UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CECÍLIA MAGALHÃES E RIBEIRO PENTEADO

Entre textos e contextos:
A História Intelectual de Martin Jay.

Versão Corrigida

São Paulo

2020

CECÍLIA MAGALHÃES E RIBEIRO PENTEADO

**Entre textos e contextos:
A História Intelectual de Martin Jay.**

Versão Corrigida

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Vasconcelos.

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte original.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P419e Penteado, Cecília M. e R. Entre textos e contextos:
a História Intelectual de Martin Jay / Cecília M. e R.
Penteado; orientador José Antonio Vasconcelos. - São
Paulo, 2020.
252 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. História intelectual. 2. Estados Unidos. 3.
Martin Jay. I. Vasconcelos, José Antonio, orient.
II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO

Termo de Ciência e Concordância do orientador

Nome da aluna: Cecília Magalhães e Ribeiro Penteado

Data da defesa: 29 / 06 / 2020

Nome do Prof. orientador: José Antonio Vasconcelos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13 / 07 / 2020

(Assinatura do orientador)

PENTEADO, C. M. e R. *Entre textos e contextos: A História Intelectual de Martin Jay*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, CAPES, 2020.

Aprovado em 29 de junho de 2020.

Banca Examinadora

Profa. Dra.: Tessa Moura Lacerda. **Instituição:** Filosofia – FFLCH/USP.

Julgamento: Aprovado.

Prof. Dr.: Miguel Soares Palmeira. **Instituição:** História Social – FFLCH/USP.

Julgamento: Aprovado.

Prof. Dr. Alberto Luiz Schneider. **Instituição:** História – PUC/SP.

Julgamento: Aprovado.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais, Cássio e Patrícia, que sempre estiveram imediatamente ao meu lado. Ao meu orientador, Prof. Dr. José Antonio Vasconcelos, por toda a sua experiência, reuniões, sugestões assertivas, correções e, também, pela exigência de pensamentos autorais. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da pesquisa e pela garantia da minha liberdade argumentativa. Aos professores do departamento de História (FFLCH/USP), principalmente Prof. Dr. Jorge Grespan, que há anos se mostra solícito e simpático às minhas pretensões acadêmicas; e ao Prof. Dr. Miguel Palmeira, que, sem saber, me trouxe confiança no meu próprio trabalho. A todas as professoras e professores convidados para a banca de defesa, inclusive aos suplentes, por se disporem a avaliar meus resultados. Aos colegas da pós-graduação, que proporcionaram valiosos momentos de troca de ideias e críticas construtivas. Aos colegas e professores do departamento de Filosofia (FFLCH/USP), que expandiram o meu horizonte e o meu ser. Às mulheres capoeiras, que me inspiram pela cadência dos seus tambores, como Alice Zinneck, Gabriela Bonifácio, Carla Josef e Elaine Graciano. À minha irmã, Carolina, que de longe me apoia. Ao Luiz Ancona, pelas incontáveis horas de discussão e pelas revisões de algumas partes do manuscrito. Finalmente, à Isabela Amatucci, João Paciello, Malcon Arriaga, Ana Tereza Santos, Jesus Campos, Bruno Passos, Marina Sampaio, Ana Carolina Ponz, Raphael Moretti, João Denardi, Arthur Inada, Lígya Souza, Pedro Imenes e Victor Leite de Oliveira, professores e/ou pessoas brilhantes, muitos dos quais amigos queridos, que encontrei ao longo da vida e fizeram de mim quem sou hoje.

Entre textos e contextos:
A História Intelectual de Martin Jay.

[...] cri ver ou sentir que não era simplesmente o rosto de um homem, mas também algo distinto. Era como se nele houvesse também algo de um rosto de mulher, e além disso, por um momento, aquele rosto já não me pareceu mais nem infantil ou viril, maduro ou jovem, mas de certa maneira milenário; de certo modo, alheio ao tempo, selado por idades diversas da que nós vivemos [...]. Tampouco soube se a figura de Demian me atraía ou repelia. Só vi que era distinta da nossa, que era como um animal, como um espírito ou uma gravura; mas o certo é que era diversa, inefavelmente diversa da de todos nós.

Herman Hesse (*Demian*, 1919)

Resumo

PENTEADO, C. M. e R. ***Entre textos e contextos: A História Intelectual de Martin Jay***. Dissertação (mestrado). São Paulo: FFLCH/USP, CAPES, 2020.

A presente dissertação investiga o modelo de conhecimento histórico concreto que Martin Jay propõe para sua área de atuação, a História Intelectual. Em tal modelo, as noções de *mônada* e *constelação* caracterizam um projeto metodológico que é viável na prática do historiador, e no qual os pressupostos teóricos mais fundamentais são a *dialética* e a *primazia da não-identidade*. Além disso, a dissertação também investiga o encadeamento entre seus diversos interesses teóricos, entre os quais se destacam o interesse na Escola de Frankfurt, na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e nos problemas postos pela desconstrução. Nesse sentido, o argumento central é que em seu modelo teórico-metodológico estão implícitos todos esses interesses e outros.

Palavras-chave: História Intelectual – Estados Unidos – Martin Jay.

Abstract

PENTEADO, C. M. e R. ***Between texts and contexts: The Intellectual History of Martin Jay***. Dissertation (Master Degree). São Paulo: FFLCH/USP, CAPES, 2020.

The present dissertation investigates the model of concrete historical knowledge that Martin Jay proposes for his area of activity, Intellectual History. In such a model, the notions of *monad* and *constellation* characterize a methodological project that is viable in the practice of historians, and in which the most basic theoretical assumptions are the *dialectics* and the *primacy of non-identity*. In addition, the dissertation also investigates the link between his various theoretical interests, among which are the interest in the Frankfurt School, in the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and in the problems posed by deconstruction. In this sense, the central argument is that all these interests, and others, are implicit in his theoretical-methodological model.

Keywords: Intellectual History – United States – Martin Jay.

Sumário

<u>Introdução: A História Intelectual de Martin Jay</u>	<u>01</u>
<u>Capítulo 1: Modelos e Pressupostos</u>	<u>08</u>
1.1. O contextualismo.....	14
1.2. O textualismo integral.....	27
1.3. O textualismo desintegral.....	31
1.3.1. A hermenêutica I.....	39
1.3.2. A hermenêutica II, ou modelo culturalista.....	53
1.3.3. A desconstrução.....	63
<u>Capítulo 2: Constelação de Interesses</u>	<u>74</u>
2.1. Sobre <i>habitus</i> e campos intelectuais.....	76
2.2. Sobre tradução, verdade histórica e diacronia.....	84
<u>Capítulo 3: Excentricidades e Emancipação</u>	<u>116</u>
3.1. Na tradição: O projeto de conhecimento concreto.....	119
3.1.1. Compreensão e razão, ou sobre a objetividade do conhecimento.....	119
3.1.2. Não-identidade, ou sobre o pressuposto do conhecimento.....	123
3.1.3. Modelos críticos, ou sobre mônadas e constelações.....	128
3.2. Em Martin Jay: O projeto de conhecimento histórico concreto.....	136
3.2.1. Sobre a parte dialética.....	136
3.2.2. Sobre a parte negativa.....	147
<u>Capítulo 4: Teoria e Prática</u>	<u>165</u>

4.1. O anti-ocularcentrismo, em <i>Downcast Eyes</i>	166
4.2. A Escola de Frankfurt, em <i>A Imaginação Dialética</i>	188
4.3. Adorno, em <i>As Ideias de Adorno</i>	215
<u>Considerações Finais: Movimento e Constelações de Mônadas</u>	<u>228</u>
<u>Fontes</u>	<u>235</u>
<u>Bibliografia</u>	<u>237</u>

Introdução

A História Intelectual de Martin Jay

O objeto de investigação desta dissertação é o modelo de conhecimento histórico proposto por Martin Jay, historiador que pensa a História Intelectual a partir das teorias da Escola de Frankfurt e de Hans-Georg Gadamer. Além disso, sua teoria também se organiza a partir de pressupostos da desconstrução, da historiografia estadunidense e de algumas vertentes da Crítica Literária, tais como o novo historicismo e a Nova Crítica. Sendo assim, o principal objetivo da dissertação é identificar os diversos *interesses*¹ que caracterizam o conjunto das produções escritas de Jay para, dessa forma, compreender qual modelo de conhecimento histórico ele propõe para a História Intelectual. Depois de identificar esse modelo – seus pressupostos, conceitos e métodos –, o comparo às suas reconstruções históricas propriamente ditas. O objetivo, nesse segundo momento, é investigar como esse modelo seria factível na prática do historiador e, ademais, averiguar se Jay aplica seus pressupostos e métodos da maneira como propõe teoricamente.

Sendo esses os objetivos da dissertação, o argumento central é que no conjunto das produções escritas de Martin Jay está pressuposto um modelo crítico de conhecimento, isto é, um *projeto de conhecimento histórico concreto* cuja “base”, “núcleo” ou “fundamento” é a dialética e a primazia da não-identidade: a dialética negativa, portanto. Sobre esse modelo, argumento que as ideias de *mônadas* e *constelações* formam um projeto teórico-metodológico que se faz viável na prática do

¹ No momento adequado apresentarei o conceito de *interesse condutor do conhecimento*, de Jürgen Habermas, para dar suporte teórico à análise do conjunto das ideias de Jay enquanto uma *constelação de interesses* diversos, cada qual caracterizado interna- e simultaneamente por aspectos *técnicos*, *práticos* (“conservadores”) e *emancipatórios* (“excêntricos”).

historiador e, além disso, configuram uma teoria bastante específica – no sentido mesmo de especificada – sobre a História Intelectual.

Desse modo, a relevância historiográfica da presente dissertação reside na coerência e na inovação implícitas nesse projeto de conhecimento histórico, o qual revigora as discussões teóricas sobre as possibilidades “positivas” das reconstruções históricas, mas que permanece pouco conhecido pela historiografia brasileira. Fora *A Imaginação Dialética* e *As Ideias de Adorno*, nenhum outro livro ou artigo de Jay foi traduzido para o português, de maneira que a presente dissertação contribui ao trazer traduções de alguns trechos fundamentais de suas publicações; o que pode despertar o interesse da comunidade acadêmica no assunto. Sobre isso, cabe mencionar que não identifiquei nenhum trabalho científico (artigos acadêmicos, livros, dissertações ou teses) de origem brasileira sobre Martin Jay.

Nos Estados Unidos, o interesse na teoria desse historiador é recente, pois o primeiro livro em sua homenagem foi publicado em 2009². Ademais, há ao menos 63 revisões críticas estadunidenses³ (a saber que algumas integram o capítulo quatro desta dissertação) sobre seus livros, mas nenhuma que proponha relacionar ou interseccionar várias de suas publicações, conforme faço nos capítulos que se seguem. Portanto, a presente pesquisa se justifica na medida em que introduz o conjunto das ideias de Martin Jay no mundo acadêmico brasileiro – introduz um modelo crítico (dialético e negativo) sem precedentes na historiografia.

Em vista desse projeto de conhecimento, o título da dissertação evoca tal modelo de História Intelectual proposto por Jay e, ao mesmo tempo, evoca a própria história

² BRECKMAN, W.; GORDON, P. E.; MOSES, A. D.; MOYN, S.; NEAMAN, E. (editors). *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory – Essays in Honor of Martin Jay*. New York: Berghahn Books, 2009. Cabe pontuar que este livro permanece inacessível no Brasil.

³ Digo, 63 revisões disponíveis na plataforma JSTOR; sendo outras duas de origem francesa.

intelectual de suas ideias. Em relação a esta última, não a compreendo como uma “progressão cronológica”, mas como um encadeamento entre os diversos *interesses* que caracterizam suas ideias enquanto conjunto. Entretanto, neste momento uma “cronologia” da sua formação e produção intelectual é útil para apresentar o objeto de investigação e, também, para indicar as primeiras evidências de seus *interesses* teóricos.

Jay nasceu em 1944 na cidade de Nova Iorque, Estados Unidos, e se formou em 1965 na *Union College* da mesma cidade, após ter estudado economia durante um ano (1963-64) na *London School of Economics*. Ele ingressou na pós-graduação em 1968 e concluiu seu PhD, sobre a história intelectual do *Instituto de Pesquisas Sociais*, em 1971, na Universidade de Harvard, sob orientação de Henry Stuart Hughes. Em 1973 publicou a primeira edição do livro referente à pesquisa, *A Imaginação Dialética*⁴, que possui hoje duas edições e traduções para o português, espanhol, francês e alemão. Foi esse o livro que o tornou mundialmente conhecido no meio intelectual, enquanto uma referência estadunidense entre os especialistas da chamada Escola de Frankfurt.

Uma evidência de que a teoria da Escola de Frankfurt nunca deixou de despertar o *interesse* de Jay são os cursos que ministrou na Universidade da Califórnia (*campus Berkeley*), onde atualmente é titular da cadeira de *Ehrman Professor* de História da Europa. Entre tais cursos estão: *Habermas: Critical Debates* (2011 e 2012); *European Intellectual History from the Enlightenment to 1870* (2011 e 2013); *The Third Generation of the Frankfurt School* (2012); *European Intellectual History from 1870 to the Present* (2012); *The Idea of Reason* (2013 e 2015); e *Critical Theory Writ Small* (2014)⁵.

⁴ O título original da tese era *The Frankfurt School: An Intellectual History of the Institut für Sozialforschung, 1924-1950, a thesis*. Harvard University, 1971. O livro foi publicado como: JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: The History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*. Boston, Massachusetts: Little Brown and Company, 1973.

⁵ Informações disponíveis em: <http://history.berkeley.edu/people/martin-e-jay>

Outra evidência desse *interesse* é que os artigos e livros que Jay publicou, durante as décadas de 1970 e 80, abordam quase exclusivamente os diferentes autores associados às duas primeiras gerações da Escola de Frankfurt. Com isso, o que argumento é que o fato de sua formação profissional e início de carreira se concentrarem no estudo da teoria crítica é importante para a investigação das ideias de Jay, principalmente porque em muitas de suas concepções subjaz um profundo *interesse* por essa corrente do pensamento alemão. Sua concepção de objeto, para citar o exemplo mais importante para a dissertação, está assentada – isto é, fundamentada ou, ainda, edificada – no modelo de constelações do pensamento de Theodor Adorno.

Entretanto, ainda na década de 1980, há evidências de um crescente *interesse* pela filosofia francesa contemporânea – pela teoria de Jacques Derrida, por exemplo – e por seu impacto na historiografia europeia e estadunidense. A principal evidência disso é que Jay começa a publicar artigos e livros sobre esses assuntos com maior frequência. A partir de 1990, esses tornam-se temas muito mais recorrentes em suas produções escritas do que assuntos ligados à teoria crítica. Ainda assim, as teorias produzidas pela Escola de Frankfurt permanecem como um tema de seu *interesse* – como os títulos e datas de seus cursos sugerem – e, mais importante, a partir do qual ele pensa as demais teorias filosóficas e historiográficas (como acontece em sua interpretação de Jacques Derrida e Hans-Georg Gadamer, no primeiro caso, e Quentin Skinner e Fritz Ringer no segundo).

A respeito dos artigos que ele publicou após 1990 até a atualidade, é difícil delimitar uma gama de *interesses* de Jay, pois sua produção escrita é constante e diversificada – isto é, demonstra *interesses* esparsos. Ele escreve periodicamente em sua coluna *Forcefields*, na revista *Salmagundi*, e ali aborda temas diversos, tais como antissemitismo, teoria crítica, marxismo, modernismo, fatos da contemporaneidade (como o atentado de 11 de setembro), revisões de livros, entre tantos outros. Quando

escreve em periódicos que não *Salmagundi* – como *Theory and Society*, *American Historical Review*, *New Literary History* e *Comparative Studies in Society and History* –, torna-se mais evidente seu *interesse* em discutir os problemas teórico-metodológicos da História Intelectual, pois a maioria desses artigos trata de tal assunto. Em relação aos livros que ele publicou no mesmo período, as discussões sobre a História Intelectual, tanto estadunidense como europeia, despontam como os temas centrais de sua produção intelectual. Até o ano de 2016 – quando Jay publica o último livro com o qual tive contato –, o *interesse* em discutir a História Intelectual permanece como uma característica evidente até nos títulos de suas produções.

Portanto, para além do conteúdo específico de suas publicações, mas considerando-as enquanto conjunto desde a pesquisa de PhD até a atualidade, concluo que Jay dedicou sua carreira à História Intelectual. Não somente à teoria, mas também ao estudo histórico de diversos intelectuais – desde Karl Marx, Theodor Adorno e Max Horkheimer até Paul De Man, Jacques Derrida e Jean-François Lyotard. Entre as publicações que abordam as questões teórico-metodológicas da História Intelectual, a maioria problematiza a associação direta e irrestrita entre os *textos* e os respectivos *contextos* históricos nos quais foram originalmente produzidos. Entre as publicações que reconstroem a história intelectual de algum *autor*, ele sempre pressupõe as tensas, ambíguas e, às vezes, contraditórias maneiras como se relacionam os *textos* (ou *ideias*) e os *contextos* de seus *autores*.

Como tal questão, acerca da autonomia ou dependência entre os *textos* e os seus respectivos *contextos*, é bastante recorrente entre os historiadores da História Intelectual estadunidense – pelo menos desde 1930-40⁶, e com bastante evidência a partir de 1970-

⁶ SHAPIN, Steven. Discipline and Bounding: The history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate. In. *History of Science*. Vol. 30, 1992. p. 333.

80⁷ –, torna-se necessário apresentar o debate entre esses historiadores. Por isso, o primeiro capítulo da dissertação é introdutório e apresenta os termos dessa recorrente discussão da História Intelectual. O objetivo mais imediato de tal introdução é situar o leitor na discussão historiográfica na qual Martin Jay se insere. Mais importante é investigar quais modelos de conhecimento histórico ele identifica entre seus colegas historiadores, como os define e organiza.

Com isso, abro caminho para o segundo capítulo, no qual exponho métodos, pressupostos e conceitos que Jay aceita e rejeita, quando em diálogo com alguns desses modelos que ele identifica na historiografia. Nessas discussões teórico-metodológicas, Jay deixa evidências de que a singularidade das suas proposições reside no encontro entre seu *interesse* pelos conceitos e pressupostos textualistas (tais como *narrativa*, *reading*, *fusão de horizontes*, *história efetual*, *preconceitos*) e seu *interesse* pela teoria da Escola de Frankfurt. Sendo assim, o objetivo do segundo capítulo é rastrear o primeiro desses *interesses*, enquanto o terceiro capítulo trata do segundo.

Portanto, no capítulo dois exponho os argumentos teóricos e as implicações metodológicas dos pressupostos textualistas que Jay aceita quando se contrapõe, por exemplo, ao seu professor Fritz Ringer. Já no capítulo três, investigo como Jay recupera a teoria crítica para discutir a História Intelectual, propor um modelo de conhecimento histórico e, dessa forma, se posicionar em relação aos seus colegas historiadores. Sendo assim, o terceiro capítulo aborda as maneiras pelas quais as concepções, principalmente de Adorno, de *dialética negativa*, *não-identidade*, *constelações*, *história e conhecimento concreto* tornam-se fundamentais para compreender a concepção de Martin Jay sobre o que seja *fazer história intelectual*.

⁷ VASCONCELOS, José Antônio. *Quem Tem Medo de Teoria? A Ameaça do Pós-modernismo na Historiografia Americana*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005. p. 49.

Por fim, sintetizo que o objetivo da dissertação é identificar como Jay compreende a História Intelectual ou, ainda, o próprio conhecimento histórico. Para tanto, será preciso investigar três pontos: qual modelo de conhecimento histórico ele propõe (capítulos um e dois); qual a singularidade desse modelo (capítulo três); e como, e se, Jay o aplica (capítulo quatro). Para chegar ao primeiro ponto, será preciso, no capítulo um, examinar quais modelos Jay identifica entre seus colegas, como os define e organiza: o objetivo principal é investigar o que essa “organização” diz sobre a sua maneira de pensar a História Intelectual. Ainda em relação a esses modelos historiográficos, o capítulo dois investiga quais dos conceitos discutidos por seus colegas Jay aceita e quais ele rejeita. O principal objetivo, nesse momento, é identificar as implicações teórico-metodológicas dos conceitos que ele aceita para o seu modelo de conhecimento histórico: quais desses conceitos funcionam como pressupostos “basilares”; quais conceitos propõem métodos válidos de pesquisa; e quais funcionam como ferramentas de trabalho. A esta altura, ensejo alcançar as respostas ao primeiro ponto que desenvolvo nesta dissertação.

Para investigar o segundo ponto, a respeito da singularidade do modelo que Jay propõe, sintetizo tal modelo e identifico quais conceitos fazem o paralelo teórico entre Jay, Gadamer, Benjamin, Adorno, Horkheimer e Derrida. Tal paralelo indica o *interesse* de Jay pela dialética e pela primazia do não-idêntico e, com isso, um modelo de conhecimento histórico inédito ou singular – pelo menos quando em comparação aos seus colegas estadunidenses. O objetivo, nesse momento, é investigar quais, e em que medida, essas teorias são “realocadas” por Jay: ele se apropria, por exemplo, das ideias de Adorno quando as relê em vista de conceitos da hermenêutica e da desconstrução; e, além disso, quando as aplica em uma “área” que nunca foi objeto de Adorno, a História Intelectual. Como já mencionei, após definir a singularidade dos conceitos, pressupostos e métodos de Jay, identifico no capítulo quatro se, e como, ele aplica o modelo que propõe.

Capítulo 1

Modelos e Pressupostos

*O movimento não é um predicado do que é movido [...]. O movimento é o conceito da verdadeira alma do mundo. Nós estamos acostumados a considera-lo como um predicado, como um estado [...]. [Mas] a rígida quietude de um cosmos de ideias não pode ser a última verdade.*⁸

Hans-Georg Gadamer, 1994

Neste capítulo apresento os cinco modelos de conhecimento histórico que Martin Jay identifica entre os historiadores contemporâneos a ele: o contextualismo, o textualismo integral e o textualismo desintegral – o qual se subdivide em hermenêuticas I, II e desconstrução. Esses modelos teóricos, enquanto “tendências contemporâneas”, remetem às tradicionais discussões historiográficas sobre externalismo e internalismo. O externalismo é a abordagem teórica que procura as maneiras pelas quais o *contexto causa e explica o texto*; enquanto o internalismo define o último como um sistema fechado e pleno de significados, os quais o pesquisador deve compreender sem recorrer aos elementos *externos ao texto* (como os ditos “contextuais”).

Steven Shapin, historiador e sociólogo estadunidense, professor de História da Ciência na Universidade de Harvard, argumenta que desde meados da Segunda Guerra Mundial, até a década de 1950, os historiadores estadunidenses foram apresentados aos seus cursos de História Intelectual⁹, nas diferentes universidades, com aulas inaugurais

⁸ GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 22.

⁹ É preciso esclarecer desde o início os termos do vocabulário de Jay, para quem “história das ideias” remete à historiografia inglesa que dialoga com a também inglesa “história intelectual”. Ele argumenta que a primeira reconstrói a “história da tradição ocidental” ao reconstruir, por exemplo, a história de conceitos – suas transformações ao longo de um extenso período de tempo. A “história intelectual” inglesa, em contrapartida, se interessa pelas maneiras como essa mesma tradição ocidental precisa ser tensionada com

sobre o debate entre internalismo e externalismo. Segundo ele, os alunos filiavam-se a uma dessas correntes logo nas primeiras orientações de suas carreiras, ainda durante a graduação. Isso se apresentava como academicamente necessário, uma vez que a oposição expressa no vocábulo *intrínseco/extrínseco* caracteriza, segundo Shapin, “diferentes orientações teóricas, diferentes domínios de conhecimento histórico, diferentes bagagens historiográficas e, portanto, quase que dois cursos”¹⁰ diferentes de História Intelectual. Com isso, o que argumento é que internalismo e externalismo consistem em duas tradições teóricas que se definem por uma mútua e dicotômica oposição, amplamente aceita no ambiente acadêmico estadunidense – seja no campo da História Intelectual, da História Literária ou, ainda, da Crítica Literária.

Portanto, conforme indica Shapin, o internalismo compete com o externalismo por espaço, dentro das universidades estadunidenses, desde meados de 1930. É em vista dessa tradicional dicotomia (*intrínseco/extrínseco*) que se desenvolvem as discussões entre os historiadores textualistas desintegrals, integrais e contextualistas, expoentes da História Intelectual estadunidense pós-1980. Sendo assim, o internalismo a que Shapin se refere, conforme argumentarei, equivale à abordagem que Jay denomina *textualismo integral* e à qual Quentin Skinner denomina *formalismo* (“os formalistas de Yale”¹¹). O

níveis de subversão e singularidades: enfatiza o *mundo* como *multicultural*. Dado o multiculturalismo, torna-se necessário pensar sobre as *ideias* e *conceitos* em vista da “complexa interação entre pensamentos e vidas, textos e contextos, intenção na produção e não-intenção na recepção, o que dá tantas dramáticas tensões à *vida da mente*” (JAY, p. 22). Sendo assim, essa “história intelectual” inglesa enfatiza as “mentalidades compartilhadas” pelos *agentes* de uma região em determinada época, e não as “mentalidades compartilhadas” entre discursos hegemônicos que atravessam a história. Jay argumenta que, nos Estados Unidos, a “história das ideias” (por exemplo, o trabalho de Arnold Joseph Toynbee) não exerceu tanta influência quanto a “história intelectual” (por exemplo, o modelo de Quentin Skinner), de maneira que os problemas e questões dessa última marcam os debates e tradições de diferentes universidades estadunidenses. Nestes ambientes, essa “história intelectual” de inspiração europeia às vezes é chamada de história *social* das ideias, conforme discutirei na seção sobre *contextualismo*. Adianto, entretanto, que é importante para a dissertação que “história das ideias” se refere a uma historiografia inglesa que Jay não discute; enquanto o termo “história *social* das ideias” refere-se ao externalismo da História Intelectual, objeto de análise de várias de suas publicações. Sobre as definições que apresentei, ver: JAY, M. *European Intellectual History and the Specter of Multi-culturalism*. In. *Salmagundi*. n.º. 96, 1992. pp. 22-26.

¹⁰ Paráfrase de: SHAPIN, S. Op. cit. *Discipline and Bounding* (1992). p. 333.

¹¹ SKINNER, Quentin. Hermeneutics and the Role of History. In. *New Literary History*. Vol. 7, n.º. 01, 1975. p. 213.

textualismo desintegral, por sua vez, emerge no cenário acadêmico-institucional estadunidense apenas em meados de 1960-70, com a chamada “virada linguística”¹²; enquanto o *contextualismo* corresponde àquele “tradicional” externalismo, mas renovado ou “atualizado” pela necessidade de responder aos problemas postos pela pós-modernidade¹³ e tendências afins.

Em outras palavras, a partir de 1980, Fritz Ringer, Russell Jacoby, Hayden White, Allan Megill, Dominick LaCapra, David Harlan, David Hollinger, James Clifford, Hans Kellner, entre tantos outros historiadores, passam a repensar a tradicional dicotomia (intrínseco/extrínseco) e a elaborar outras concepções sobre o que sejam os *contextos* e os sentidos de um *texto*. Esses historiadores travam dezenas ou centenas de discussões específicas, as quais acontecem nas páginas de periódicos como *Theory and Society*, *Salmagundi*, *Comparative Studies in Society and History*, *American Historical Review*, *New Literary History*, entre tantos outros. Enquanto conjunto, tais discussões integram diferentes posicionamentos em relação a determinados pressupostos teórico-metodológicos. O filósofo e historiador José Antônio Vasconcelos identifica pelo menos

¹² O termo cumpre aqui o papel genérico de indicar o momento de emergência, no cenário acadêmico-institucional, das teorias ditas pós-estruturalistas – isto é, da filosofia francesa contemporânea. Se na década de 1960 intelectuais como M. Foucault e J. Derrida começam a publicar suas teorias, nas décadas de 70 e 80 suas ideias começam a provocar verdadeiro fascínio, ou intensas rejeições, nos ambientes acadêmicos estadunidenses. É em vista dessa polêmica atitude de rejeição ou fascínio sobre alguns pressupostos dessas teorias (que discuto adiante) que compreendo o termo “virada linguística”.

¹³ Na seção sobre a desconstrução apresento brevemente o debate sobre os sentidos desse termo. Adianto que, de maneira geral, e como Vasconcelos, com “pós-modernidade” entendo uma *sensibilidade insatisfeita* com as conquistas modernas (no caso, conquistas epistemológicas), atada ao desejo de reformulá-las. Tal concepção é estratégica para esta dissertação, pois possibilita a interpretação de que a *sensibilidade* pós-moderna *interfere, influencia* ou *explica* algumas nuances do pensamento de Jay, sem que isso signifique que sua teoria seja alinhada ao pós-estruturalismo ou à desconstrução – o que, de fato, não seria correto concluir. Sobre essa definição de pós-modernidade enquanto uma *sensibilidade insatisfeita*, ver: VASCONCELOS, J. A. Op. cit. *Quem tem medo de teoria?* (2005). pp. 84-90.

três¹⁴ desses pressupostos, os quais emergem na pós-modernidade e provocam uma crise epistemológica¹⁵ na historiografia, marcada pela sua fragmentação e superprodução¹⁶.

O primeiro pressuposto coloca que toda representação sobre a realidade é historicamente construída, seja aquela encontrada na fonte ou na reconstrução histórica: não há, portanto, uma realidade primordial e unívoca a ser reconstruída pelo historiador. O segundo pressuposto, tendo em vista o anterior, pensa a história submergida na literatura; isto é, define a forma e o conteúdo da narrativa histórica como uma “ficção” – questiona-se aqui a relação entre literatura, retórica e discurso histórico. O terceiro, e mais relevante pressuposto para esta dissertação, trata do esmaecimento das fronteiras entre *textos* e *contextos*: o contexto passado só é acessível para os historiadores através de textos (fontes orais, escritas, arte, etc.) e, além disso, contextos – inclusive do presente – são, em si, uma trama de forças a serem *interpretadas* da mesma maneira que textos.

Para apresentar a amplitude do debate que os historiadores travam em torno desses três pressupostos, é interessante recorrer à categorização que Jay elabora. Como já mencionei, ele identificou cinco tendências explicativas entre os historiadores da História Intelectual estadunidense pós-1980¹⁷: uma vertente contextualista, influenciada principalmente por Quentin Skinner; e outras quatro vertentes textualistas. A primeira destas, o textualismo integral, Jay associa às influências da antropologia de Lévi-Strauss e da teoria literária da Nova Crítica. Já as outras abordagens referem-se às diferentes formas de um textualismo desintegral, cada qual caracterizada pela influência das ideias de **i.** Hans-Georg Gadamer (hermenêutica I), **ii.** Clifford Geertz (hermenêutica II ou

¹⁴ Cf. VASCONCELOS, J. A. Op. cit. *Quem tem medo de teoria?* (2005). pp. 86-90.

¹⁵ Sobre a crise epistemológica da historiografia estadunidense, ver: Id. Ibid. pp. 51-52.

¹⁶ Para exemplos dessa fragmentação, isto é, de diversos modelos historiográficos completamente diferentes entre si e que emergem após 1980, nos Estados Unidos, ver: GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A Prática do Novo Historicismo*. São Paulo: Edusc, 2005. pp. 64-65.

¹⁷ Ele apresenta essas vertentes em: JAY, M. The Textual Approach to Intellectual History. In. *Forcefields: Between Intellectual History and Cultural Criticism*. New York: Routledge, 1993. pp. 159-163.

modelo culturalista) e **iii.** Jacques Derrida (desconstrução). O novo historicismo, associado ao departamento de Crítica Literária do *campus* de Berkeley da Universidade da Califórnia, também se insere no debate em torno dos três pressupostos teórico-metodológicos que Vasconcelos identificou na historiografia estadunidense.

Antes de apresentar esses modelos, é preciso considerar que Jay possui alguma intenção – algum interesse, motivo, razão ou argumento – no ato de agrupar ou, ainda, categorizar as abordagens historiográficas que são contemporâneas a ele, de forma que a própria categorização em cinco vertentes exprime algo sobre sua maneira de pensar. A oposição entre internalismo e externalismo é como uma tradição dentro do ambiente acadêmico estadunidense. Já as categorias de Jay, em contrapartida, especificam características que não estão impressas na tradicional dicotomia, mas que priorizam uma reflexão própria sobre a História Intelectual. Dessa maneira, o detalhamento da sua categorização indica evidências sobre quais são os seus pressupostos teóricos e aponta, assim, para a sua concepção de *conhecimento histórico*.

Além disso, é possível que Jay elabore essa categorização com o objetivo de se demarcar dessas abordagens para, assim, arrogar ao seu trabalho um caráter distintivo. De fato, a maneira como agrupa seus colegas, se somada à valorização dos conceitos e pressupostos de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin, imprime um caráter distintivo à proposta de Jay – pelo menos quando em comparação aos seus colegas estadunidenses e, ainda, nos termos em que ele próprio os apresenta. Ao interpretar as ideias de seus colegas conforme os detalhes da sua própria categorização, Jay às vezes aproxima modelos de conhecimento que sob outras perspectivas são radicalmente diferentes. Nesses momentos, ele deixa evidências de que existe apenas um argumento fundamental que organiza a sua categorização: a aceitação ou não do pressuposto de que é possível reconstruir um sentido “original” e inerente a um *texto* produzido no passado.

Assim, se o historiador aceita tal pressuposto e reconstrói os sentidos “primordiais” dos *textos* pelos seus *contextos originais*, ele é um contextualista. Se ele aceita tal pressuposto, mas reconstrói um sentido “original” fechado na estrutura interna do próprio *texto*, ele é um textualista integral. Por outro lado, se o historiador rejeita o pressuposto de que há um sentido inerente ao *texto*, então ele é um textualista desintegral. Sendo este último o caso, a maneira como conceitualiza *texto* e *contexto* é aquilo que o alinha a cada qual das vertentes do textualismo desintegral: se definirem-se como tramas hermenêuticas (tramas interpretativas), é o caso gadameriano; se como tramas de significados culturais, o geertziano; e quando se tratarem de tramas retóricas, é o caso derridiano. Esse panorama geral pode ser resumido da seguinte forma:

Diagrama das categorias de Martin Jay

Em vista desse panorama geral de categorias, passo a analisar um capítulo¹⁸ de seu livro *ForceFields: Between Intellectual History and Cultural Critique* (1993), no qual

¹⁸ JAY, M. The textual approach to Intellectual History. In. Op. cit. *Forcefields* (1993). pp. 158-166.

Jay apresenta os modelos de conhecimento que identifica na historiografia relativa à História Intelectual. O objetivo é investigar os *modelos de conhecimento histórico* que ele reconhece entre as ideias de seus colegas; mais especificamente, como os define e organiza. Nesse sentido, a pergunta principal é o que essa categorização *diz* sobre a sua maneira de pensar a História Intelectual e o próprio conhecimento histórico.

Ademais, adianto que nas seções sobre contextualismo, hermenêutica I e desconstrução, concentro a análise nas teorias matrizes (Skinner, Gadamer e Derrida, respectivamente), pois são essas as três vertentes com as quais Jay mais dialoga no conjunto de seus artigos e livros. Desse modo, as nuances de seus conceitos, pressupostos e reflexões são fundamentais para o encaminhamento dos demais capítulos da dissertação e, por isso, as seções mencionadas se alongam em discussões teóricas. Já a seção sobre a hermenêutica II trata de conceitos que Jay pouco discute no conjunto das suas produções, mas os quais ele faz questão de apresentar em *Forcefields* para caracterizar uma fração significativa da historiografia. Por isso, concentro a discussão não tanto em aspectos teóricos do pensamento de Geertz, mas em casos concretos de historiadores ou críticos literários que se alinham a tal modelo. No que se refere ao textualismo integral, não identifiquei nenhuma outra referência nos demais artigos e livros de Jay, sendo que mesmo em *Forcefields* ele caracteriza tal internalismo apenas de maneira geral. Dessa forma, também na respectiva seção deste capítulo trato-o dessa maneira: tão geral quanto a categoria textualismo desintegral – esta última, depois, destrinchada em subseções.

