler. Na pós-história, não é o mundo em si que se encontra em decadência, mas o empenho por esse mundo e a confiança na função dos grandes intelectuais como força motriz. Como disse Kojève, não haveria mais nada a esperar da humanidade senão a satisfação da sua condição animalesca. Nas palavras de Gehlen: "O desenvolvimento alcançou um ponto final, o que vem agora já se faz presente: o sincretismo desordenado de todos os estilos e possibilidades, a pós-história".[18] Seu pesadelo é a continuação de um "progresso" ambíguo e não quaisquer perigos que ele possa representar: não o fim do mundo, mas o fim do sentido.

Tendo em vista essas considerações iniciais, a intenção dos comentários a seguir não é expandir ou extrapolar tais diagnósticos, mas antes refletir sobre três questões:

(1) Qual tipo de história chega ao fim na pós-história?
(2) Qual é a conjuntura histórica desse diagnóstico?
(3) Ele pode ter algum significado para o trabalho do historiador?

O Legado da História da Salvação

Na tradição judaico-cristã, três aspectos da experiência histórica, que também aparecem em outras tradições, estão combinados de uma maneira única: o mito da origem (a história da criação) prolonga-se numa estrutura temporal do mundo na qual também está fixada a expectativa de redenção (a história da salvação). A iminência da salvação, ou do Juízo Final, é provocada ou proclamada por uma figura divina que assume forma humana (o Messias). Assim, na herança religiosa do judaísmo e do Ocidente, existe uma compreensão do mundo como algo histórico, relacionada com as esperanças de salvação individual e com o reconhecimento de Deus encarnado no homem como o ponto de virada redentor na história. No entanto, também começou a se desenvolver dentro desse quadro, em dado momento, uma ciência empírica dos eventos mundanos, cujo fundamento remetia a alguns precedentes historiográficos da Antiguidade Clássica. Seu objetivo era preservar as particularidades do passado, contemplando eventos e feitos excepcionais, sem abdicar de uma avaliação normativa das situações recorrentes.

[17] N.T.: O conceito de "megamáquina" (*megamachine*) faz referência particular ao trabalho de Lewis Mumford, ainda que a descrição contida nele possa ser compartilhada entre alguns dos autores mobilizados por Niethammer. Ver: MUMFORD, L. *The Myth of the Machine*: Technics and Human Development. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

[18] N.T.: Ver: GEHLEN, A. *Imágenes de época*: sociología y estética de la pintura moderna. Barcelona: Ediciones Península, 1994 [1960].

Tal situação, em que a tradicional narrativa cronística e o pensamento histórico analógico ainda estavam conservados no quadro da história da salvação, desencadeou necessariamente um período de crise à medida que surgiam razões claramente imanentes para modificar as condições fundamentais de existência, desligando-as do tempo natural cíclico. Sempre que as novas descobertas rompiam os antigos limites impostos ao mundo – e o comércio, a técnica e a institucionalização das relações de poder emancipavam ao menos alguns segmentos da sociedade do seu vínculo direto com os processos da natureza –, podiam-se transpor elementos para uma explicação total do mundo. Os processos mundanos, agora, não estavam mais subordinados à autoridade da história da salvação, mas haviam sido deslocados para outra esfera: o processamento científico das experiências. Contudo, tal processamento teve de medir-se, cada vez mais, em função do caráter abrangente e do sentido da história da salvação. Em outras palavras: as numerosas histórias individuais pelas quais os seres humanos se comunicavam a respeito da origem de seus respectivos grupos e instituições, transmitindo experiências úteis para orientar seus modos de vida, tinham de ser agora concebidas no conjunto da "história universal". O pensamento histórico envolveu essas histórias numa perspectiva que abarcava a totalidade do mundo e, ao mesmo tempo, forneceu um embasamento geral para a compreensão do seu sentido, assumindo um papel que anteriormente era desempenhado pela religião.

A fase crítica desse processo de imbricação foi alcançada quando se pôde afirmar que o "elemento histórico" da história da salvação havia sido transferido ao âmbito das competências humanas, e que o "elemento religioso" deveria permanecer restrito ao relacionamento entre Deus e a alma do crente individual. Esse processo já estava em curso, de forma preliminar, na época da Reforma. Com o Iluminismo, essa fase crítica elevou-se ao nível do pensamento ("era axial"). Daí em diante, iniciou-se uma reestruturação da vida social por meio das revoluções políticas e técnico-industriais.

O avanço das pretensões científicas sobre o domínio religioso da história da salvação tornou os esforços intelectuais da era axial genuinamente grandiosos em seu alcance, pois eles tiveram de avaliar suas iniciativas em contraste com a envergadura e a profundidade do mito. Essa foi a época heroica da intelectualidade, cuja espessura e amplitude de pensamento as gerações posteriores de burgueses cultos e críticos culturais, até os dias de hoje, não deixaram de lamentar nostalgicamente. O intelecto respirava poder. Durante a fase vitoriosa de expansão da burguesia culta, suas aspirações foram consolidadas em esferas que haviam sido arrancadas da autoridade da história da salvação. Isso foi feito de maneira sistemática pela elaboração de uma arquitetura de pensamento universal. Tais construções intelectuais procuravam organizar o mundo geneticamente, conferindo-lhe um sentido que articulava as ações individuais com a totalidade do seu desenvolvimento. De fato, a história da influência dos projetos teóricos bem-sucedidos nesse período é inseparável da evolução da sociedade burguesa nos séculos XIX e XX. Todos os teóricos subsequentes apoiaram-se nos ombros de gigantes como Kant, Hegel ou Marx, cujos feitos prometeicos foram uma resposta ao não menos monstruoso desafio de substituir o mito pela razão. No entanto, os novos motivos atribuídos à história universal mantiveram a estrutura básica do mito. Sua manifestação mais clara estava no fato de que a história, na fase inicial da filosofia da história, foi concebida como um movimento orientado para uma finalidade última, cujo conteúdo poderia ser descrito nos mesmos termos das esperanças anteriormente

depositadas em um mundo transcendental: a paz eterna seria conquistada na própria história, o espírito retornaria a si mesmo e, finalmente, surgiria uma sociedade sem exploração e alienação.

Essa visão panorâmica, que englobava toda a história e, mais ainda, buscava a descoberta de seus princípios motrizes, só foi viável por meio de um reducionismo drástico e de pressuposições de grande peso. A conjectura de sentido da existência somente podia ser realizada transpondo-se para dentro da própria história os traços fundamentais do sentido almejado. Inicialmente, contudo, a passagem pelo caráter empírico do pensamento conferiu uma legitimidade reificada aos pressupostos das primeiras filosofias da história. Isso ajudou a consolidar tanto as pretensões do intelecto às rédeas da liderança política quanto as esperanças de encontrar neste "mundo aquém" um substituto para aquilo que antes só poderia ser encontrado em um "mundo além".