1.1. O contextualismo.

O contextualismo da História Intelectual, de maneira geral, enfatiza a relação de dependência entre o *texto*, seu *autor* e o *contexto*, e procura no último a base para a

explicação histórica do primeiro. Na interpretação de Jay, o que caracteriza a perspectiva contextualista é o apego “à versão da história social das ideias difundida pela geração anterior de historiadores intelectuais, agora às vezes defendida em termos de uma pragmática hermenêutica da experiência”¹⁹. A ideia de que os contextualistas “de agora” (que discutem com os textualistas desintegrals e não com os integrais, como o contextualismo de Quentin Skinner) se definem de tal maneira é assunto de parágrafos adiante, e será fundamental pra compreender os argumentos de Fritz Ringer no segundo capítulo da dissertação.

Por ora, resalto a primeira parte da citação: a abordagem contextualista dos objetos da História Intelectual se aproxima de uma história social das ideias²⁰, pois entende que os significados de um *texto* estão necessariamente relacionados aos *contextos* dos quais emergiram, uma vez que o próprio *autor* está inserido em uma sociedade histórica específica. Dito de outro modo, todos os *textos*, as ideias de um intelectual ou, ainda, de uma época, precisam ser entendidos dentro dos seus respectivos *contextos* sociais. Esses “contextos”, na perspectiva de um “contextualismo tradicional” (leia-se externalismo) que Skinner propõe refinar²¹, significam os “contextos sociais e seu poder

¹⁹ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 158. Tradução minha. No original, em inglês: “hold fast to a version of the social history of ideas promulgated by the previous generation of intellectual historians, now sometimes defended in terms of a pragmatic hermeneutics of experience”.

²⁰ No vocabulário de Jay o termo “história social das ideias” refere-se, de maneira genérica, àquele “velho” externalismo da História Intelectual, o qual pressupõe a relação de dependência entre as fontes históricas e seus contextos de origem; isto é, que se opõe ao internalismo quando enfatiza o caráter *social* dos objetos da História. Como indiquei na nota de rodapé número 09, a historiografia *estadunidense* (tanto os “velhos” externalismo e internalismo, quanto os “novos” contextualismo e textualismos) discute as questões colocadas por essa História Intelectual inglesa (representada nesta dissertação principalmente por Q. Skinner), e não se refere àquela História das Ideias produzida por historiadores britânicos como A. J. Toynbee. Portanto, o termo “história social das ideias” remete ao *externalismo* da História Intelectual inglesa e/ou estadunidense; e não à inglesa História das Ideias.

²¹ Skinner propõe “refinar” essa “história social das ideias” ao repensar seus objetivos e o próprio conceito de *contexto*. Discutirei isso em sequência, mas é importante ressaltar uma última vez que “história social das ideias” designa o *externalismo* da História Intelectual e, portanto, não se refere àquela inglesa “História das Ideias” que perfaz, por exemplo, a história ocidental de conceitos durante um longo período de tempo – como faz A. J. Toynbee com o conceito de *civilização* em: TOYNBEE, Arnold Joseph. *Um estudo da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

de *causar* (e, portanto, *explicar*) alguns elementos do *texto*”²²: são as relações sociais, políticas e/ou econômicas que caracterizam um período histórico. Esse conceito é abrangente, pois o recorte contextual admite várias possibilidades – relações *sociais* familiares, trabalhistas, étnicas ou de gênero; relações *políticas* institucionais ou não, revoluções ou pequenos atos cotidianos de resistência ou alinhamento político; relações *econômicas* do sistema-mundo, de um país, região ou mesmo da economia doméstica.

Jay não discute as implicações dessas diferentes possibilidades do velho externalismo, pois todas implicam aquele mesmo pressuposto fundamental, a saber, o de que existem “sentidos primordiais” associados a “contextos originais”. Seguindo apenas esse pressuposto, também o externalismo e o contextualismo de Skinner não apresentam diferenças fundamentais e, por isso, Jay os agrupa sob a mesma categoria. Contextualistas como Skinner não negam que as relações sociais *causem* e *expliquem* alguns elementos de um *texto*, mas propõem um conceito de *contexto* mais associado às convenções intelectuais, aos “interesses” e “problemas” comuns a uma época, os quais um *texto* pode pretender expor, resolver, criticar, analisar ou parodiar. A proposta do contextualismo, portanto, não é idêntica àquela proposta pelo externalismo anterior (pelos historiadores *sociais* das ideias), pois o próprio conceito de *contexto* é diferente. A ênfase em elementos que se situam *externamente ao texto*, entretanto, permanece enquanto um pressuposto fundamental; isto é, enquanto a única maneira de decodificar o sentido “original” de um *texto*.

Sendo assim, quando Martin Jay diz que o contextualismo “se apegava à versão da história social das ideias promulgada pela geração anterior de historiadores intelectuais”, ele ressalta que o contextualismo não é idêntico àquele “velho” externalismo a que Shapin

²² SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). p. 215. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] ‘the social context’ and its power to cause (and hence to explain) certain features of the text”.

se refere, mas, ainda assim, *se apega* aos seus pressupostos fundamentais. Nessa lógica, as possibilidades (de ênfase, de escala, de análise ou de objetos) que o conceito de *contexto* do “velho externalismo” implica não resultam em modelos tão diferentes, nem entre em si e, tampouco, em comparação com o contextualismo de Skinner. Isso, porque todas essas possibilidades pressupõem a reconstrução de *contextos* e, *a partir daí*, dos objetos da História. Por isso, é mais interessante para Jay agrupar todas essas diferentes abordagens sob a mesma categoria, de forma que em seu vocabulário pouco se distinguem os termos “contextualismo”, “história social das ideias” e “externalismo”.

Portanto, o fato de haver apenas um “contextualismo” na categorização de Jay, em contraposição aos quatro “textualismos”, diz algo sobre sua forma de pensar, pois sob o título “contextualismo” são agrupados modelos bastante diferentes. Isso também acontece com o textualismo, ainda que em menor grau. Em ambos os casos, o sentido das aproximações é sempre o mesmo pressuposto: é ou não possível reconstruir sentidos e contextos “originais”? O fato do textualismo receber mais especificações (quatro subcategorias: integral, hermenêutica I, II e desconstrução) do que o contextualismo, portanto, sugere que para Jay o último define-se de maneira abrangente e exclusivamente pela aceitação daquele pressuposto. O textualismo, por sua vez, define-se pela problematização do mesmo: o desintegral, pela rejeição; o integral, pela aceitação de “sentidos originais”, mas autossuficientes em relação aos seus “contextos de origem” – e, por isso, os *sentidos* aí não são exatamente “primordiais”, mas de fato “originais”. Com isso, finalizo essa explicação sobre a amplitude da categoria “contextualismo” e retorno ao recorte pós-1980.

Desde então e ainda hoje, esse paradigma historiográfico da História Intelectual, nos Estados Unidos, tem como principal influência o modelo do historiador britânico Quentin Skinner (“Escola de Cambridge”). Originalmente, ele se opunha àquele

textualismo integral que define o *texto* como um conjunto estável de significados, autossuficientes em sentido e cuja compreensão está disponível para qualquer leitor sensível. Skinner concorda que existe um conjunto de significados *inerentes* ao *texto*; mas, em contrapartida, argumenta que tais significados são apreensíveis somente na medida em que se considere o *contexto* no qual o *autor* estava inserido. A notável diferença entre o contextualismo de Skinner e o textualismo integral não é, portanto, o pressuposto de que há um *sentido inerente ao texto*, mas a própria concepção do mesmo como autossuficiente (em relação ao *contexto*) ou não. No caso de Skinner, tal concepção está fundamentalmente expressa no conceito de *intencionalidade* que ele desenvolve à luz das teorias de John L. Austin²³ e John R. Searle²⁴. Na interpretação de Jay:

A alternativa contextualista de Skinner não advoga pela redução indiscriminada do texto a uma função do seu contexto social original, e nem a uma expressão de nada além dos motivos do seu autor, duas “más interpretações” contra as quais ele foi muito cuidadoso em atentar. O que ele argumenta é que compreender o texto historicamente significa tratá-lo como um ato de discurso, com forças ilocucionárias ou performativas, que ele denominou intencionalidade. Porque são ações escritas com o propósito de afetar seus leitores, os textos podem ser completamente compreendidos, ele argumentou, apenas apreciando a rede de relações nas quais estavam inseridos através seus autores.²⁵

A ideia de que um *texto* seja dotado de uma *intencionalidade*, portanto, significa que o mesmo está inserido em uma “rede de relações” que define a *intenção* de seu *autor*. Tal rede de relações refere-se às suposições, problemas e convenções compartilhadas pelos sujeitos de determinada época, e não às suas relações sociais propriamente ditas –

²³ AUSTIN, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

²⁴ SEARLE, John Rogers. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

²⁵ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 159. Tradução minha. No original, em inglês: “Skinner’s contextualist alternative did not advocate the wholesale reduction of the text so understood into a function of its original social context or an expression of nothing but the motives of its author, two misreadings against which he was very careful to warn. But he did argue that to understand the text *historically* meant treating it as a speech act with illocutionary or performative force, which he called intentionality. Because texts were actions written with the purpose of affecting their readers, they could be fully understood, he argues, only by appreciating the network of relations into which they were inserted by their authors”.

ainda que estas tenham lugar na reflexão de Skinner²⁶. Como Jay corretamente aponta, o objetivo de Skinner não é – como era no externalismo tradicional – reduzir os sentidos de um *texto* a nada além de *efeitos* das relações sociais: ele procura o que o *autor* quis dizer; e o *contexto* é uma maneira de decodificar isso. Assim, o “correto sentido” de um *texto* corresponde às *intenções autorais*, na medida em que o um *autor* sempre tem um *motivo* para escrever, o qual se alinha ao seu *contexto*.

Entretanto, como Jay também aponta na passagem acima, é preciso problematizar o que sejam essas *intenções* ou *motivos autorais*, pois Skinner mesmo assegura que não propõe recuperar simplesmente a *intenção do autor* e, tampouco, seu *contexto social*. O que ele propõe reconstruir é o *círculo hermenêutico*²⁷ que os põe em relação. Sobre a interpretação da *intenção* de um *autor* e dos sentidos daquilo que ele elucida, Skinner diz:

[...] interpretação consiste em decodificar o significado dos textos. A principal inspiração para esse desenvolvimento tem sido a teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e refinada por Searle. [...] A alegação central [...] é que qualquer agente, ao emitir qualquer enunciado sério, estará sempre fazendo algo, assim como simplesmente dizendo algo, de modo que a compreensão do que o agente está dizendo pressupõe a compreensão não apenas do sentido ordinário e das referências de seu enunciado, mas também do que Austin apelidou de força ilocucionária, que corresponde ao que o agente se via fazendo na emissão daquele enunciado em particular. [...] a relevância da teoria dos atos de fala reside no fato de que a idéia de tratar um texto como uma forma de ação social, e procurar entendê-lo por meio da recuperação do que o escritor se via fazendo ao escrevê-lo, serve para produzir uma análise em duas etapas do sentido do significado [...]. Em primeiro lugar, a noção de um texto como um conjunto de ações lingüísticas torna certo senso de intencionalidade central para o negócio da interpretação. [...] este processo é claramente equivalente a recuperar as intenções primárias com as quais dado enunciado foi emitido. Em segundo lugar, a invocação dessas intenções de comunicação, por sua vez, aponta para um certo sentido do significado do enunciado [...]. A

²⁶ Sobre as maneiras pelas quais um texto *pode se referir* às relações sociais que caracterizam a época de seu *autor*, ver: SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). pp. 221-222.

²⁷ Esse termo aparece em: Id. Ibid. p. 216 e p. 227. Tradução minha. No original, em inglês, o termo é “hermeneutic circle”, que também poderia ser traduzido para “ciclo hermenêutico”. Entretanto, como um ciclo não é necessariamente circular, optei por uma tradução literal do termo para, dessa forma, ressaltar a *circularidade* da cadeia causal que relaciona *texto*, *intenção autoral*, *contexto de origem* e, por fim, *reconstrução histórica*.

sugestão é que entender o que o agente se viu fazendo, e assim captar a pretendida força ilocucionária de seu enunciado, equivale a entender o que ele quis dizer com o que ele disse. Uma certa noção de intencionalidade, assim, vem a ser equacionada com um certo sentido do significado do texto.²⁸

Ou seja, a *intenção* que Skinner procura não é exclusivamente “o que o *autor* quis dizer” (primeira etapa do processo interpretativo). Mais que isso, é também “o que o *autor* se viu fazendo quando quis dizer” aquilo que disse (segunda etapa). Nesse sentido, a interpretação é uma “equação” entre essas duas etapas do processo hermenêutico: se a primeira redescobre o significado do *texto* (a *intenção autoral*), a segunda redescobre qual o sentido desse significado (qual o *sentido dessa intenção*). Sendo assim, Skinner propõe compreender os *textos* como “atos de discurso”, que são como atos sociais. Isso não significa dizer apenas, como naquele velho externalismo, que *textos se referem* às relações sociais, políticas e econômicas do seu período histórico (possuem “sentidos ordinários e referências”); pois, como os *atos sociais*, os *atos de discurso* não apenas *se referem* às relações sociais, eles *são* essas relações – e é dessa maneira que o pesquisador deve compreender “todos os enunciados sérios”.

Em suma, a proposta de Skinner consiste em decodificar a maneira como determinado *autor* se viu afetando a sociedade em que vivia, e não apenas o que ele quis

²⁸ SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). p. 212. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[...] interpretation consists of decoding the meaning of texts. The main inspiration for this development has been the theory of speech acts developed by Austin and refined by Searle. [...] The central contention [...] is that any agent, in issuing any serious utterance, will always be doing something as well as merely saying something, so that an understanding of what the agent is saying presupposes a grasp not merely of the ordinary sense and references of his utterance, but also of what Austin dubbed its illocutionary force, corresponding to what the agent saw himself as doing in issuing that particular utterance. [...] the relevance of speech-acts theory lies in the fact that the idea of treating a text as a form of social action, and seeking to understand it by way of recovering what the writer saw himself as doing in writing it, serves to yield a two-stage analysis of the sense of meaning [...]. First, the notion of a text as a set of linguistic actions makes a certain sense of intentionality central to the business of interpretation. [...] this process is clearly equivalent to recovering the primary intentions with which the given utterance was issued. Secondly, the invocation of these intentions to communicate in turn points to a certain sense of the meaning [...]. The suggestion is that to understand what the agent saw himself as doing, and so to grasp the intended illocutionary force of his utterance, is equivalently to understand what he must have meant by what he said. A certain sense of intentionality thus comes to be equated with a certain sense of the meaning of the text”.

dizer, nem simplesmente como suas ideias são *efeitos* de sua época. Por conseguinte, como visto, o *contexto* que importa refere-se aos problemas, modismos, axiomas e pressupostos compartilhados: é apenas em relação aos mesmos que se torna possível decodificar qual o *sentido* daquilo que o *autor* quis fazer ao dizer o que disse. Antes de prosseguir, ressalto que, já em 1975, Skinner insiste que a reconstrução histórica é um processo interpretativo²⁹ e que compreender os *textos* em relação aos seus *contextos* é “uma instância do *círculo hermenêutico* e não um meio para fugir disso”³⁰. Sobre isso, ele levanta duas questões inter-relacionadas que julgo relevante apresentar.

A primeira é uma crítica ao contextualismo, na qual ele ressalta que alguns *textos* possuem mais autonomia do que outros. Segundo Skinner, é um equívoco atribuir igual heteronomia aos *textos*, sendo que julgar adequadamente o grau de autonomia de determinada obra é uma etapa fundamental do correto processo interpretativo³¹. Essa crítica se aplica de igual maneira ao formalismo (leia-se internalismo ou textualismo integral), pois se o contextualismo erra ao pressupor que todos os *textos* são fortemente dependentes das “disposições” de uma época, o formalismo erra ao pressupor que todos são fortemente autônomos. Ambos falham, ainda, ao generalizar sobre o que seja a correta interpretação de *textos* autônomos e heterônomos. Para explicar essas questões, Skinner utiliza de exemplo uma paródia e uma tragédia – *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, e *Julius Caesar*, de William Shakespeare —: há diferenças entre as boas, a melhor e a correta interpretação de um *texto*; e o que vale para os casos mais autônomos não vale para os casos heterônomos.

²⁹ Cabe ressaltar que além da “nova” concepção de *contexto*, essa é outra “atualização” que Skinner faz no modelo externalista: o contextualismo é uma hermenêutica.

³⁰ SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). p. 227. Tradução minha. No original, em inglês, o trecho em pauta é: “The relationship between a text and its appropriate context is in short an instance of the hermeneutic circle, not a means of breaking out of it”.

³¹ Id. Ibid. pp. 227-228.

Skinner argumenta que *Dom Quixote* possui pouco ou nenhum sentido sem o prévio conhecimento dos “códigos” dos romances de cavalaria. Logo, uma interpretação que ignorasse ao menos esse “contexto discursivo”, por assim dizer, dificilmente captaria a paródia ao estereótipo dos heróis cavaleirescos – isto é, “deixaria escapar o ponto ou o propósito fundamental da obra”³². Como, conforme visto, a “interpretação correta” é, para Skinner, a que capta aquilo que o *autor* se viu fazendo, então decodificar sua *intenção* é sempre necessário na interpretação de qualquer paródia, pois esta última sempre possui um *propósito* bem delimitado. O *autor* pode atingir mais ou menos daquilo que tencionou, mas, ainda assim, o *sentido* da sua *intenção* equivale aos “propósitos polêmicos”³³ de sua obra e, portanto, qualquer boa análise deve ser capaz de redescobri-los. Nessa lógica, a melhor interpretação corresponde *necessariamente* à correta: é a aquela que corretamente decodifica os fins que o *autor quis* imprimir à paródia. Quando um *texto* é fortemente dependente dos códigos, suposições e estereótipos de um *contexto* histórico, portanto, a referência aos mesmos é fundamental e necessária para qualquer boa interpretação, sendo que a melhor é sempre a correta.

Já no caso de um *texto* com autonomia, a relação entre a melhor e a correta interpretação não é *necessariamente* de correspondência. Na tragédia shakespeariana, a atitude de *Brutus*, assassino de *Julius Caesar*, é enobrecida; e Skinner apresenta quatro³⁴ interpretações sobre o *propósito* de Shakespeare ao assim qualificar a personagem. Com o perigo de me alongar, vou apresentar brevemente duas dessas interpretações para que o ponto de Skinner fique claro. A primeira interpreta que o *motivo* de enobrecer *Brutus* é protestar contra a tirania do Cesarismo.

³² SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). p. 223. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] missing the essential point or purpose of the work”.

³³ Id. Ibid. p. 224. Tradução minha. No original, em inglês, o termo é “polemical purposes”.

³⁴ Para averiguar as quatro interpretações, ver: Id. Ibid. pp. 119-220.

A segunda interpretação discute as “teorias e crenças sobre o tiranicídio que estavam disponíveis e eram familiares para Shakespeare e para a sua audiência original”³⁵: uma dessas era que apenas um “magistrado especialmente escolhido” poderia performar um justo tiranicídio. Segundo Skinner, nessa perspectiva o “esforço de *Cassius* em convencer *Brutus* de que ele era o homem certo para o ato, somado ao solilóquio de *Brutus*”³⁶, ganham novos *sentidos*. Dessa forma, essa segunda interpretação alega que a *intenção* de Shakespeare era, possivelmente, sugerir que o assassinato era legítimo, de forma que o enobrecimento de *Brutus* implicaria não uma crítica ao Cesarismo e aos seus mecanismos políticos, mas a um determinado Caesar, especialmente tirano.

O contraste entre essas duas interpretações é suficiente para esclarecer o problema de Skinner sobre a relação entre a *intenção autoral* e os códigos e “teorias” que estavam disponíveis à época, tanto para o *autor* quanto para o *público*: Shakespeare *quis* que seu público estabelecesse a ponte entre o enobrecimento de *Brutus*, o justo tiranicídio e o alinhamento aos mecanismos do Cesarismo, ou esse é um propósito que ele não quis alcançar, mas alcançou? Nesse caso, o conhecimento das *crenças* e *teorias* (sobre tiranicídio) disponíveis no *contexto* do Cesarismo não aponta com precisão para a resposta a tal pergunta, isto é, para o *correto propósito* de Shakespeare.

Dessa forma, a melhor interpretação, mais complexa, com mais informações, referências e nuances, não necessariamente corresponde à interpretação correta, isto é, àquilo que Shakespeare de fato se viu fazendo. A relação com as *convenções*, *crenças* e *teorias* da sua época, portanto, existe, mas o *propósito polêmico do autor* pode não se associar às mesmas *nesse sentido*. Ou, nos termos de Skinner, há nesse caso certa

³⁵ SKINNER, Q. Op. cit. *Hermeneutics and the Role of History* (1975). p. 225. Tradução minha. No original, em inglês: “what theories and beliefs about tyrannicide were available and familiar to Shakespeare and his original audience”.

³⁶ Paráfrase de: Id. Ibid.

autonomia entre os atos ilocucionários que performam na *intenção do autor* e as convenções da época em que ele viveu. O reconhecimento das últimas, no caso dessa tragédia shakespeariana, não aponta necessariamente para a correta interpretação dos primeiros, como acontece na paródia.

Com isso, concluo que Skinner é enfático ao reconhecer alguns limites no contextualismo, na *intenção autoral* e na heteronomia dos *textos*. Ainda assim, está seguro que ele compreende o *contexto* como um elemento fundamental no próprio processo de produção de um *texto* e de seus *sentidos originais*; quanto mais o é no processo de reconstrução histórica dos mesmos – e por isso esse modelo é denominado contextualista. Como visto, para Skinner um *texto* admite várias boas interpretações, mas apenas uma é correta e reconstrói a verdadeira *intenção* de seu *autor* – isto é, a maneira como ele *se viu afetando* a sociedade em que vivia.

De acordo com Martin Jay, em vista das críticas de um textualismo posterior àquele a que originalmente se opunha, Skinner acaba reconhecendo que os *sentidos* de um *texto* podem exceder a *intencionalidade* e, por isso, concede “que seu objeto principal não são os significados, mas a performance das ações ilocucionárias”³⁷. É relevante notar que existe apenas uma sutil diferença entre **i.** propor que os objetos principais do conhecimento histórico sejam os *sentidos primordiais do texto* e **ii.** propor que sejam as *ações ilocucionárias* que performam nos mesmos.

A sutileza dessa diferença na maneira de apresentar a proposta – mudando apenas qual seja o objeto principal – é que não se abandona o pressuposto fundamental de que existe um significado coerente e inerente ao *texto*, associado tanto às *intenções*, quanto ao *contexto* do *autor*. Assim, mesmo que exceda a intencionalidade, o historiador ainda

³⁷ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 160. Tradução minha. No original, em inglês: “he ultimately came to concede that [...] his ‘principal concern has not been with meaning but rather with the performance of illocutionary acts’”.

pode, em alguma medida, resgatar e “decodificar” esse significado a partir de suas “ações performativas”. É nesse sentido que Jay aponta que, gradualmente e em vista das críticas do textualismo desintegral, Skinner relativiza, ou torna menos proeminente, aquela primeira etapa do seu modelo hermenêutico (a que redescobre *o que o autor quis dizer*) e se concentra na segunda, isto é, na busca pela ação ilocucionária do *texto* (o que autor se viu fazendo quando disse o que disse). O pressuposto, dessa forma, permanece o mesmo.

O contextualismo que se angustia com o “novo” textualismo possui contornos similares à tal concessão de Skinner em relação a esse mesmo textualismo desintegral. Convencidos ou não de que a reconstrução de “significados primordiais” seja bastante mais complexa do que haviam pressuposto, historiadores contextualistas, a partir da década de 1980, passam a definir que seus objetos de investigação são as *ações performativas* que definem cada *texto*, e não os seus significados propriamente ditos. Não parece, com isso, que eles tenham abandonado a ideia de que esses significados existam e sejam apreensíveis, de maneira [mais ou menos] objetiva, através da reconstrução dessas tais ações performativas.

Em outras palavras, o contextualismo pós-1980 ainda pressupõe a existência de significados *coerentes e inerentes ao texto*, de maneira que uma reconstrução se caracteriza como mais ou menos objetiva (“correta”) pela sua proximidade com essa *coerência original*. Portanto, tal contextualismo reconhece que o historiador interpreta os significados dos *textos* ao executar seu trabalho, e não apenas os reconstrói em seus sentidos originais. Entretanto, os mesmos historiadores acreditam que tal caráter hermenêutico do seu trabalho deve ser feito da maneira mais “pragmática” possível. Isto é, o historiador, através do método, deve considerar principalmente as experiências ilocucionárias (ou seja, as ações performativas) e as *intenções* que produziram seus

objetos, e não as suas próprias. Eles enfatizam, portanto, o *contexto* do objeto de investigação.

O que isso significa, nos termos específicos de cada historiador, difere. No segundo capítulo desta dissertação argumento que Fritz Ringer é um contextualista. Isso, porque ele propõe realizar uma hermenêutica da “experiência empírica” de produção de conhecimento, para então reconstruir o significado que um *texto* possuía dentro do seu próprio *campo intelectual*. Por ora, o que ressalto é que os modelos de Ringer e Skinner são radicalmente distintos – seus objetivos, métodos e resultados. Contudo, o pressuposto fundamental, conforme o qual Jay organiza os diferentes modelos de conhecimento histórico, é compartilhado: um reconstrói os sentidos de um *texto* pelos *propósitos de seu autor*, enquanto o outro os reconstrói pelas suas *experiências intelectuais empíricas*. Tanto os “propósitos do autor”, no primeiro caso, como as “experiências empíricas”, no segundo, *definem-se pelas* – são *causados e explicados pelas* – convenções compartilhadas que caracterizam a “época do *autor*”. Sendo assim, ambos pressupõem que reconstroem os *sentidos primordiais* que seus objetos possuíam no passado.

Portanto, além de aceitarem o pressuposto sobre a possibilidade de uma reconstrução histórica “objetiva”, Skinner e Ringer compartilham um *interesse* fundamental nos *axiomas, convenções e teorias* compartilhadas pelos sujeitos de uma época. Os modelos historiográficos agrupados como “contextualistas”, portanto, não são de nenhuma maneira idênticos. No entanto, é constante a ênfase na íntima relação de dependência entre *texto, autor e contexto*. É essa relação que leva o pesquisador aos “sentidos originais” que um *texto* possuía em um *contexto* específico, situado no passado, mas que está pressuposto como acessível ao historiador. Nesse sentido, conseguir interpretar pragmaticamente, ou “objetivamente”, um *texto* é a principal preocupação teórico-metodológica do contextualismo.

1.2. O textualismo integral.

O textualismo ao qual Skinner originalmente³⁸ se opunha não nega a existência de um significado *inerente* ao *texto*³⁹. É por isso que esse textualismo recebe o nome de *integral*: pressupõe-se aí a existência de um *significado integralmente fechado* no *texto*. Portanto, em contraposição ao contextualismo, o textualismo integral define que tal significado é apreensível exclusivamente no *interior* do próprio *texto* e, por isso, o que importa é o que está de fato escrito. Nesse sentido, o *contexto*, tanto no sentido do “velho externalismo” (relações sociais, políticas, econômicas) quanto no do contextualismo (suposições, modismos, convenções, axiomas), torna-se pouco ou nada relevante para a análise textual. Nas palavras de Jay, essa abordagem:

[...] busca evitar a contaminação do texto puro com qualquer coisa que venha de fora de sua fronteira. A história social das ideias foi designada a violar pelo menos a margem dessa fronteira que separa os textos de seus contextos de origem.⁴⁰

Ou seja, o textualismo integral defende a “autonomia total” dos *textos* em relação aos *contextos*. A imagem do conceito de *texto*, aqui, é como a de uma *ilha*, com margens bem delimitadas que o separam da interferência do *contexto*, o *continente*. Dessa forma, seus sentidos não podem ser *explicados* ou *reconstruídos* a partir das relações sociais, políticas ou econômicas que caracterizaram a vida de seus criadores; e tampouco o podem

³⁸ Digo, no artigo *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, reimpresso em: TULLY, James. *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988. Ali, Skinner se opõe ao internalismo – à concepção de que o *texto* é um sistema fechado em si mesmo e internamente pleno de sentido – e também àquela inglesa história das ideias que não está em pauta nesta dissertação, conforme já expliquei em notas anteriores. Tal artigo, conforme aponta Jay, tornou-se um “manifesto do movimento contextualista”, e é em vista da “importância” desse artigo que digo que a oposição em relação ao textualismo integral é o que “originalmente” marca o “modelo” de Skinner. JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 159.

³⁹ O significado e o sentido do *texto*, no contextualismo, são “primordiais” porque se referem a um *contexto original*. No textualismo integral, esse “significado” é mais literalmente “original” e não “primordial”, porque não se refere a nada fora do texto: são suas formas gramaticais, verbais, sintáticas, etc. Entretanto, em ambos os casos o *significado é inerente ao objeto*.

⁴⁰ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 160. Tradução minha. No original, em inglês: “seeks to avoid the contamination of a pure text by anything outside its frontiers. The social history of ideas was designed to breach at least the one border separating texts from their context of origin”.

ser a partir das convenções e modismos de uma época – até porque um *texto*, *obra de arte*, ou mesmo um *evento*, nessa perspectiva, podem ser criativos e inovadores.

A história social das ideias (leia-se o externalismo) foi “designada” a romper com essa rigidez e tornar tal fronteira mais porosa, de forma a enfatizar as maneiras pelas quais o *contexto* atravessa pelo menos “uma das margens dessa fronteira” que define os *textos*, compondo-os também em sua essência – como se uma *ponte* tivesse sido construída; ou melhor, como se uma conexão natural tivesse feito da *ilha* uma *península*. A história social das ideias não tinha como objetivo, entretanto, apagar todas as margens fronteiriças da “ilha” (o *texto*, enquanto objeto da História) e, assim, torná-la indiferenciável do “continente” (do seu *contexto histórico social*), à maneira como faz o textualismo desintegral.

Portanto, a passagem acima reforça a interpretação de que Jay denomina *textualismo integral* aquele “formalismo” a que Skinner se opõe, ou aquele “velho” internalismo que Shapin identifica em oposição ao externalismo. Jay raramente emprega algum desses últimos termos, mas a oposição entre textualismo integral e contextualismo se dá no mesmo sentido da dicotomia expressa nos termos internalismo e externalismo, respectivamente. Essa oposição, como visto, é aceita nas universidades estadunidenses desde meados de 1930 e está presente na categorização de Jay através da diferenciação dos nomes – *textual-ismo* e *contextual-ismo*.

Entretanto, essa é uma oposição secundária na organização de Jay, pois seguindo exclusivamente a lógica daquele pressuposto fundamental, ambas as abordagens levariam o mesmo nome, já que ambas o aceitam. O próprio termo “integral” indica, ao mesmo tempo, uma aproximação e um distanciamento entre ambas as abordagens: a aceitação de significados *inerentes* (os aproxima), mas *integrais* (os distancia, porque não mais “primordiais”), cumpre essa dupla função na categorização de Jay. Sendo assim, a

diferença que caracteriza o textualismo integral e o contextualismo implica modelos de conhecimento muito diversos, pois o primeiro impõe ao *texto* a *condição* da *autossuficiência*.

Conforme visto com Shapin, a oposição expressa nos termos intrínseco/extrínseco caracteriza quase que “dois cursos diferentes de História Intelectual”, já que a maneira de olhar para o objeto é radicalmente oposta. Os modelos contextualista e textualista integral, portanto, apesar de compartilharem o pressuposto de um *sentido inerente* ao *texto*, implicam modelos de conhecimento não simplesmente distintos, mas opostos. Dessa forma, nomear o “internalismo” de “textualismo” integral é uma maneira de aproximá-lo do textualismo desintegral e, ao mesmo tempo, indicar a oposição tradicional, expressa nessa nova categorização enquanto uma *condição* imposta àquele pressuposto fundamental.

Assim, concluo que Jay incorpora em sua categorização a dicotomia entre internalismo e externalismo, já amplamente aceita no seu ambiente acadêmico. Entretanto, argumento que essa oposição “oficial” é secundária na categorização de Jay, a qual estrutura-se a partir de um outro pressuposto fundamental; isto é, a partir de uma reflexão específica que ele faz sobre a História Intelectual estadunidense. Ressalto ainda que a existência e “validade” de uma categorização (externalismo / internalismo) não invalida a outra (contextualismo / textualismo), mas apenas imprime uma perspectiva ou argumento diferente à organização da historiografia.

Nesse sentido, Jay incorpora a dicotomia “oficial” em sua categorização, na medida em que internalismo e externalismo mantêm seus diferentes nomes, ainda que sejam outros: textualismo integral e contextualismo, respectivamente. Nesses novos nomes, portanto, estão impressos tanto uma reconhecida dicotomia (agora referente à *condição* de *autossuficiência* ou não), quanto uma aproximação específica que é resultado

das reflexões de Jay sobre um pressuposto teórico específico: a possibilidade de reconstruir sentidos “inerentes” aos *textos*. Na perspectiva internalista, não é possível compreender esses sentidos pelos seus *contextos* e, portanto, tampouco pode sua reconstrução se apoiar em tais elementos.

Ademais, Pierre Bourdieu associa esse internalismo a um tipo de estruturalismo que define o objeto do conhecimento como um “sistema regido por suas próprias leis”⁴¹. Ou seja, como um sistema de significados independentes de fatores exteriores (sociais, políticos ou econômicos) e que, por isso, podem ser compreendidos em qualquer época e região do mundo. Por esse ângulo, os *textos* “clássicos”, ou “canônicos”, comprovariam a sua autonomia em relação aos *contextos*, uma vez que conservam no passar dos séculos seus sentidos fundamentais. Bourdieu identifica esse discurso no internalismo da História da Arte, o qual defende a existência da “arte pela arte”; isto é, defende que a arte é, em si, plena de significado. Essa é uma abordagem evidentemente hostil à história, uma vez que qualquer referência ao *contexto histórico* deve ser evitada na análise dos objetos.

Martin Jay associa esse estruturalismo “internalista” e “a-histórico” aos modelos de conhecimento que se inspiram na teoria do antropólogo Lévi-Strauss. Este último, na interpretação de Jay, considera cada *cultura* (enquanto objeto do conhecimento) como um sistema em si: há um “dentro” e um “fora” do sistema, isto é, uma *rígida fronteira* que pressupõe que o pesquisador não deve utilizar aquilo que está “fora” para compreender as particularidades do que está “dentro”. Nessa perspectiva, existe uma tentativa de preservar as particularidades de cada cultura (ou, no caso, de cada *texto*), as quais adquirem um aspecto “objetivo” porque o pesquisador pode apreender e reconstruir tais

⁴¹ BOURDIEU, Pierre. Campo Intelectual e Projeto Criador. In: POUILLON, J. [et. all.]. *Problemas do Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 106. Nesta passagem, Bourdieu propõe que utilizar “o método estrutural” de “tratar o campo intelectual como um sistema regido por suas próprias leis” é autorizado caso se parta do pressuposto de uma autonomia relativa. Sobre sua crítica ao internalismo que caracteriza o discurso da autonomia total, da “arte pela arte”, ver: Id. Ibid. pp. 106-113.

particularidades através do distanciamento. Sendo assim, nessa concepção as particularidades e a sincronia das estruturas atuam com intensidade sobre os objetos, pois estes se definem como *sistemas de significados coerentes e fechados* em si mesmos.

Segundo Jay, esse pressuposto de que o *texto* é um sistema fechado em si é uma concepção que o estruturalismo straussiano compartilha com a Nova Crítica, vertente da Crítica Literária que incorpora esse internalismo à sua maneira. De acordo com essa última abordagem, o *texto* define-se como uma existência autônoma, no sentido de que não é uma *função* ou *efeito* do *contexto*, da *cultura* ou da *intenção* do *autor*. Assim, a análise textual deve ater-se aos aspectos formais e linguísticos: ao que o *texto* de fato diz, suas construções verbais, gramaticais e sintáticas. Nesse sentido, a Nova Crítica recusa a interferência de qualquer aspecto da biografia, intenções ou condições sociais do *autor* na análise dos *textos*.

Em suma, a Nova Crítica, aquele estruturalismo dos straussianos, o discurso da “arte pela arte”, entre outras abordagens teóricas, caracterizam formas variadas de um mesmo *modo de olhar* para a relação entre seus objetos de investigação e os respectivos contextos históricos dos quais emergem – uma relação de autonomia, de autossuficiência dos significados. Sendo assim, Jay categoriza todas essas diferentes abordagens como textualismo integral; e apresenta o textualismo desintegral em termos de continuidades e rupturas em relação a esse *modo de olhar* para o objeto e seus *contextos* de origem.

1.3. O textualismo desintegral.

O textualismo desintegral não rejeita totalmente as ideias colocadas pelo textualismo integral, pois conserva, à sua maneira, a ênfase nos aspectos *textuais*, isto é, nas dimensões autônomas do *texto*. Por isso, ambos levam o nome de *textualismo*: se

opõem ao contextualismo porque ressaltam a autonomia e não a heteronomia dos *textos*. Entretanto, por mais que ambos os textualismos compartilhem essa característica, os modelos integrais e desintegrais são completamente diferentes entre si, pois se posicionam de maneira oposta em relação àquele pressuposto fundamental. O modelo integral postula a existência de significados originais nos *textos*, enquanto o desintegral, a ausência. Além disso, o primeiro pressupõe uma rígida fronteira entre *texto* e *contexto*, enquanto o segundo é responsável pelo colapso dessa mesma fronteira. Nas palavras de Jay, em contraste com o textualismo integral, o textualismo pós-virada linguística:

[...] alijou a ideia de um texto integral. Mas, ao fazer isso, foi um passo adiante dos contextualistas de antes ao dismantlar inteiramente a parede entre textos e contextos, a qual os historiadores sociais das ideias quiseram apenas tornar mais porosa. Além disso, o novo textualismo reverteu o fluxo de causalidade entre contexto e texto ou abandonou inteiramente a busca por prioridades causais. Ao invés de isolar o texto do mundo ou tentar explicar o texto pelo mundo, o novo textualismo dissolveu a fronteira entre os dois e redescreveu o que era anteriormente construído como extratextual como de alguma forma textual. O que podemos então chamar de “textualismo desintegral” afronta os defensores do contextualismo ao parecer negar a diferença categórica entre “dentro” e “fora” resistindo, assim, à ideia de que um texto possa ser explicado por um contexto externo que o evoca, engloba ou o torna possível.⁴²

Portanto, ao contrário do que propõe o contextualismo – e mantendo em certo sentido o significado do textualismo –, as vertentes desintegrais tendem a buscar no *texto* (e não no *contexto*) a base para a explicação histórica. Entretanto, diferentemente do

⁴² JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 160. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[...] jettisoned the notion of an integral text. But in doing so, it has gone one step further than the early contextualists by entirely dismantling the wall between text and context, which the social historians of ideas had only wanted to make more porous. Moreover, the new textualism has reversed the flow of causation between context and text or given up the search of causal priority entirely. Instead of trying to isolate the text from the world or explain the text by the world, it has dissolved the boundary between the two and redescribed what was previously construed as extratextual as itself somehow textual. What we might then call “desintegral textualism” affronts the defenders of contextualism by seeming to deny the categorical difference between inside and outside, thus resisting the idea that a text can be explained by an external context evoking, englobing, or enabling it”.

textualismo integral, o desintegral não se restringe em considerar apenas os elementos *intrínsecos* ao *texto*, mas considera também os *extrínsecos* na medida em que dissolve a diferença entre ambos: *texto* e *contexto* passam a ser conceitualizados de igual maneira. Como são conceitualizados é exatamente o que varia entre as subcategorias de Jay, mas em todas o *contexto* é como uma *trama* que integra a essência *interna* do *texto*, de uma forma comparável ao contextualismo, mas, ainda assim, inteiramente dispar.

No contextualismo, o *contexto* pode ser entendido enquanto “*com-texto*”, isto é, como algo que segue sempre “junto-com-o-texto”; que é internalizado ainda que seja *outra coisa* e se situe *externamente* ao mesmo. Já no textualismo desintegral trata-se de um “*con-texto*”: um *conjunto de textos* ou, mais precisamente, uma *trama textual*. Ou seja, o *contexto* nesse caso em nada difere de um *texto*, pois, além de ser um “com-texto”, é também, em si mesmo, um *conjunto de textos*. Nesse sentido, *texto* e *contexto* são igualmente definidos como uma *trama* de múltiplas “forças”. O que sejam essas “forças” é o que define cada abordagem do textualismo desintegral: uma trama hermenêutica, cultural ou retórica.

É bastante sugestivo o fato de Jay organizar as subcategorias de acordo com as concepções do que sejam essas “múltiplas forças” que definem tanto os *textos* como seus *contextos*, pois ele próprio possui uma definição bastante singular das mesmas. Sua concepção em muito se alinha às *estrelas* do conceito de constelação de Walter Benjamin e, mais ainda, de Theodor Adorno, que integra ao conceito de Benjamin a sua “dialética negativa”. Tratarei desse assunto no capítulo três. Aqui, concluo que os conceitos de *contexto* do contextualismo (ou mesmo do externalismo) e do textualismo desintegral possuem diferenças fundamentais. No primeiro, o *contexto* é um *conjunto de relações* ou *disposições externas* ao *texto*, mas que integram suas características intrínsecas na medida em que as *causam* e as *explicam*: são relações sociais, políticas e econômicas, ou

suposições, convenções e teorias, as quais definem o *propósito* do *autor* e, assim, definem o *sentido* do *texto*. É importante notar que existe aí uma forte e unidirecional relação causal, pois uma coisa define a outra, que define a outra e a outra⁴³.

É em vista disso que Jay argumenta, na passagem que transcrevi anteriormente, que o textualismo desintegral “inverte o fluxo de causalidade entre *contexto* e *texto* ou então abandona totalmente a busca por prioridades causais”. Para o textualismo desintegral, *texto* e *contexto* definem-se da mesma maneira, como um *conjunto de forças*; sendo que ambos interagem, em si e entre si, de múltiplas maneiras e “direções causais”. Dessa forma, o *texto* não poderia ser *explicado pelas* relações sociais ou convenções que o definem em um sentido quase “limitante”: essas relações não são as *causas* e os *textos*, seus meros *efeitos*. Ao contrário e em alguma medida, talvez sejam os *textos* que possam *explicar* os *contextos* que lhes são contemporâneos ou posteriores, isto é, possam explicar o desenvolvimento de algumas dessas relações e convenções sociais e intelectuais.

Dito de outro modo, talvez sejam aqueles *textos* mais autênticos, excêntricos, transgressores ou criativos, as *causas* – e as *explicações* – de algumas transformações históricas nas formas de se relacionar social e intelectualmente. Esses *textos*, é claro, partem de, e compartilham, os pressupostos, axiomas, questões, racionalidade e crenças de sua época; mas talvez, *em alguma medida*, os transcendam e sejam, dessa forma, a “causa” de algumas transformações na vida social e intelectual. Por exemplo, Thomas Hobbes parte de outros intelectuais que discutiam o conceito de *contrato social*; mas, ao mesmo tempo, seu impacto na(s) sociedade(s) é tão intenso e duradouro que é possível

⁴³ Mesmo o contextualismo de Skinner, que problematiza a generalização da heteronomia dos textos e a concepção de que os mesmos sejam simples efeitos do contexto social, pressupõe a relação causal entre contexto e texto: o primeiro “define” a intenção autoral, a qual “define” o sentido do último que, por sua vez, “define” a reconstrução hermenêutica.

entender *O Leviatã* como *causa* (ou explicação) do desenvolvimento de algumas relações políticas, sociais ou intelectuais que são contemporâneas ou posteriores ao livro.

Assim, se é para procurar *prioridades* causais, então talvez seja *O Leviatã* a causa de algumas transformações políticas, sociais e intelectuais que se seguiram: o *texto* de Hobbes, nessa perspectiva, não é simples *efeito* da sociedade em que ele viveu. O é, evidentemente, em alguma medida, pois parte de outros intelectuais que discutiam o conceito e, também, dos problemas político-sociais característicos da sua época. Entretanto, não o é em algumas outras – e são por essas medidas que os textualistas desintegrals se interessam. Desse modo, *O Leviatã* pode ser compreendido, simultaneamente, como *efeito* da sociedade em que Hobbes viveu e como *causa* de algumas relações que se seguiram em sociedades posteriores. Entretanto, segundo um argumento desintegral, *O Leviatã* mais explicaria *contextos* que lhe são posteriores – às vezes muito posteriores – do que seria *explicado pelo contexto* de Hobbes.

Portanto, o argumento desintegral é que existem *múltiplas direções* para as relações causais, múltiplas combinações possíveis entre as maneiras como um *texto* se refere e explica um *contexto*, e vice-versa. O mesmo pode ser dito sobre Copérnico, Descartes, Kant, Marx, e tantos outros intelectuais que alteraram a ordem da vida intelectual. Eles partem dos problemas da sua época, mas *interferem* no modo de conhecer, de se relacionar e de governar de diferentes sociedades e em diferentes épocas. O *contexto* desses *autores*, portanto, explica alguns elementos de seus *textos*; mas estes, possivelmente, explicam muito mais sobre *contextos* que lhes são posteriores.

Sendo assim, concluo que há, nessa lógica, não somente *relações causais*, como, também, *prioridades causais*. Se no contextualismo a *prioridade* era enfatizar as maneiras como o *contexto* causa e explica o *texto*, no textualismo desintegral trata-se do inverso, isto é, destacar como *textos* também causam e explicam *contextos*. Não que esse

textualismo se restrinja em considerar essa última premissa: é apenas necessário ressaltar que ambas coexistem, já que historiadores externalistas e internalistas (ou mesmo contextualistas e textualistas integrais) tendem a não considerar seriamente, em seus modelos de conhecimento, a *simultaneidade* dessas premissas.

No que se refere ao abandono das prioridades causais, *texto* e *contexto* são definidos de forma que as possíveis associações entre ambos não possuem nenhum significado estável, fechado e objetivamente apreensível. Nessa acepção, a relação entre um *texto* e um *contexto* admite inúmeras possibilidades: não existem exatamente *causas* e *efeitos*, mas *coisas* que se arranjam e se rearranjam a cada momento de uma forma diferente, desafiando assim qualquer inferência conclusiva sobre “o que causa o que”. Essa é uma abordagem característica da desconstrução, como voltarei a mencionar na última seção deste capítulo. As outras vertentes do textualismo desintegral tendem à inversão ou relativização da *prioridade* do fluxo causal – não negam que *fluxos* e *prioridades causais* existam, portanto. Seja como for, em ambos os casos não se rejeitam, mas se consideram os fatores externos (os *contextos* naquele sentido abrangente, “externalista”, e também no sentido contextualista) em suas análises.

Assim, o textualismo desintegral conserva aquele “velho” textualismo no sentido de que ambos resistem “à ideia de que um texto possa ser *explicado pelo* seu contexto externo”, conforme Jay argumenta na última passagem aqui transcrita. A *natureza* dessa autonomia, entretanto, é oposta. Os modelos desintegrais, ao invés de uma rígida fronteira, pressupõem o colapso da parede que divide *textos* e *contextos*: os *textos* não são “autônomos” no mesmo sentido que o textualismo integral sugere, uma vez que aquela rígida fronteira que protegia suas margens da interferência do *contexto* foi esmaecida.

Ou seja, a autonomia não é mais “total”, porque o *contexto* é considerado como parte integrante dos significados de um *texto*, ainda que não possa “explicá-los”

integralmente – à maneira como pretende o contextualismo. Qual é o sentido dessa autonomia, entretanto, varia conforme cada vertente do textualismo desintegral. Antes de apresentar as particularidades das vertentes, cabe apontar outros aspectos que caracterizam o textualismo desintegral enquanto conjunto, principalmente no que diz respeito à sua *oposição* em relação ao contextualismo.

De maneira geral, os historiadores textualistas compilam seis objeções⁴⁴ ao contextualismo: **[i.]** o contexto passado só é acessível para o historiador em forma de texto (fontes orais, escritas, arte, etc.); e, sendo assim, **[ii.]** esse *contexto é lido* com as categorias e preocupações do presente, de forma que a reconstrução tanto dos significados do texto, quanto do seu contexto, será sempre marcada por esse “anacronismo”. Ademais, **[iii.]** coexistem múltiplos contextos (sociais, políticos, culturais, econômicos) interconectados em um mesmo período e local. Mesmo se o historiador pudesse isolá-los uns dos outros, um mesmo contexto **[iv.]** possui diferentes significados e características, dependendo da escala (individual, social, de classe, global, etc.) de análise a que é submetido pelo historiador; e, além disso, **[v.]** em cada uma dessas escalas estão implícitas uma ideologia e racionalidade específicas, difíceis de serem propriamente reconstruídas em seus sentidos originais. Por fim, **[vi.]** o diálogo entre *contextos*, *textos* e *intenções autorais* não é unidirecional e tampouco unívoco, pois as interpretações, produzidas nos mais diversos *contextos*, a todo momento transformam os significados originais de um *texto*.

Sendo assim, de maneira geral, as três vertentes textualistas desintegrals compartilham entre si a crítica ao contextualismo – e ao textualismo integral – que pretende *recuperar* algo do passado. Desse modo, o que marca a diferença entre

⁴⁴ Jay apresenta essa compilação de objeções em: JAY, M. Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization. In. *New Literary History*. Vol. 42, n°. 4, 2011. pp. 559-562.

textualistas desintegrals por um lado, e por outro os textualistas integrais e os contextualistas, é o pressuposto sobre a possibilidade [ou não] de reconstrução objetiva do significado “original” de um *texto* produzido no passado. O textualismo integral reconstrói objetivamente seu objeto pelos seus elementos *intrínsecos*, e o contextualismo o faz pelos elementos *extrínsecos*, isto é, pelos seus *contextos*.

Sendo assim, o textualismo integral enrijece as fronteiras que definem os *textos*; enquanto o contextualismo (externalismo em geral) as tornam porosas à interferência dos *contextos*. O textualismo desintegral, por sua vez, desmantela todas as margens dessa fronteira ao dissolver a dicotomia (intrínseco/extrínseco) e fundir os conceitos de *texto* e *contexto*. Isso significa que essa abordagem “textualiza” o *contexto* (torna-o *igual* ao *texto*) e, simultaneamente, o funde ao significado *interno* do *texto* (o compreende como um dos sentidos fundamentais internalizados no *texto*). Esse último movimento também é feito pelo contextualismo, mas o primeiro não.

Ou seja, o contextualismo aceita a dicotomia entre texto (intrínseco) e contexto (extrínseco) e reconstrói um pelo outro – funde “coisas diferentes”. Por isso, argumentei anteriormente que nesse caso se trata de um “com-texto”. O textualismo desintegral, em contrapartida, realiza os dois movimentos completos: dissolve os ingredientes e depois os funde completamente. O modo como “textualizam” os *contextos*, isto é, a maneira como dissolvem as diferenças conceituais entre *textos* e *contextos*, e as implicações metodológicas que isso possui nos vários modelos de conhecimento, delimitam pelo menos três maneiras de analisar os *textos*, objetos da História Intelectual.

1.3.1. A hermenêutica I.

A abordagem hermenêutica I reúne historiadores cuja principal inspiração é a teoria do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Sendo assim, de modo geral, questiona-se o papel do leitor – e do pesquisador – enquanto um observador neutro e passivo, pois nessa perspectiva o *texto* é inseparável da história de sua recepção. Ou seja, mesmo os “significados primordiais” – associados aos “contextos originais” – de um *texto* são dados pelos *leitores* e não somente pela *intenção autoral*. Portanto, isso significa que um *texto* não possui apenas um significado “original”, fechado e indicado por seu *autor*, pelo seu *contexto* e sequer “pelo que está de fato dito”, mas é *intrinsecamente* composto pelas diferentes interpretações de seus *leitores*. Estes, no ato da leitura, projetam-se nos *textos* a partir de seus *preconceitos* (“prejudices”), que são: sua própria racionalidade, crenças, pressupostos conceituais e conhecimento pré-acumulado, mas também, e principalmente, suas ideias prévias sobre o que o *texto* tem a dizer.

De acordo com o historiador André de Melo Araújo, o conceito de *preconceito* de Gadamer tem origem na teoria de seu professor Martin Heidegger⁴⁵. Nesse sentido, o principal conceito que Gadamer incorpora é o de *Dasein* (geralmente traduzido para “presença”⁴⁶): o *ser-no-mundo* – a presença no mundo – implica *tempo* e *história*, pois, nessa acepção, “o ser humano define-se pela potência do movimento do vir-a-ser”⁴⁷. É essa *potência do vir-a-ser* que dá ao movimento do *Dasein* o caráter infinito, “no sentido grego de aberto”⁴⁸. Esse conceito “aberto” e “histórico” do *ser* heideggeriano possui uma implicação na concepção que esse *ser* faz do mundo (objetos):

⁴⁵ Sobre as maneiras como o professor Heidegger inspira o aluno Gadamer, ver: ARAÚJO, André de Melo. *A Atualidade do Acontecer: O projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2008. pp. 26-38.

⁴⁶ Id. Ibid. p. 35.

⁴⁷ Id. Ibid. p. 29.

⁴⁸ Id. Ibid. p. 31.

O *Dasein* é uma força relacional; relação com um mundo que não se confunde com a passividade do objeto, mas que, por ser constitutivo da relação, antecede qualquer diferenciação lógica entre sujeito e objeto. No núcleo da antecendência, *Vorgriff* [concepção prévia], *Vorhabe* [posição prévia] e *Vorshicht* [visão prévia] são conceitos da hermenêutica de Heidegger por meio dos quais se fundamenta a interpretação [...]. Baseado na descoberta heideggeriana da pré-estrutura da compreensão que norteia a determinação do presente do sentido, Gadamer investe na ideia de juízo prévio [pré-juízo] [*Vorurteil*], contra a tradição iluminista.⁴⁹

Araújo prefere os termos *juízo prévio* ou, hifenizado, *pré-juízo*, porque assim ele destaca a temporalidade impressa no conceito e, além disso, “afasta o leitor do sentido mais cristalizado e pejorativo que os termos *prejuízo* e *preconceito* adquiririam na língua portuguesa”⁵⁰. Como o objetivo desta seção é apenas apresentar a teoria hermenêutica de Gadamer, trabalho com a tradução mais comum de *Verdade e Método* que opta pelo termo *preconceito*. O importante é que o conceito significa, como em Heidegger, uma “pré-estrutura da compreensão, associada a uma anterioridade necessária da interpretação de si”⁵¹. Aqui, a concepção de história é bastante especificada:

Em *Ser e Tempo*, também Gadamer podia ler: “Manifestadamente, a pre-sença [*Dasein*] nunca pode ser um passado. Não porque não passe, mas porque, em sua essência, ela nunca pode ser algo simplesmente dado. Pois sempre que ela é, existe. Em sentido rigorosamente ontológico, a pre-sença, que não mais existe, não passou, mas vigora por ter sido presente”. Ou ainda um pouco antes: “História significa, nesse caso, o passado que ainda surte efeito”.⁵²

Ou seja, o *ser* heideggeriano (*Dasein*) pressupõe um passado *que ainda é* no presente: o *ser* no presente, a *pre-sença* no mundo, ou ainda, o *ser-no-mundo*, *é* também esse “passado que ainda surte efeito”. Dessa forma, o passado exerce “função ativa” nessa “pré-estrutura da compreensão” do *Dasein*, a qual Gadamer denomina *preconceito*. Além

⁴⁹ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008).). Grifos meus. pp. 33-34.

⁵⁰ Id. Nota de rodapé n°. 12. In. Ibid.

⁵¹ Id. Ibid. p. 36.

⁵² Id. Ibid. p. 38.

disso, o caráter ontológico do *Dasein*, conforme argumento adiante, se dá na medida em que conhecer a si e ao outro define a ambos, de maneira que aquele “passado que perdura” exerce, pelo conceito de *preconceito*, a mesma função ontológica. Em vista de tudo isso, Araújo argumenta que a *dialética de formação (Bildung)* que “reverbera na obra gadameriana”⁵³ difere da de Hegel justamente porque se propõe *ontológica, aberta e histórica*:

No sistema hegeliano, a importância da *Bildung* é justificável por nos conduzir do particular para o universal – algo próprio da dialética especulativa [...]. Gadamer se vale desse mesmo movimento expansivo da mediação de si para com o outro para poder sublinhar os limites da subjetividade particular, firmar a inconclusibilidade do projeto do vir-a-ser e, ao mesmo tempo, marcar a operação de validação do espaço do desconhecido, do passado, do outro [...].⁵⁴

Portanto, diferente de Hegel, a *Bildung* gadameriana “não pode mais se ver satisfeita”⁵⁵. Isso, porque conforme a passagem há no “projeto do vir-a-ser” uma eterna “inconclusibilidade”; isto é, um sujeito que é um *eterno vir-a-ser*. Dito de um modo que avance um pouco a discussão, o conceito de *Bildung* (movimento ou dialética de formação) de Hegel implica um sistema “fechado” na medida em que “tem por *télos* a totalidade do absoluto”⁵⁶. Gadamer rejeita esse *télos* hegeliano e pensa o sistema dialético como “aberto”, na medida em que pressupõe o *ser* como um *vir-a-ser* eternamente inconcluso, ou seja, pressupõe o *Dasein* heideggeriano. Se o próprio *sujeito* é marcado pela *inconclusibilidade*, então também serão as determinações do *objeto*, já que ambos se definem sempre em relação:

Em Gadamer não há *télos*, de modo que não pode haver forma última nem mesmo completa de um sujeito. Ou seja, Gadamer se desvencilha das marcas do sistema de Hegel – das quais não se dissociam o *télos* do projeto em direção à “forma suprema” – para afirmar a infinitude e a

⁵³ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 43.

⁵⁴ Id. Ibid. pp. 44-45.

⁵⁵ Id. Ibid. p. 45.

⁵⁶ Id. Ibid. p. 44.

incompletude como traços necessariamente vinculados ao procedimento interpretativo. [...] o projeto da singularidade da existência é de fato caracterizado pelo perpétuo vir-a-ser [...]. É a esse perpétuo – e, nesse sentido, infinito – dever-ser que o pensamento sistemático hegeliano se opõe.⁵⁷

Portanto, na *dialética de formação* de Gadamer há uma *inconclusibilidade* e uma *abertura* que inexistem em Hegel. Nesse sentido, o primeiro entende “a interpretação como um movimento que transgride a sedimentação definitiva do sentido”⁵⁸: a interpretação é o perpétuo jogo dialógico entre as perguntas do *leitor* (com seus *preconceitos*) e as respostas do *texto*; e a “própria compreensão de si inscreve-se nesse processo inacabado”⁵⁹. Dessa forma, há pelo menos uma *continuidade* em relação à dialética hegeliana. Essa continuidade, conforme argumento adiante, consiste na ideia de que o *jogo dialógico* de perguntas e respostas é o *núcleo* do conhecimento.

Entretanto, há também uma *quebra* no paralelo entre as teorias de ambos os intelectuais. Essa quebra, conforme Araújo indica, acontece na medida em que Gadamer enfatiza a *inconclusibilidade* e a *abertura* do *conhecimento* e do *ser*. Para esclarecer os argumentos da continuidade e da quebra, passo à interpretação que Gadamer faz das ideias de Hegel. Ele procura o “substrato grego que há no pensamento de Hegel”⁶⁰ e encontra, pelo menos, três: dois dos quais ele pretende recuperar e exaltar – a saber, a dialética como um *jogo dialógico* de perguntas e respostas, e como um *caminho* para o conhecimento –, e outro que ele propõe “corrigir” – a saber, a ideia de que o *logos* humano se realiza enquanto *ratio*.

Como um filósofo estudioso da Antiguidade, Gadamer reconhece que na tradição grega *logos* pode se referir à *razão*. Entretanto, seu campo semântico refere-se mais à

⁵⁷ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 52.

⁵⁸ Id. Ibid. p. 48.

⁵⁹ Id. Ibid. p. 51.

⁶⁰ GADAMER, H. G. Op. cit. *La dialéctica de Hegel* (1994). p. 10.

ideia de *discurso*⁶¹ e, por isso, ele propõe a *linguagem* como o núcleo – um núcleo “aberto”, portanto – da *dialética de formação* do sujeito e do objeto (do mundo). Já os outros substratos, referentes às concepções da *dialética* como **i.** um *jogo dialógico* de perguntas e respostas, e **ii.** como um *método* ou *caminho* para o conhecimento (de si e do mundo), evidenciam uma aproximação (a saber, o conceito de *Bildung*) e, ao mesmo tempo, um distanciamento (a saber, o sujeito implícito nesse conceito) fundamental entre os dois intelectuais em questão.

Isso, porque de acordo com a interpretação de Gadamer, a dialética hegeliana quer ser objetiva; quer ser “não uma mera dialética do nosso pensar, mas do pensado, do conceito mesmo”⁶². Isso significa que Hegel não visa ressaltar a subjetividade que a dialética imprime ao conhecimento, mas o que imprime de absoluto, isto é, o que constitui o conceito. Foi também nesse sentido que Araújo afirmou que a dialética hegeliana “tem por *télos* o Absoluto”. Gadamer explica a primeira citação deste parágrafo ao dizer que a dialética hegeliana não é “meramente uma mecânica subjetiva do pensar [...], um balançante sistema subjetivo de razão, onde falta conteúdo”, e sim uma “tentativa de conceber a totalidade do mundo em um sistema de categorias”. É, ele diz, o “intento, sem direção nem perspectiva, de construir um sistema do mundo como um sistema universal de relações de conceitos”⁶³.

⁶¹ Como menciono adiante, a tradição que Gadamer e Hegel têm em vista é aristotélica. Entretanto, para fins de uma explicação geral do termo *logos*, recorro ao filósofo Daniel R. N. Lopes, estudioso e tradutor de Platão. Ele apresenta quatro definições que compõem o campo semântico da palavra *logos* no pensamento socrático-platônico: **i.** discurso ou palavra falada; **ii.** um corpo organizado de discursos, como em uma discussão entre interlocutores; **iii.** um discurso racional, em oposição a uma invenção ou estória; e **iv.** o “procedimento de explicar as causas de um fenômeno”, isto é, o discurso que considera racionalmente uma série de eventos. Para averiguar essas definições, ver: LOPES, Daniel R. N. (tradutor). *Górgias, de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2016. Nota de rodapé n°. 13. pp. 180-181.

⁶² GADAMER, H. G. Op. cit. *La dialéctica de Hegel* (1994). p. 17.

⁶³ Id. Ibid.

Esse *sistema universal de conceitos* não precisa ser *igual* ao *eu* (à particularidade), e sequer igual à autoconsciência desse *eu*, para que este se reconheça naquele⁶⁴. Sendo assim, *conceituar* não consiste em conhecer a totalidade das particularidades do mundo, e tampouco se trata de construir o arbitrário, o particular ou o *subjetivo*. Além disso, segundo Gadamer, para Hegel “o objeto conhecido jamais pode se separar do sujeito que conhece – o que quer dizer que quando está em sua verdade é na autoconsciência do absoluto –, [pois] há um auto-movimento do conceito”⁶⁵. Ou seja, na dialética hegeliana o sujeito determina o objeto, mas o objeto não é determinado só pelo sujeito, na medida em que possui realidade: existe para além do sujeito, mas este só o compreende reconhecendo a si mesmo no objeto⁶⁶.

É nesse sentido que Gadamer interpreta que “quando está em sua verdade”, o sujeito hegeliano está “na autoconsciência do absoluto”: ele reconhece a si e ao objeto ao mesmo tempo, já que o “particular” é capaz de se reconhecer no *absoluto*, no *conceito*, mesmo que ambos não sejam idênticos. O sujeito hegeliano, portanto, quando *conceitua*, reconhece no objeto tanto a si quanto ao universal – e daí ele *estar na autoconsciência do absoluto*. Dito de outro modo, o conceito é um auto-reconhecimento: um *saber que se sabe*; um conhecimento que reconhece o que no objeto há de si e, também, o absoluto. Esse *auto-movimento do conhecimento*, que define tanto o sujeito quanto o objeto, é a *dialética de formação*. Cabe apontar que, porque essa dialética é um movimento natural do *ser* e do próprio *conhecimento*, é também o melhor “método” – o melhor *procedimento* ou o melhor caminho – para o conhecimento de si e do mundo (dos objetos).

Isso, como argumento adiante, será fundamental para o projeto gadameriano de “fusão de horizontes”. Por ora, é preciso que fique claro que na teoria de Gadamer,

⁶⁴ GADAMER, H. G. Op. cit. *La dialéctica de Hegel* (1994). p. 18.

⁶⁵ Id. Ibid. p. 19.

⁶⁶ Id. Ibid. p. 28.

conforme Araújo indica, essa *dialética de formação* é diferente porque não pressupõe o sujeito hegeliano (aquele que está na *autoconsciência do absoluto*), mas o perpétuo *vir-a-ser* heideggeriano. Ainda assim, Hegel e Gadamer concordam que o *movimento do conhecimento* precisa identificar a sua própria *contradição*, “e a razão pela qual a dialética se ocupa primeiro do movimento é porque ela mesma é esse movimento”⁶⁷. Ou seja, o próprio movimento do *conhecer* – do *interpretar*, no caso de Gadamer – conduz ao *auto-movimento* de reconhecer a contradição que define tanto o sujeito quanto o objeto. Isso é uma consequência de entender o movimento dialético enquanto *uma coisa que é*:

O movimento não é um predicado do que é movido [...]. O movimento é o conceito da verdadeira alma do mundo. Nós estamos acostumados a considerá-lo como um predicado, como um estado [...]. [Mas] a rígida quietude de um cosmos de ideias não pode ser a última verdade.⁶⁸

A ideia do movimento dialético como *algo que é* – como “o conceito da verdadeira alma do mundo” – e que, por isso, serve de “método” para o *conhecer*, são, enfim, o que Gadamer resgata entre os “substratos gregos” da teoria hegeliana. Esse resgate, entretanto, é uma ruptura na medida em que o *Dasein* e a ontologia de Heidegger, assim como a crítica ao *logos* enquanto *ratio*, transformam os “fundamentos” da *Bildung* hegeliana. Sobre a ideia de *logos*, cabem ainda algumas explicações. Para expô-las, recorro novamente à reflexão de Araújo, que argumenta que “o pensamento gadameriano não se centra no princípio moderno da *ratio*, mas na [...] efetividade do *logos*”⁶⁹:

É de Aristóteles a definição clássica do homem como o ser vivo que possui *logos*. Na tradição do Ocidente, essa definição foi tomada na forma canônica: o homem é o animal racional, o ser vivo racional que se distingue de todos os outros animais pela capacidade de pensar. A palavra grega foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem.⁷⁰

⁶⁷ GADAMER, H. G. Op. cit. *La dialéctica de Hegel* (1994). p. 21.

⁶⁸ Id. Ibid. p. 22.

⁶⁹ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 95.

⁷⁰ GADAMER, H. G. Apud. ARAÚJO, A. de M. Ibid. p. 96.

Ou seja, para Aristóteles o homem é o ser dotado da potencialidade do *logos*. No pensamento ocidental, essa premissa canonizou a *razão*, o *pensar*, como aquilo que distingue o homem dos animais. Sendo assim, não é exatamente próprio do campo semântico aristotélico o sentido de *logos* enquanto razão; ou melhor, enquanto *ratio*, uma “faculdade de pensar” que distingue o homem dos outros animais. Em Aristóteles, a “razão” impressa na ideia de *logos* significa mais o potencial humano de formar um argumento lógico ou racional: significa a *razão do discurso*. É por isso que Gadamer afirma, na passagem acima, que o *logos* grego se realiza, “também e sobretudo”, como *linguagem*. Para Gadamer, isso significa que a *linguagem* é “o ponto nodal da existência humana”⁷¹. Portanto, ele diz, isolar o “princípio lógico da razão” do “campo semântico mais amplo que o termo *logos* recebia no seu contexto aristotélico” é um erro, porque “não se trata de nenhuma coincidência o fato de que a palavra grega ‘logos’ signifique tanto o enunciado quanto o motivo, a razão”⁷².

Sendo assim, o jogo dialógico que configura a *dialética de formação* gadameriana é um *jogo discursivo* – de perguntas e respostas entre “interlocutores”, como era também em Sócrates, diga-se de passagem –, o qual pressupõe que a potencialidade do *logos* humano se realiza como *linguagem*, isto é, se realiza nesse eterno *movimento de formação* entre as perguntas do sujeito e as respostas do objeto. Essa longa exposição sobre algumas nuances da teoria hermenêutica de Gadamer se justifica por dois motivos. Em primeiro lugar, dá suporte e clareza para o encaminhamento dos próximos capítulos da dissertação, pois das diferentes vertentes textualistas desintegrals, a gadameriana é a que Jay mais demonstra *interesse*. Em segundo lugar, porque esses conceitos são fundamentais para a compreensão do projeto gadameriano de “fusão de horizontes”: a base da sua teoria

⁷¹ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 97.

⁷² GADAMER, H. G. Apud. ARAÚJO, A. de M. Ibid. p. 99.

hermenêutica. Nesse sentido, a ideia basilar desse projeto é que *fundir horizontes* é um eterno jogo de perguntas e respostas, isto é, uma perpétua *dialética de formação do eu* (*leitor* e seus *preconceitos*) e dos sentidos do *texto* (objeto).

Aqui, é preciso indicar que a ideia de *horizonte* de Gadamer deriva da sua leitura de Edmund Husserl⁷³, que em suas *Meditações Cartesianas* (1931) desenvolveu a ideia de *horizonte intencional*: sempre que o *leitor* inicia a leitura, já no título e primeiras páginas, ele forma uma *opinião prévia* sobre o que o *texto* tem a dizer em sua totalidade. Ou seja, Husserl investiga o processo cognitivo humano⁷⁴ e argumenta que, pelas partes, o *leitor* intui, ou “vislumbra”, o todo. Ao longo da leitura, ele modifica essa intuição até chegar na última página, quando produz uma interpretação final. Desse modo, cada leitura tem uma nova *ideia prévia* (aquela “final” da leitura anterior), que modifica a maneira como as partes são lidas e, portanto, resulta em uma nova interpretação do todo – e de si.

Sendo assim, aquelas ideias de *preconceito*, *pré-juízo* ou *ideia prévia* (Heidegger) aproximam o *horizonte intencional* de Husserl e o *horizonte* de Gadamer; a saber que este último define “horizonte” como “tudo aquilo que se pode ver a partir de um determinado ponto de vista”⁷⁵. Outra aproximação é a ideia de que o processo cognitivo de interpretar consiste em um “eterno” diálogo entre sujeito e objeto, no qual o *leitor* afirma a sua opinião (seus preconceitos, ideias prévias) sobre o que o *texto* diz, enquanto este a

⁷³ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 95.