Esse fim da modéstia contrapunha-se à riqueza de experiências de todas as civilizações antigas. Apesar disso, ele foi desencadeado pela mesma liberação de forças produtivas que também havia facilitado a redução da autoridade que anteriormente pertencia à religião. Em contrapartida, ele reforçou a expansão da nova civilização. Em outras palavras: o sentido do progresso, historicamente legitimado e teleologicamente orientado, tornou-se, por assim dizer, o agente lubrificante da dinâmica social, proporcionando aos privilegiados uma consciência tranquila, ao mesmo tempo que outorgava aos desfavorecidos e oprimidos uma esperança mínima.

Mas isso durou apenas certo tempo. A filosofia da história se desgastava contra as superfícies ásperas da realidade social. O envolvimento empírico que ela havia estimulado revelou que a própria história era muito mais contingente e heterogênea do que o previsto, impedindo a derivação, a partir da experiência, de conclusões imperiosas ou de sínteses abrangentes e totalizantes. Acima de tudo, porém, o progressivo desenvolvimento da sociedade não conduziu aos objetivos previstos: a fraternidade, a paz eterna, a liberdade permanente, o retorno do espírito, o reino do belo e nem mesmo aquela revolução social destinada a inaugurar uma nova época de emancipação, na qual as necessidades de todos seriam saciadas. Foram precisamente os observadores mais perspicazes do final do século XIX que diagnosticaram a realidade e as expectativas futuras de uma sociedade caracterizada por estruturas e burocracias cada vez mais rígidas. Tratava-se de uma sociedade que, pela inevitabilidade histórica, acorrentava a vitalidade e o espírito da burguesia em grilhões econômicos e burocráticos, enquanto expandia a miséria do proletariado, atenuada apenas em pequenas camadas, para o mundo inteiro. Embora os antigos senhores tivessem desaparecido, os servos permaneciam servos.

A resposta consistiu em renunciar à inevitabilidade do curso da história, ao qual seria possível ajustar-se, compreender pela reflexão e, desse modo, acelerar seu movimento. Se era verdade que Deus estava morto, não haveria necessidade de transpor a humildade que lhe era devida para o âmbito da história. Antes, os homens poderiam se desprender das garras da história por meio da "vontade de poder". Agora, aqueles objetivos em nome dos quais eles haviam outrora abraçado a estrutura da história da salvação poderiam ser impostos de modo mais geral. Para o individualismo burguês, isso poderia significar, numa perspectiva nietzscheana, a fragmentação da realidade histórica no "eterno retorno do mesmo", esvaziando-a de seu sentido e substituindo-o pela pretensão ao poder ou pela estética associal da "grande personalidade". Seguindo Georges Sorel, seria possível, nas camadas intermediárias da sociedade,

buscar uma renovação do ânimo pela violência, abrindo uma terceira via entre o capital e o trabalho, subordinando-os politicamente em nome da nação. Nos termos de uma visão leninista, ainda seria admissível no interior do proletariado fazer valer regularidades históricas (que, como tais, eram inadequadas) por meio de uma organização coletiva do poder em aparatos partidários centralizados.

Tais abordagens voluntaristas permaneceram como programas minoritários em todas essas esferas da sociedade antes da Primeira Guerra Mundial. Contudo, elas adquiriram um apelo existencial junto às massas com a experiência da guerra. No período subsequente, elas tornaram-se as forças mais dinâmicas, buscando realizar metas que eram legitimadas nos moldes da filosofia da história: liderança por elites intelectuais, afirmação da grandeza nacional e sociedade sem classes, se possível em escala global. Todos os autores que formularam noções sobre a pós-história desde a Segunda Guerra Mundial foram moldados por essas combinações.

Podemos agora formular nossa primeira descoberta da seguinte maneira: a história que chega ao fim na pós-história é uma tentativa de construção significativa do intelecto que aponta para um desenvolvimento relativo à totalidade do mundo. Sua essência consiste em generalizar o conhecimento empírico sobre a realidade (os eventos passados, a natureza humana, a dinâmica das estruturas processuais). Além disso, essa generalização não deveria entrar em conflito com a determinação dos objetivos da história, mas sim reforçá-los. Uma vez que esse acúmulo de conhecimento empírico ultrapassa as capacidades intelectuais de qualquer indivíduo isolado, o que basicamente está em jogo aqui são interpretações realizadas a partir de conhecimentos seletivos, cujos critérios são derivados de afirmações especulativas ou normativas sobre o futuro. Na medida em que a liberdade é concedida ao homem, suas interpretações podem apelar à vontade de efetuar mudanças nas tendências aparentes da história por meio da ação. Se essa ação falhar, caso se revele catastrófica ou criminosa, o que resta é questionar a interpretação apelativa da realidade ou a própria liberdade humana. Ao que tudo indica, a segunda possibilidade é sempre mais próxima daqueles que agem em nome da interpretação.

A Vontade de Impotência

A pós-história não é uma teoria desenvolvida. Seu caráter assemelha-se mais a uma percepção sintomática da realidade. Ela é uma palavra-chave repleta de alusões para seus iniciados, as quais expressam um estado de espírito e demandam o conhecimento prévio de uma grande carga teórica. Seu primeiro pressuposto é o sentido teleológico da história universal, que provém da filosofia da história. O segundo consiste em uma inflexão voluntarista dessa filosofia: a implementação do sentido e do objetivo da história, que não podem mais ser encontrados na realidade histórica, por meio da agência do poder. Esse casamento entre o intelecto e o poder, no entanto, difere daquela frequente aliança degradante na qual a ciência e a arte se prostituem como ornamento e instrumento daqueles que concentram o poder. Pelo contrário: é no "burguês culto revolucionário" que o espírito busca recrutar e instrumentalizar o poder, para então utilizá-lo a fim de promover seus projetos de sentido contra as estruturas hegemônicas na sociedade. Esse levante rebelde diante do abismo da falta de sentido decorre da consciência da contradição entre suas aspirações de

grandeza intelectual e a ausência de impacto sobre as "massas inconscientes".[19] Contudo, na medida em que esse espírito da decadência burguesa deseja revoltar-se contra as estruturas sociais do poder, sem fugir delas rumo a uma forma estética de existência, ele é obrigado a firmar um pacto com seu antagonista: as massas. Isso nos leva ao terceiro pressuposto da pós-história, a saber: que esse projeto foi, na verdade, um fracasso.