⁷⁴ Analisar o processo cognitivo humano é, precisamente, o esforço de Descartes em *As Paixões da Alma*, livro que complementa as suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Neste último livro, Descartes demonstra a alma do homem como *coisa* ou *realidade que cogita* (*res cogita*) e argumenta que todo erro do conhecimento humano advém da fraqueza da sua natureza, isto é, advém da *ruidosa e obscura união* entre sua *alma pensante* e seu *corpo sensível*. N’*As Paixões da Alma*, ele faz uma *psicofisiologia* do homem para explicar a *ruidosa e obscura união* entre corpo e alma, com o objetivo de demonstrar como “controlar” a fraqueza da nossa natureza e, dessa maneira, *conhecer* as coisas *clara e distintamente*. Daí o livro de Husserl receber o título de *Meditações Cartesianas* e discutir, justamente, processos cognitivos humanos.

⁷⁵ GADAMER, H. G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 452.

contradiz ou a reafirma. Nesse sentido, há inúmeras possibilidades para a *direção* desse diálogo que, como visto, define ambas as partes em relação.

Cabe ao ato da leitura tomar consciência dessas “opiniões prévias” e permitir que o próprio *texto* “fale o que quer dizer”. Entretanto, seria impossível que um *leitor* se conscientizasse de todos os *preconceitos* que carrega em seu *horizonte histórico*, uma vez que muitos são inconscientes e específicos às diferentes sociedades e épocas. Outros, como teoriza Husserl, são intuitivos e constituem uma etapa da cognição humana – são, portanto, “inevitáveis”. Em vista disso, o projeto de “fusão de horizontes” de Gadamer aponta para a *razão*, a *medida* ou a *proporção* entre o que está enunciado e o que se entende desse enunciado. Essa *proporção*, como já mencionei, é dialética – e mais, é uma dialética de formação, pois determina o sujeito e o objeto.

Portanto, sobre essa *proporção*, Gadamer define que o *horizonte* do *leitor* (marcado por seus *preconceitos*) e aquele próprio do *texto* se *fundem* no ato de *interpretar*, o qual consiste em um constante *diálogo dialógico* entre as razões do *texto* e as do *leitor*. Essa fusão acontece no sentido de que o *leitor* deve “expandir seus horizontes” e manter-se aberto às ideias e especificidades do *texto*. Mais que isso, também significa que esse movimento entre *leitor* e *texto* define a ambos, porque o *diálogo dialógico* de perguntas e respostas, como visto, é uma *dialética de formação*. Em outras palavras, em Gadamer o movimento dialético entre *leitor* e *texto* define ambos os *horizontes* em fusão, na medida em que é um *auto-movimento* ontológico.

A *fusão*, dessa maneira, não significa somente reconhecer o que na leitura são os *preconceitos* e o que é “próprio” do *texto*; pois isso significaria tratar o movimento (o diálogo entre os *preconceitos* e o *texto*) como “predicado”, e não como um *movimento que é*. Fundir horizontes, por fim, significa compreender que o *sentido de um texto é o movimento* dialético entre o mesmo e o leitor; um *movimento incessante* e, por vezes,

contraditório. Nessa perspectiva, portanto, é impossível pensar em um único *sentido original e inerente ao texto*. Ademais, no *projeto do horizonte histórico*, a própria história tem um papel fundamental no *movimento de formação do ser (leitor, no caso) e do outro (texto)*. Nas palavras de Araújo:

Se coube a Wilhelm Dilthey estabelecer a forte relação entre hermenêutica e história, é Gadamer o responsável por fazer um novo pacto em que a história, despojada das aporias do historicismo, não é apenas termo da operação, mas estrutura a composição da própria teoria hermenêutica.⁷⁶

Portanto, a *história exerce função ativa* nos conceitos de *Dasein*, *Bildung*, preconceitos, horizonte histórico e fusão de horizontes. Como diz a passagem acima, a história “estrutura a composição da própria teoria hermenêutica”, e não é apenas um elemento a ser considerado – um “termo da operação”. A história costura toda a teoria gadameriana, no sentido de que o *encadeamento* entre presente e passado é o *fundamento do Dasein* e do seu *horizonte histórico*. Conforme argumenta Araújo, Gadamer leva a sério a proposição de que “o passado nos constitui”⁷⁷, e propõe em *Verdade e Método* o “movimento [...] de trazer à consciência o efeito da ação da história”⁷⁸.

Em consequência dessa história que *age e interpela* o presente, a “verdade [só] é possível como confirmação histórica dos efeitos do passado na realidade presente”⁷⁹. Ou seja, a verdade só é possível enquanto um *encadeamento histórico* entre passado e presente – encadeamento este que é dialético e, como visto com Araújo, “aberto” no sentido de que não há um *télos* que possibilite um sentido conclusivo e absoluto para tal encadeamento, para o sujeito e, tampouco, para o objeto. Portanto, conclui que todas as proposições de Gadamer pressupõem que *passado e presente* estão intrinsecamente

⁷⁶ ARAÚJO, A. de M. Op. cit. *A Atualidade do Acontecer* (2008). p. 73.

⁷⁷ Id. Ibid. p. 80.

⁷⁸ Id. Ibid. p. 79.

⁷⁹ Id. Ibid. p. 92.

conectados, em um perpétuo movimento; de modo que o trabalho dos pesquisadores (historiadores, sociólogos, filósofos, críticos literários, etc.) é encadeá-los:

O projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na autoalienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horizôntica que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a tarefa da consciência histórico-efetual. Enquanto que, na herança da hermenêutica romântica, o positivismo estático-histórico ocultou essa tarefa, temos de dizer que o problema central da hermenêutica se estriba precisamente nela.⁸⁰

Portanto, Gadamer está preocupado em identificar o *encadeamento* entre as interpretações; aquele incessante movimento dialético entre *leitor* e *texto*, que constrói e define a ambos. Seu objetivo é conhecer os múltiplos significados que um *texto* adquiriu em diferentes épocas ou, dito de outro modo, os *efeitos históricos* dos *textos* – e, aqui, ressalto, *textos* são *causas* –; ou, ainda, o processo histórico de construção e reconstrução dos significados de um *texto*. Esse é o objeto de investigação, e “a tarefa” do pesquisador é “controlar a fusão” entre seu *horizonte* e aquele próprio de seu objeto. Isso se refere àquele *movimento dialético de formação* e, portanto, não significa compreender que o “horizonte particular” do objeto se esgota em uma alteridade absoluta, em um *horizonte* intocável pelos *preconceitos* do presente.

Desse modo, *fundir horizontes* não consiste, conforme indica a passagem acima, na “auto-alienação de uma consciência passada”, isto é, em apenas identificar um *horizonte outro*, particular a um *outro contexto e racionalidade* historicamente situados no passado. Trata-se de recuperar um “horizonte do passado” no próprio “horizonte compreensivo do presente”: identificar um processo histórico hermenêutico que

⁸⁰ GADAMER, H. G. Op. cit. *Verdade e método I* (1977). p. 458. Grifo meu.

caracteriza tanto o “horizonte do sujeito”, pesquisador do presente, quanto o “horizonte do objeto”, um *texto* produzido no passado. Dito de outro modo, Gadamer se interessa pelos anos que encadeiam passado e presente. Nesse sentido, a “tarefa” do historiador é identificar os *efeitos históricos* de um *texto*, isto é, as diferentes interpretações e as maneiras como as mesmas se conectam e constroem os diversos *leitores* e significados do *texto*, do passado ao presente.

Em suma, no projeto de “fusão de horizontes” de Gadamer subjaz uma ideia de *diálogo* entre *texto* e *leitor* que deriva da sua interpretação do *logos* aristotélico; do *Dasein*, dos *preconceitos* e da *ontologia* de Heidegger; do *horizonte intencional* husserliano; e da *dialética de formação* hegeliana. Com isso, concluo que nessa perspectiva importa menos – ou nada – o significado que um *autor* originalmente atribuiu ou tencionou atribuir ao seu *texto*: mais relevante é que, desde o primeiro *leitor* até aquele que se situa séculos adiante do *autor*, os significados do *texto* serão construídos e reconstruídos em um processo sem fim, marcado pelos *preconceitos* e *horizontes históricos* de cada época. Nas palavras de Martin Jay:

Como David Couzens Hoy coloca em referência à hermenêutica de Hans-Georg Gadamer: “um texto não é um objeto em si mesmo, a ser visto sob várias perspectivas ou em diferentes perfis; antes, é o produto de um diálogo dirigido pela expectativa de que algo significativo está sendo dito sobre alguma coisa”. O que então chamamos de texto, portanto, inclui como uma de suas dimensões fundamentais uma apreciação do que Gadamer chama de “história dos seus efeitos”, sua série de subseqüentes leituras e interpretações. Textos, em outras palavras, não podem ser isolados da história de sua recepção, a qual possibilita que seus potenciais significativos sejam realizados. Na medida em que o leitor corrente é parte desse processo sem fim, nossa resposta não está fora do texto, cujo significado existe antes, mas está inevitavelmente entrelaçado a isso.⁸¹

⁸¹ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). pp. 160-161. [Grifo do autor] Tradução minha. No original, em inglês: “As David Couzens Hoy puts it with reference to Gadamer’s hermeneutics, “a text is not an object itself, to be viewed from various perspectives or in different profiles; rather, it is the product of a dialogue directed by the expectation that something meaningful is said about something”. What we call a text thus

Portanto, a vertente gadameriana do textualismo desintegral, na História Intelectual, define o *texto* como uma *trama hermenêutica* constituída por diferentes interpretações; como que o *resultado* de seus diferentes “efeitos históricos”. Não existe aqui um significado *original*, *inerente ao texto* e associado ao *autor* ou a um *contexto* específico. Além disso, o objetivo não é simplesmente identificar os “diferentes pontos de vista” sobre um *texto*, mas identificar um *processo histórico* que encadeia as diferentes interpretações e, assim, *forma* o horizonte do presente. Desse modo, não há uma rejeição dos fatores *externos* ao *texto*, ditos *contextuais* naquele sentido do contextualismo.

Ao contrário, tais fatores são redefinidos como *textuais* em si mesmos, pois os problemas, convenções e teorias (o “contexto” de Skinner) estão impressos nos conceitos de *preconceito*, de *horizonte histórico* e de *fusão de horizontes*. Ou seja, o *contexto contextualista*, por assim dizer, está implícito na ideia de que há diferenças fundamentais entre as interpretações ao longo da história, entre as *racionalidades* do *autor* e do *leitor* (ou pesquisador; historiador, no caso); isto é, diferenças fundamentais entre os *horizontes* em fusão, cada qual caracterizado por seus próprios “preconceitos”. Sendo assim, os *contextos históricos* de recepção (os “preconceitos” de cada época) se *fundem* aos significados do *texto*: são internalizados na medida em definem seu *sentido interno*. Dessa maneira, o que esse modelo hermenêutico redefine são as fronteiras entre *texto* e *contexto de recepção*, e não necessariamente aquele *contexto* “original” do *autor*.

Essa redefinição, como visto com a diferenciação entre textualismo integral e desintegral, acontece no sentido de dismantelar tais fronteiras em dois movimentos – a

includes as one of its fundamental dimensions an appreciation of what Gadamer calls its “history of effects”, its subsequent series of readings and interpretations. Texts, in other words, cannot be isolated from their reception history, which allows their signifying potential to be realized. Insofar, as the current reader is part of that unending process, our response is not outside the text, whose meaning exist prior to it, but is inevitably intertwined with it”.

dissolução da dicotomia *texto/contexto* (intrínseco/extrínseco) e a fusão de seus *sentidos internos*. Na hermenêutica gadameriana, a dicotomia é dissolvida na medida em que *texto* e *contexto de recepção* são conceitualizados de igual maneira: como um conjunto de significados a serem interpretados e encadeados historicamente. Isso é uma consequência dos conceitos de *preconceitos*, *horizonte histórico* e de *fusão de horizontes*. Em um segundo movimento, fundem-se – pela *dialética de formação* – os sentidos do *texto* e do *contexto de recepção*, de maneira que os diferentes *modos* de interpretar definem tanto os significados próprios e internos do objeto (o *texto*), quanto os preconceitos do sujeito (o “horizonte histórico” do *leitor*, ou pesquisador).

O resultado desses dois movimentos, de redefinição de ambos os conceitos pela dissolução da dicotomia, e a seguinte fusão de seus sentidos internos, é que tanto o *texto* quanto o *contexto* se tornam *tramas hermenêuticas* a serem interpretadas e encadeadas, ou costuradas, historicamente. Por isso, não há, aqui, um significado “original” a ser reconstruído – como no textualismo integral e no contextualismo – e, tampouco, um único *contexto* a ser considerado. Portanto, concluo que os modelos de conhecimento histórico que se alinham à hermenêutica gadameriana caracterizam-se, principalmente, por não postularem um significado inerente, unívoco e estável no *texto*; e por definirem *texto* e *contexto* enquanto conjuntos de significações hermenêuticas – *tramas hermenêuticas* – que se conectam pelo conceito de *dialética de formação*.

1.3.2. A hermenêutica II, ou modelo culturalista.

A hermenêutica II recebe também o nome de “modelo culturalista”, porque os historiadores, por inspiração das ideias do antropólogo Clifford Geertz, definem *contexto* e *texto* como tramas de significados culturais. Isto é, como conjuntos de significados

culturalmente situados, os quais os pesquisadores devem identificar, ler e descrever. O método de análise que Geertz propõe é a “descrição densa” do objeto de investigação em suas inter-relações, sendo que quanto mais detalhada a descrição, mais complexo o conhecimento produzido. Nesse sentido, um antropólogo não consegue precisamente reconstruir uma cultura diversa da sua (como a indígena, por exemplo), mas consegue descrevê-la e, possivelmente, compreendê-la a ponto de explicá-la. Sendo assim, há aqui a ideia de um conhecimento “progressivo”, no sentido de que uma descrição pode sempre “se adensar”. Trata-se de uma hermenêutica porque o antropólogo (ou historiador) lê e interpreta o objeto que descreve. Ademais, segundo Martin Jay:

Paul Ricoeur decifrou as implicações do que podemos chamar desse modelo culturalista do texto quando argumentou que toda ação humana significativa era como escrever por causa da sua autonomização em relação às intenções autorais, da sua abertura a interpretações posteriores, e da sua irredutibilidade a uma relação imediata entre falantes. As consequências disso para a História Intelectual foram esboçadas por William Bouwsma, que argumentou por uma mudança “da história social das ideias para a história dos significados”. [...] Bouwsma sugeriu [que] devemos reconhecer a universal significância de toda a cultura e proceder de forma a fornecer o que Geertz, seguindo Gilbert Riley, chamou de “descrição densa”.⁸²

Ou seja, esse modelo hermenêutico propõe uma “história dos significados” e, para tanto, define *texto* e *contexto* como *tramas culturais*; ou melhor, como *conjuntos de significações culturais*. A *cultura*, portanto, se define como uma *trama textual*: um conjunto de significados autônomos das *intenções autorais* – assim como todas as ações

⁸² JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). pp. 161-162. Tradução minha. No original, em inglês: “Paul Ricoeur spelled out the implications of what we might call this culturalist model of the text when he argued that all meaningful human action was like writing because of its autonomization from authorial intention, its openness to later interpretation, and its irreducibility to an immediate relation between speakers. The consequences for intellectual history were drawn by William Bouwsma, who argued for a shift from “the history of ideas to the history of meaning”. [...] Bouwsma suggested, we should recognize the universal meaningfulness of all culture and proceed to provide what Geertz, following Gilbert Riley, had called “thick descriptions” of it”.

significativas⁸³. Conforme argumento adiante, o modelo de História de Robert Darnton propõe uma “história dos significados” próxima desse sentido de Bouwsma: uma história baseada não em “ideias ou pensamentos hegemônicos”, mas na universalidade de *significações* compartilhadas pelos agentes de uma *cultura*. Sendo assim, o desmonte das fronteiras entre *texto* e *contexto* se dá na medida em que o último é redefinido como conjunto de significados autônomos, assim como o primeiro. Portanto, sintetizo que os historiadores geertzianos definem *texto* e *contexto* como *conjuntos de significações culturais* que devem ser *lidos e descritos* precisamente da mesma maneira.

Essa concepção antropológica de *cultura* exerce mais influência na historiografia estadunidense do que aquela associada a Lévi-Strauss⁸⁴. Este último, como visto, define o objeto como um sistema em si, no qual há um “dentro” e um “fora” da estrutura, de modo que o que está “fora” não deve ser usado para compreender as particularidades do que é *interno* ao objeto. Historiadores intelectuais em geral costumam ser hostis a essa abordagem, na medida em que a mesma postula que seus objetos (tais como *textos* ou *ideias*) obedecem a “estruturas primordiais” de significados coerentes e autossuficientes, autônomos dos aspectos mais amplos, históricos e diacrônicos que estão “fora” dessa “estrutura primordial”.

Em contrapartida, o conceito de Clifford Geertz possui uma perspectiva mais convidativa para os historiadores intelectuais. Isso, porque não reduz a *cultura* a um conjunto de leis a serem reproduzidas indefinidamente – como faz o contextualismo, diga-se de passagem –, e nem a uma estrutura sincrônica que organiza e pré-define tudo o que dentro dela é produzido – como no modelo de Lévi-Strauss. A cultura, no conceito de

⁸³ Esse argumento de Ricoeur, sublinhado na citação acima, é uma referência que Jay faz ao artigo: RICOEUR, P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In. *New Literary History*. Vol. 5, n.º 1, 1973. pp. 91-117.

⁸⁴ VASCONCELOS, J. A. Op. cit. *Quem tem medo de teoria?* (2005). pp. 117-118.

Geertz, é um conjunto de múltiplos significados historicamente situados a serem descritos pelo antropólogo, historiador, sociólogo ou crítico literário. Nesse sentido, a “descrição densa” é um modelo metodológico que visa desvendar a pluralidade e a diacronia de tais significados culturais; isto é, visa identificá-los, descrevê-los e interpretá-los em sua multiplicidade, variações e diacronias, e não em suas “estruturas primordiais”.

Considerando o conjunto da produção escrita de Martin Jay, não identifiquei um *interesse* em discutir esse modelo culturalista com profundidade (seus métodos, pressupostos, limites e abrangências), à maneira como discute as teorias de Skinner, Gadamer e Derrida. É verdade que, em *Forcefields*, a caracterização de Jay sobre essa hermenêutica geertziana se mostra mais simpática do que a caracterização do estruturalismo internalista e “a-histórico” de Lévi-Strauss. Entretanto, em seu livro Jay dá voz a intelectuais como o antropólogo estadunidense Vincent Crapanzano, que critica esse modelo culturalista de conhecimento ao argumentar que a descrição é uma projeção do próprio pesquisador. Ou seja, para Jay e Crapanzano, no método de Geertz o pesquisador não respeita a racionalidade do objeto, mas a descreve de acordo com a sua própria⁸⁵.

Seja como for, a hermenêutica geertziana inspira alguns modelos de conhecimento histórico. Na historiografia estadunidense, o trabalho que exemplifica essa inspiração com mais clareza é o do historiador Robert Darnton. Na apresentação de *O Grande Massacre de Gatos* (1986), ele se alinha a Clifford Geertz e se contrapõe a Lévi-Strauss ao argumentar, como Bouwsma, a favor de uma “história dos significados”. Segundo ele, seu objeto não são as ideias compartilhadas entre a intelectualidade de uma época – a chamada “mentalidade hegemônica” –, mas a *forma de pensar* dos camponeses franceses do século XVIII. Para investigar tal objeto, ele escolhe algumas fontes históricas

⁸⁵ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 162.

populares (contos, fábulas, episódios⁸⁶) e as *descreve* em vista de identificar *conjuntos de significações* comuns às mesmas. Tais conjuntos, para ele, indicam a “forma de pensar” dos camponeses. A primeira frase do livro sumariza esse objetivo:

Este livro analisa as maneiras de pensar da França do século XVIII. Tenta mostrar não apenas o que as pessoas pensavam, mas como pensavam – como interpretavam o mundo, conferiam-lhe significado e lhe infundiam emoção.⁸⁷

Ao longo do livro Darnton complexifica essa ideia, mas a escolha dos termos sublinhados parece inadequada às possibilidades do trabalho do historiador. Isso, porque, pelo menos escrita dessa forma, a passagem vai diretamente ao encontro da crítica de Crapanzano: é impossível descrever “como as pessoas pensavam”, ou “como interpretavam o mundo”, à revelia da própria racionalidade de quem descreve. Darnton, entretanto, é enfático em sua preocupação com o “viés” e anacronismo de seu trabalho e, até por isso, disponibiliza as fontes que investiga para que o leitor possa se contrapor à sua interpretação. Com efeito, o tom do seu livro é deliberadamente narrativo e não tem “pretensão à totalidade”⁸⁸, isto é, não tem pretensão de reconstruir “tudo” o que “todas” as pessoas pensavam na França do século XVIII. Seu objetivo é apenas *descrever* algumas características desse *modo de pensar* e, ainda, no que se refere aos camponeses.

Embora, possivelmente, não escape do viés e do anacronismo, o modelo de Darnton é consistente em suas definições: delimita, no início do livro, quais são seus objetos, métodos, pressupostos e o que se espera do resultado. Sabe exatamente que tipo

⁸⁶ Escolho trabalhar com a análise histórica que Darnton faz dos contos franceses, pois são esses objetos mais próximos do que denomino “texto”. Os contos são, em sua maioria (se não totalidade), *fontes orais*, mas Darnton apresenta versões escritas e, dessa forma, é possível tratá-los da mesma maneira que os *textos* – pelo menos à nível de exposição e explicação geral. Nos próximos capítulos da dissertação, as ideias de *texto* e *evento* se aproximam – enquanto “objetos” similares, isto é, que devem ser *lidos* da mesma maneira –, mas por ora não tratarei dessa relação e, portanto, não discutirei a análise de Darnton sobre o *episódio* do *grande massacre de gatos* que dá título ao livro.

⁸⁷ DARNTON, Robert. Introdução. In. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. Grifos meus. p. XVIII.

⁸⁸ Id. Ibid. p. XVI.

de ciência é – pelo menos segundo suas próprias delimitações –, uma ciência hermenêutica. Nesse sentido, a passagem abaixo parece um manifesto da hermenêutica culturalista, na medida em que expressa seu modelo com clareza e precisão:

A noção de *leitura* está em todos os capítulos, porque se pode ler um ritual ou uma cidade da mesma maneira como se pode ler um conto popular ou um texto filosófico. O método da exegese pode variar, mas, em cada caso, a leitura é feita em busca do significado. [...] Tentei, portanto, ir fazendo a minha leitura do século XVIII e anexei textos às minhas interpretações, de maneira que meu próprio leitor possa interpretar esses textos e discordar de mim [...].

Não vejo por que a história cultural deva evitar o excêntrico, ou abraçar a média, porque não pode calcular a média dos significados nem reduzir os símbolos ao seu mínimo denominador comum. [...] Ao historiador, portanto, deveria ser possível descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao primeiro, até abrir caminho através de um universo mental estranho. Esse tipo de História Cultural pertence às ciências interpretativas.⁸⁹

Em vista dessas noções de *texto*, *leitura*, *significado* e *excentricidade*, Darnton examina diversas versões de contos populares, tais como Chapeuzinho Vermelho, João e Maria, A Bela e a Fera, A Branca de Neve, Cinderela, Pequeno Polegar, entre outros. Para interpretá-los historicamente, ele descreve como os camponeses franceses viviam no século XVIII⁹⁰ e, depois, passa a descrever os tais contos⁹¹. Ele identifica uma série de temas e significados compartilhados, além de características comuns: o problema da sobrevivência e da fome (inanição, subnutrição); a carne como uma extravagância; o abandono familiar; o trabalho árduo, inclusive infantil; a criminalidade e o estupro; a vida na estrada; entre outros temas que ilustram uma vida camponesa bastante cruel. Apoiado nessas características, Darnton diz: “apesar de ocasionais toques de fantasia, portanto, os contos permanecem enraizados no mundo real”⁹². Ou seja, para Darnton, há, nos contos:

⁸⁹ DARNTON, R. Op. cit. *Grande Massacre de Gatos* (1986). Grifo meu. pp. XVI-XVII.

⁹⁰ Id. Ibid. pp. 39-47.

⁹¹ Id. Ibid. pp. 47-102.

⁹² Id. Ibid. p. 54.

[...] um quadro que corresponde a tudo o que os historiadores sociais conseguiram reconstituir, a partir do material existente nos arquivos. O quadro é cabível, e essa adequação é uma decorrência lógica. Mostrando como se vivia, *terre a terre*, na aldeia e na estrada, os contos ajudavam a orientar os camponeses. Mapeavam os caminhos do mundo e demonstravam a loucura de se esperar qualquer coisa, além de crueldade, de uma ordem social cruel.⁹³

Portanto, de acordo com a passagem, o fato de os contos remeterem a um quadro de fome e crueldade que os historiadores sociais já haviam reconstituído, faz com que a “adequação” entre as significações do conto e o mundo real seja uma “decorrência lógica” – já que o quadro social que o conto indica é “cabível”, ou seja, é coerente com o que já havia sido identificado por outros historiadores, em outros documentos. Com esse quadro em vista, Darnton retorna às fontes e interpreta “o que as pessoas pensavam”, de acordo com as indicações internas aos contos: “a loucura de se esperar qualquer coisa, além de crueldade, de uma ordem social cruel”. Entretanto, é preciso constatar que essa “adequação” entre os significados do conto e a realidade cruel só “é uma decorrência lógica” porque o quadro de crueldade foi *pressuposto* como cabível.

Com isso, o que ressaltar não é que o historiador deva questionar se a fome e a crueldade são características fundamentais da vida camponesa da França do século XVIII; ou questionar se os significados dos contos remetem, de diferentes formas, a tal quadro – questionar o *contexto* e a relação que os contos (enquanto objetos da História) possuem com o mesmo. O que argumento é simplesmente que *ler* e *descrever* os contos em vista de um quadro social previamente reconstituído e aceito como cabível constitui apenas *um viés*. Os significados dos contos, em sua totalidade, não precisam ser, necessariamente, *decorrências lógicas* de uma vida cruel. A fantasia, por exemplo, pode conter algum aspecto lúdico que signifique algo além da “loucura de se esperar qualquer coisa além de

⁹³ DARNTON, R. Op. cit. *Grande Massacre de Gatos* (1986). p. 59.

“crueldade” do mundo. Darnton segue seu livro argumentando que para ir além da “generalização” – a saber, a de que contos expressam, de alguma maneira, quadros sociais de crueldade – é preciso fazer comparações e considerar as especificidades. Nesse momento, ele se contrapõe à abordagem straussiana de tais contos ao dizer que:

[...] [a] dispersão [desses contos] é tão notável que alguns chegaram a acreditar em ‘histórias primordiais’ e num repertório básico, indo-europeu, de mitos, lendas e contos. Esta tendência se alimenta das teorias cósmicas de Frazer, Jung e Lévi-Strauss, mas não ajuda ninguém a penetrar na mentalidade dos camponeses.⁹⁴

Portanto, o que Darnton objetiva é “penetrar na cultura” dos camponeses da França do século XVIII, “indo do texto ao contexto, e voltando para o primeiro”⁹⁵ em vista de um *conjunto* mais ou menos estável de significações, agora culturalmente situadas. Com efeito, sua produção histórica e modelo teórico-metodológico não são sincrônicos e particularistas como o de Lévi-Strauss. Isso, porque Darnton descreve contos germânicos, italianos, ingleses e franceses, e mostra mais diferenças do que similaridades entre os mesmos – inclusive, com o passar dos anos. Em outras palavras, ele recusa a ideia de “estruturas primordiais” que explicam a multiplicidade dos significados. Para Darnton, “da mesma maneira como não se pode relacionar os contos franceses a eventos específicos, não se deve diluí-los numa mitologia universal atemporal”⁹⁶, como acontece nas “estruturas primordiais” ou “repertórios básicos” dos sistemas fechados característicos da abordagem straussiana.

A tal comparação entre os contos⁹⁷, entretanto, reafirma que a generalização está correta, apesar de pontuar diversas diferenças entre os contos e as significações inglesas, francesas, italianas e alemãs. Entre as diferenças de significações, ele destaca as

⁹⁴ DARNTON, R. Op. cit. *Grande Massacre de Gatos* (1986). p. 37.

⁹⁵ Id. *Introdução*. In. Ibid. p. XVII.

⁹⁶ Id. Ibid. p. 38.

⁹⁷ Id. Ibid. pp. 60-93.

características das personagens, as situações, os desfechos, o humor, o sadismo, o obscurantismo, a fantasia; entre outros elementos que indicam *significações* diferentes (mais cômicas, mais irônicas ou mais sádicas, por exemplo) para o mesmo problema: a fome e a vida cruel. Com isso, concluo, em primeiro lugar, que a comparação também é um método muito utilizado por Darnton – e não somente a descrição densa –, que deliberadamente procura “conjuntos de significações culturais” tanto em seus objetos, como nos seus respectivos contextos. Sendo assim, em segundo lugar, concluo que seu modelo de “história dos significados” se adequa à categorização que Martin Jay denomina “hermenêutica II” ou “modelo culturalista”, pois define *texto* e *contexto* como *tramas culturais* a serem descritas, desvendadas e relacionadas pelo historiador.

Ademais, além de modelos de conhecimento histórico como o de Darnton, a concepção de *cultura* de Clifford Geertz inspira também uma bastante específica vertente da Crítica Literária, o novo-historicismo. Associado principalmente ao periódico *Representations*, seus fundadores são, em sua maioria, docentes do *campus* de Berkeley da Universidade da Califórnia. No livro *A prática do novo historicismo* (2005), Catherine Gallagher⁹⁸ e Stephen Greenblatt⁹⁹, dois fundadores do periódico, apresentam o novo-historicismo como uma tendência pela não-sistematização teórica¹⁰⁰ ou metodológica, de

⁹⁸ Para outras produções da autora, cônjuge de Martin Jay, ver: GALLAGHER, C. What would Napoleon do? Historical, fictional, and counterfactual characters. In. *New Literary History*. Vol. 42, n.º. 2, 2011. pp. 315-336; e Id. Telling it like it wasn't. In. *Pacific Coast Philology*. Vol. 45, 2010. pp. 12-25.

⁹⁹ Para outras produções do autor, ver: GREENBLATT, S. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; e Id. Racial memory and literary history. In. *PMLA*. Vol. 116, n.º.1, 2001. pp. 48-63.

¹⁰⁰ Cabe comentar que no artigo *For Theory* Jay analisa a “posição” da *teoria* no mundo pós-1970. Ele argumenta que após um “breve momento de aparente triunfo”, a *teoria* passou a ser vista como “abstração” e tornou-se sinônimo do “mal do transcendentalismo, do fundamentalismo, do essencialismo e a da vã busca por uma metalinguagem, todos vistos como desatentas extrapolações de uma posição privilegiada que arrogantemente pretende falar pelo todo” (JAY, p. 168). Em vista desse estigma, Jay argumenta que quando a desconstrução trouxe consigo todas as suas complicadas questões, os intelectuais ficaram como que “cansados de pensar” (JAY, p. 169) sobre teoria. Para ele, um efeito desse “cansaço”, nos anos 70 e 80, foi a emergência do conceito de *cultura*, que desponta como uma alternativa às teorias gerais e homogeneizantes. Sendo assim, Jay argumenta que se os anos 70-80 são marcados por *guerras teóricas* (“theory wars”), então os anos 80-90 são marcados por *guerras culturais* (“culture wars”). Ambas as guerras se relacionam na medida em que são disputas pela *teorização* ou pela *não-teorização*, respectivamente. Como exemplo de expoentes do conceito de *cultura* que lutam pela *não-teorização*, Jay

forma que eles mesmos dizem estar, no referido livro, “falando por si mesmos e não pelos demais integrantes do periódico *Representations*”¹⁰¹.

Sendo assim, essa vertente da Crítica Literária não consiste em um projeto com um programa definido – com pressupostos, objetivos e métodos delimitados –, como acontece no modelo historiográfico de Darnton. Entretanto, pelo menos em sua origem, o novo historicismo significa a oposição à maneira de pensar dos críticos literários associados à Nova Crítica. Como visto na seção sobre o textualismo integral, a Nova Crítica é uma vertente da Crítica Literária que caracteriza um *internalismo* radical: pressupõe o *texto* como um sistema fechado e com fronteiras rígidas, de maneira que a análise deve ater-se aos elementos gramaticais e sintáticos do mesmo. O novo historicismo, enquanto uma tendência textualista desintegral, se contrapõe a esse *formalismo lógico* e procura as maneiras como o *contexto* define o próprio *texto*, e vice-versa; e o faz dissolvendo a dicotomia conceitual entre ambos. O *contexto*, aqui, é compreendido no conceito geertziano, isto é, como uma *trama cultural* acessível apenas enquanto *texto* e que, portanto, deve ser *lido* da mesma maneira.

Em consequência, o novo-historicismo considera em suas análises literárias os elementos da biografia, do *contexto* e das intenções do *autor*, mas não reduz o *texto* a simples efeitos dessa “história social” e “biográfica”, por assim dizer. Todos esses elementos (*biografia*, *intenção*, *contexto*, *texto*, etc.), nessa perspectiva, consistem em significações que só fazem sentido enquanto trama: isto é, enquanto inter-relacionadas. No livro *Como Shakespeare se tornou Shakespeare* (2011), por exemplo, Greenblatt analisa várias obras do *autor* em questão; aspectos – mais e menos famosos – de sua

cita precisamente os expoentes do novo-historicismo. JAY, M. For Theory. In. *Theory and Society*. n.º. 2, 1996. pp. 168-169. Já Darnton, um declarado geertziano, pode ser um exemplo de expoente do conceito de *cultura* que luta pela *teorização*, na medida em que delimita pressupostos, métodos e resultados esperados.

¹⁰¹ GALLAGHER, C.; GREENBLATT, S. Op. cit. *A Prática do Novo Historicismo* (2005). p. 11.

biografia; o contexto em que viveu; a recepção de suas peças na época em que as produzia; as significações que recebeu em outros contextos; entre outros aspectos do *fenômeno literário* Shakespeare. Todos esses aspectos possuem o mesmo “papel” na interpretação de Greenblatt: são *significações* que devem ser lidas da mesma maneira e relacionadas a fim de se compreender o conjunto da obra shakespeariana, isto é, o conjunto de seus significados literários, sociais, políticos, culturais.

Portanto, o argumento de Greenblatt, de maneira muito sintetizada, é que o processo que deu a Shakespeare toda a sua significação social, cultural e literária é, em si, composto por uma trama de significações. Ou seja, só faz sentido entender *como Shakespeare se tornou Shakespeare*, ou como suas obras ganharam tanta importância histórica, considerando a *trama*; e não escolhendo alguns aspectos de suas obras – como “o que está de fato escrito”, isto é, seus elementos formais. Dessa forma, a afinidade entre o novo-historicismo e a antropologia de Geertz não consiste em um alinhamento teórico-metodológico propriamente dito, pois a descrição densa, por exemplo, não é um método compartilhado. A afinidade se refere, precisamente, ao conceito de *texto* como *cultura*¹⁰² e, por isso, enquadro essa vertente da Crítica Literária como um exemplo do modelo geertziano de textualismo desintegral.

1.3.3. A desconstrução.

Antes de iniciar a seção, cabe comentar os significados dos termos *desconstrução*, *pós-estruturalismo* e *pós-modernidade*. Há uma ampla e diversificada bibliografia que discute tais termos quando analisa, principalmente, as relações entre o “moderno” e o

¹⁰² GALLAGHER, C.; GREENBLATT, S. Op. cit. *A Prática do Novo Historicismo* (2005). p. 39.