Qualquer tentativa, assim como seu respectivo fracasso, envolve uma dimensão subjetiva e outra objetiva, um tipo e uma conjuntura. A definição temporal dessa conjuntura é simples: trata-se do período do pós-guerra e, numa onda posterior, desde o início dos anos 1970. Ela pode ser caracterizada biograficamente por experiências políticas prévias: à direita, o fascismo e seu desastre; à esquerda, o afastamento gradual de várias formas de militância comunista, inicialmente do stalinismo e, mais tarde, de seitas e grupos menores. Mas esse é apenas um elemento. As estranhas combinações presentes em nosso grupo de autores também impressionam: Jouvenel tornou-se membro do *Clube de Roma* e Carl Schmitt escreveu sobre Che Guevara. Ernst Jünger experimentou o universo das drogas, Kojève viajou para encontrar Schmitt, De Man leu em voz alta trechos da biografia de um socialista europeu no *Deutsches Industrieinstitut*, etc. Por essa razão, gostaria de esboçar mais atentamente aquilo que considero típico na vida e na obra de dez autores da pós-história.[20]

A fórmula "burguês culto revolucionário", mencionada anteriormente, possui caráter descritivo e visa diferenciar essa categoria daqueles intelectuais revolucionários que, de fato, foram membros leais de alguma organização política por um longo período. Nesse grupo de autores, apenas Hendrik de Man pode ser enquadrado no segundo perfil: ao longo de uma década, ele ocupou cargos na burocracia do socialismo belga, mas também foi professor durante e nos intervalos de sua atuação partidária. É verdade que pelo menos outros cinco autores foram membros de partidos radicais de massa (NSDAP, PPF, KPD, PCF), embora nunca tenham se tornado funcionários (no sentido de um modo de vida). O envolvimento partidário foi muito breve para que se chegasse a tal ponto, como no caso de Jouvenel, que chefiou o jornal do partido de Jacques Doriot por dois anos. Ou mesmo muito periférico, como Baudrillard, que serviu

[19] É característico da crise de sentido do intelectual burguês a autoatribuição de um papel especial e autoritário. Ele se define como alguém deslocado no tempo, no curso estabelecido pela filosofia da história. A parte conservadora dessa intelectualidade descobre então sua "nobreza espiritual", que a eleva para além das dinâmicas materiais da sociedade burguesa e que deve proporcionar-lhe a audiência reservada aos grandes do *Ancien Régime*. Essa é a postura predominante entre os autores da pós-história. Por outro lado, o partido do movimento se vê como uma aristocracia da velocidade, como "vanguarda" que, experimentando e apontando o rumo, se precipita à frente do progresso da história.

[20] Neste trabalho me limitei a um núcleo da geração mais antiga. Estou me referindo aqui, na ordem em que a perspectiva da pós-história aparece em seus trabalhos, aos seguintes autores: Bertrand de Jouvenel, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Hendrik de Man, Arnold Gehlen, Hans Freyer, Günther Anders, Jean Baudrillard, Peter Brückner e Jacob Taubes. Em seu entorno, caberia também considerar autores como Gottfried Benn, Martin Heidegger, Helmut Schelsky e Carl Schmitt, por um lado, e Theodor W. Adorno, Roderick Seidenberg, Norman O. Brown e Henri Lefebvre, por outro. De forma ainda menos direta, poderíamos mencionar os pós-estruturalistas franceses e vários filósofos e antropólogos alemães da nova geração.

N.T.: Como procurei demonstrar na apresentação do texto, é importante atentar aqui para o fato de que Niethammer não está tratando especificamente do "conceito de pós-história", mas sim de uma abrangente "perspectiva da pós-história". Tal confusão pode causar nos leitores certa desorientação cronológica em relação ao termo propriamente dito. Portanto, a "ordem" estabelecida por Niethammer não está exclusivamente vinculada à história do conceito de pós-história (*Posthistoire*).

ao lado de Althusser em uma comissão de intelectuais do PCF, e Gehlen, que tentou mobilizar professores de Leipzig para as fileiras do NSDAP. Todos eles provêm, no mínimo, de famílias de classe média (apenas Heidegger e Schmitt eram *parvenus* nesses círculos sociais), e todos foram dotados de grandes talentos intelectuais. Não estavam dispostos nem condenados a seguir uma carreira profissional na política – a escada mais rápida, embora mais arriscada, de ascensão no século XX. Sete dos dez tornaram-se professores, dois foram escritores célebres e um foi funcionário público de alto escalão. No entanto, tais ocupações os descrevem apenas superficialmente. Todos eram, por temperamento e interesse, homens públicos, *hommes de lettres*, sintonizados com seu próprio tempo e, em todo caso, formavam uma elite em termos de qualquer critério aplicável – especialmente os seus próprios.

Durante fases cruciais das suas vidas, cerca de metade desses autores foi politicamente ativa na extrema esquerda, e outra metade, aproximadamente, na extrema direita. Eles envolveram-se em atividade programático-propagandística em prol de forças políticas que buscavam mobilizar as massas para uma ação destinada a promover transformações sistêmicas fundamentais. Contudo, mais característico do que suas orientações políticas são a tensão sociocultural e a curta duração desses pactos entre os círculos intelectuais e as grandes organizações. No caso de oito dos dez autores, é possível identificar pelo menos uma mudança mais ou menos deliberada de orientação política. Considerando as rupturas e transformações que abalaram a Europa neste século, tal fato não seria particularmente digno de nota, caso eles não continuassem a falar e se comportar como se nunca tivessem mudado de opinião, ou a alegar que sempre estiveram corretos em suas posições. Com duas exceções em cada metade, todos nasceram antes ou por volta da virada do século e viveram até a década de 1970. Vários deles alcançaram uma idade muito avançada. Quase todos viveram a experiência das duas Guerras Mundiais, pelo menos três rupturas na continuidade cultural e duas na continuidade política.

Eram tempos que mudavam mais rapidamente do que nunca, e eles tiveram de mudar na mesma velocidade – com entusiasmo, ainda que alguns deles o fizessem com uma aparente indiferença em relação à sua época. A Primeira Guerra Mundial deixou uma marca poderosa no perfil intelectual de pelo menos dois deles. Um foi forçado, após a Revolução de Outubro na Rússia, da qual era simpatizante, a deixar sua terra natal devido à origem social "inadequada". O outro cresceu em ambiente estrangeiro, já que seu pai, como rabino, fora compelido a emigrar. Cinco transitaram entre diversos países, e nem sempre é possível distinguir claramente entre as razões políticas e profissionais que produziram essa movimentação. Um deles, judeu e intelectual de esquerda, foi forçado a abandonar a Alemanha dominada pelos nazistas, retornando somente em 1950 à Áustria. Dois dos chamados "meio-judeus", um de família comunista e outro que havia flertado com o fascismo, buscaram a "marginalidade como refúgio seguro".[21] Cinco perderam seus cargos durante a Segunda Guerra Mundial ou ao seu término, e quatro desses foram forçados a mudar de país nessa época. A minoria (Jouvenel, Freyer, Gehlen e Jünger, todos "de direita") conseguiu rapidamente obter sucesso em todos os regimes vigentes. Embora nenhum deles tenha deixado de ocupar uma posição de elite

[21] N.T.: A expressão refere-se ao título da autobiografia de Peter Brückner. Ver: BRÜCKNER, P. *Das Abseits als sicherer Ort*: Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1980.

razoavelmente respeitada a partir dos anos 1950, os de esquerda tiveram uma vida mais difícil. Brückner foi transformado em bode expiatório e perseguido depois (e até mesmo antes) do repressivo e violento "Outono Alemão" de 1977.[22] Demitido do seu emprego, ele só foi reabilitado em 1980, pouco antes da sua morte, quando os tribunais reconheceram a ilegalidade dessas ações.

Contudo, essas rupturas e tensões históricas nas biografias de nossos autores não são apenas um exemplo arbitrário da confusão do século XX. Além disso, na maioria dos casos, não há justificativa para uma explicação simplista das suas mudanças de posição, como aquela que se refere ao excesso de energia do "renegado". Eles não se enxergam como peões à mercê da história, nem desejam ajudar a proteger o mundo dos seus próprios erros políticos anteriores. Pelo contrário, a produtividade desses homens avança em continuidade ininterrupta, como se fosse necessário demonstrar a independência dos seus intelectos em relação ao sistema. Suas obras, como no caso de Gehlen ou Heidegger, permanecem intocadas por qualquer autotematização biográfica; ou então, como no caso do próprio Heidegger ou de Kojève, elas são desvinculadas da história através da autointerpretação e de sua transformação numa espécie de princípio absoluto. Em alguns casos, como em Jünger e De Man, a autobiografia é revista e retrabalhada repetidamente até atingir um nível de consistência pessoal equivalente a uma declaração de independência em relação à sociedade.

Na verdade, eles não estavam simplesmente à mercê dos acontecimentos – ao contrário da maior parte das inúmeras vítimas das guerras e das ditaduras. Antes, engajaram-se em correntes políticas radicais em nome do sentido da "história", oferecendo-lhes sua pena, seu nome e seu conselho. Nem mesmo a autoimagem elitista era mera ilusão: eles de fato possuíam uma quantidade significativa de poder intelectual. O aspecto ilusório de suas imaginações megalomaníacas residia na esfera prática: na convicção de que seria possível manter distância das massas e das burocracias e, ainda assim, liderá-las. Essa ilusão tornou-se evidente, no mais tardar, quando a atividade política, radicalizada pela busca de sentido, se distanciou da oposição franca e foi transformada numa relação embaraçosa com o poder estabelecido. Tornou-se, então, inevitável transigir nos detalhes, algo que não havia sido previsto como parte do grandioso projeto de sentido. No confronto com a violência dos aparatos, o senso de identidade desses homens foi ferido até a insignificância. Em vez de liderar o pacto entre o intelecto burguês e as massas, eles sentiram-se usados como ornamentos de um pacto entre o poder e as massas.

Em vista da preservação do seu autorrespeito e das suas chances de sobrevivência, esse discernimento resultou numa "saída da história". O revés na esfera prática foi compensado pela produção intelectual. Ela retomou então o seu conteúdo "anterior", de modo a resguardá-lo de qualquer suspeita de responsabilidade pela derrota e pelas consequências históricas de um pacto fracassado. A defesa contra essa suspeita, que representava uma ameaça poderosa à sua autoimagem como líderes intelectuais, impediu uma discussão concreta sobre as participações e experiências desses autores na história. Em seu lugar, surgiu um diagnóstico aliviador em relação ao mundo externo: o pacto entre o poder e as massas tornou-se, segundo tal diagnóstico, um sistema autorregulado sobre o fundamento historicamente adquirido de domínio técnico

[22] N.T.: No período do pós-guerra, o "Outono Alemão" (*Deutscher Herbst*) de 1977 foi a crise política mais aguda na República Federal da Alemanha. Provocado pelos ataques terroristas do grupo de extrema-esquerda *Fração do Exército Vermelho* (RAF), ele envolveu uma escalada de violência, sequestros e assassinatos.

da natureza. Tal sistema, com diferenças marginais na configuração política, abarcava virtualmente todo o planeta e encontrava-se em processo incessante de autorreprodução, independentemente de guerras e convulsões. Esse "sistema secundário", que não exigia novas ideias, nem mesmo as tolerava, teria se desligado da natureza, da realidade como plano da experiência empírica, do tempo como evolução dotada de sentido e da intervenção de cada ator. Nesse diagnóstico, não era mais possível associar a liberdade individual de modo significativo à totalidade dos eventos. Em vez disso, ela podia realizar-se apenas em partes específicas: na fantasia da memória, no mito, na simulação, na hipoteticidade do "como se".

HISTÓRIA E PÓS-HISTÓRIA

Minha interpretação da origem da noção de pós-história como uma forma específica de alívio psíquico projetivo está baseada numa leitura a contrapelo desses autores e das suas obras.[23] Ela reúne fragmentos de vínculo e engajamento com a história precisamente ali onde esses autores falam de uma perda de sentido do pensamento histórico. Ela dirige-se para "dentro", ao passo que os autores da pós-história apontam para "fora". Contudo, se subtrairmos o "excedente aliviador" reconhecível na origem da noção de pós-história, bem como o fato de que a "saída da história" permanece referida ao conceito de história fundamentado num hegelianismo de inflexão voluntarista, então o diagnóstico em si mesmo não é desprovido de sentido nem de qualquer referência objetiva. Ao contrário, ele se abre a uma avaliação diferenciadora para o trabalho do historiador.

Em todos os autores da pós-história, há um juízo sobre a civilização mundial que é frequentemente designado pelo termo "cristalização". Essa metáfora foi emprestada da teoria biológica da evolução – a qual postula que as espécies evoluem a partir de mutações genéticas acidentais e da sobrevivência das variantes mais aptas. Tais espécies, então, solidificam-se geneticamente e continuam a se reproduzir da mesma forma enquanto conseguirem sobreviver em seus nichos. Transposto para a história, tem-se um processo de desenvolvimento sociocultural no qual, com o elevado grau de independência da civilização técnico-industrial avançada em relação à natureza e sua implementação uniforme em escala mundial, a história da humanidade chega ao fim de suas mudanças qualitativas. Ela então se solidifica e enrijece numa estrutura que se reproduz quase geneticamente. Isso pode ser visto como uma versão evolucionista ampliada da teoria da modernização. Porém, essa teoria está, por assim dizer, composta em um tom menor, já que a cristalização significa ao mesmo tempo o fim da liberdade e do sentido, ou seja: uma "reanimalização" do homem.