“pós-moderno”¹⁰³. Há intelectuais que veem no prefixo “pós” uma espécie de continuidade; outros veem rupturas; e outros argumentam que sequer há um “pós-moderno” que deva ser levado a sério. Nessas diferentes concepções de “modernidade” e “pós-modernidade”, os significados dos termos “desconstrução” e “pós-estruturalismo” variam de acordo com o que cada intelectual enfatiza na caracterização dos anos 60 a 80.

Para Martin Jay, por exemplo, a pós-modernidade na filosofia significa uma tendência intelectual ao “anti-ocularcentrismo”¹⁰⁴, de forma que em seu vocabulário ficam pouco distinguidos os sentidos dos termos “pós-estruturalismo” e “desconstrução”. O que quero dizer é que Jay escolhe aproximá-los enquanto duas tendências – ainda que profundamente não-idênticas – “anti-ocularcêntricas” ou pós-modernas. O linguista Andrés Huyssen também entende que o termo “pós-estruturalismo” caracteriza a filosofia francesa contemporânea em sua diversidade, de maneira que a desconstrução está, de alguma forma, contida aí.

Entretanto, Huyssen se concentra na teoria estética e, por isso, para ele é importante diferenciar o “pós-estruturalismo”, fenômeno típico da filosofia e da teoria literária, do “pós-modernismo” na cultura e na política. O primeiro, para ele, não consiste em uma apologia ao segundo, mas, ao contrário, faz diagnósticos críticos aos diferentes aspectos da sociedade e da cultura pós-1960. Nesse sentido, a partir dessa ênfase na teoria estética, para ele o pós-estruturalismo seria antes uma conservação das categorias e projetos do modernismo¹⁰⁵ do que uma expressão própria da cultura pós-moderna. Entre

¹⁰³ Para um bom panorama da discussão sobre o *moderno* e o *pós-moderno*, ver: HUYSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno; e JAMESON, Frederic. Periodizando os anos 60. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. pp. 15-80; e pp. 81-126.

¹⁰⁴ A relação entre o “moderno” e o “pós-moderno” – e a definição deste último enquanto “tendência anti-ocularcêntrica” – é assunto do livro *Downcast Eyes*, o qual investigo no quarto capítulo desta dissertação.

¹⁰⁵ HUYSEN, A. Op. cit. *Mapeando o pós-moderno* (1992). p. 60.

os intelectuais que Huyssen utiliza de exemplo para edificar esse argumento estão Jacques Lacan, Félix Guattari, Gilles Deleuze e Michel Foucault.

Com isso, o que argumento é que parece que Huyssen e Jay concordariam que os significados dos termos *desconstrução* e *pós-estruturalismo* se aproximam enquanto filosofias francesas contemporâneas, mas o primeiro problematizaria a caracterização de ambas enquanto tendências ditas “pós-modernas”. Em vista disso, reafirmo que a definição dos termos é, na verdade, uma vasta e atual discussão, na qual não há consenso. Para além das posições de Jay e Huyssen, tal discussão sobre o “moderno” e o “pós-moderno” envolve, pelo menos, outras três perspectivas: uma abordagem estadunidense, de tendência marxista, cujo expoente mais reconhecido é Frederic Jameson¹⁰⁶; uma abordagem alemã, de matriz frankfurtiana, exposta pela teoria de Jürgen Habermas¹⁰⁷; e uma abordagem francesa, representada pelas ideias de Jean-François Lyotard¹⁰⁸. Cada uma dessas perspectivas possui posições próprias sobre o que são o “moderno” e o “pós-moderno” e, por conseguinte, posições próprias sobre o que caracteriza o pós-estruturalismo e a desconstrução na filosofia, na arte (estética), na cultura e na política – e daí a “vastidão” da discussão.

Tendo em vista essas diferentes perspectivas, mas contornando as suas complexidades, aceitei nesta dissertação a existência de uma “pós-modernidade”. Como

¹⁰⁶ Jameson vê “pastiches” e “esquizofrenias” na pós-modernidade; portanto, uma ruptura em relação aos *sublimes* projetos modernos de emancipação. Sobre isso, ver: JAMESON, Frederic. Pós-modernidade e sociedade de consumo. In: *Novos Estudos*. n.º. 12, 1985. pp. 16-26; e Id. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Este último livro condensa os argumentos do autor sobre o pós-modernismo, mas destaco aqui especialmente o capítulo sobre o caráter marxista das suas concepções de “moderno” e “pós-moderno”, em: Id. *Marxismo e pós-modernismo*. In: *Ibid.* pp. 63-88.

¹⁰⁷ Habermas identifica na pós-modernidade um *projeto inacabado de modernidade* que, a depender da primeira, permanecerá nessa condição. Isso, porque para ele a pós-modernidade filosófica, estética e cultural manifesta-se na forma de três *conservadorismos* diferentes, os quais estancam as possibilidades emancipatórias características das vanguardas modernistas. Sobre isso, ver: HABERMAS, J. Modernidade um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia; ARANTES, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas – e duas conferências de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992. pp. 99-128.

¹⁰⁸ Lyotard faz um diagnóstico crítico da pós-modernidade cultural em: LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

Vasconcelos, a defini como uma *sensibilidade insatisfeita*¹⁰⁹ marcada pelo desejo, ou esforço, intelectual em *repensar* os princípios da modernidade, não necessariamente negando-os ou aceitando-os. Sendo assim, entendo que o pós-estruturalismo, como o nome sugere, refere-se à francesa filosofia contemporânea que *repensa* os princípios do estruturalismo. Desse modo, entendo que o termo é abrangente e, segundo essa definição, *pode* conter a desconstrução.

Portanto, o termo “pós-estruturalismo” pode remeter tanto a Michel Foucault quanto a Jacques Derrida, dois autores cujas teorias diferem bastante entre si. O primeiro, para citar dois exemplos, teoriza sobre a “sociedade da vigilância” e sobre as “redes de poder” da *biopolítica*. Nessas reflexões, não estão ausentes a ideia de estrutura, de forma que a “pós-estrutura”, por assim dizer, significa nesse caso uma radicalização obsessiva da primeira – a sua *hipertrofia* –, e não a negação da sua realidade propriamente dita. É nesse sentido que entendo o *esforço* de muitos autores pós-estruturalistas, como o próprio Foucault, em recusar a sistematização: afirmar-se significa cair na realidade dessa estrutura obsessiva e, assim, reproduzi-la.

Esse pós-estruturalismo é bastante diferente da desconstrução de Derrida, que pressupõe literalmente a ausência da estrutura enquanto realidade, e não a sua hipertrofia. Nesse estrito sentido, é possível chamar Derrida de pós-estruturalista, já que ele também *repensa* o papel da estrutura, mas é preciso enfatizar que seu “pós-estruturalismo” é bastante singular, pois nega a realidade da mesma: Derrida é o teórico da desconstrução. Dito de outro modo, o que proponho para esta dissertação é entender a teoria de Foucault e a desconstrução de Derrida como duas “subdivisões” diferentes da mesma *sensibilidade que repensa* o estruturalismo, a filosofia e a modernidade (cultural e política). Ademais,

¹⁰⁹ Sobre a definição de pós-modernidade enquanto uma *sensibilidade insatisfeita* com as conquistas modernas, ver: VASCONCELOS, J. A. Op. cit. *Quem tem medo de teoria?* (2005). pp. 84-90.

outros dois intelectuais que Jay associa à desconstrução são Joseph Hillis Miller e Paul De Man, cujo conceito de *reading* será importante no capítulo seguinte da dissertação.

Posto isso, a desconstrução no textualismo historiográfico é a vertente que se inspira nas ideias de Derrida e circunscreve a análise histórica exclusivamente ao *texto*. Isso não significa a mesma abordagem daquele velho textualismo integral, que rejeita a “contaminação” do *texto* pelo *contexto*, e nem o mesmo tipo de textualismo desintegral das hermenêuticas I e II. Se o textualismo integral enrijece a fronteira que separa os *textos* dos *contextos*, e o textualismo desintegral hermenêutico dismantela essa fronteira, então a desconstrução simultaneamente a dismantela e a preserva.

Isso, porque, de acordo com os argumentos de Martin Jay, a desconstrução não dissolve exatamente a dicotomia (intrínseco/extrínseco), uma vez que redefine o *texto* como um lugar de contestações internas, e não mais como um “todo integral” ou como “um conjunto de significados” hermenêuticos ou culturais. Entender o “*texto* como um lugar de contestações internas” significa afirmar que os *textos* se referem incessantemente a *coisas outras* (outros textos, contextos, conceitos, obras de arte, tradições, etc.) que muitas vezes se contradizem e, assim, desafiam a redução de seus sentidos a qualquer significado coerente. Os significados de um *texto*, portanto, são sempre mediados por um emaranhado de outros *textos* e *contextos*. Daí a ideia de que o significado seja reconhecido não como algo coerente e objetivamente apreensível, mas como um emaranhado de dispositivos linguísticos que o mediam. Os significados de um *texto*, portanto, são como que um “tecido linguístico” ou, mais precisamente, um *tecido retórico*¹¹⁰.

Nessa perspectiva, o “contexto” – naquele sentido abrangente das relações sociais, políticas, econômicas, ou mesmo no sentido das convenções, tradições e suposições

¹¹⁰ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 163.

compartilhadas – pode evidentemente ser uma dessas *coisas outras* a que se refere o *texto*, que o definem ao mesmo tempo em que se situam externamente ao mesmo. Esse *contexto*, entretanto, é redefinido como uma *contextura* ou, ainda, como um *intertexto*: não é mais um campo coerente e “englobador” de significados¹¹¹, mas é *um* dos significados que formam determinado *tecido retórico*. Dito de outro modo, um *texto* pode se referir a outro *texto* ou a um *contexto*, de forma que esses dois últimos exercem no primeiro a mesma função: a de um *inter-texto*. Não importa se esse *intertexto* é um *texto*, uma “obra de arte”, uma “convenção” ou uma “relação social”, pois todos significam a mesma coisa, a saber, elementos integrantes do *tecido retórico*.

Apesar de polêmica em suas nuances, é nesse sentido geral que se deve compreender a famosa frase de Derrida, “não há nada fora do texto, tudo o integra”: tudo é *intertexto*. Não há nada “extra-textual”, pois tudo aquilo que é externo, na verdade, é internalizado em todo e qualquer *texto*; pelo menos enquanto *potência*, e mesmo que isso não seja uma *intenção do autor*. Isso difere da “trama hermenêutica” e da “trama cultural”, porque a trama da desconstrução não consiste em um *conjunto de significados* (mais ou menos estáveis), mas em um conjunto de intertextos. Portanto, Derrida enfatiza a maneira como o caráter de *tecido* dos *textos* complica, desafia e resiste a qualquer significação¹¹² – desafia qualquer estruturação. É nesse sentido que Jay afirma:

Apesar da reputação pan-textualista, a desconstrução contém o imperativo não somente de transformar os contextos em textos, mas também o de ver nos textos as sombras do contexto, entendido em seu sentido mais abrangente. E o faz ao nos tornar sensíveis à impossibilidade de o significado residir totalmente em qualquer um dos reinos, nos forçando, assim, a ficar atentos para as múltiplas tensões

¹¹¹ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 164.

¹¹² Id. Ibid. p. 163.

entre “dentro” e “fora”, entre o fenômeno linguístico e a sua expressão ou o seu “outro” referencial.¹¹³

Inclusive, é por compreender que os significados não “residem completamente” nem nos *textos* em si mesmos, nem em suas *coisas outras*, externas ao *texto* propriamente dito, que a desconstrução “falha em registrar a heterogeneidade de um texto para consigo mesmo”¹¹⁴, isto é, falha em registrar sua autonomia. Esse “textualismo puro” descreve o *texto* como não-suficiente na medida em que outros *textos* e *contexturas* (outros intertextos) precisam sempre ser considerados na análise textual. Entretanto, a “não-suficiência” do *texto*, em Derrida, é radicalmente diferente daquela impressa no contextualismo de Skinner: este último pressupõe “significados primordiais” e prioridades causais, enquanto o primeiro pressupõe a *irreducibilidade* dos significados e a ausência de relações causais. Em Derrida, as maneiras como um *texto* refere-se a um *contexto* pressupõem inúmeros conteúdos, direções e formas; ou seja, inúmeras associações possíveis e não uma estável e estruturada relação de causa e efeito.

Essa diferença fundamental remete à *teoria dos atos da fala* de Austin e Searle, a qual tanto Skinner quanto Derrida se debruçam no encaminhamento de suas próprias teorias – isto é, de seus próprios modelos de conhecimento. Da teoria dos *atos da fala*, Skinner propõe que é possível reconstruir historicamente os significados dos *textos* produzidos dentro de “sistemas discursivos” específicos. Para Derrida, em contrapartida, o que interessa nos “atos de discurso” é exatamente aquilo que desafia os “sistemas discursivos”. Em outras palavras, a *performatividade do texto*, para Skinner, alude à

¹¹³ JAY, M. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 166. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] despite the pan-textualist reputation of deconstruction, it contains the imperative not merely to turn contexts into texts, but also to see in texts the shadows of contexts, understood in the broadest sense. And it does so by making us sensitive to the impossibility of meaning fully residing in either realm, thus forcing us to attend to the multiple tensions between inside and outside, linguistic phenomenon and its expressive or referential ‘other’”.

¹¹⁴ Id. Ibid. p. 164. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] fails to register the heterogeneity of a text to itself”.

normatividade, ou seja, à regularidade entre diferentes *intenções autorais* em relação a um *contexto* discursivo (axiomas, pressupostos compartilhados, modismos) específico. Já a *performatividade* de Derrida alude ao que *extrapola* tal *contexto discursivo* e, assim, enfatiza a inevitável distância entre o que o *autor* escreveu e os sentidos do que está escrito. Para deixar isso claro, recorro à reflexão da filósofa Seyla Benhabib:

[...] Derrida e Jürgen Habermas concordam que a teoria Austiniana dos atos de fala é demasiado convencionalista, isto é, que identifica performatividade com o cumprimento ou a satisfação de um determinado código ou norma social. Derrida e Habermas estão de acordo que os aspectos mais interessantes da linguagem-em-uso ocorrem em situações nas quais não há regras ou códigos sociais estipulados. [...] Em sua crítica a John Searle, Derrida acusa sua teoria dos “atos de fala” de não conseguir explicar o “excedente de significado” que transcende os limites da mera convencionalidade. Há sempre “mais” na linguagem. [...] Para Derrida o “excedente” de significado, as subversões que transformam iterações, são parte da própria benesse da linguagem [*bounty of language*]. [...] como Derrida argumenta e Habermas concorda, atos de fala não são atos apenas porque, ou não primariamente porque, reproduzem um conjunto de normas e convenções estabelecidas, mas porque reinterpretem e ressignificam, modificam, e desafiam discursivamente essas normas e convenções.¹¹⁵

A passagem enfatiza a crítica de Derrida à normatividade implícita nos “atos de fala” de Searle, à qual Skinner deliberadamente se alinha. Na desconstrução, é “aquilo que excede a norma” (as maneiras como os *textos* “desafiam discursivamente as convenções”) que define um *texto* como um *ato de discurso*. Portanto, é evidente que a desconstrução compreende o *contexto* de maneira diferente do contextualismo, ainda que o aceite enquanto um *intertexto*. Para Derrida, o *contexto* (as *redes discursivas*) é um *inter-texto* que não *limita* os possíveis sentidos e significados dos *atos de discurso*, sendo que o interessante nos últimos é justamente o que extrapola tal contexto discursivo. Em

¹¹⁵ BENHABIB, S. Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global. In. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 22, n°. 4, 2017. pp. 149-150. Grifos meus.

contrapartida, no contextualismo de Skinner as *redes discursivas* definem, por *causalidade*, os atos de discurso e, assim, *limitam* as possibilidades de *intenções autorais*.

Sendo assim, a perspectiva de Benhabib se coaduna com a interpretação de Martin Jay sobre o abandono das prioridades causais entre *textos* e *contextos*. Isso, porque os últimos, aqui, não são causas, mas apenas intertextos: não “limitam” os sentidos do *texto* à uma normatividade discursiva, mas como que os “expandem” – ampliam seus *potenciais significativos*. Como visto, as abordagens hermenêuticas não abandonam essa busca, apenas invertem ou relativizam o fluxo causal, de maneira a enfatizar a autonomia dos *textos* e as maneiras como eles também transformam ou criam realidade, isto é, contextos sociais, discursivos, intelectuais, culturais, políticos.

Em suma, as abordagens teóricas que apresentei referem-se a uma série de posições em relação àqueles três pressupostos sobre **i.** a neutralidade das representações, seja nas fontes ou reconstruções históricas, **ii.** a neutralidade do discurso histórico e **iii.** o esmaecimento das fronteiras entre *textos* e *contextos*. As posições em relação a esses pressupostos implicam, como visto, diferentes modelos de conhecimento histórico. Em seu livro, *Forcefields*, Jay identifica esses modelos e os categoriza em cinco abordagens; ou seja, de uma maneira bastante mais especificada do que a prevista naquela tradicional dicotomia internalismo/externalismo (Shapin) ou formalismo/contextualismo (Skinner). Sobre tal “especificação”, argumentei que a categorização de Jay obedece a um único critério: a aceitação ou rejeição do pressuposto de que seja possível reconstruir os *sentidos inerentes* e os *contextos originais* de um *texto* produzido no passado.

Nas “categorias” tradicionais, o pressuposto de organização é apenas o caráter autônomo (internalismo ou formalismo) ou heterônomo (externalismo ou contextualismo) do *texto*. Na categorização de Jay, tal critério aparece como uma *condição*, e não como um pressuposto fundamental. Isso, porque a oposição entre autonomia e heteronomia é dissolvida pelo textualismo desintegral e, portanto, não é um eixo que o definiria em relação ao textualismo integral e ao contextualismo. Ou seja, a dicotomia intrínseco/extrínseco é secundária na categorização de Jay, porque mais da metade das abordagens que ele identifica (as três – de cinco – que se agrupam enquanto textualismo desintegral) pressupõem que não há dicotomia alguma entre o *intrínseco* e o *extrínseco*, entre a *autonomia* e a *heteronomia*, entre o *texto* e o *contexto*.

Isso acontece, conforme argumentei, porque as três vertentes do textualismo desintegral redefinem o que sejam *textos* e *contextos*, ao conceitualizar ambos de igual maneira: como um conjunto de forças hermenêuticas, culturais ou retóricas. Dessa forma, o que define as subcategorias de Jay é a maneira como são conceitualizados os *textos* e os *contextos*; visto que aqueles conceitos, cujo pressuposto fundamental era a possibilidade (ou não) de reconstrução de um pelo outro, foram recusados. Dessa maneira, todos os cinco modelos que Jay identifica ficam coerentemente organizados conforme o mesmo pressuposto, o que não aconteceria se ele tentasse os organizar conforme a condição de autonomia ou heteronomia.

Portanto, concluo que a maneira como Martin Jay organiza as categorias e subcategorias obedece a um argumento específico, que sugere um *interesse* em ressaltar o pressuposto de *reconstrução objetiva* (de um “sentido inerente” ao objeto) como fundamental ou não para as teorias e trabalhos em História Intelectual. Nesse sentido, ele apresenta o textualismo desintegral como mais complexo (já que menos genérico; afinal, possui três subcategorias) do que aquela velha oposição dicotômica é capaz de abranger.

Ele destaca que o textualismo desintegral contorna os problemas do textualismo integral e do contextualismo, na medida em que repensa seus pressupostos no sentido de criar novos. Desse modo, o seu *interesse* em discutir os modelos de História Intelectual parece ser, justamente, enfatizar esses novos conceitos textualistas desintegrais, em suas complexidades teóricas, abrangências e limites metodológicos.

Além disso, talvez o *interesse* de Jay seja se apresentar como alinhado a alguma dessas abordagens desintegrais; talvez seja propor uma “mistura” das mesmas, de seus conceitos; ou talvez seja arrogar ao seu próprio pensamento um caráter distintivo. Não que algum desses possíveis *interesses* seja, necessariamente, um *propósito* consciente de Jay. O que ambiciono com a ideia de *interesse* é algo que caracterize o conjunto de sua produção escrita, de seus argumentos, e, portanto, algo que caracterize o seu *modelo de conhecimento histórico*: como o trabalho de Jay se encaixa na sua própria categorização? Sua opinião sobre o que seja a produção em História Intelectual se alinha a qual das abordagens? A uma, a várias ou a nenhuma?

Em síntese, neste capítulo apresentei os modelos de conhecimento histórico que Jay identifica entre seus colegas historiadores, e a maneira como ele os organiza. Indiquei que existe um *interesse* implícito em sua categorização; sendo que, por enquanto, compreendo esse interesse como um *interesse teórico* que se alinha a algumas das abordagens ou diferencia-se de todas. Ao final do capítulo seguinte, retomo essa conclusão para desenvolvê-la à luz do conceito de *interesse condutor do conhecimento* de Habermas. Antes, cabe investigar como Jay se posiciona em relação aos modelos e pressupostos que identifica na historiografia e, com isso, compreender a maneira como ele pensa a História Intelectual. Para tanto, é preciso analisar a sua inserção no debate historiográfico: identificar quais conceitos ele discute, quais aceita e quais rejeita.

Capítulo 2

Constelação de Interesses

*De fato, é precisamente porque textos podem ser vistos como o lugar de impulsos conflitantes que eles podem ser entendidos enquanto emergindo de vários campos concorrentes ou sobrepostos, ao invés de meramente instanciando um habitus unificado.*¹¹⁶

Martin Jay, 1990

*É dogmaticamente inibida, ao contrário, uma consciência que se concebe como produto das coisas ao seu redor, como um produto natural.*¹¹⁷

Jürgen Habermas, 2014

Esta dissertação tem como objetivo identificar o *modelo de conhecimento histórico* proposto pelo conjunto das publicações de Martin Jay. Primeiro foi preciso apresentar os modelos que ele reconhece entre seus colegas para, a partir de agora, definir como ele se posiciona em relação aos mesmos. Sendo assim, investigo neste capítulo uma discussão¹¹⁸ na qual Jay se envolve, com o objetivo de identificar quais conceitos ele discute e quais ele aceita como pressupostos teórico-metodológicos válidos para a História Intelectual. Ou seja, investigo adiante as implicações de alguns conceitos no modelo de conhecimento que Jay propõe: quais conceitos são pressupostos “basilares”; quais descrevem métodos de pesquisa; e quais funcionam como ferramentas de trabalho.

¹¹⁶ JAY, M. Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer. In. *Theory and Society*. Vol. 19, nº. 3. 1990. p. 316.

¹¹⁷ HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 312.

¹¹⁸ Trata-se, literalmente, de uma discussão, pois consiste em uma sequência de quatro artigos publicados em 1990, no 3º número do volume 19 do periódico *Theory and Society*: nas páginas 269-294, um artigo de Ringer intitulado *The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge*; nas páginas seguintes, 295-310, um artigo de Lemert, *The Habits of Intellectuals: Response to Ringer*; seguido de um artigo de Jay, *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer*, nas páginas 311-321. Adiante, nas páginas seguintes, 323-334, a dupla réplica de Ringer em um artigo intitulado *Rejoinder to Charles Lemert and Martin Jay*.

Esclareço desde o início que o objetivo não é produzir uma análise original sobre os artigos em questão, mas identificar e destacar conceitos e reflexões que indicam algumas posições de Jay a respeito de certos pressupostos teóricos e da própria História Intelectual. A relevância disso é que tais posições serão fundamentais para o desenvolvimento dos próximos capítulos da dissertação. Sendo assim, o presente capítulo é de caráter predominantemente expositivo e, além disso, é encadeado pelo argumento de que Jay se opõe à concepção de um conhecimento histórico “objetivo” e “empírico”, ao se aproximar dos pressupostos da hermenêutica gadameriana.

Posto isso, passo a investigar como Martin Jay, no diálogo com o seu professor, o historiador Fritz Ringer, compreende o conceito de *campos intelectuais*; quais críticas empreende ao modelo de conhecimento histórico proposto pelo segundo; e o que propõe como alternativa. O objetivo, como já mencionei, é identificar quais conceitos Jay aceita como pressupostos teóricos e metodológicos válidos. Nesse sentido, discutirei os métodos de *reconstrução racional*, *triangulação* e *tradução*; os pressupostos de *distanciamento* do pesquisador e de *objetividade* do conhecimento; e os conceitos de *campos*, *habitus*, *reading*, *tradução alegórica*, *verdade* e outros.

Cabe comentar que Jay inicia seu artigo reivindicando semelhanças com Ringer, mas, na verdade, as ideias que apresentam só são semelhantes no sentido de que a ambos agrada o conceito de *campos intelectuais*, de Pierre Bourdieu. Com a réplica de Ringer – que também é simpático na resposta e na constatação da proximidade com Jay¹¹⁹ –, parece que os dois propõem conceitos e modelos bastante diferentes, e mantêm esse tom simpático ou por formalidade, ou por não terem percebido a longa distância que os separa.

¹¹⁹ Ringer foi professor de Jay no período de seu PhD em Harvard e, ao que parece, eles eram próximos. Nos agradecimentos de sua tese, *A Imaginação Dialética*, Jay escreve: “Também devo muito a Fritz K. Ringer, o primeiro a despertar meu interesse pela história intelectual alemã, pelo cuidado e rigor com que criticou o manuscrito”. JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (ed. 2008). p. 34. Isso foi cerca de 20 anos antes da sequência de publicações que analiso neste capítulo.

Para Jay, os *campos intelectuais* “como Ringer os descreve”¹²⁰ não servem como objetos da História, mas são, antes, ferramentas que auxiliam o processo de identificar e articular as forças da constelação que define determinado *texto*.

O argumento de Jay, de que a concepção de *campo intelectual* serve como ferramenta para o historiador, é válido tanto para o conceito “original” de Bourdieu, quanto para a maneira como Ringer o interpreta. Entretanto, para Jay o *campo* do primeiro pode ser também objeto da História, o que não acontece para a maneira como Ringer entende o conceito. Para esclarecer isso, é preciso apresentar a confusão fundamental do artigo publicado pelo último, *The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge*. Tal confusão é identificada principalmente pelo sociólogo Charles Lemert, que dedica todo o seu artigo à essa questão e às suas implicações.

Jay parece ter lido e concordado com o artigo de Lemert, pois, apesar de não se estender nessa questão, a integra em seu argumento central: entre outros aspectos, é por causa da confusão indicada pelo último que o *campo* de Ringer não serve como objeto da História. Por isso, antes de passar para o artigo de Martin Jay, cabe expor algumas nuances das publicações de Lemert e Ringer – e, em alguns momentos, do próprio Bourdieu. Desse modo, o objetivo, nesse momento, é esclarecer a confusão conceitual que Ringer faz entre os *campos* e o *habitus*, pois tal confusão está pressuposta no artigo de Jay. Em um segundo momento, passo à investigação desse último.

2.1. Sobre *habitus* e campos intelectuais.

Na publicação que abre a sequência de artigos, Ringer propõe que a História Intelectual e a Sociologia do Conhecimento tomem como objeto os *campos intelectuais*,

¹²⁰ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 312. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] as Ringer describes them”.

à maneira como são definidos por Bourdieu. Mais precisamente, ele propõe que os pesquisadores investiguem os *textos* através da “reconstrução racional” dos *campos intelectuais* nos quais os mesmos estavam historicamente inseridos. A passagem abaixo esclarece essa proposta de Ringer, na medida em que trata do processo de “amostragem”, isto é, de seleção de fontes para a análise histórica dos *campos intelectuais*:

[...] Muito frequentemente, na história intelectual, indivíduos ou pequenos grupos são isolados para o estudo de sua representatividade ou influência; mas apenas as evidências mais impressionistas¹²¹ são oferecidas para dar suporte a essa reivindicação. Se nós formos ser mais rigorosamente empíricos nesses assuntos, a história intelectual terá que identificar e relacionar campos intelectuais, ao invés de prejudicar a importância de qualquer elemento dentro deles.

Ademais, não é apenas o caso de um empirismo rigoroso que me persuade em favor da “amostragem” e métodos relacionados. Eu também estou cada vez mais convencido de que os campos intelectuais devem ser estudados enquanto campos. Eles são entidades em si mesmas, e não devem ser reduzidos a agregados de indivíduos. Estudá-los é, ao menos inicialmente, se distanciar das intenções individuais manifestas nos textos, assim como se concentrar nos hábitos e significados compartilhados entre os intelectuais. O que se quer é considerar os recursos de um ponto de vista deliberadamente distante e impessoal. De qualquer modo, é preciso evitar um falso senso de identificação ou familiaridade, que impediria uma análise completa e autoconsciente. Parte do propósito é, afinal, penetrar por baixo da superfície dos pensamentos explícitos, até o reino do pré-consciente cultural, das crenças tácitas e das disposições cognitivas.¹²²

¹²¹ Na frase, o sentido é o de uma evidência “pouco realista”, coletada a partir de uma “impressão” que se tem desse intelectual individual, a qual “colore” demais a realidade, por assim dizer. O original, em inglês, segue na nota seguinte.

¹²² RINGER, Fritz. The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge. In. *Theory and Society*. Vol. 19, n.º. 3, 1990. pp. 276-277. Tradução minha. No original, em inglês: “Too often in intellectual history, individuals or small groups are isolated for study on the grounds that they are representative or influential; but only the most impressionistic evidence is offered in support of these claims. If we are going to be more rigorously empirical in these matters, intellectual history will have to find ways to sample and to chart intellectual fields, rather than to prejudge the importance of any elements within them. Yet, it is not only the case of a rigorous empiricism that persuades me in favor of “sampling” and related methods. I am also increasingly convinced that intellectual fields must be studied as fields. They are entities in their own right, and they must not be reduced to aggregates of individuals. To study them is at least initially to look away from the overt intentions of individual texts, so as to concentrate on shared intellectual habits and collective meanings. One wants to consider the sources from a deliberately distant and impersonal perspective. In any case, one must avoid a false sense of identification or familiarity, which would prevent a full and self-conscious interpretation and analysis. Part of the aim, after all, is to penetrate below the surface of explicit thought, to the realm of the cultural preconscious, of tacit beliefs and cognitive dispositions”.

A passagem sugere que o propósito da pesquisa em História Intelectual é reconstruir os *campos*, por meio da recuperação das práticas empíricas e disposições cognitivas compartilhadas entre os intelectuais, as quais “propiciam” os *textos*. Ou seja, a reconstrução se dá por meio da recuperação das práticas empíricas que “possibilitam” a produção de um *texto*. Todos os elementos na passagem indicam que Ringer se interessa pelos sentidos coletivos de um *projeto criador*, e não pelas suas particularidades e *intenções autorais*. Isso, porque está implícito na citação que a *intenção de um autor*, em sua singularidade, parte inevitavelmente de disposições que são previamente dadas e identificáveis no meio coletivo. Essas disposições são objetivamente apreensíveis na medida em que são comuns a vários autores e projetos intelectuais: o processo de coletar, selecionar e comparar a amostragem da pesquisa, portanto, traz à tona essas *disposições comuns* que, para Ringer, caracterizam as “relações empíricas” de um *campo intelectual* e, desse modo, *propiciam os textos*, conforme indica a passagem.

Com isso, mais parece que Ringer procura o *habitus* e não os *campos intelectuais* propriamente ditos. Para esclarecer isso, é interessante recorrer a alguns textos originais de Bourdieu, tais como *Campo Intelectual e Projeto Criador* (1966) e *O Campo Científico* (1976). Neste último, o autor, a partir de Erwin Panofsky, define o conceito de *habitus* como uma *doxa*¹²³, um “chão comum” entre as particularidades, considerando tanto suas similaridades quanto divergências. No primeiro, ele sintetiza: é o “consenso [inconsciente] no dissenso”¹²⁴. É fundamental que fique claro que, em Bourdieu, o conceito de *habitus* não significa uma “visão unitária do mundo”¹²⁵; mas, ao contrário, comporta em si as divergências e transgressões – o *dissenso*. Isso é fundamental porque

¹²³ Sobre a definição de *doxa* como “um conjunto de pressupostos que os antagonistas admitem como sendo evidentes, aquém de qualquer discussão, porque constituem a condição tácita” da própria discussão, ver: BOURDIEU, P. *O Campo Científico* [1976]. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 25.

¹²⁴ Id. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador*. (ed.1968). p. 142.

¹²⁵ Id. Ibid. p. 144.

tal conceito não remete a uma disposição única que pré-define ou limita toda criação produzida em determinada época, mas remete às próprias “condições de possibilidade de construção concreta de intenções criadoras”¹²⁶.

Ou seja, em Bourdieu o *habitus* não é uma disposição única, mas a possibilidade de várias disposições e intenções diferentes diante de um *nexo* próprio a uma época. Nesse sentido, o *habitus* é a “condição tácita”¹²⁷ de um *campo intelectual*. O mais inovador dos projetos trabalha em cima de conceitos, axiomas ou postulados comuns, e subentende a cultura na qual está inserido¹²⁸ – mesmo que de maneira inconsciente¹²⁹. Isso, diga-se de passagem, se parece com o conceito de *contexto* de Skinner (axiomas, modismos, problemas, disposições). Entretanto, em Bourdieu isso não é um objeto de reconstrução e tampouco *limita* as possibilidades de criação inovadora, mas é exatamente o que as tornam possíveis: é preciso que haja um “chão comum” para que haja transgressão, mas a direção desta última, da criatividade (criação), *pode ser* livre.

Portanto, a partir de Bourdieu concluo que o *habitus* é a *condição de possibilidade* para a realização de um *campo*, e não é o que caracteriza a sua estrutura ou a totalidade das relações empíricas que o mesmo comporta. Em Bourdieu, o que define a estrutura de um *campo* são as “tensões latentes e patentes”¹³⁰ entre os projetos criadores – do passado e do presente – que estão em relação em seu interior. Nesse sentido, o conceito de *campo* de Bourdieu remete a um tenso “mundo empírico” por trás da produção do conhecimento. Ou seja, considerando as duas publicações que mencionei, sintetizo que Bourdieu define o *campo* (de maneira geral, isto é, englobando o *intelectual*, o *científico* e, também, o artístico) pelas relações empíricas estabelecidas entre os projetos criadores de um grupo

¹²⁶ BOURDIEU, P. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador* (ed. 1968). pp. 136-137.

¹²⁷ Id. Op. cit. *O Campo Científico* (ed. 1983). p. 25.

¹²⁸ Id. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador* (ed. 1968). p. 137.

¹²⁹ A dimensão inconsciente do *habitus* é uma ideia desenvolvida na última parte do texto, *O Inconsciente Cultural*. Para uma ideia geral, ver: Id. Ibid. pp. 136-138.

¹³⁰ Id. Ibid. p. 136.

de autores; pela relação que cada um possui com o *habitus* da época; pela relação com os projetos criadores do passado, característicos da “tradição”; pelas relações de competição por *capital científico* e *autoridade*; pelas relações institucionais e obrigações burocráticas; pelas relações com o mundo (social, cultural) – e não pelo conceito de *habitus*¹³¹.