[23] N.T.: A expressão "alívio psíquico" é uma tradução mais exata para o termo alemão *Entlastung*, que está intimamente vinculado à obra de Arnold Gehlen e sua "teoria das instituições". Ele é o oposto de *Belastung*, que indica uma "sobrecarga psíquica". O artigo em inglês opta pelo termo *exoneration* (exoneração), que, embora seja viável, não transmite plenamente o significado "psicologizante" almejado por Niethammer. No caso, o termo está relacionado às experiências pessoais dos autores durante a Segunda Guerra Mundial e, após a guerra, à tentativa de dissimular seus envolvimentos políticos por meio da "noção de pós-história".

De Man e Anders notam outra consequência desse processo de evolução: uma tendência à morte. Ambos estão sob o forte impacto das energias destrutivas desencadeadas na Segunda Guerra Mundial e dos maquinários incontroláveis de guerra e aniquilação. Por mais estranho que pareça, é precisamente a pessoa que cunhou o conceito de pós-história quem espera – assim como Teilhard de Chardin, Pierre Bertaux ou Michel Serres – uma "mutação": uma mudança fundamental na estrutura da sociedade e nas atitudes e, logo, uma transformação histórica que marca época.[24] As palavras de ordem mais importantes que aparecem na agenda são: fim do "exterminismo", limites do crescimento, descentralização, proteção dos recursos, compatibilidade ambiental e social, satisfações não-materiais.

Embora tal catálogo ainda possa ser entendido, com algum esforço, como uma espécie de paráfrase do programa do Iluminismo, um retorno do progresso alienado ao mundo interior através dos poderes da razão, esse arcabouço é rompido por teorias adicionais que aplicam lemas como "entropia" e "pulsão de morte" à sociedade como um todo. Essas concepções universais de diminuição das energias vitais e escassez de opções, juntamente com a noção da vida como um caminho indireto para a morte, não foram previstas como a "mutação" histórica final durante a expansão das esperanças no progresso que caracterizou a era axial. Tendo em vista que a historicidade da natureza pertence às grandes descobertas dos últimos cem anos, algo que relativizou as oposições entre as ciências naturais e humanas, seria razoável esperar que uma mediação teórica entre a finitude da existência humana e a finitude do mundo, no âmbito da história e da sociedade, suscitasse alternativas ao paradigma do crescimento e da modernização.

A apropriação pós-histórica das metáforas sociobiológicas (cristalização, "sociedade de cupins") que acompanham o discurso intelectual desde o Iluminismo não pode constituir essa alternativa. Tal apropriação mistura arbitrariamente as dimensões da natureza e da cultura sob o disfarce de um "darwinismo social" congelado, em vez de conceber a cultura, por um lado, no quadro da natureza e, por outro, como dimensão social. Assim, ela permanece presa em tradições que rejeita, na medida em que, aderindo à herança do Iluminismo, não enfatiza a finitude da natureza, ignora a morte do sujeito individual na história da espécie e nivela os antagonismos de interesses e as não-simultaneidades sociais, eliminando, desde o início, qualquer possibilidade de movimento da história.

Por essa razão, a perspectiva da pós-história como uma revalorização elitista e culturalmente pessimista do otimismo acerca do progresso parece-me um diagnóstico de época mais ofuscante do que propriamente esclarecedor. A maioria de seus proponentes sublinha a primazia do próprio interesse, em vez de se concentrar nos novos problemas do século. Eles estão deslumbrados pelos sintomas exagerados de paralisia da civilização, em vez de alertar para sua capacidade de autodestruição. A questão do sentido oculta a questão existencial. De Kojève, passando por Gehlen, até Baudrillard, a proclamação do fim da

[24] N.T.: No que diz respeito à "pessoa que cunhou o conceito de pós-história", tudo leva a crer que Niethammer está se referindo a Kojève. Ainda que não esteja explícito, as descrições acima convergem para as teses do livro de Kojève sobre Hegel. A menção de Chardin, Bertaux e Serres, aparentemente aleatória, indicaria, portanto, uma proximidade ou mesmo uma apropriação da perspectiva pós-histórica de Kojève entre alguns intelectuais franceses do século XX, associada ao conceito de "mutação". Além da referência de Teilhard de Chardin, na nota 5, ver: BERTAUX, P. *A mutação humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968 [1964]. SERRES, M. La Thanatocratie (1972). In: *Hermès III*: La Traduction. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

história, como transposição dos horizontes tradicionais de sentido, repousa na fantasia enrijecida de um fluxo de eventos infinito, embora sem sentido algum.

Além disso, a pós-história pressupõe construções de sentido na forma de "grandes narrativas" sobre a história universal e, com isso, o legado da história da salvação. Nesse molde herdado da tradição, um conceito de história que considere a finitude do homem e do mundo seria apenas invertido radicalmente, deslocando-se da euforia do progresso para o seu polo oposto: a angústia apocalíptica. Por outro lado, a estrutura pseudoempírica da história universal permaneceria intacta, como se soubéssemos algo substancial sobre o seu início e o seu fim. Como não podemos ter esse conhecimento, um enquadramento macroteórico dos fatos históricos permanece sempre uma construção hipotética.

A produção teórica possui uma natureza e um estatuto verificacional que diferem do processamento histórico-crítico da tradição. É verdade que uma história dotada de sentido geralmente se constitui por meio de um processo que elabora interpretações preliminares, valendo-se de vestígios escassos legados por eventos reais. No entanto, tratando-se da relação entre a história e toda aspiração prática, uma outra ressalva é decisiva: o estatuto dos padrões macro-históricos de interpretação (e seus derivados) não deve ser obscurecido pelo processamento histórico de tal modo que faça parecer como se a interpretação alcançada fosse imanente aos próprios eventos. Deve-se salientar que, sem tais padrões macro-históricos de interpretação, não há possibilidade de demonstrar uma conexão significativa entre os fragmentos de eventos passados examinados pela pesquisa. Todas as tentativas de reificação do caráter provisório da história universal por meio de um embelezamento pseudoempírico, como nas grandes teorias cíclicas da cultura de Spengler ou, mais modestamente, de Toynbee – com as quais vários autores da pós-história se confrontaram – resultam no autoengano megalomaníaco de certeza preditiva, em vez de conduzir à tensão criativa gerada pelo cruzamento entre diferentes modos de orientação frente à realidade histórica.