O importante é que o conceito de *campo* concentra todas essas “relações empíricas” que caracterizam a produção do conhecimento, sendo que o *habitus* não é uma força que *limita* todo o conhecimento produzido pelos integrantes de um *campo*: não é a força que estrutura e organiza tudo o que é produzido dentro do mesmo, mas é o que torna a sua “realização” possível, em sua inerente multiplicidade. Ademais, é Charles Lemert quem identifica a maneira como Ringer confunde os conceitos de *habitus* e *campos* ao entender que as “disposições compartilhadas” (o *habitus*) *organizam* ou *estruturam* os *campos intelectuais*. Lemert identifica que, em determinado momento, Ringer parafraseia Bourdieu ao dizer que o “*habitus* é uma estrutura estruturante”¹³², e ressalta que este é um recorte que reduz o argumento original de Bourdieu:

A estrutura que constitui um tipo particular de ambiente [...] produz *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas, predispostas para funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios de geração e estruturação das práticas e representações, que podem ser objetivamente “reguladas” ou “regulares” sem serem de forma alguma produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas aos seus propósitos.¹³³

¹³¹ Essas informações estão dispersas em: BOURDIEU, P. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador* (ed. 1968). pp. 125-138; e Id. Op. cit. *O Campo Científico* (1976). pp. 1-15.

¹³² Para averiguar essa paráfrase que Ringer faz de Bourdieu, ver: RINGER, F. Op cit. *Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge* (1990). p. 275.

¹³³ Nota-se que é a *estrutura que produz habitus*. Este, portanto, é um conjunto de sistemas de disposições “predispostos” para *funcionar como* uma estrutura: *habitus*, de novo, não é a estrutura do campo, como interpreta Ringer. BOURDIEU, P. Apud. LEMERT, Charles. The Habits of Intellectuals: Response to Ringer. In. *Theory and Society*. Vol. 19, nº. 3, 1990. p. 300. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “The structures constitutive of a particular type of environment [...] produce *habitus*, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can be objectively “regulated” or “regular” without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals”.

A citação confirma o que argumentei até então: em Bourdieu, o *habitus* é *princípio de geração* e, por isso, “pode ser” um conjunto “regular” ou “regulado” de princípios, sem que isso suprima as “práticas e representações” transgressoras, por assim dizer – o *dissenso*. Ringer, em contrapartida, apresenta o *habitus* como a “coerência”, a “regularidade” da estrutura do *campo*¹³⁴, sendo que, para Bourdieu, o *habitus* são as possibilidades diversas que a estrutura oferece¹³⁵. Portanto, Ringer pressupõe que a “coerência” das disposições compartilhadas pelos integrantes de um *campo* é uma espécie de *habitus* – e digo “espécie” porque ele o descreve como uma força coerente e estável, e não como um *habitus* propriamente dito – que estrutura um *campo*. Com isso, ele confunde os conceitos de Bourdieu e os utiliza para propor um determinado modelo de conhecimento para a História Intelectual e para a Sociologia do Conhecimento.

Nesse modelo, os projetos criadores, em suas singularidades, são “amostras” para a investigação. O pesquisador parte dessas amostras para desvendar o que é compartilhado, e é apenas depois disso que as amostras ganham sentido. Dito de outro modo, ao reconstruir o que é compartilhado torna-se possível reconstruir o “sentido” ou “significado original” que determinado *texto* possuía dentro de seu *campo intelectual*. Portanto, a “criatividade” ou “excentricidade” de um projeto criador só ganha sentido depois desse segundo momento, isto é, depois de identificado o que é “compartilhado” com um *campo intelectual*. É por isso que disse anteriormente que mais parece que Ringer procura o *habitus* do que os *campos* propriamente ditos. Na interpretação de Lemert, esse modelo difere em muito da proposta original de Bourdieu:

[...] o estudo de Bourdieu sobre o campo intelectual busca exibir e discutir as similaridades e diferenças de seus membros; ou, do ponto de vista de algum intelectual específico, seu status como um improvisador regulado daquele campo. Essa é a consequência da noção de *habitus* de

¹³⁴ RINGER, F. Op. cit. *The Intellectual Field, Intellectual History and The Sociology of Knowledge* (1990). pp. 274-275.

¹³⁵ LEMERT, C. Op. cit. *The Habits of Intellectuals* (1990). pp. 299-301.

Bourdieu. O campo é composto de modo a refletir as práticas singulares de indivíduos pelos quais a estrutura estruturante está recursivamente ligada sem que haja a possibilidade de separação analítica das estruturas estruturadas, presentes neles enquanto disposições. Indivíduos excepcionais, ou exceções individuais, são parte principal do esquema.¹³⁶

Além de desconsiderar a “agência” da *intenção* do criador e, ainda, da sua possível “excepcionalidade”, outro problema que desponta, naquela primeira passagem de Ringer, é que ele afirma serem os *campos* “entidades em si mesmas”. Não que Ringer esteja, com essa frase, entendendo a “autonomia total” de tais entidades em relação à sociedade, algo como “o campo pelo campo”; mas depois de ter confundido o papel do *habitus* na estrutura dos *campos intelectuais*, afirmar que estes são “entidades em si mesmas” soa ao leitor como algo, no mínimo, inquietante. Ele explica o que entende com tal frase logo em seguida, dizendo que os *campos* não devem ser “reduzidos a um agregado de indivíduos”¹³⁷.

O problema nessa explicação é que Ringer não parece perceber que a sua interpretação dos conceitos de *campos* e *habitus*, porque reduzidos e confundidos, culmina na rejeição dessa característica do *campo* enquanto um “agregado de indivíduos”, reduzindo-o ao oposto. Isto é, reduzindo-o a uma espécie de coerência livre de tensões, como se as “disposições cognitivas compartilhadas” fossem pacificamente aceitas,

¹³⁶ LEMERT, C. Op. cit. *The Habits of Intellectuals* (1990). p. 306. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “In other words, Bourdieu’s study of an intellectual field seeks to display and discuss the similarity and differences of its members; or, from the point of view of any specific intellectual represented, his status as a regulated improviser in that field. This is the consequence of Bourdieu’s notion of habitus. The field is composed in such a way as to reflect the unique practices of individuals by which the structuring of structures is recursively bound, without possibility of analytic separation, to the structured structures present in them as dispositions. Exceptional individuals, and individual exceptions, are a primary part of the picture”.

¹³⁷ RINGER, F. Op. cit. *The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge* (1990). p. 276. Tradução minha. No original, em inglês: “they are entities in their own rights, and they must not be reduced to aggregates of individuals”. Cabe comentar que esta também é uma paráfrase (não referenciada por Ringer) do primeiro parágrafo de *Campo Intelectual e Projeto Criador*. Ao longo do artigo, entretanto, Bourdieu complexifica essa ideia, apresentando-a em várias dimensões; algo que Ringer não faz. Para averiguar a passagem original que Ringer recorta e parafraseia, ver: BOURDIEU, P. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador*. (ed. 1968). p. 105.

internalizadas e reproduzidas por todos os agentes vivos em determinado período histórico¹³⁸ – e que, por isso mesmo, tornam-se passíveis de serem reconstruídas objetiva e racionalmente pelo historiador intelectual, um observador distante e desapaixonado.

Entretanto, no conceito de Bourdieu – e não apenas conforme a interpretação de Lemert, indicada acima –, o *campo* integra diferentes projetos criadores: é o lugar da coerência e da transgressão, do regular e do criativo, da conservação e da inovação. Dessa forma, o *campo* não se reduz nem a “um agregado de indivíduos”, com projetos criadores “excepcionais”, nem a um conjunto de disposições “regulares” ou “reguladas”, pacificamente reproduzidas e compartilhadas pelos diversos projetos criadores. Ou seja, a estrutura do *campo*, para Bourdieu, define-se pela *interação* entre criação e conservação, estratégia e estrutura, partes e todo¹³⁹. Martin Jay também mostra *interesse* nessas interações, e o fato de apresentá-las sempre segundo a imagem de *relações entre estrelas* de uma constelação é bastante sugestivo, pois indica um método para trabalhar com essas interações – um método baseado na dialética e na não-identidade. Tratarei de tal método no capítulo três.

Por ora, em vista dos artigos de Ringer, Lemert e dos textos originais de Bourdieu, concluo que o primeiro confunde os conceitos do último e os utiliza para propor um modelo de conhecimento histórico que é objetivista e empirista. Isso, porque Ringer elabora um enlaçamento muito direto, rígido e explícito entre os *campos intelectuais*, a reconstrução racional e a objetividade do conhecimento histórico: são, para ele, respectivamente, objeto, método e “resultado” do *produzir* História. Esse rígido enlaçamento não existe na sociologia de Bourdieu, que no máximo sugere ser possível

¹³⁸ Cabe enfatizar que nessa perspectiva não há possibilidade de liberdade, já que todos os sujeitos históricos estão fadados a reproduzir as *normas e convenções* de uma época.

¹³⁹ E essa interação é dialética, como Bourdieu sugere em: BOURDIEU, P. Op. cit. *O Campo Científico* (ed. 1983). pp. 12-13.

apreender “a totalidade concreta das *relações* que constituem o campo intelectual enquanto sistema”¹⁴⁰. Nesse sentido, é possível pensar em uma reconstrução histórica “objetiva” das relações empíricas que estruturam determinado *campo intelectual*, mas não do conhecimento em si ali produzido, em seus sentidos originais, à maneira como Ringer propõe com seus conceitos e *habitus* e *campos*.

2.2. Sobre tradução, verdade histórica e diacronia.

Essa proposição de Bourdieu, sobre a possibilidade de reconstrução de *relações empíricas*, é conveniente para introduzir as críticas de Martin Jay, para quem a reconstrução racional jamais resultará em um conhecimento objetivo no sentido que Ringer pretende, mas talvez no de Bourdieu. O que a reconstrução racional *pode* fazer é dizer sobre “os procedimentos utilizados para validar crenças, os quais podemos então julgar de acordo com uma ou outra norma de validação racional, mas não nos permite realmente julgar o *verdadeiro* conteúdo *per se*”¹⁴¹ das mesmas. Ou seja, a reconstrução racional pode ser um método útil para se investigar os procedimentos que determinam e validam “crenças”¹⁴², mas nada diz sobre a validade propriamente dita das mesmas.

Portanto, a distância entre Ringer e Jay se dá em, pelo menos, dois sentidos fundamentais: para o primeiro a *normatividade* das “disposições compartilhadas” é objeto

¹⁴⁰ BOURDIEU, P. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador*. (ed. 1968). p. 113.

¹⁴¹ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 318. Tradução minha. No original, em inglês: “[is to] tell us about the procedures used to ascertain beliefs, which we can then judge according to one norm of rational validity testing or another, but it can’t really allow us to judge the truth content *per se*”.

¹⁴² No contexto da frase transcrita, a palavra *beliefs* pode ser traduzida para *conhecimento* ou *crença*. A ambiguidade do termo carrega uma reflexão que Jay desenvolve (e que apresentarei adiante) sobre em que medida o conhecimento é uma crença, validada em racionalidades específicas que podem ou não ser reconstruídas pelo historiador. Cabe apontar que o primeiro ponto da discussão, sobre em que medida o *conhecimento é uma crença*, é um tema clássico na História da Filosofia e caracteriza, por exemplo, a “contraposição” entre as teorias racionalistas, como a de René Descartes, e empiristas, como a de David Hume. No último caso, conhecimento é crença, mas isso não significa, de forma alguma, um *ceticismo* em relação à sua correspondência com a realidade.

da História e para o segundo, ferramenta; a reconstrução racional é para aquele um método que leva ao conhecimento do sentido inerente ao objeto, quando situado no passado, enquanto para Jay é um método que permite identificar as relações e procedimentos de validação de racionalidades situadas no passado. Nesse sentido, Jay reflete sobre dois tipos de *verdade* com as quais os historiadores (e sociólogos) têm de lidar em suas atividades de pesquisa: a “verdade” das crenças e razões do passado, isto é, de cada cultura em particular; e a “verdade” do que ele, pesquisador, formula a respeito de seus objetos, situados em contextos completamente diversos dos seus. Segundo Jay:

A Sociologia do Conhecimento foi tradicionalmente tachada por seus detratores por negar o verdadeiro valor das ideias ao situá-las em contextos históricos finitos e relacioná-las a grupos sociais específicos. Para aqueles que acreditam que a verdade é transcendente, universal e absoluta, tal método pode apenas levar a um relativismo cognitivo. Ringer sugere que nós não precisamos chegar a essa conclusão, se assumirmos a racionalidade das crenças que examinamos. “Nós devemos começar”, ele diz, “supondo que as crenças que encontramos resultam de observações confiáveis e soam razoáveis”. Ele então esboça a noção de Lakatos sobre reconstrução racional e reivindica que irracionalidades empíricas devem ser construídas como desvios da norma.

Essa injunção, a qual Weber já havia antecipado em um famoso argumento em *Teoria Social e Organização Econômica*, é, entretanto, problemática enquanto guia para julgar o verdadeiro conteúdo das crenças, como Ringer sugere. [...] Pegue o familiar exemplo da visão geocêntrica do universo, assegurada pelos astrônomos pré-copernicanos [...]. Ao contrário do que Ringer sugere, nesse caso, “boas razões” não levaram a “conhecimentos válidos”.¹⁴³

¹⁴³ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 317. Tradução minha. No original, em inglês: “The Sociology of Knowledge has traditionally been taxed by its detractors for denying the truth value of ideas by situating them in finite historical contexts and relating them to specific social groups. For those who believe truth is transcendent, universal, and absolute, such a method could only lead to cognitive relativism. Ringer suggests that we need not reach this conclusion if we assume the rationality of the beliefs we examine. “We must begin”, he tells us, “by assuming that the beliefs we encounter follow from reliable observations and sound reasoning”. He then draws on Lakatos notion of rational reconstruction and claims that empirical irrationalities should be construed as deviations from the norm. This injunction, which was already anticipated by Weber in a famous argument in *The Theory of Social and Economic Organization*, is, however, problematic as a guide to judging the truth content of beliefs, as Ringer suggests. [...] Take the familiar case of geocentric view of universe held by pre-Copernican astronomers [...]. Contrary to Ringer, in this case, “good reasons” did not lead to “valid beliefs”.

Ou seja, a Sociologia do Conhecimento é tachada de “relativismo cognitivo” por aqueles que condenam a ideia de que a verdade seja algo “fechado” em um “contexto histórico finito”, mas acreditam que seja algo transcendente ou absoluto. Segundo a passagem, para Ringer o relativismo se resolve pela pressuposição de que a racionalidade das ideias examinadas (específicas à cada época, cultura ou classe, isto é, específicas a cada “contexto”) são “razoáveis” e válidas em si mesmas. Na passagem abaixo, em parte citada por Jay na citação acima, Ringer sugere que essas “ideias razoáveis” são apreensíveis em outras épocas principalmente por meio da *tradução* – esta, por sua vez, possível por ação das “racionalidades compartilhadas” entre *autor* e *tradutor* (entre objeto e pesquisador). Antes de transcrever a passagem, ressalto que Ringer desenvolve sua ideia de *reconstrução racional* a partir da leitura de Imre Lakatos, e a de *racionalidades compartilhadas* a partir de Donald Davidson.

Nossa estratégia é começar supondo que a passagem que interpretamos é internamente consistente e livre de erro, ou que o autor raciocina assim como nós raciocinaríamos em uma situação similar¹⁴⁴. Nós precisamos dessa suposição heurística de racionalidade para chegar a uma “tradução”. [...] nós devemos começar assumindo que as crenças que encontramos resultam de observações confiáveis e soam razoáveis.

É apenas quando essa suposição se prova impraticável que buscamos hipóteses suplementares. [...] Aqui, pela primeira vez, nós cogitamos a hipótese de que certas passagens no texto precisam ser *explicadas*, e não somente interpretadas. Possivelmente, há apenas diferenças puramente convencionais entre as duas “línguas”, as quais devem ser levadas em conta. Mais provavelmente, a explicação necessária terá que se referir às diferenças cruciais não somente entre as palavras, conceitos e crenças, mas entre as práticas, instituições e relações sociais. Mesmo nesses casos, nós nos apegamos à suposição de uma racionalidade geral. Mas, de uma maneira seletiva e conforme o necessário, nós agora nos movemos para além da interpretação, em direção a certos tipos de

¹⁴⁴ Ringer menciona Donald Davidson para argumentar que “boas razões são as causas usuais de conhecimentos válidos, conhecimentos que estão enraizados em observações e reflexões sólidas”. RINGER, F. Op. cit. *The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge*. (1990). p. 287. Tradução minha. No original, em inglês: “good reasons are the usual causes of valid beliefs, beliefs that are grounded in solid observation and reflection”.

explicação ambiental. Esse é o método específico para a Sociologia do Conhecimento.¹⁴⁵

Para Ringer, portanto, o “caminho” da pesquisa sociológica deve partir da consistência e razoabilidade interna do *texto*, em direção à tradução de suas ideias e, em seguida, para a reconstrução racional. Quando necessário, o processo de tradução se desvia da interpretação das racionalidades compartilhadas, isto é, da tradução em si, e procura explicações contextuais (“ambientais”). Portanto, o perigo do “relativismo cognitivo” – ou do “contextualismo”, no sentido de que restringe a *verdade* a “um contexto histórico” específico ou finito – residiria nessa etapa, que seria um “desvio” porque necessária apenas nos momentos em que a tal “suposição” da razoabilidade do objeto se “prova impraticável”. Entretanto, ao unir a passagem original de Ringer ao comentário de Jay, é possível constatar que, de fato, tal proposta de “caminho” de pesquisa é relativista desde o primeiro passo, porque “boas racionalidades” não significam conhecimentos válidos ou sequer razoáveis em si mesmos.

Nesse sentido, Jay destaca que *validade* e *verdade* não são conceitos sinônimos. A verdade intrínseca na racionalidade de cada época pode lhe parecer irrefutável, sem que para nós, historiadores e sociólogos do presente, o seja ou pareça ser “razoável”. Portanto, o que argumento com as passagens acima é que Martin Jay esclarece, em primeiro lugar, a maneira como Ringer propõe uma solução para o problema do “relativismo cognitivo”

¹⁴⁵ RINGER, F. Op. cit. *The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge*. (1990). p. 286. [Itálico do autor] Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “Our strategy is to begin by assuming that the passage we interpret is internally consistent and free of error, or that the author reasons just as we would reason in a similar situation. We need this heuristic assumption of rationality to arrive at a “translation” at all. [...] we must begin by assuming that the beliefs we encounter follow from reliable observations and sound reasoning. It is only when this assumption proves unworkable that we reach from supplementary hypotheses at all. [...] Here for the first time we entertain the hypothesis that certain passages in the text need to be *explained*, and not merely interpreted. Possibly there are purely conventional differences between the two “languages”, which must be taken into account. More probably, the explanation that is needed will refer to crucial differences not only in words, concepts, and beliefs, but also in practices, institutions and social relations. Even in these circumstances, we hold fast to a background assumption of overall rationality. But in a selective way and as necessary, we now move beyond interpretation to certain kinds of environmental explanation. This is the method specific to the sociology of knowledge”.

e, em segundo, o motivo pelo qual ele não consegue, com seu pressuposto de “racionalidades compartilhadas”, realizar o que pretende.

Em sua réplica, Ringer propõe superar o problema posto pelo exemplo do geocentrismo através de “uma relativamente simples ‘triangulação’”¹⁴⁶: o pesquisador deve considerar **a**) as informações disponíveis para os intelectuais pré-copernicanos e **b**) as informações disponíveis para ele próprio, sociólogo do presente. Subtraindo de **b**, **a**, ele alcança **c**) um terceiro ponto do triângulo, o qual aponta então para a tal “racionalidade compartilhada” entre **a** e **b**. Para Ringer, esse é um “caso puro de reconstrução racional”¹⁴⁷. Entretanto, é preciso considerar que nesse modelo o ponto **c** não respeita efetivamente a racionalidade de **a**, pois pressupõe-se que a disparidade entre o que se sabia (**a**) e o que se sabe (**b**) reside na “diferença” de informações disponíveis para cada um – sendo que a diferença, na realidade, é marcada por racionalidades e perspectivas de mundo completamente diversas.

Para tornar isso mais claro, proponho desnovelar o exemplo a que Jay recorre, sobre o caso do geocentrismo, em vista da réplica de Ringer. A *triangulação* proposta pelo último ignora que as descobertas de Copérnico, depois de legitimadas, transformam a *maneira de pensar* de uma época, no sentido de que os intelectuais passam a definir o sujeito e o objeto do conhecimento, além da própria existência, a partir de uma perspectiva quase oposta àquela característica aos pré-copernicanos. Isso desafia aquela “suposição heurística de racionalidade compartilhada” e, assim, dificulta (se não impossibilita) uma tradução baseada em uma interpretação *imediatamente* “racional”.

¹⁴⁶ RINGER, F. Rejoinder to C. Lemert and M. Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 19, n°. 3, 1990. p. 330. Tradução minha. No original, a passagem, em inglês, é: “In a relatively simple ‘triangulation’, we can reach the views of pre-Copernican geocentric astronomers from our position by ‘subtracting’ observations and rational considerations available to us but not to them”.

¹⁴⁷ Id. Ibid. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] a pure case of rational reconstruction”.

Com isso, o que argumento é que a diferença entre os pré-copernicanos e os intelectuais do presente vai muito além da disponibilidade de informações, pois se tratam de diferentes formas de conhecimento e de organização do mundo. Uma tradução tão imediatamente matemática quanto a proposta por Ringer (**b-a=c**), na qual “explicações contextuais” são necessárias apenas quando há desvios nas racionalidades compartilhadas pelos intelectuais do presente (**b**) e do passado (**a**), não dá conta dessa disparidade fundamental. Para reforçar esse argumento, apresento um exemplo dentro do exemplo: uma simplificada consideração sobre o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, de Tomás de Aquino, um intelectual “pré-copernicano”.

O *Comentário* é pouco ou nada compreensível sem a ajuda de outros intelectuais, posteriores a Aquino, que traduziram os sentidos dos termos utilizados pelo último para nossa língua atual. Por exemplo, está pressuposto no *Comentário* que o sujeito da geometria é a linha geométrica e não o geômetra, como um pesquisador do século XXI intuitivamente interpretaria. Em Aquino, não os homens, mas as “coisas são sujeitos das ciências teóricas”¹⁴⁸. Tal concepção de *sujeito*, entre outros fatores, é uma implicação da sua visão geocêntrica do mundo: o fato da Terra, lugar das criaturas de Deus, ser o centro do Universo é fundamental para a sua Teologia Filosófica (1), que para ele é outro *nome* para a Metafísica (2) e para a “Filosofia Primeira” (3).

Essa *tríplice aceção* da metafísica caracteriza um argumento central do *Comentário* de Aquino a Boécio e, além disso, fundamenta a sua concepção das *ciências superiores* (metafísica, ciência natural e matemática) e das *ciências intermediárias*

¹⁴⁸ NASCIMENTO, Carlos Arthur. Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisões e modo de proceder das ciências teóricas. In. Id. (tradutor e comentador). *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 19. A grande dificuldade nesse vocabulário reside no fato de que é possível ler todo o texto de Aquino traduzindo “sujeito” no sentido que conhecemos hoje (como “homem que conhece”) e, ainda assim, o *Comentário* não deixa de fazer sentido. Entretanto, o resultado disso é compreendê-lo em seu sentido contrário ou, ainda, de maneira muito leviana.

(óptica, harmonia, medicina, ciência naval, etc.); sendo que todas se definem e se organizam, hierarquicamente e precisamente, de acordo com os seus *sujeitos*, no sentido acima exposto. Desse modo, sua visão geocêntrica do mundo dos homens está no cerne das suas concepções de religião e ciência; logo, de conhecimento e verdade. Com efeito, para compreender o sentido do *Comentário*, assim como os sentidos das concepções de “sujeito”, de “ciência” (isto é, “conhecimento”) e mesmo de teologia, é fundamental a consideração da *história da sua recepção*, pois do contrário os sentidos dos termos de Aquino tornam-se incompreensíveis, já que desconexos do presente.

Uma “relativamente simples triangulação”, nesse sentido, poderia levar o leitor à conclusão de que o “sujeito da ciência” (o “sujeito do conhecimento”) no pensamento pré-copernicano é o mesmo “sujeito da ciência” moderna ou contemporânea. Isto é, o homem, indivíduo que conhece; o que não é verdadeiro, pois o *sujeito* de Aquino está mais para o que hoje denominamos *objeto*. Sem o “correto” sentido da palavra, o leitor não entende o argumento do *Comentário*, não entende o significado de “conhecimento”, de “metafísica”, de “teologia”, de “ciência”, de “ciência intermediária”, de “abstração”; não entende o significado de praticamente nada do que é fundamental ao *texto*, enfim. Nesse caso, pouco há de “compartilhado” entre as “formas de pensar” de Aquino e as do pesquisador do século XXI, pós Kant¹⁴⁹, de forma que uma “suposição heurística de racionalidade compartilhada”, na verdade, só coloca a perder o sentido do *texto*. Ou seja, “começar supondo” que Aquino “raciocina como nós raciocinaríamos em uma situação

¹⁴⁹ A famosa “revolução copernicana” proposta e promovida por Kant, na *Crítica da Razão Pura* (1781), foi justamente isso: agora é o sujeito que determina o objeto. É o sujeito, o homem, que conhece. Não as coisas em si mesmas – como em Aquino, diga-se de passagem –, mas as coisas *como elas se apresentam* para o sujeito. Portanto, a partir de Kant os objetos conhecidos viram fenômenos e o homem, sujeito. O motivo de Kant chamar essa transformação, promovida pela *crítica da razão pura*, de “revolução copernicana” é o fato de tratar-se de uma brusca mudança de *perspectiva*. Isso reforça o que venho argumentando, a saber, que Copérnico também promove uma *radical mudança de perspectiva na visão de mundo* hegemônica em sua época.

similar” – conforme transcrito e sublinhado na passagem anterior – configura um erro que coloca a perder toda a análise subsequente: trata-se de um erro de princípio.

Dessa forma, concluo que para “traduzir” as ideias de Aquino não basta considerar essa “diferença entre as línguas” como um “desvio”. Não basta investigar as informações disponíveis no período Medieval (o que se entendia por “sujeito” no “ambiente” de Aquino) apenas quando a “suposição de uma racionalidade compartilhada” se mostra impraticável. Primeiro porque uma única palavra transforma todo o significado do *texto* e, em segundo, porque nenhum outro autor contemporâneo a Aquino dirá o “significado” da palavra *sujeito*. Quem o faz são os comentadores, de épocas e contextos diversos, que investigam um *processo histórico que encadeia os sentidos* que a palavra “sujeito” possuía desde Aristóteles (afinal, a tradição é denominada *aristotélico-tomista*), passando por Tomás de Aquino e seus contemporâneos (seu “contexto discursivo”), e terminando nos comentadores posteriores, inclusive aqueles dos dias atuais – que ainda discutem, sem consenso, os “sentidos dos termos” e ideias de Aquino.

É a consideração de tudo isso que conecta uma “racionalidade pré-copernicana” à racionalidade do pesquisador do presente, isto é, conecta dois *horizontes*, duas *visões de mundo*, dois *modos de conhecer* que são fundamentalmente díspares. Isso não pode ser considerado como um “desvio” na tradução, pois uma única palavra (como *sujeito*) tem implicações fundamentais no *texto* de Aquino em sua totalidade. Não é como se o pesquisador pudesse traduzir matematicamente ($\mathbf{b-a=c}$) todo o *texto* e, apenas quando se deparasse com esse termo, procurasse “explicações contextuais”, isto é, o que “sujeito” significava no período Medieval: ao investigar diferentes autores pré-copernicanos, em suas “disposições compartilhadas”, o *tradutor* pode até identificar que “as coisas são sujeitos das ciências teóricas”, como disse Nascimento, mas o que isso de fato *significa* na teoria de Aquino só será dito por comentadores posteriores. Portanto, é preciso

pressupor a disparidade entre as racionalidades em questão, e não a “razoabilidade” do objeto – que Aquino “raciocina como nós raciocinaríamos em uma situação similar”¹⁵⁰.

Nesse sentido, e seguindo adiante na exposição dos argumentos de Martin Jay, destaco que ele propõe uma maneira de superar o problema do relativismo *versus* transcendentalismo: distinguir os dois tipos de *verdade* que apresentei anteriormente, a verdade intrínseca à racionalidade de cada cultura e a verdade intrínseca ao conhecimento que se produz sobre a primeira. Jay explica essa última, isto é, a veracidade do trabalho do pesquisador em relação àquela verdade específica de seu objeto, distante no espaço e no tempo, da seguinte maneira:

Como Dominick LaCapra sempre argumentou, nós necessariamente essencializamos os textos que interpretamos [...]. Textos e ações podem ser “objetivamente dados” como Ringer afirma, ao menos no sentido de que nós não os inventamos a partir da nossa interioridade. Mas o que fazemos quando os tornamos significativos para nós vai muito além da tradução literal de uma língua para a outra. Nenhum montante de abnegado distanciamento irá nos dizer quais decisões tomar nesse processo; nossos próprios preconceitos, no sentido que Gadamer atribui ao termo, necessariamente intervêm de maneiras que não podem ser postas entre parênteses, ainda que possamos problematizar alguns desses preconceitos trazendo-os à tona.¹⁵¹

Portanto, outra diferença fundamental entre Jay e Ringer é que, para o primeiro, os historiadores intelectuais têm de resistir à ideia de que são observadores distantes e desapaixonados, capazes de “pôr entre parênteses” seus próprios *preconceitos* e, assim, produzir reconstruções que traduzem quase literalmente – e digo “quase” porque supõe

¹⁵⁰ Essa citação aparece na última passagem aqui transcrita e não se refere, evidentemente, a Aquino – exemplo que trouxe para esclarecer a discussão. RINGER, F. Op. cit. *The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge*. (1990). p. 286. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] that the author reasons just as we would reason in a similar situation”.

¹⁵¹ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 315. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “As Dominick LaCapra has often argued, we necessarily essentialize the texts we interpret [...]. Texts and actions may be “objectively given”, as Ringer contends, at least in the sense that we don’t concoct them out of our interiority. But what we do when we make them meaningful for us goes well beyond a literal translation from one tongue into another. No amount of self-denying distanciation will tell us what decisions to make in this process; our own prejudices, in Gadamer’s sense of the term, necessarily intervene in ways that cannot be entirely bracketed out, even if we can problematize some of them by bringing them to the fore”.

alguns “desvios” – os *textos* que investigam, a partir das suas “racionalidades compartilhadas”. Nesse sentido, a *tradução* de Ringer pressupõe racionalidades compartilhadas entre o objeto do conhecimento (situado no passado) e o sujeito que conhece (o pesquisador, situado no presente). Além disso, como visto na seção anterior com Lemert, pressupõe também disposições compartilhadas entre os integrantes de um *campo intelectual*.

Para Jay, isso sim é ficção – essa fácil miscelânea de compartilhamentos –; e não a concepção de que a verdade histórica se encerra, de certa forma, em narrativas ou ensaios. Assim, conforme o argumento de Jay, a capacidade de parafrasear e reproduzir ideias de outras épocas sugere a existência de uma *razão comunicativa*. Esta não se trata exatamente de uma *razão comum*, *compartilhada* entre *autores* e *tradutores*, como Ringer propõe, mas de algo mais próximo da ideia de “fusão de horizontes” de Gadamer, a qual *comunica* duas racionalidades sempre díspares, com “preconceitos” específicos.

Dessa maneira, a passagem anterior sugere que, também para Jay, a racionalidade do sujeito (os *preconceitos* que caracterizam o seu “horizonte histórico”) e a racionalidade do objeto *se fundem* no trabalho do historiador e conservam, no *movimento dialético de formação*, cada qual sua própria *verdade*. As racionalidades – as verdades, nesse sentido – do pesquisador e do objeto não são, portanto, *compartilhadas* como Ringer propõe, e tampouco “se misturam”; mas criam-se mutuamente a partir de um *diálogo dialógico*, *diacrônico* e sem fim. Dito de outro modo, nesse diálogo o *intérprete* (pesquisador) pergunta, conforme seus preconceitos, ideias prévias e intuições, e o *texto* responde, negando-as ou não.

Esse jogo possui inúmeras direções possíveis, que não são exclusivamente dadas nem pelo *leitor* (ou pesquisador/tradutor), nem pelo próprio *texto*, mas pela interação que ambos estabelecem naquele determinado momento: cada vez que lemos um mesmo *texto*,

o interpretamos de maneiras diferentes, sentimos ou notamos algo novo. A cada leitura, “essencializamos o texto que interpretamos”, conforme diz a passagem anterior. Isso é uma consequência de pressupor uma interação fundamental entre *o horizonte histórico* do objeto e o do pesquisador. Essa interação, conforme argumentei na seção sobre a hermenêutica gadameriana, é um *movimento dialético de formação*. Assim, as racionalidades do pesquisador (*leitor*) e do objeto (*texto*) nunca se “misturam”, mas se constroem juntos a cada leitura. Ademais, Jay ressalta que os historiadores (leitores em geral) fazem escolhas no processo de ler e produzir análises, “silenciosamente passando adiante e marginalizando aqueles elementos no [texto] original que julgamos insignificantes, repetitivos ou simplesmente muito estranhos para domesticar”¹⁵².

Para complexificar o argumento de que o trabalho do historiador extrapola a “tradução literal” proposta por Ringer, Jay agrega à discussão o conceito de *reading*, de Paul De Man e Joseph Hillis Miller. Em inglês, “reading” não significa *ler*, mas *lendo*. O detalhe proposital, impresso na escolha do infinitivo, atribui ao verbo o sentido de algo que está incessantemente se construindo através do ato da leitura, mas que, ao mesmo tempo, é uma necessidade do próprio *texto*. Essa ininterrupção acontece porque existem múltiplos sentidos para cada passagem de um *texto*, de maneira que as combinações possíveis tornam a leitura (o interpretar ou traduzir) um processo sempre inacabado e aberto. Nas palavras de Jay:

O termo implica respeito pelas múltiplas, elusivas, às vezes contraditórias maneiras como um texto tanto significa quanto confunde significação, solicita uma sinopse parafraseável e a desafia, “diz” uma coisa e possivelmente “quer dizer” muitas outras. [...] Em vez de compartilhar a visão otimista de Ringer da tradução enquanto uma “correspondência” bem-sucedida, os expoentes do conceito de *reading* compartilham o entendimento de Walter Benjamin de que a tarefa do tradutor é defender a diferença alegórica entre o original e a cópia.

¹⁵² JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p 315. Tradução minha. No original, em inglês: “quietly passing over and marginalizing those elements in the original which deem insignificant, repetitive, or simply too strange to domesticate”.

Seria, é claro, um sério empobrecimento da história intelectual reduzi-la a nada além de *reading* nesse sentido, misturando-a assim inteiramente com certos modos de crítica literária. Mas, certamente, alguma atenção deve ser prestada ao nível da complexidade textual, que se recusa a ser dissolvida no campo intelectual do qual o texto de alguma forma emerge. De fato, é precisamente porque textos podem ser vistos como o lugar de impulsos conflitantes que eles podem ser entendidos enquanto emergindo de vários campos concorrentes ou sobrepostos, ao invés de meramente instanciando um *habitus* unificado. Isso também é válido para certos intelectuais em si mesmos, os quais, como tentei argumentar no caso de Adorno, podem ser conceitualizados enquanto ocupando um ponto nodal em um campo de forças ou constelação de impulsos concorrentes.¹⁵³

Portanto, o que Jay ressalta no conceito de *reading* é precisamente a ênfase nas ambiguidades e contradições inerentes ao objeto – o *texto* –, as quais desafiam qualquer possibilidade de “tradução imediata”. Além disso, destaco a referência à “tradução alegórica” de Walter Benjamin, a qual conserva o elemento não-idêntico entre o objeto e a tradução. O motivo de destacar tal referência é que isso será importante para o terceiro capítulo da dissertação. Ademais, considerando as passagens sublinhadas na citação acima, Jay argumenta que o conceito de *campos intelectuais* de Bourdieu serve como uma ferramenta metodológica que ajuda o historiador a identificar esses “impulsos” e “contextos”, concorrentes e conflitantes, que sobrepostos definem seu objeto. Nesse sentido, além de ferramentas, os *campos* podem ser tomados como objetos da História Intelectual, assim como o podem ser *autores* ou *obras* específicas. Cada qual desses

¹⁵³ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). pp. 315-316. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “The term implies respect for the multiple, elusive, sometimes contradictory ways in which a text both signify and confound signification, solicit paraphrastic synopsis, and thwart it, “say” one thing and “mean” possibly many others. [...] Rather than sharing Ringer’s optimistic one-to-one version of translation as successful “matching”, the exponents of reading thus validate Walter Benjamin’s understanding of the translator’s task as defending the allegorical difference between original and copy. It would, of course, be a serious impoverishment of intellectual history to reduce it to nothing but reading in this sense, thus conflating it entirely with certain modes of literary criticism. But surely some attention must be paid to the level of textual complexity, which refuses to be dissolved into the intellectual field out of which texts somehow emerge. In fact, precisely because texts can be seen as the site of contesting impulses, they may well be understood as emerging out of several competing or overlapping fields rather than merely instantiating one unified habitus. The same may hold true for certain intellectuals themselves, who, as I’ve tried to argue in the case of Adorno, may be conceptualized as occupying a nodal point in a force field or constellation of competing impulses”.

objetos deve ser entendido como “o ponto nodal de uma constelação de impulsos concorrentes”; como se cada objeto fosse o núcleo de um *campo de forças* (“forcefield”) concorrentes, as quais o historiador deve identificar e inter-relacionar.

É por isso que Jay argumenta que os *campos intelectuais* “como Ringer os descreve”¹⁵⁴ não servem como objetos da História: ele isola a dimensão coletiva, “regular” e “coerente” do *campo* e, portanto, não o pensa enquanto constelação. Esse “isolamento” acontece, em primeiro lugar, quando Ringer confunde os conceitos de *campo* e *habitus*. Como visto, a ideia de que o historiador é um observador distante, que reconstrói as *disposições cognitivas compartilhadas* em um *campo intelectual*, solapa a *agência* das particularidades dos projetos criadores (suas “excentricidades”). Isso, porque pressupõe que existe uma *normatividade*, ou melhor, um *habitus unificado* que os pré-define e, assim, limita as possibilidades de seus significados. Lemert é quem identifica esse problema, sendo que Jay parece o pressupor em seu artigo.

Em segundo lugar, o “isolamento” do *campo* em seus aspectos “regulares” e “coerentes” se dá pelo fato de que também entre os diferentes *tempos* (passado, lugar do objeto; e presente, lugar do sujeito, historiador ou sociólogo) existe uma “racionalidade compartilhada” que permite a “tradução” quase literal de suas ideias. Jay percebe, portanto, e por fim, que a sincronia tem no modelo de Ringer um papel fundamental. Sendo assim, ele não deixa de ressaltar o limite teórico que implica a ausência de uma noção diacrônica dos objetos da História, principalmente quando tal objeto for o conhecimento, algo essencialmente marcado pela constante transformação.

Nesse sentido, Jay se opõe a uma concepção sincrônica e normatizadora do objeto do historiador intelectual; mas nessa oposição não há nenhum contraponto à concepção

¹⁵⁴ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 312. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] as Ringer describes them”.

de *campo* de Bourdieu. De fato, a diacronia também está presente na concepção do último, já que, para ele, a *estrutura do campo* não se define por essa dimensão “compartilhada” (*habitus* é apenas o que torna a estrutura possível, é sua “condição tácita”), mas por *tensões* fundamentais: a *estrutura*, o *regular* e a *conservação* definem-se em vista da *estratégia*, da *transgressão* e da *criação*. Além disso, Bourdieu define a *estrutura* fundamental do *campo* como uma disputa diacrônica entre **i.** os projetos criadores do passado e a “conservação de cultura”, e **ii.** os projetos do presente e a “criação de cultura”.

Isso está posto, em primeiro lugar, em *Campo Intelectual e Projeto Criador*, quando Bourdieu define que a estrutura do *campo* é constituída pelas tensões latentes e patentes entre os diferentes projetos criadores, passados e contemporâneos¹⁵⁵. Em segundo lugar, em *O Campo científico*, quando ele argumenta que os diferentes projetos criadores competem entre si por *capital e posição*¹⁵⁶ – competem por *autoridade*. Nesse sentido, a *autoridade* pessoal do criador é descrita como uma força possivelmente “criadora de cultura” que compete a todo momento por consagração institucional, uma força descrita como “conservadora de cultura”.

Bourdieu apresenta essas forças, criadoras e conservadoras, como “opostos complementares que constituem a *estrutura fundamental* do campo intelectual”¹⁵⁷, de forma que a *estratégia* e a *estrutura* se definem sempre dialeticamente¹⁵⁸. Portanto, a inovação e a “criação de cultura” por um lado (ligadas ao criador e à disputa por autoridade intelectual), e por outro a “conservação de cultura” (ligada às instituições e às

¹⁵⁵ Sobre isso, ver: BOURDIEU, P. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador*. (ed. 1968). p. 136.

¹⁵⁶ Sobre isso, ver: Id. Op. cit. *O Campo Científico*. (ed. 1983). pp. 1-15.

¹⁵⁷ Id. Op. cit. *Campo Intelectual e Projeto Criador*. (ed. 1968). p. 134.

¹⁵⁸ Sobre isso, destaco a passagem: “A estrutura do campo científico se define, a cada momento, pelo estado das relações de força entre os protagonistas em luta, agentes ou instituições, isto é, pela estrutura da distribuição do capital específico, resultado das lutas anteriores que se encontra objetivado nas instituições e nas disposições e que comanda as estratégias e as chances objetivas dos diferentes agentes ou instituições. Basta perceber, aqui como em qualquer outro lugar, a relação dialética que se estabelece entre as estruturas e as estratégias – por meio das disposições – para fazer desaparecer a antinomia entre a sincronia e a diacronia, entre estrutura e História”. Grifos meus. Id. Op. cit. *O Campo Científico* (ed. 1983). pp. 12-13.

tradições), são “opostos complementares” que não apenas definem-se mutuamente, mas, ao fazê-lo, organizam, a partir de suas *tensões*, a “estrutura fundamental de um campo”. Por ser diacrônico e não apenas sincrônico, além de “criativo” e não apenas “normativo”, o conceito de *campo intelectual* de Bourdieu pode ser, conforme o argumento de Martin Jay, objeto da História, e não somente uma ferramenta metodológica. Já aquele *campo* hipostasiado de Ringer, para Jay pode apenas servir de ferramenta.

Feita a exposição acerca dos artigos de Jay e Ringer, proponho agora algumas reflexões decorrentes que serão fundamentais para o desenvolvimento da dissertação. Antes, cabe sintetizar que procurei esclarecer a maneira como o primeiro interpreta o conceito de *campos intelectuais* de Bourdieu, e quais críticas empreende ao modelo objetivista de conhecimento histórico proposto por Ringer. Tais questões estavam subordinadas às perguntas principais do capítulo: quais conceitos Jay aceita como pressupostos teóricos e metodológicos válidos; e quais as implicações desses conceitos para o modelo de conhecimento histórico que ele propõe.

Argumentei que Jay interpreta os *campos intelectuais* de Bourdieu tanto como objetos, quanto como ferramentas para a produção de um conhecimento histórico baseado em múltiplas tensões, múltiplos impulsos que sobrepostos definem um *campo*, um *autor* ou um *texto* – qualquer objeto, enfim. Sobre as críticas que Jay empreende ao modelo de Ringer, argumentei que sua posição é contrária ao empirismo e ao objetivismo; ao método de *tradução* “literal” e de reconstrução racional; e, por fim, ao pressuposto de distanciamento e impessoalidade do historiador. Jay não postula qual é o objeto do historiador intelectual e, portanto, assume a existência de várias possibilidades. O

importante é que o objeto represente o “ponto nodal” de uma *constelação* ou *campo de forças* diversas, e não “instancie um *habitus* unificado”¹⁵⁹. Nesse sentido, o trabalho do historiador é identificar essas forças e colocá-las em diálogo, analisando-as ora em suas especificidades, ora em suas relações. Isso sugere que se trata de um trabalho hermenêutico que interpreta e relaciona “tensões”. Desse modo, o que é inerente ao objeto são as tensões, e não um único “sentido original”.

Portanto, concluo que Jay não especifica quais são os objetos da História Intelectual, assumindo que podem ser autores, textos, campos intelectuais, escolas de pensamento, as “ideias de uma época”, contextos discursivos, entre outras possibilidades. O importante é que exista um rigor metodológico em relação ao caráter de constelação de qualquer um desses possíveis objetos, os quais jamais podem ser reduzidos ou isolados nas dimensões que convém ao historiador. Desse modo, Jay se distancia da posição teórica e da proposta metodológica de Ringer, ao argumentar que a reconstrução racional não é capaz de reconstruir uma ideia *em si mesma*, isto é, no sentido “original” que possuía quando situada em seu *campo intelectual* de origem. O objetivo final do historiador pode, no fundo, ser esse – o de reconstruir o sentido que um objeto possuía em seu contexto –, mas ele precisa admitir a inconclusibilidade e a abertura de suas tentativas: admitir a atividade do seu *horizonte histórico*. Como no exemplo de Aquino, é preciso admitir que os comentadores estão, justificadamente até hoje, discutindo os significados dos termos e as suas implicações nas diferentes interpretações da teoria do *autor*.

Com isso, o problema finalmente retorna à possibilidade ou não de reconstrução de um sentido primordial que uma obra ou ideia possuía em seu *contexto* original. Conforme argumentei no primeiro capítulo, Jay organiza as ideias de seus colegas a partir de uma diferença fundamental entre o contextualismo e o textualismo integral por um

¹⁵⁹ JAY, M. Op. cit. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History* (1990). p. 316.

lado, e o textualismo desintegral por outro: a convicção ou a rejeição da possibilidade de apreender, ou ainda, reconstruir, um *sentido inerente ao texto*. Agora, concluo que para Jay essa não é uma possibilidade nos termos que Ringer ambiciona, pois tal sentido é dado pela interação entre pesquisador e objeto e, além disso, sequer a “tradução literal” das “ideias do passado” para a “língua do presente” é *imediatamente* possível. Como Jay nunca rejeita totalmente as considerações de seus colegas, ele pondera que a reconstrução racional das “normas” e “disposições compartilhadas” pode, entretanto, ajudar a identificar os processos de produção, validação, propagação e recepção de cada *texto*.

Ademais, como também argumentei no primeiro capítulo, o contextualismo de Skinner entende que existe um sentido primordial incorporado na *intenção do autor* e na sua relação com o *contexto*. Nessa perspectiva, seria possível reconstruir os *contextos* (axiomas, modismos, disposições compartilhadas) e, por consequência, apreender os significados e sentidos originais que os *autores* quiseram atribuir aos *textos*. Em vista disso, a primeira reflexão que proponho para a presente conclusão destaca uma aproximação fundamental entre Skinner e Ringer. Se o primeiro é um contextualista porque propõe reconstruir os significados a partir da recuperação da *intenção* historicamente determinada do *texto*, então posso dizer que Ringer é também um contextualista¹⁶⁰, pois propõe reconstruir os significados a partir da recuperação das “disposições compartilhadas” que performam em um determinado *campo intelectual*.

As propostas de Skinner e de Ringer são evidentemente distintas. O primeiro preocupa-se com o *contexto* que define *intenções autorais*. O segundo, com *campos intelectuais*, isto é, aglomerados de autores em suas disposições compartilhadas (os

¹⁶⁰ No conjunto de sua obra, Jay menciona apenas uma vez, em uma nota de rodapé, que Ringer é “um proeminente expoente da contextualização”. Tal nota, mesmo que breve, confirma o que concluo a seguir sobre o modelo de Ringer. JAY, M. Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization. In. *New Literary History*. Vol. 42, n°. 4, 2011. Nota de rodapé n°. 2. p. 570.

*mandarins modernistas germânicos*¹⁶¹, por exemplo). Entretanto, recorro que a maneira como Jay categoriza os historiadores prevê que mesmo dois modelos profundamente diferentes podem, ainda assim, ser aproximados. Isso, porque existe apenas um argumento fundamental no seu sistema de categorias: o modelo aceita ou rejeita a reconstrução de sentidos inerentes aos objetos? Se aceita, é chamado de contextualista ou textualista integral, dependendo da *condição* imposta ao objeto (heteronomia ou autonomia, respectivamente); se rejeita, então é um textualista desintegral – o que propõe como alternativa é o que define as subcategorias desse textualismo.

Nesse sentido, constato que tanto Skinner como Ringer aceitam tal pressuposto quando reconstroem objetivamente seus objetos pelas “normas” e “convenções” que os “pré-definem”. Em sua réplica, Ringer, inclusive, admite ser um contextualista, ainda que não “radical” como Skinner. Esse “radicalismo” é uma ideia de David Harlan¹⁶², a quem Ringer evoca para justificar a “suavidade” de seu modelo em relação ao de Skinner¹⁶³. Entretanto, segundo a definição de Jay, ele está mais próximo de Skinner do que pensa, uma vez que o que está pressuposto na rigidez da reconstrução de ambos é muito similar: a reconstrução histórica pode ser objetiva porque pressupõe um significado primordial no objeto, imediatamente conectado às disposições compartilhadas, axiomas e problemas que caracterizam o seu “contexto” ou “campo” de origem. Ou seja, para Ringer, seguindo a interpretação de Harlan, o contextualismo de Skinner é radical porque ambiciona as

¹⁶¹ RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1980-1933*. São Paulo: Edusp, 2001.

¹⁶² Para uma análise da discussão que David Harlan empreende sobre o contextualismo de Skinner, ver a tese de José Antônio Vasconcelos: VASCONCELOS, J. A. Op. cit. *Quem tem medo de teoria?* (2005).

¹⁶³ Primeiro Ringer menciona que Harlan define os contextualismos de Q. Skinner e J. G. A. Pocock como “radicais” no sentido de que buscam intenções autorais. Sobre isso, ver: RINGER, F. Op. cit. *Rejoinder to C. Lemert and M. Jay* (1990). p. 331. Depois, ele usa esse argumento para justificar que não é “um contextualista radical na definição de Harlan, já que não insisto em redescobrir as intenções e razões autorais objetivamente presentes nos textos [...]”. Adiante, no parágrafo seguinte, ele diz que está “comprometido com alguma forma de contextualismo histórico”. Id. Ibid. p. 332. Traduções minhas. No original, em inglês: “I am not a radical contextualist in Harlan’s definition, since I do not insist on recovering the authorial intentions and reasons objectively present in text [...]. I am committed to some form of historical contextualism”.

intenções autorais, mas, na verdade, a radicalidade de Skinner vem do pressuposto de reconstruir algo que está situado no passado, em *contextos* muito diversos e temporalmente distantes; o que Ringer também pressupõe em sua “triangulação”.

A grande diferença entre Ringer e Skinner, nesse sentido, é que o primeiro reconstrói *campos*, enquanto o segundo, *intenções autorais*. Entretanto, ambos reconstroem seus objetos pelas *normas e convenções* que os pré-definem e limitam seus sentidos. Além disso, conforme desenvolvi no início deste capítulo, Ringer sugere que o propósito da pesquisa em História Intelectual é reconstruir os *campos* por meio da recuperação das práticas empíricas e disposições cognitivas compartilhadas entre os intelectuais, as quais “propiciam” os *textos*. Ou seja, a reconstrução se dá por meio da recuperação das práticas empíricas que “possibilitam” a produção de um *texto*. Nesse sentido, a “tradução” é um método de interpretação (“objetiva”) das “experiências compartilhadas” por um *grupo de autores*. Com isso, concluo que Ringer propõe uma hermenêutica da experiência empírica da produção do conhecimento, com o objetivo de reconstruir esse conhecimento propriamente dito – seu “sentido original” ou “inerente”. Como visto no primeiro capítulo, essa é precisamente a maneira como Jay define os contextualistas contemporâneos a ele, de forma que Ringer não poderia enquadrar-se de melhor forma.

Jay, em contrapartida, não é “anti-contextualista” no sentido de pensar que o *contexto* é irrelevante, ou que as relações empíricas que estruturam os *campos* não são fundamentais, ou que a *norma (habitus)* possa ser simples e facilmente transcendida pelos *autores*: todos esses são para ele *impulsos conflitantes* que sobrepostos definem um objeto. Sendo assim, a segunda reflexão que proponho para esta conclusão diz respeito à proximidade de Jay com o textualismo desintegral – e o conseqüente distanciamento em relação ao contextualismo. Essa aproximação se dá na medida em que ele rejeita a

possibilidade de reconstruir objetivamente uma *verdade* “primordial”, “original” ou “inerente” ao objeto. Além disso, os impulsos que Jay considera na análise dos *textos* não são exatamente *intrínsecos* ou *extrínsecos* aos mesmos, mas são simplesmente impulsos – não há um “dentro” e um “fora” do objeto.

Com isso, o que argumento é que Martin Jay dismantela a fronteira que define os *textos* e os *contextos*, à maneira como fazem os textualistas desintegrals enquanto conjunto. Ele “textualiza” os contextos de uma forma que remete muito a Adorno e Benjamin, pois ele define tanto os *contextos* como os *textos* enquanto constelações de “forças” ou “impulsos” diversos. Além disso, as críticas que empreende a Ringer também tornam bastante evidente uma certa aproximação entre Jay e os conceitos e pressupostos gadamerianos, tais como os de *fusão de horizontes*, *horizonte histórico* e *preconceitos*. Esses são conceitos e pressupostos que ele aceita em seu artigo, em contrapartida aos que rejeita, como os de *reconstrução racional*, *objetividade* (do objeto e da reconstrução), *empirismo*, *tradução* “literal”, *distanciamento* e *impessoalidade* (do pesquisador).

A terceira reflexão que proponho decorre de outro conceito que Martin Jay aceita, o de *narrativa*. Em sua concepção, ele pressupõe que a verdade intrínseca a cada *texto* e a verdade do conhecimento histórico são substancialmente distintas, de forma que a “tradução” feita pelo pesquisador é sempre *alegórica*, isto é, conserva o elemento “não-idêntico”, ou a *diferença*, entre o original e a tradução – sendo que esse *insight* ele deriva do conceito de *reading*. Essa perspectiva contorna tanto aquele relativismo cognitivo, quanto a ideia de que a verdade seja algo universal e absoluto, porque essa maneira de pensar o *fazer* historiográfico, enquanto uma construção narrativa, conserva o elemento não-idêntico entre a racionalidade do historiador e aquela própria de seu objeto – conserva a *diferença substancial* entre aquelas duas *verdades* em *fusão horizôntica*. Sua concepção de *narrativa*, portanto, se entrelaça às suas duas concepções de *verdade* e enfatiza, assim,

a *diferença* entre a verdade e a verdade histórica; entre as racionalidades do passado e as do presente; entre o objeto e o sujeito do conhecimento histórico.

Ainda sobre a *diferença* entre a verdade do conhecimento “teórico” e a verdade do objeto, no artigo *For Theory* – título inspirado em *For Sociology* (1973), de Alvin Ward Gouldner –, Jay propõe uma reflexão sobre o *outro*, o não-idêntico, da teoria. Ele indica três questões, as quais destacam sete *outros* do conhecimento teórico. Resumidamente, a primeira questão trata das diferentes *naturezas* da razão do sujeito (procura universais) e da razão do objeto (recusa ou resiste aos universais), donde ele conclui que o *outro* da teoria é [i.] a *particularidade*¹⁶⁴ – sempre compreendida em termos da sua não-identidade com o *conceito normativo*, universal. A segunda questão trata das maneiras como *se relacionam* o sujeito (dotado de subjetividade) e o objeto (dotado de “objetividade”, isto é, enquanto coisa ou situação “existente”, real, “material”), donde ele conclui cinco variantes do *outro* da teoria¹⁶⁵: [ii.] a *prática*, [iii.] a *experiência subjetiva*, [iv.] a *experiência objetiva*, [v.] a *narrativa* e [vi.] as *artes hermenêuticas*. A terceira e última questão trata das *representações* próprias do *sujeito*, donde ele conclui que o *outro* da teoria são [vii.] as instituições do saber, isto é, os meios (ambientes) intelectuais nos quais o sujeito da teoria está inserido.

Em síntese, esses sete *outros* correspondem às diferentes maneiras como se pode pensar a teoria, de forma que o argumento de Jay é que a mesma deve sempre ser situada em relação a todos os seus *outros*. Sendo assim, “o que faz do conhecimento teórico necessário é a *incompletude* dos seus *outros*”; isto é, o fato de que “não existe nenhuma possibilidade de uma autossuficiência imanente”¹⁶⁶ em nenhum desses outros, e nem na

¹⁶⁴ JAY, M. Op. cit. *For Theory* (1996). pp. 172-173.

¹⁶⁵ Id. Ibid. pp. 173-177.

¹⁶⁶ Id. Ibid. p. 178. Tradução minha. No original, em inglês, a passagem da qual recortei as frases transcritas entre aspas é: “what makes Theory necessary [...] is precisely the no less blatant incompleteness of its other. That is, in the imperfect world we inhabit, [...] no possibility of self-sufficient immanence exists on the level of practice, experience, hermeneutic interpretation, narrative intelligibility, or empirical facticity”.

teoria. Esta última só é possível e eficaz *se* pensada em relação aos mesmos, de forma que é preciso sempre considerá-los. Por isso, *conhecer teoricamente* não significa somente “procurar universais” e, tampouco, distanciar-se do objeto, na medida em que muitos dos seus *outros* significam aproximar-se do mesmo, como na *consideração* da experiência subjetiva, da arte hermenêutica (do ouvir), da prática, da particularidade. A *concretude* da teoria, nesse sentido, reside no *eterno diálogo* com os seus *outros*: no diálogo com o que *não é idêntico* à mesma e, assim, eternamente a desafia.

Portanto, a teoria só é concreta se tensa, desafiada pela não-identidade – pelos seus *outros* –; e isso já indica o *interesse* de Jay pela primazia do não-idêntico. Em vista disso, argumento nos capítulos seguintes que é possível traçar, com a concepção de não-identidade, um paralelo teórico entre as concepções de *fusão de horizontes* de Gadamer, de *dialética negativa* de Adorno, de *constelações* de Benjamin e de *performatividade* de Derrida. O mesmo acontece com a *tradução alegórica* de Benjamin e com algumas nuances do conceito de *reading*, de De Man e Miller, que Jay também aceita. Todos esses conceitos compartilham um *interesse* comum que é fundamental no pensamento de Jay e que está implícito na passagem:

A “dialética negativa” de Adorno e a desconstrução de Jacques Derrida também despertam comparações frequentes por sua rejeição comum das filosofias totalizantes de identidade, por sua desconfiança dos princípios e origens primordiais, por sua suspeita das teorias idealistas da negação, e por sua valorização dos modos de representação alegóricos, em vez dos simbólicos.¹⁶⁷

Adorno, Derrida e – conforme argumento – Jay, possuem em comum o *interesse* no que *não é idêntico* à norma ou às *convenções*: “rejeitam as filosofias totalizantes de identidade” e desconfiam “dos princípios e origens primordiais”. Isso remete à última

¹⁶⁷ JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p.19.

citação do capítulo anterior, na qual Benhabib faz referência a Habermas e Derrida. A passagem indicava uma possível aproximação entre ambos; aproximação esta que vai no mesmo sentido da indicada na passagem acima: o *interesse* comum nas maneiras como um *texto* – enquanto *ato de discurso* – desafia a norma discursiva e psicocultural (ou psicossocial) da sua época¹⁶⁸. Na teoria de Habermas, a ênfase no que “extrapola” a norma discursiva de um “contexto” se dá na sua definição de *interesse condutor do conhecimento*, que é conveniente para esta dissertação justamente porque conceitua o *interesse* intelectual em *produzir conhecimento*.

Sendo assim, a última reflexão que proponho para esta conclusão relaciona o que conclui no capítulo um, sobre os possíveis *interesses* de Jay em categorizar as abordagens de seus colegas, com as posições teóricas que identifiquei neste capítulo e, também, com o conceito de *interesse* de Habermas. Para tanto, é preciso primeiro apresentar as reflexões desse último. Ele parte de Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey para enfatizar “dois interesses condutores”¹⁶⁹ do conhecimento humano: o *técnico*, associado às *ciências da natureza*, e o *prático*, associado às *ciências do espírito*¹⁷⁰.

Em vista da teoria de Peirce, Habermas caracteriza o primeiro dos interesses, o *interesse técnico*, da seguinte maneira: é próprio da *pesquisa empírica-analítica*; sua tradição tem como base as *funções da razão instrumental*; e seu método visa um *processo de aprendizagem cumulativo*¹⁷¹. Nesse sentido, ele associa o *interesse técnico* ao conhecimento empírico-analítico que opera segundo a objetividade da técnica – dos meios, métodos, operações, experimentos. Ou, nos seus próprios termos, “as ciências empíricas estritas” operam no nível da “experiência restringida” (das operações,

¹⁶⁸ Sobre isso, ver passagem já transcrita aqui no final da seção sobre desconstrução, no capítulo um. Ou em: BENHABIB, S. Op. cit. *Diferença sexual e identidades coletivas* (2017). pp. 149-150.

¹⁶⁹ HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). p. 291.

¹⁷⁰ Id. Ibid. p. 292.

¹⁷¹ Todas as passagens e termos que estão entre aspas ou em itálico neste parágrafo encontram-se, originalmente, em: Id. Ibid. p. 293.

experimentos)¹⁷² e, assim, objetivam a realidade nas “formas lógicas” de seus “enunciados empírico-analíticos”. O principal *interesse* por trás de tais “enunciados empírico-analíticos” é a conservação material ou, ainda, a sobrevivência da espécie humana: é “gerar um saber *tecnicamente aplicável*”, isto é, materialmente útil.

Já a reflexão sobre o *interesse prático*, Habermas desdobra pela teoria de Dilthey: trata-se de um interesse próprio da *pesquisa hermenêutica*; sua tradição tem como base *as interações simbolicamente mediadas*; e seu método visa o *entendimento* e o *autoentendimento*¹⁷³. Aqui, os enunciados não visam as ações técnicas do saber, mas “a gramática da linguagem corrente, que ao mesmo tempo regula os elementos não-linguísticos de uma práxis da vida corrente”¹⁷⁴. Nesse sentido, o *interesse prático* que conduz o conhecimento hermenêutico “procede no plano da ação comunicativa”¹⁷⁵, sendo a experiência, aqui, também comunicativa¹⁷⁶ – e não “restringida” por experimentos. Retirando os jargões, isso significa que o *interesse prático* é o que coloca o conhecimento em uma íntima relação com as normas discursivas e com a práxis da época em que é produzido. Dito de um modo que conclua a reflexão, o interesse intrínseco ao enunciado hermenêutico conduz a “um saber *praticamente operante*”, e não “*tecnicamente aplicável*”¹⁷⁷: conduz a um conhecimento que procura inserir-se ou, ainda, *operar na práxis* da vida corrente.

¹⁷² Para caracterizar a “experiência restringida”, própria do *interesse técnico* condutor do conhecimento, Habermas utiliza os termos: “resultam de operações”; “linguagem monológica”; “coage segundo regras de derivação”; “vinculação de teoria e experiência”; “observação sistemática”; “organização experimental”; “registrar êxitos e operações de medição”; “correlação reversivelmente unívoca de eventos operativamente constantes e signos associados de forma sistemática”. HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). p. 294.

¹⁷³ Os termos que, nesta frase, estão em itálico encontram-se, originalmente, em: Id. Ibid. p. 293.

¹⁷⁴ Id. Ibid. p. 294.

¹⁷⁵ Id. Ibid. p. 293.

¹⁷⁶ Dessa vez, para caracterizar a “experiência comunicativa”, própria do *interesse prático* condutor do conhecimento, Habermas utiliza os termos: “interações simbolicamente mediadas”; “esquemas comuns de concepção de mundo e de ação”; “linguagem corrente”; “regras gramaticais da constituição desse próprio mundo”; “análise linguística e experiência de uma só vez”; “consenso entre oponentes, obtidos segundo regras gramaticais”. Id. Ibid. p. 296.

¹⁷⁷ Id. Ibid. p. 293.

Entretanto, para Habermas o que dá a *unidade do sentido* do conhecimento não é nenhum desses *interesses*, mas um terceiro: o *interesse* na emancipação. Ele argumenta que “Peirce e Dilthey se depararam com a base de interesses do conhecimento científico, mas não refletiram sobre eles enquanto tais”¹⁷⁸. Isto é, eles tentaram estabelecer as estruturas basilares das ciências empíricas e hermenêuticas, respectivamente, mas, ao fazê-lo, se depararam com os *interesses técnico e prático* que conduzem o conhecimento científico de maneira geral. Como não se deram conta disso, eles não chegaram a formar “o conceito de interesse condutor do conhecimento e tampouco apreenderam propriamente o que [o mesmo] intenciona”¹⁷⁹. Nesse sentido, a ideia de *interesse na emancipação* realiza, na teoria de Habermas, três movimentos complementares: dá unidade aos dois *interesses* que ele identificou a partir de Peirce e Dilthey; evidencia o que, enquanto *unidade*, tais interesses “intencionam”; e, com isso, “forma o conceito” de *interesse condutor do conhecimento*.

Em vista disso, nesse momento Habermas se afasta de Dilthey e Pierce e faz uma detalhada reflexão sobre a ideia de *interesse da razão*, presente na *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant. De maneira sintetizada, destaco que ele argumenta, junto com Kant, que a *razão pura* contém o interesse na sua *maioridade*¹⁸⁰. Este termo sumariza alguns argumentos centrais dos prefácios (A, de 1781, e B, de 1787) da *Crítica da Razão Pura*, pois a possibilidade de *emancipação* (de alcançar a *maioridade*) justificaria a *instauração do tribunal da razão*, isto é, justificaria a *crítica da razão pura*¹⁸¹. Além disso, o termo é fundamental também em *Resposta à pergunta: O que é o*

¹⁷⁸ HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). p. 301.

¹⁷⁹ Id. Ibid.

¹⁸⁰ Sobre a maneira como Habermas desdobra o conceito de *interesse na emancipação* pela ideia kantiana de *maioridade* como um *interesse da razão pura*, ver: Id. Ibid. pp. 302-311.

¹⁸¹ Essa ideia está presente, por exemplo, nas passagens: KANT, Immanuel. *Prefácio à Primeira Edição*. In. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2015. pp. 17-19 (A.VIII-A.XII); e Id. *Prefácio à Segunda Edição*. In. Ibid. pp. 37-39 (B.XXXI-B.XXXV).

Esclarecimento? (1783), pois tal resposta é: a busca da razão pela sua própria *maioridade*; ou seja, a busca da razão pela sua emancipação em relação aos seus dogmas, crenças, preguiças, tutores, buscas vãs e ilusões¹⁸². O importante é que, em Kant, é esse *interesse na maioridade* que direciona os procedimentos do *tribunal* no qual a *razão pura* é tanto ré quanto inquisidora. Habermas argumenta junto com Kant nesse sentido, mas se afasta do segundo quando encontra um “limite” nessa “razão pura interessada”:

Kant se empenha em justificar esse uso interessado da razão especulativa, sem ao mesmo tempo ampliar o uso empírico da razão teórica. [...] razão prática e razão teórica são tão pouco unas que os postulados da razão prática pura permanecem uma “oferta estranha” para a teórica. É por isso que o uso interessado da razão teórica não leva ao conhecimento no sentido estrito; quem confundisse a ampliação da razão no propósito prático com a ampliação do domínio do conhecimento teórico possível se tornaria culpado de “transgressão especulativa”, contra a qual se dirigia a crítica da razão pura, principalmente pelo esforço da dialética transcendental. O papel de um interesse condutor do conhecimento em sentido mais estrito poderia ser assumido pelo interesse prático da razão somente se Kant tomasse a sério a unidade de razão teórica e razão prática.¹⁸³

As passagens sublinhadas resumem o limite filosófico da ideia de “interesse da razão pura” de Kant, para Habermas: a falta de unidade entre *razão prática* e *teórica* faz com que o “uso interessado” da última não leve “ao conhecimento em sentido estrito” – tal associação seria uma “transgressão especulativa”. Para transpassar esse limite, Habermas recorre a Johann Gottlieb Fichte e argumenta que o mesmo soluciona o

¹⁸² Todo o texto de Kant trata de tal assunto. Para fins de referência, destaco passagens clássicas que esclarecem o sentido da palavra maioridade: “*Esclarecimento é a saída do ser humano da sua menoridade* [...] *Menoridade* é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. *É-se culpado por* tal menoridade, se a causa da mesma não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de resolução e coragem para se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir do teu *próprio* entendimento! [...] É difícil, portanto, para todo e qualquer ser humano particular, desembaraçar-se da menoridade que nele se tornou quase natural. Ele até mesmo se apegou a ela e, até o presente momento, ele é de fato incapaz de se servir de seu próprio entendimento, pois nunca se deixou que ele fizesse essa tentativa. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou melhor, do mau uso de seus dons naturais, são os grilhões de uma sempiterna menoridade”. KANT, I. Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? In: KANT, I.; ERHARD, J. B.; HAMANN, J. G.; HERDER, J. G.; LESSING, G. E.; MENDELSSOHN, M.; RIEM, A.; SCHILLER, F.; WIELAND, C. M. *O que é o Esclarecimento?* Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. pp-23-25. [Destaques do autor]

¹⁸³ HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). pp. 310-311.

problema da falta de unidade entre *razão teórica e prática*. Isso, porque Fichte “concebe o ato da razão [...] como uma ação refletida, que retorna a si mesma, e torna o primado da razão prática algo fundamental”¹⁸⁴.

Nessa concepção, “o ato da razão” é um ato uno, de forma que *conhecer* corresponde ao *ato de pôr-se frente a si mesmo*. Nesse sentido, em Fichte, conhecer é sempre um ato de reconhecer-se não como um *produto* das coisas externas, mas como um *Eu* emancipado e autônomo. É dessa reflexão que recortei a segunda epígrafe deste capítulo: “é dogmaticamente inibida, ao contrário, uma consciência que se concebe como produto das coisas ao seu redor, como um produto natural”¹⁸⁵. A autorreflexão emancipatória de Fichte – o conceber-se não como *produto* –, portanto, acontece no mesmo momento em que a *razão pura* age para conhecer e determinar o mundo e, assim, conceber a si mesma. Desse modo, o que Habermas busca em Fichte é uma unidade entre os *interesses* das *razões* teórica e prática¹⁸⁶ e, portanto, uma unidade entre os *interesses* que *conduzem* a produção de conhecimento.

Com isso, concluo que o conceito de *interesse condutor de conhecimento* de Habermas advém da sua interpretação de Peirce, Dilthey, Kant e Fichte. Considera, assim, aqueles dois *interesses* anteriores, *técnicos* e *práticos*, pois para Habermas os mesmos não devem ser compreendidos como exclusivamente característicos das ciências naturais (como no caso de Peirce) e do espírito (como no caso de Dilthey), respectivamente. Ao contrário, apesar de serem mais ou menos proeminentes em cada uma dessas “ciências”, os interesses *técnicos* e *práticos* conduzem o *conhecimento* de maneira geral, de forma

¹⁸⁴ HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). p. 312.

¹⁸⁵ Id. Ibid.

¹⁸⁶ Sobre a maneira, passo a passo, como Habermas utiliza Fichte para “solucionar” o que acha serem os limites de Kant e, assim, argumentar que os interesses condutores do conhecimento recebem a unidade de seu sentido pelo interesse na emancipação, ver: Id. Ibid. pp. 311-318.

que a *unidade* entre ambos – o *sentido* do conhecimento produzido – é precisamente o *interesse na emancipação* desenhado por Fichte a partir de Kant.