A maioria dos autores da pós-história adere a alguma tradição da filosofia hegeliana da história, que pretende explicar geneticamente a realidade da história universal como dotada de sentido. Essa abordagem enfrenta pelo menos dois problemas. Em primeiro lugar, o esboço do sentido (por meio do "conceito") sempre precede a apreensão da realidade histórica, de modo que só é possível considerá-la parcialmente e sob uma concomitante redução drástica de sua complexidade. Mesmo no melhor dos casos, a redução seletiva limita a capacidade conceitual de prognóstico, frequentemente desmentido pela visão retrospectiva dos eventos. Em segundo, uma história, devido à sua estrutura narrativa, não revela seu sentido até que o último capítulo seja concluído. Portanto, tal explicação necessariamente pressupõe que a história, toda ela, sempre está próxima do fim, do momento em que a plenitude do sentido poderá finalmente vir à tona. Isso ajuda a elucidar a afinidade estreita entre a filosofia substantiva da história e várias correntes quiliásticas: como o romantismo, elas supõem que o apocalipse está próximo; como o marxismo, elas consideram a suspensão do imperativo de movimento histórico, numa sociedade almejada, como historicamente predefinida e materialmente viável; ou ainda, como no caso de Hegel, o próprio intérprete acredita que partilha do conhecimento absoluto (ao qual, nesse domínio, após o fim da história, só pode seguir-se o eterno retorno do mesmo). No curto-circuito entre o ponto de partida e a finalidade de uma interpretação do sentido da realidade histórica, o fim da história revela-se nada mais do que um artefato do pensamento.

Apesar de todas essas considerações, o diagnóstico da pós-história não pode ser simplesmente descartado. Em outro nível, ainda está em debate a caracterização do conteúdo da formação social contemporânea e de sua relação com o indivíduo. Nesse segundo nível, podemos observar as semelhanças entre os diagnósticos formulados desde a Segunda Guerra Mundial: a "megamáquina" (Mumford), a "sociedade pós-industrial" (Bell), o "protetorado social" (Jouvenel), os "sistemas secundários" (Freyer) e a "nova normalidade" (Brückner).[25] Todos eles estão ligados pelo fato de relativizarem, nas sociedades tecnicamente avançadas, a importância da constituição política, das relações de propriedade e de outras categorias básicas da teoria social tradicional. Em seu lugar, postulam a existência de uma estrutura sociotécnica comum, autorreprodutora e incontrolável, cujas condições de regulação, portanto, seriam de importância menor. Tal estrutura é concebida como uma situação que foi historicamente produzida, mas que por si só não seria mais histórica – uma vez que, nessas sociedades, já não haveria nenhuma contradição profunda que pudesse impulsionar mudanças estruturais. Por conseguinte, as contradições seriam apenas superficiais e marginais, sujeitas desde o início ao poder de inércia das estruturas fundamentais da sociedade. Dessa forma, as contradições não tenderiam mais à revolução ou à transformação da realidade social, mas seriam aliviadas por meio de uma rebeldia inofensiva ou de um recuo introspectivo.

A dinâmica de padronização social poderia ser observada em diferentes planos e estaria vinculada ao progresso técnico. No plano econômico, os aumentos de produtividade tornariam possível uma prosperidade de massa relativamente ampla sem luta de classes, transformando as contradições entre capitalistas e proletários numa relação tensa de cooperação entre capital e trabalho. Essa relação seria sustentada por organizações corporativas e, ao mesmo tempo, amparada e relativizada pelo crescimento secular das burocracias de serviço público e das indústrias de serviço privado. Nos países socialistas, a padronização teria avançado ainda mais, embora de forma menos eficiente, como consequência da estatização do poder sobre a organização e a disposição do capital e do trabalho.

No plano político, os espaços isentos da interferência do Estado (e, portanto, a autonomia social em sua forma pura) praticamente desapareceriam em virtude da burocratização, da potência e presença crescentes dos aparatos de violência, do entrelaçamento do tecido social com as regulamentações governamentais e da dependência de cada indivíduo (e de toda iniciativa "privada") em relação ao apoio e aos subsídios estatais, sobretudo aqueles relacionados à seguridade social. O crescimento desse poder, simultaneamente compacto e imóvel, reduziria a margem para o desenvolvimento de uma oposição fundamental no interior da sociedade e impediria até mesmo pequenas correções no rumo da política. Por outro lado, a regulação interna do conflito estaria baseada, em grande medida, na distribuição dos frutos do crescimento econômico, o que determinaria a perpetuação desses sistemas em sua dinâmica essencialmente expansionista.

Por fim, no plano cultural, a relativa autonomia das culturas regionais e de classe teria sido diluída como resultado da alta mobilidade, da educação controlada pelo Estado e da onipresença dos meios de comunicação de massa. Em seu lugar, surgiria uma cultura de massas atomizadas, orientada para o mercado, cujos horizontes temporais e espaciais se tornariam nebulosos: uma

[25] N.T.: Do sociólogo norte-americano Daniel Bell, ver: BELL, D. *O advento da sociedade pós-industrial*: uma tentativa de previsão social. São Paulo: Editora Cultrix, 1977 [1973].

cultura na qual aparência e realidade seriam indistinguíveis, e as simulações e simulacros frequentemente mais fascinantes (e até mais realistas) do que a experiência primária do real. O traço principal dessa cultura seria uma contradição deslocada para dentro do indivíduo: por um lado, seu comportamento prático seria determinado pelos imperativos econômicos e burocráticos, agora componentes indeléveis da vida cotidiana; por outro, suas percepções e expressões seriam entregues ao sincretismo caprichoso dos mais diversos tipos de alegorias da imaginação.

Parece haver muitas evidências a favor desse esboço grosseiro das sociedades atuais, uma vez que ele permite acomodar inúmeras observações cotidianas e científicas. Contudo, seu problema é o ponto de vista a partir do qual ele foi traçado: podemos supor que tenha sido feito por um "homem na lua". Mas será que ele poderia ter sido elaborado por alguém que estivesse sujeito à desrealização da experiência e à inevitabilidade das estruturas descritas?

Talvez exista de fato algo parecido com o ponto de vista de um "lunático": observadores alienados que, embora sejam contemporâneos, pertencem tão pouco à sua época que se encontram em posição de olhar sobre ela de fora, por assim dizer. Se quisermos nos abrir à capacidade de diagnóstico daqueles que saíram – ou despencaram – da história, devemos ouvir suas mensagens com cautela e não exigir nada mais do que podem oferecer, ainda que eles próprios não estejam conscientes das suas limitações. O problema fundamental dos autores da pós-história é que eles tiveram uma visão enganosa da relação entre os intelectuais e as massas em uma fase crítica. Como burgueses cultos, detentores de uma posição de elite ou vanguarda, eles não suportavam a ideia de pensar a si mesmos como parte dessa entidade e, com isso, nem de dissolver o conceito de "massa" em sujeitos individuais. Nesse aspecto, seu erro coincide com aquele mesmo distanciamento que os torna valiosos para nós como observadores alienados. No entanto, essa distância pode ser objetivamente qualificada pela perspectiva específica que foi adotada por esses autores. Ela consistia, por um lado, em agrupar seus contemporâneos sob o conceito objetificado de massa social e, por outro, em obscurecer sua responsabilidade pelo teor do próprio engajamento político. Esses excessos devem ser corrigidos. No segundo caso, o remédio necessário é óbvio: a atenção deve ser redirecionada às diferenças entre os sistemas sociopolíticos que esses autores integravam. Elas devem então ser evidenciadas pelos critérios do nível de qualidade de vida que esses diferentes sistemas viabilizavam, dos sacrifícios que exigiam e da capacidade de que dispunham para estimular a percepção e a reflexão acerca de seus problemas. Tal distinção pode, ainda, valer-se da compreensão de semelhanças latentes em sua "infraestrutura" epocal.