Para sumarizar a reflexão de Habermas e, com isso, seguir adiante na conclusão do capítulo, recorro ao filósofo Luiz Sérgio Repa. Ele sintetiza que o *conhecimento*, para Habermas, é sempre conduzido por três principais *interesses* intrínsecos. O interesse na sobrevivência, isto é, na conservação e reprodução da espécie humana, é o mais “fundamental” e representa o primeiro vínculo, ou elo, estabelecido entre *conhecimento* e *interesse*. Esse primeiro elo revela, com Peirce, “o interesse técnico de tornar disponíveis os processos naturais para a reprodução material da sociedade humana”¹⁸⁷. Já o segundo *interesse*, o *prático*, remete à conservação social; não propriamente *material*, como no anterior, mas no sentido das suas relações sociais, normas, tradições: corresponde ao interesse em inserir-se e operar na *práxis* da vida corrente – ou mesmo de uma tradição. Ou seja, esse segundo elo entre *conhecimento* e *interesse* revela, com Dilthey, o interesse “prático de *preservar* e ampliar a interação sociocultural”¹⁸⁸.

Por fim, e para Habermas com supremacia sobre os demais *interesses*, porque conciliando-os, o conhecimento contém o *interesse na emancipação*: um interesse pela autorreflexão emancipatória¹⁸⁹. Todo *conhecimento*, nesse sentido, possui em algum grau o ímpeto de extrapolar a realidade sociocultural, de “emancipar-se” e ampliar os tecidos discursivos, lógicos, psicológicos e sociais da sua época. O *conhecimento*, portanto, contém em si *interesses técnicos, práticos* e, também, *algo que deseja extrapolar a norma*: contém etapas, respectivamente, de *aprendizagem cumulativa*, de *entendimento* e *autoentendimento* e, por fim, de *emancipação*.

¹⁸⁷ REPA, Luiz. Introdução à Coleção. In. HABERMAS, J. Op. cit. *Conhecimento e Interesse* (2014). p. 16.

¹⁸⁸ Id. Ibid.

¹⁸⁹ Id. Ibid. p. 17.

Há dois principais motivos pelos quais trago à discussão o conceito de *interesse condutor do conhecimento* de Habermas. O primeiro é, precisamente, a ênfase na *simultaneidade* entre o *interesse* na “conservação” de uma forma de interação social, ou cultural (interesse prático em *operar* em um “contexto”), e o *interesse* na “emancipação”. Todo este capítulo lidou com a *razão*, a *proporção* ou a *medida* entre aquilo que em um *texto* conserva o ambiente histórico de seu *autor* – o que em um *texto opera* conforme as normas discursivas, axiomas, problemas, relações empíricas, etc. de sua época –, e o que extrapola, ou deseja extrapolar, tal realidade. Nesse sentido, Habermas estabelece um elo ou um nexo fundamental entre ambas as partes que, durante todo o capítulo, tentei colocar em proporção: a *conservação* de normas e as *excentricidades* criativas ou emancipatórias.

O segundo motivo é ainda mais importante: o conceito habermasiano ilumina as conclusões do capítulo anterior. Naquele momento, argumentei que Jay possui algum *interesse* em categorizar os modelos de conhecimento, propostos por seus colegas, da maneira como faz – a saber, enfatizando um único pressuposto¹⁹⁰. Agora, o conceito de Habermas ilumina a ideia de que há, de fato, *interesses* que conduzem o *conhecimento* que Jay produz sobre os modelos e pressupostos contemporâneos a ele. Na conclusão do capítulo anterior, questionei se esse *interesse* seria de alinhamento (que a partir de agora entendo como *conservação* de determinadas normas discursivas de uma época e/ou tradição) ou diferenciação em relação a algumas das abordagens.

Neste capítulo, ora encontrei evidências de que seja o primeiro caso, como quando Jay se aproxima de Gadamer; ora de que seja o segundo, como no seu distanciamento em relação ao contextualismo de Ringer. Outras vezes há evidências de um simultâneo

¹⁹⁰ No capítulo um argumentei que as categorias de Jay se organizam a partir de um único pressuposto, referente à possibilidade (ou não) de reconstrução de um *sentido inerente* ao *texto*. Contextualistas reconstroem o sentido inerente pelo seu *contexto* original; textualistas integrais o fazem considerando exclusivamente os elementos *textuais*; enquanto textualistas desintegrals negam a existência de “sentidos inerentes” e “contextos originais”, e pensam ambos enquanto *tramas* hermenêuticas, culturais ou retóricas.

alinhamento e distanciamento, como no caso do conceito de *reading*. Em vista disso, argumento nos capítulos seguintes que, pelo conjunto de sua produção escrita, parece que existem vários “interesses teóricos” que caracterizam as ideias de Jay. Nesse sentido, enquanto “unidade”, parece que o *interesse condutor* de seu modelo de História Intelectual é conferir ao uso dos conceitos da teoria crítica um caráter “emancipatório”, capaz de “levar adiante” o projeto de uma *teoria do conhecimento histórico*, amplamente discutida pelos textualismos e pelo contextualismo. Nesse sentido, também há em seus argumentos um *interesse* na conservação dos pressupostos do textualismo desintegral – principalmente os gadamerianos –, pois a única real oposição de Jay se dá em relação ao contextualismo, sendo que o textualismo integral ele não considera.

Ou seja, não só em relação à teoria crítica, mas também em relação ao textualismo desintegral há um *interesse* naquele segundo sentido, a saber, o de preservar uma determinada forma de interação (não social, mas intelectual) e, assim, operar na práxis da sua vida corrente. Por isso, os principais objetivos desta dissertação são identificar e inter-relacionar esses diferentes *interesses* que caracterizam a concepção de *conhecimento histórico* de Jay. Para tanto, considero não somente os *interesses* na teoria crítica e em Gadamer, mas também o *interesse* em categorizar os modelos de seus colegas; e seu *interesse* nos conceitos e problemas postos pela desconstrução.

Dito ainda de outro modo, em vista do conceito de *interesse condutor do conhecimento*, concluo que a constelação que define o objeto desta dissertação, as ideias do historiador Martin Jay, é composta: pelo *interesse* nos conceitos da teoria crítica; pelo *interesse* na teoria gadameriana; pelo *interesse* nos problemas postos pela pós-modernidade, principalmente por intelectuais como Derrida e De Man; pelo *interesse* em tentar superar esses problemas ou, ao menos, pelo *interesse* em investigá-los e, assim, discutir as questões relativas à teoria e à metodologia da História Intelectual; e, por fim,

pelo *interesse* em estabelecer diálogos diretos, explícitos e “atuais”, isto é, em discutir com colegas historiadores contemporâneos a ele para, dessa forma, inserir-se em seu próprio “campo intelectual”. Todos esses *interesses* funcionam como *estrelas* de uma *constelação*, tensionadas como em um “campo de forças”. Além disso, conforme indica Habermas, *cada um* desses tais *interesses* possui, simultaneamente, aspectos *técnicos*, “conservadores” (*práticos*) e *emancipatórios* (ou “excêntricos”, por assim dizer).

Portanto, o que proponho é uma conjunção das ideias de *campo de forças* (“forcefield”) de Jay e de *interesse condutor do conhecimento* de Habermas para, com isso, pensar o conjunto das ideias de Jay enquanto uma *constelação de interesses*. Em vista disso, a partir de agora o objetivo é compreender se, *enquanto constelação*, tais *interesses* indicam um alinhamento a alguma das abordagens que discuti no capítulo anterior. Ou então, se indicam um distanciamento de todas e, dessa maneira, sugerem um modelo original – “criativo” ou realmente “emancipatório” – de conhecimento histórico.

Antecipo desde já que Jay rejeita as posições da desconstrução sobre aqueles três pressupostos que apresentei no início do primeiro capítulo, mas o conjunto de suas produções deixa evidente o seu *interesse* em se posicionar em relação aos mesmos. Nesses posicionamentos, os *interesses* em Gadamer, Adorno, Horkheimer e Benjamin indicam um caminho possível para a solução dos problemas postos pela desconstrução: sua leitura dos autores supracitados não responde as suas perguntas sobre a História Intelectual – inclusive porque nenhum deles se debruça sobre tal tema –, mas seus conceitos e ideias indicam caminhos metodológicos e possibilidades teóricas para uma concepção de conhecimento histórico *concreto*.

Em outras palavras, o que argumento a partir de agora é que Jay encontra nesses *interesses* a possibilidade de levar adiante o projeto de um conhecimento histórico, fundamentado na concepção de dialética e na valorização do não-idêntico. Esse projeto

deve muito aos intelectuais franceses contemporâneos, que atormentaram os historiadores com a ideia da impossibilidade de um conhecimento puramente “objetivo”, *verdadeiro* ou unívoco sobre o passado. Nesse sentido, o uso de conceitos de Gadamer, Adorno, Horkheimer e Benjamin percorre uma direção diferente, pois propõe uma possibilidade “objetiva”, ou ao menos positiva, para o conhecimento histórico.

O objetivo do capítulo seguinte é identificar no que consiste essa possibilidade ou positividade. Para tanto, investigo os paralelos entre Derrida, Gadamer, Adorno, Horkheimer e Benjamin; e a maneira como Jay se apropria das teorias desses intelectuais para propor uma possibilidade de conhecimento histórico possível. Ao final, sintetizo qual é o modelo de conhecimento que Jay propõe para a História Intelectual e, além disso, investigo qual é a sua singularidade e/ou alinhamento em relação às abordagens historiográficas que ele próprio identifica no seu *campo intelectual*.

Capítulo 3

Excentricidades e Emancipação

Pois como Nietzsche notou [...], “os maiores eventos e pensamentos (e os maiores pensamentos são os maiores eventos) são compreendidos mais lentamente. A geração da qual são contemporâneos não os experiencia, não ‘vive através deles’, vive ao lado deles”. O significado histórico de um Maquiavel, de um Locke ou de um Hobbes pode estar inextricavelmente ligado à posteridade que eles geraram e podem continuar a inspirar.¹⁹¹

Martin Jay, 2011

No capítulo anterior identifiquei conceitos que Martin Jay aceita como pressupostos teóricos válidos para a produção de conhecimento histórico – *narrativa*, *tradução alegórica*, *fusão de horizontes*, *horizonte histórico*, *preconceitos*, *habitus* (ou *doxa*) e *campos intelectuais*. Outros dois conceitos apareceram no decorrer da reflexão e, agora, formam o eixo central deste capítulo: o de *não-identidade* e o de *constelações*. Tais conceitos indicam um “paralelo” – um interesse comum – entre as teorias de Gadamer, Derrida, Adorno, Benjamin e Horkheimer; paralelo esse que sugere uma possibilidade positiva para o projeto de conhecimento histórico que entrou em colapso na pós-modernidade.

Em vista disso, o principal objetivo deste capítulo é argumentar que Martin Jay incorpora, em sua concepção de História Intelectual, o *modelo crítico* de Adorno e, como o último, o compreende como um método de produção de *conhecimento concreto*. Desse modo, as questões que coloco para reflexão são: como Jay incorpora o *modelo crítico* de Adorno em seu modelo de conhecimento histórico; e, em consequência, quais as

¹⁹¹ JAY, M. Op. cit. *Historical Explanation and the Event* (2011). p. 568.

possibilidades *concretas* da interpretação histórica, em relação à realidade passada e presente, conforme a adaptação de tal modelo às questões da História Intelectual.

Sendo assim, há diversos conceitos fundamentais que preciso apresentar antes de identificar a maneira como Jay os recupera em seu próprio modelo, cujo assunto, a História Intelectual, nunca foi objeto de Adorno, Benjamin, Horkheimer ou Gadamer. Além disso, o *interesse* de Jay na primazia do não-idêntico, do diferente, como já mencionei, também remete ao seu *interesse* na teoria de Derrida e faz, portanto, a ponte entre a teoria crítica e a desconstrução. Sobre isso, é preciso adiantar que o *interesse* de Jay nessas duas tendências teóricas é de natureza bastante diferente. Em seus argumentos, ele incorpora o não-idêntico de Adorno enquanto algo a se buscar através do método. Por exemplo, a primeira etapa da produção de conhecimento histórico é identificar as diversas *estrelas* da *constelação* que define o objeto de investigação para, em um segundo momento, identificar as maneiras ambíguas, contraditórias e múltiplas como as mesmas se relacionam entre si.

Já seu *interesse* na desconstrução reside nos problemas e desafios postos pela teoria de Derrida, De Man e Miller, como sugere a reflexão sobre o conceito de *reading* que apresentei no capítulo dois. Com isso, o que argumento é que o *interesse* na teoria crítica sugere um certo alinhamento; um *interesse* naquele segundo sentido habermasiano, de “conservação” de uma tradição discursiva. Isso, porque Jay recupera elementos do modelo de Adorno, se apropria dos mesmos e os aplica na teoria da História Intelectual. O *interesse* na desconstrução, por sua vez, indica mais uma coerência de Jay, em relação à ênfase nos aspectos tensos e não idênticos que definem um objeto, do que um “alinhamento teórico” propriamente dito.

Dito ainda de outra forma, Jay poderia ser chamado de um teórico crítico estadunidense, mas em nenhum sentido poderia ser alinhado à desconstrução ou mesmo

ao pós-estruturalismo. Ele é um historiador da pós-modernidade, sem dúvidas, mas se a entendermos como uma *sensibilidade insatisfeita* com as respostas então acessíveis em seu *campo intelectual*, atada à tentativa de construir novas soluções teóricas e modelos de conhecimento. É nesse sentido que compreendo que Jay procura, no conjunto de suas produções, uma “possibilidade positiva” para um projeto de conhecimento histórico que entrou em colapso em meados de 1970-80.

Sendo assim, o que argumento a partir de agora é que Jay encontra um fator comum no *modelo crítico* de Adorno, na *performatividade* de Derrida e na *hermenêutica* de Gadamer. Esse fator comum indica uma proposição positiva para aquele projeto de conhecimento histórico, a saber, uma possibilidade de *conhecimento histórico concreto*. Esse conhecimento concreto, entretanto, em nada se parece com aquele conhecimento objetivo e empírico que Ringer propõe; ou mesmo aquele que Skinner procura com a sua *intencionalidade*. Conforme argumentei em capítulos anteriores, em ambos os casos o caráter “objetivo” do conhecimento histórico reside na identificação das normas – axiomas, pressupostos, conceitos, “disposições cognitivas compartilhadas” – que performam em um *contexto* (Skinner) ou *campo intelectual* (Ringer) específicos. Além disso, ambos atingem tal objetividade através de procedimentos metódicos que buscam “anular”, pelo distanciamento, a racionalidade (o *horizonte*) do sujeito-pesquisador.

No caso do conjunto das obras de Jay, fica evidente que sua concepção de *conhecimento concreto*, ou ainda, *conhecimento possível*, advém do seu *interesse* nas teorias de Adorno e Horkheimer. Isso, porque a “objetividade” do conhecimento histórico, no modelo de Jay, não reside em procedimentos metódicos que pretendem distanciar o sujeito do objeto, mas significa exatamente a autoconsciência da dialética entre sujeito e objeto, entre *especificidade histórica* e *conceito*. Nesse sentido, investigo

durante este capítulo no que consiste o seu projeto de *conhecimento concreto* e, além disso, quais procedimentos ou “métodos” são propostos para a sua realização.

Nessa investigação, a coautoria *Dialética do Esclarecimento* auxilia a compreensão da concepção de *conhecimento concreto* de Martin Jay; enquanto *Eclipse da Razão*, de Horkheimer, esclarece sua concepção de *conhecimento objetivo*. Já a *Dialética Negativa*, de Adorno, dá suporte para a investigação dos *modelos críticos*, os quais, por sua vez, propõem “métodos” para a produção de conhecimento concreto. Sendo assim, é necessário apresentar os principais conceitos dessas obras para, em um segundo momento, identificá-los nos argumentos de Jay sobre a teoria e/ou metodologia da História Intelectual.

3.1. Na tradição: O projeto de conhecimento concreto.

3.1.1. Compreensão e razão, ou sobre a objetividade do conhecimento.

Na obra *Eclipse da Razão*, Horkheimer define que, de acordo com as determinações da tradição pré-iluminista, a *razão subjetiva* consiste nas faculdades de classificação, inferência e dedução: procedimentos abstratos que ajustam a realidade ao método em prol de *fins* pré-determinados pelo sujeito do conhecimento. Portanto, porque com fins subjetivos, subjetiva é essa *razão* que deduz, infere e classifica a realidade empírica¹⁹². Esse conceito é contraposto ao de *razão objetiva*, “que denota como essência uma estrutura inerente à realidade”¹⁹³ e cujos propósitos são objetivos porque revelam alguma visão de verdade, natureza e fins humanos.

¹⁹² HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2013. p. 9.

¹⁹³ Id. Ibid. p. 17.

Ou seja, de acordo com Horkheimer, os *fins da razão objetiva* remetem à faculdade de *pensar* sobre as “questões eternas” ou “sem resposta”, tais como “qual a nossa natureza”, “o que, e como, conhecemos” ou “qual a nossa origem”; questões próprias da filosofia e que dialogam com o misticismo, religião e teologia¹⁹⁴. Em contrapartida, as questões da *razão subjetiva* (por exemplo, “como prever tal fenômeno”, “quais os efeitos disso” ou “como reproduzir tal coisa”) referem-se à faculdade de *organizar* racionalmente a realidade empírica, isto é, seus fenômenos. Historicamente, ambas as *razões* coexistem enquanto faculdades humanas.

Entretanto, o desenvolvimento do pensamento iluminista resulta na associação da *razão objetiva* à falsidade (ao mito); e da *razão subjetiva* ao conhecimento verdadeiro¹⁹⁵. Horkheimer nomeia esse processo de *subjetivação do conhecimento*¹⁹⁶ e o caracteriza como o desenvolvimento da filosofia que, “ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é, como criação do sujeito [...], desenvolveu uma objetividade em si própria”¹⁹⁷. Essa “objetividade própria” não se assemelha àquela prefigurada pelos *fins da razão objetiva*, porque autodefine-se pela anulação do sujeito através do método.

Dito de outro modo, agora são os *meios* (métodos) que conferem objetividade à *razão*, e não mais seus *propósitos* (fins), de modo que há uma *inversão* em relação às determinações pré-iluministas das faculdades humanas. Dessa forma, na medida em que a filosofia e a ciência negam a subjetividade dos seus procedimentos – dessa *razão subjetiva* que deduz e classifica –, criam uma objetividade inalcançável¹⁹⁸ e ilusória,

¹⁹⁴ A aproximação entre a *razão objetiva* e as questões filosóficas, religiosas e místicas é tal que “o divórcio entre razão e religião marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da primeira, e um grau mais alto de sua formalização”. HORKHEIMER, M. Op. cit. *Eclipse da Razão* (2013). p. 19.

¹⁹⁵ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 104.

¹⁹⁶ HORKHEIMER, M. Op. cit. *Eclipse da Razão* (2013). p. 29.

¹⁹⁷ Id. Ibid. p. 13.

¹⁹⁸ Id. Ibid. pp. 11-14.

porque não mais se refere aos fins da *razão objetiva* e, tampouco, às estruturas da realidade empírica – ligadas necessariamente ao sujeito que as conhece.

Martin Jay esclarece esse processo de *subjetivação do conhecimento* quando apresenta as palavras que, em alemão, se referem à *razão*: a *Verstand* (compreensão) e a *Vernunft* (razão)¹⁹⁹. Segundo ele, a primeira consiste na faculdade de estruturar, no plano das ideias, o mundo dos fenômenos e, portanto, corresponde à *razão subjetiva*. A *Vernunft* (*razão objetiva*), por sua vez, corresponde à faculdade de ir além das aparências e atingir a realidade concreta, em sua tensa multiplicidade e complexidade – nesse sentido, em sua substância. Segundo Jay, Adorno e Horkheimer não negam a essencialidade da *Verstand* (da compreensão) para o conhecimento, mas criticam o *processo de subjetivação* que a estabeleceu como um tribunal crítico absoluto, que renega como falso tudo aquilo que contradiz essa racionalidade aparente, empírica, cujo fim é subjetivo.

Com isso, o que argumento é que a concepção de Martin Jay sobre o que seja o conhecimento objetivo também pressupõe a consciência dessa histórica inversão das determinações das *razões subjetiva e objetiva*. Ringer, por exemplo, parece obcecado pelo método de reconstrução racional que, do seu ponto de vista, possibilita um conhecimento objetivo sobre as ideias produzidas no passado; isto é, um conhecimento que, pelo método que anula o sujeito, se ajusta à realidade passada. Tudo aquilo que Ringer *infere* é tomado por ele como objetivo, porque resultado de um método (meios) racional de triangulação. Na verdade, conforme argumentei no capítulo dois com o exemplo de Tomás de Aquino, essa triangulação ignora a complexidade da especificidade histórica do seu objeto. Além disso, como se vê agora, ignora também que a *inferência* é um procedimento da *razão*

¹⁹⁹ Ele apresenta ambos os termos em: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 104-105. Ali, ele argumenta que esses são os sentidos dos termos à maneira como eram pensados por Kant e, depois, Hegel. Para Jay, Horkheimer incorpora esses sentidos em sua crítica ao “positivismo lógico” que canoniza a *razão subjetiva* como “objetiva”.

subjetiva, ou seja, cujos fins são subjetivos – determinados pelo sujeito que conhece. A razão “objetiva” que Ringer pressupõe, portanto, é aquela *subjetivada*, que se embasa em procedimentos abstratos e cujas determinações se encontram invertidas.

Jay, conforme argumentei no capítulo dois, critica Ringer por seu objetivismo e empirismo. Isto é, pelo rigor do seu método de “reconstrução racional” e pela “fragilidade” do que entende como conhecimento objetivo. Apesar de Jay não mencionar naquele artigo as reflexões de *Eclipse da Razão*, o que argumento aqui é que em suas críticas subjaz precisamente a mesma posição de Horkheimer em relação a essa “razão invertida”: sua “objetividade” é ilusória e, além disso, *subjetiva* por princípio, já que com fins subjetivos. Dito de outro modo, é adequado concluir que nas críticas de Jay ao objetivismo de Ringer está pressuposto o processo de *subjetivação do conhecimento* que Horkheimer identifica em *Eclipse da Razão* e, portanto, também as críticas à *razão subjetiva* (compreensão) enquanto um tribunal crítico absoluto.

Nesse sentido, quando Jay *categoriza* os modelos de conhecimento de seus colegas historiadores em cinco vertentes – conforme apresentei no capítulo um –, ele tem em mente que essa *categorização* é um procedimento da *razão subjetiva*, isto é, possui um *fim* determinado por ele próprio. Por isso, Jay sempre apresenta a “coerência” das suas categorias, inferências e deduções como um argumento dele próprio, e nunca como uma característica estática e inerente aos seus objetos. Isso acontece, por exemplo, em *Forcefields* com a sua classificação dos modelos historiográficos e, também, em *Downcast Eyes*, com as suas inferências sobre o *contexto discursivo* francês. Essa é uma ideia que desenvolverei ao longo dos capítulos três e quatro. Por ora, para edificar o que seja esse *processo de inversão* da *razão subjetiva* em “objetiva”, passo à reflexão sobre a concepção de *conhecimento concreto* na *Dialética do Esclarecimento*.

3.1.2. Não-identidade, ou sobre o pressuposto do conhecimento.

Nessa coautoria, Adorno e Horkheimer afirmam que o processo de esclarecimento tem como motor o desenvolvimento do saber dedutivo e técnico, que visa o método e não os “conceitos e imagens”²⁰⁰. Para os autores, o berço dessa lógica iluminista corresponde ao secular medo do inconcebível, isto é, à tentativa de explicar os fenômenos naturais que, durante muito tempo, se alinharam aos fenômenos espirituais nas sociedades animistas²⁰¹. Nesse sentido, eles argumentam que o mito nasce em oposição à magia e, mais tarde, se converte em esclarecimento com o desenvolvimento do pensamento iluminista – sendo Francis Bacon, o “pai da filosofia experimental”²⁰², o grande “impulsionador” da última fase de tal processo. Posta essa ideia central da obra, cabe explicar algumas de suas nuances, pois é daí que despontam dois dos conceitos fundamentais deste capítulo: o de *não-identidade* e o de *conhecimento concreto*.

Sobre o animismo, é importante destacar que seu elemento mágico consiste na mimesis da natureza, ou seja, na identificação plena entre a *subjetividade do homem* e a *objetividade dos elementos naturais*. O mito nasce em oposição à magia na medida em que projeta o *subjetivo* para a natureza, e o *objetivo* para os signos do conhecimento humano²⁰³: agora são as deidades do Olimpo que se identificam com a natureza e suas vontades justificam (ou explicam) os fenômenos naturais. Dito de outro modo, no mito são os signos dos deuses que mimetizam as forças naturais, e não mais o sujeito.

²⁰⁰ Isso significa que o conhecimento técnico tem como *fim* o “poder”: visa “um casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que [...] é patriarcal” e “não concebe barreira alguma na escravização da criatura” e da “natureza”. Isso, em prol do desenvolvimento de “fábricas” e “tecnologias”, tais como o “avião de caça, que é uma artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é uma bússola mais confiável. O que os homens querem aprender com a natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens”. Esse *saber* que prioriza o método se opõe ao conhecimento que visa “conceitos e imagens” – o “prazer do discernimento” –; isto é, que visa a construção de metáforas, alegorias, relações, ensaios, conhecimentos ditos *abertos* enfim. Todas as citações desta nota encontram-se, originariamente, em: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 18.

²⁰¹ Nesse sentido, os autores dizem: “Desencantar o mundo é destruir o animismo”. Id. Ibid.

²⁰² VOLTARE. Apud. ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Ibid. p.17.

²⁰³ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Ibid. p. 19.

Inversamente ao animismo – e, por isso, em oposição –, no mito a identidade não acontece entre a *subjetividade do homem* e a *objetividade da natureza*, mas entre o *símbolo objetivo* e a *natureza subjetiva* (as “vontades” Olímpicas).

Ademais, na mimesis animista o subjetivo do homem se assemelha à natureza, enquanto no mito acontece o inverso: é a natureza que se assemelha – se adequa – ao símbolo. Portanto, a projeção mitológica da subjetividade para a natureza, e da objetividade para os signos do conhecimento humano, remete à proto-história²⁰⁴ do *processo de subjetivação* que consolidou a *razão subjetiva* como “objetiva”. Dessa forma, a ideia de que há no mito uma inversão em relação à identidade animista “traça as origens” da reflexão de *Eclipse da Razão*, de Horkheimer.

Isso, porque em vista dessa inversão no caráter da mimesis (no mito), Adorno e Horkheimer argumentam que o mito se converte em esclarecimento quando o incomensurável da natureza se torna finalmente “objetivo”²⁰⁵, isto é, explicável, calculável e previsível. Sendo assim, a “consolidação” do iluminismo acontece quando o processo de *subjetivação do conhecimento* se completa, de forma que até mesmo aquela subjetividade projetada para a natureza passa a apresentar-se como objetiva, dominada. Nessa lógica, se resta algo desconhecido, então é uma questão de tempo até que o sujeito o compreenda e domine. Isso, evidentemente, representa a “morte” daquela genuína *razão objetiva*, cujas “perguntas não têm resposta”.

²⁰⁴ Isto é, algo como os primeiros passos em direção à determinada ordem racional. Nesse sentido, os autores analisam *Ulisses* (nome latino de *Odisseu*), personagem principal da *Odisséia* de Homero, como um *protótipo* – origem do tipo – do homem moderno, pois reflete a “ordem racional” que impera no indivíduo capaz de vencer os obstáculos da vida. ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*. In: Op. cit. *Dialética do Esclarecimento* (1985). pp. 47-70. Cabe considerar que Odisseu só resolve enfrentar seu destino porque Atena o convence, lhe infunde força, coragem e cria oportunidades. Todas as suas ações racionais, nesse sentido, são como iluminações divinas. Sendo assim, Adorno e Horkheimer não dizem que a ordem racional moderna *já existe* na Antiguidade, apenas definem o mito como *proto-história* do esclarecimento: as características do burguês moderno não estão presentes na narrativa da *Odisséia*; mas no que se refere à *identidade que caracteriza o mito*, está já anunciado o grande “problema” que viria a se desenvolver na modernidade.

²⁰⁵ Id. Ibid. p. 21.

Dessa maneira, o *procedimento metódico* – digo, científico – torna-se o *ritual* da “mimesis, na qual o pensamento se iguala ao mundo”²⁰⁶: o conhecimento, [pretensamente] livre da subjetividade do homem, dos símbolos mitológicos e do incomensurável, torna-se idêntico à realidade – basta o acerto do *ritual*, do método. Como visto, entretanto, essa “identidade” com a realidade é apenas aparente, pois pressupõe uma relação entre conhecimento e realidade que inverte a mimesis “genuína”²⁰⁷ e, além disso, fundamenta-se em uma *razão* que é *subjetiva* por princípio – por natureza, base ou substância. Portanto, o esclarecimento busca no mito aquilo deve ser explicado, “desmistificado”, mas quando o faz só atinge sua forma, pois o conteúdo do conhecimento é reproduzido através de uma nova forma histórica de ritual – uma nova forma de identidade mítica.

Em vista disso, o filósofo Robson da Rosa Almeida sintetiza que, de acordo com a *Dialética do Esclarecimento*, “toda a humanidade tentou se libertar do julgo da natureza” e sempre recaiu no mito, de forma que “o *continuum* [da história] nada mais é do que a recorrência do mito sob novas vestes”²⁰⁸. Nessa lógica, a dinâmica da história é simultaneamente contínua e estática. É contínua porque não há ruptura na intenção de se libertar da natureza, e é estática porque leva sempre ao mesmo ponto: ao mito, àquele invertido princípio de identidade ou, como Almeida denomina, ao sempre-idêntico²⁰⁹. Para esse pesquisador, o *continuum* de Adorno conserva um projeto hegeliano “de ponta cabeça”, pois destaca o sofrimento contínuo e universal – a catástrofe nietzschiana²¹⁰, expressa no eterno retorno da civilização à barbárie –, em vez de enfatizar o progresso da Liberdade através do Espírito. Nesse sentido, os dois últimos capítulos da *Dialética do*

²⁰⁶ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Op. cit. *Dialética do Esclarecimento* (1985). p. 33.

²⁰⁷ Id. Ibid. p. 154.

²⁰⁸ ALMEIDA, R. da R. *Adorno e a quebra do continuum da história*. Dissertação de mestrado em filosofia. Porto Alegre: PUC/RS, 2015. p. 24.

²⁰⁹ Sobre a preferência de Almeida pelo termo “sempre-idêntico”, ver: Id. Ibid. p. 56.

²¹⁰ Sobre isso, ver: Id. Ibid. pp. 27-30; e 73-75.

Esclarecimento, nos quais constam as críticas ao antissemitismo e à Indústria Cultural, tratam dessa barbárie, isto é, do irracionalismo a que recai a sociedade moderna²¹¹.

Ademais, nas sempre poéticas palavras de Walter Benjamin, “a moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente”²¹². Ou seja, a moda, enquanto modelo para o contemporâneo, é o antigo transformado, “atualizado” ou “repaginado”, e nunca sua cópia idêntica. As “vestes” mudam conforme a “moda”; mas, nessa mudança, a “folhagem” se transforma sem que se percam as raízes. De maneira análoga, o esclarecimento manifesta-se como o mito transformado e não como sua reprodução ou cópia. Isso significa que a definição de Adorno e Horkheimer, de que o esclarecimento recai no mito, e a civilização na barbárie, não imprime ao “progresso” o destino de ser simples repetição do passado ou, tampouco, eterno declínio. Há, na dialética entre progresso e regressão, uma ideia de *continuum*, isto é, de algo que se transforma ao permanecer igual; que troca suas vestes e perpetua-se ao longo do tempo – à imagem das “rendas dos vestidos” de Benjamin.

Susan Buck-Morss, filósofa e historiadora intelectual, também analisa os momentos dinâmicos da história como justapostos à estaticidade da regressão ao mito²¹³. Ela concorda que Adorno e Horkheimer analisam os acontecimentos da época – a consolidação política do nazismo e o decorrer da Segunda Guerra Mundial – tanto a partir da dialética entre progresso e regressão, quanto a partir da dialética entre razão e mito. Para ela, isso significa que a ideia hegeliana de que haveria uma *razão na história* é negada pelos autores, pois eles associam as diferentes *formas* que a *razão* adquiriu na

²¹¹ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Op. cit. *Dialética do Esclarecimento* (1985). pp. 99-171.

²¹² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Obras Escolhidas). São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 230.

²¹³ BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institut. New York: Free Press, 1979. pp. 51-61.

história ao retorno de uma *desrazão*, ligada àquele invertido pressuposto de identidade entre o sujeito da realidade e o objeto de conhecimento²¹⁴.

Martin Jay argumenta que, em contraposição a essa *desrazão*, Adorno e Horkheimer afirmam que o não-idêntico (o diferente, destoante, contraditório, ambíguo, heterogêneo) é o *momento material* das relações entre as particularidades e o universal; e, por conseguinte, o *momento concreto* da teoria em relação à realidade – daí a primazia do não-idêntico ser uma proposição positiva para o conhecimento. Dessa maneira, os autores ressaltam um conhecimento *concreto* de caráter investigativo e inacabado, no sentido de que se transforma constantemente e nunca se consolida como uma explicação fechada. Assim, “a negação, e não a busca prematura de soluções, era o verdadeiro refúgio da verdade”²¹⁵, pois, dada a dialética, a negação traz implícita uma afirmação; a verdade, uma inverdade²¹⁶. Adorno e Horkheimer associam a afirmação à inverdade na medida em que a mesma pressupõe a teoria da identidade e, assim, configura um conhecimento que *se apresenta* como acabado, universal e a-histórico.

Segundo Jay, o princípio de não-identidade é ainda, nos escritos de maturidade de Adorno e Horkheimer, um ponto que os afasta da tradição marxista que aceita a identidade entre teoria e práxis; entre o sujeito autoconsciente e o objeto da realidade prática. Sendo assim, a primazia da não-identidade seria o que afasta Adorno e Horkheimer da dialética marxiana. Entretanto, a “dialética negativa” conserva, em alguma medida, o *materialismo histórico*, ainda que “reinterpretado”, por assim dizer. Nas palavras de Jay:

[...] ao empregar conscientemente o materialismo histórico como uma crítica aberta, e não como um corpo de verdades aceitas, [eles] ajudaram

²¹⁴ Sobre isso, ver: BUCK-MORSS, S. Op. cit. *The Origin of Negative Dialectics* (1979) pp. 69-74.

²¹⁵ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 328.

²¹⁶ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Op. cit. *Dialética do Esclarecimento* (1985). p. 181.

a devolver vitalidade ao que ameaçava tornar-se um dogmatismo esclerosado.²¹⁷

Sendo assim, o *materialismo histórico* não imprime mais identidade entre teoria e práxis, entre sujeito e objeto, pois Adorno e Horkheimer não o empregam como uma relação estável ou como explicação fechada, mas como “uma crítica aberta”. Isto é, como um *processo eternamente inacabado* ou, ainda, como um perpétuo movimento dialético. O que há de “materialista” na dialética negativa é a concepção de que o não-idêntico (o diferente, heterogêneo) é o momento *material* das particularidades em relação ao todo – o momento material da realidade histórica – e, portanto, o momento concreto da teoria.

Com isso, concluo, a partir das análises de Almeida, Buck-Morss e Jay, que o conceito de não-identidade, enquanto *pressuposto* “basilar” de um *conhecimento