No caso da relação entre a subjetividade e as massas, o problema é mais complexo, porque concerne à posição do próprio observador. Os autores da pós-história não se enxergam como parte das massas. Eles as consideram como uma entidade que reage de forma instintiva e mecânica às demandas da sociedade, desprovida, portanto, de subjetividade própria ou de qualquer capacidade para adquirir conhecimento e promover transformações históricas. Nessa medida, seu projeto de estruturas sociais, nas quais as massas constituem o elo mediador entre economia, política e cultura, "sai da história". Esse projeto poderia ser menos objetificante e desesperançado se os indivíduos que compõem as massas fossem dotados de subjetividade. Isso significaria que, apesar de todas as coerções estruturais, o pensamento estaria aberto àquele grau de liberdade que o observador sempre reivindica para si. No momento em que

o observador das massas percebe que ele próprio é parte delas, elas então se decompõem em indivíduos conscientes da sua inserção na estrutura dos processos sociais, que refletem a seu respeito e são capazes de se relacionar com eles. É claro que não deveria haver nenhuma esperança ilusória de que o indivíduo, por si mesmo, possa efetuar qualquer mudança substancial nessa estrutura. Contudo, ele ou ela não está só: todos compartilham a mesma possibilidade, ainda que ela pareça extremamente insignificante diante da magnitude dos problemas. A esperança, então, se funda precisamente no caráter de massa de uma subjetividade reflexiva e comunicativa – e não no devir de subjetivação do objeto massa ou de qualquer outro singular coletivo.

O diagnóstico da pós-história enxerga a formação social como marcada por um processo objetivo de padronização operado por estruturas de poder que se movem do centro para as margens. Tal processo já não sustenta a promessa de qualquer movimento qualitativo; antes, ele se expande para fora até a paralisia. Quaisquer desvios nesse processo seriam resquícios de histórias primitivas, elementos do mundo não-europeu, ou então aquela estética pós-histórica do "como se". Nessa dialética entre centro e periferia, esvaziada de realidade, está refletida a marginalização do líder intelectual. Caso a antítese entre a inteligência e as massas, tão necessária para definir os intelectuais, fosse abandonada com base na perspectiva de uma "subjetividade de massa", seria então novamente possível reconhecer as verdadeiras diferenças dentro das sociedades, e entre elas, como pontos de partida para a ação histórica. Isso poderia ser feito sem sacrificar por completo o valor da descrição pós-histórica da formação social – mas então seu estatuto é alterado. A partir do diagnóstico paralisante de que essas estruturas de fato se tornaram independentes, a pós-história transforma-se, ao considerar os riscos de aniquilação que elas representam, em uma imagem ameaçadora que impele a subjetividade reflexiva à busca de iniciativas para a ação. A pós-história torna-se histórica caso não seja lida como diagnóstico de validade geral, mas antes como uma utopia negativa específica que adverte para a perda da perspectiva de futuro nas sociedades industriais avançadas.

Contudo, é possível imaginar alguma percepção e reflexão históricas sobre a subjetividade de massa na cultura contemporânea? Em sua ficção pós-histórica *Eumeswil*, a história é, para Ernst Jünger, a atividade paradigmática daquele universo.[26] No privilegiado *Luminar*, o anarca ocupa-se com seus conteúdos numa atemporalidade simulada e isenta de qualquer responsabilidade, isto é: com o eterno retorno do mesmo. No "balcão do poder", ele presta serviços em sua profissão principal. Nesse hibridismo entre Nietzsche e Baudrillard, a história (desrealizada do sentido das grandes narrativas) degenera em um arquivo de vídeo repleto de figuras e eventos do passado, cujo fascínio oferece ao anarca historiador um consolo diante da falta de sentido da sua existência e do mundo. No romance de Jünger, de forma visionária, surge uma variante elitista do destinatário ao qual a burocracia e a indústria cultural pós-modernas parecem direcionar suas mensagens. Essa variante é caracterizada pela disponibilidade simultânea, pela reificação e simulabilidade de fragmentos da tradição arbitrariamente selecionados, pela estruturação desse material nos termos dos objetivos educacionais estabelecidos pelas relações de poder vigentes, assim como pelo seu processamento estético para observadores passivos e isolados. O receptor aqui é de fato um indivíduo pós-histórico: ele é

[26] N.T.: Para uma exposição mais detalhada sobre a pós-história no romance *Eumeswil*, ver: MATA, Sérgio da. Visões da posthistoire em Arnold Gehlen e Ernst Jünger. *Pandaemonium Germanicum,* São Paulo, v. 22, n. 37, p. 158-181, 2019.

constantemente confrontado com fragmentos do passado que o alienam da sua subjetividade e da própria existência histórica, impossibilitando o encontro com seu "verdadeiro eu", por assim dizer, e compelindo-o à evasão da própria circunstância por meio da inundação de elementos pretéritos.

Tentei mostrar que, no nível mais geral, o diagnóstico da pós-história – como um *post scriptum* decepcionado da filosofia da história do século XIX – fracassa em reconhecer os problemas centrais para um entendimento atual da história universal, razão pela qual sua interpretação do presente só faz sentido caso seja substancialmente alterada. Por outro lado, a dimensão estético-midiática do conhecimento histórico na pós-história é perfeitamente prática e está em sintonia com a rima e o ritmo dos tempos. A busca por uma alternativa crítica teria de partir da questão sobre que tipo de serviços o historiador pode oferecer para reforçar a subjetividade do indivíduo em sua autopercepção histórica. Essa alternativa pode vincular-se ao legado do individualismo burguês, mas precisa abandonar seu ideal de grandeza e poder para alcançar uma avaliação realista das margens de ação dentro das estruturas sociais – e contra elas. Ela pode igualmente vincular-se a interesses materiais e tradições coletivas, mas não deve nutrir nenhuma esperança de que atributos objetivos sejam convertidos automaticamente em ação – caso tal possibilidade seja realmente encontrada e aproveitada. Essa segunda alternativa também poderia ser rotulada como a "história vista de baixo", uma vez que inverte a hierarquia tradicional das tarefas históricas. Portanto, o que está em jogo aqui não é uma filosofia da história que garante o sentido por meio de construções estruturais e apresentações narrativas sobre grandes contextos, eventos e personalidades, criando a impressão de uma realidade que de fato foi comprovada – e que, no limite, serve didaticamente para ser consumida em formas estéticas agradáveis.

Em vez disso, a abordagem que proponho começa pela tentativa de esclarecer a história de vida do indivíduo em suas conexões históricas e sociais mais amplas: suas experiências e omissões, suas capacidades de reflexão sobre elas e de contar, a outros interessados, histórias verdadeiras sobre si mesmo, estabelecendo assim uma comunicação acerca da história que os une. Tal processo de esclarecimento deve necessariamente abarcar também aspectos da realidade histórica contemporânea em relação às histórias que precedem esse indivíduo, sejam elas da família, do grupo, do trabalho, da localidade, da orientação política etc. O indivíduo necessita dessas histórias para sua autocompreensão. Muitas pessoas precisam de modelos exemplares antes de embarcarem na busca pelo esclarecimento da própria história de vida. Isso ajuda a explicar a atual popularidade da História Oral e dos inúmeros *talk shows* no rádio e na televisão. Todos necessitam do auxílio da historiografia profissional quando se trata de estabelecer uma teia abrangente de interconexões entre as histórias que os precedem e a história contemporânea. Quanto mais essas interconexões se estendem temporalmente e nas dimensões consideradas, mais exclusiva se torna a dependência em relação às funções elucidativa e comunicativa da ciência histórica. Portanto, em vez de submeter o indivíduo à ficção de um processo histórico objetivamente dotado de sentido, ou contentá-lo com fragmentos estéticos e arbitrários, o que a historiografia pode oferecer se quiser fortalecer a autocompreensão histórica do indivíduo e sua capacidade de ação? Há pelo menos três contribuições que me parecem urgentes:

> *(1) Elaborações narrativas dos fatos e contextos da realidade histórica contemporânea e dos respectivos pressupostos históricos de um grupo, incluindo a extensão de suas condições objetivas, suas decisões políticas, as influências socioculturais sobre a vida cotidiana, além de experiências individuais, coletivas e exemplares. Esses elementos oferecem um possível embasamento para que o processo abrangente de compreensão da história de vida do indivíduo esteja também vinculado ao quadro social.*
>
> *(2) A estruturação de grandes conexões históricas (estendendo-se até a história universal) sempre está baseada em construções hipotéticas. Algum tipo de representação dessas conexões é necessário para a autocompreensão histórica. No entanto, é igualmente necessário não confundir tais construções conectivas com a própria realidade, mas antes entender seu caráter de projeto ou esboço provisório. Por essa razão, tratando-se da elucidação de domínios históricos mais remotos e, via de regra, mais amplos, resumos teóricos legíveis e debates sobre diferentes abordagens seriam mais úteis do que grandes sínteses pseudoempíricas.*
>
> *(3) Por fim, uma compreensão histórica que parte das condições e experiências da própria existência necessita da experiência exemplar daquilo que lhe é estranho. Tal exemplaridade serve para expandir a imaginação social no processamento do acervo de experiências. Ela torna reconhecível aquilo que normalmente é tido como autoevidente, permitindo identificar tais evidências como específicas e, com isso, torná-las também passíveis de mudança. A experiência do que é estrangeiro não requer uma transposição excessivamente apressada para o "aqui e agora": a diferença torna-se consciente justamente pela percepção da distância. Tampouco requer a construção de um nexo, embora possa despertar curiosidade a esse respeito. O que ela exige, antes, é uma concretude complexa que também ilumina, por meio do exemplo, os estratos profundos de uma outra cultura.*

O trabalho histórico associado ao esclarecimento da própria experiência, que estilhaça as certezas aparentes e fornece esboços que orientam as conexões históricas, vai além da oposição entre o líder intelectual e as massas. Presos a essa antítese, os intérpretes assumem uma tarefa que é exigente demais, enquanto os indivíduos são desencorajados, em termos práticos, de fazer história por conta própria, com os poderes e as capacidades de que dispõem. Uma leitura a contrapelo dos diagnósticos da pós-história ensina que tal oposição congela ou explode a história: não apenas como abstração, mas na realidade concreta.

Explosões despontam como ameaça sempre que o trabalho histórico de base necessário para uma autocompreensão na história é incapaz de alcançar os sujeitos em seu próprio lugar existencial. Em vez disso, a busca por orientação é encaminhada para identidades coletivas fundamentalistas, e então descarregada no curto-circuito entre as massas e o poder político. O retorno da teologia política, portanto, sinaliza a falência cultural e a colisão violenta de identidades inconciliáveis. O outro extremo dessa ameaça potencial, que resulta do funcionamento autônomo dos "sistemas secundários", da sua paralisia cultural e do risco catastrófico que representam para a humanidade, é uma "morte fria" – pela cristalização ou pela bomba atômica. Essa ameaça, enraizada no sistema, certamente pode ser denunciada pelos intelectuais, mas ela só pode ser efetivamente atenuada pela ação das "massas", que são, na verdade, compostas de indivíduos com um mínimo de liberdade e responsabilidade – a cujas fileiras, em última análise, os intelectuais também pertencem.

LUTZ NIETHAMMER

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. The Ends of History. In: ANDERSON, P. *A Zone of Engagement*. London: Verso, 1992. p. 279-375.

ANDERSON, Perry. *O fim da história*: de Hegel a Fukuyama. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

FABECK, Hans von. *Jenseits der Geschichte*: Zur Dialektik des Posthistoire. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007.

FLUSSER, Vilém. Do programa. *O Diário*, Ribeirão Preto, 9 jun. 1966. Documento do Arquivo Vilém Flusser São Paulo.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, n. 16, p. 3-18, 1989.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

HÖFELE, Andreas. A Theater of Exhaustion? "Posthistoire" in Recent German Shakespeare Productions. *Shakespeare Quarterly*, v. 43, n. 1, p. 80-86, 1992.

KÖHLER, Oskar. Die Zeit der "Nachgeschichte". *Saeculum*: Jahrbuch für Universalgeschichte, v. 16, p. 296-316, 1965.

MATA, Sérgio da. Visões da posthistoire em Arnold Gehlen e Ernst Jünger. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 22, n. 37, p. 158-181, 2019.

MEIER-OESER, Stephan. Posthistoire. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel: Schwabe, 1989. p. 1140-1141.

NIETHAMMER, Lutz. *Posthistoire*: Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989.

NIETHAMMER, Lutz. *Posthistoire*: Has History Come to an End? Translated by Patrick Camiller. London: Verso, 1992.

REFLEXÕES COMPLEMENTARES SOBRE A PÓS-HISTÓRIA
Tradução recebida em 08/01/2026 • Aceita em 31/03/2026
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892

Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado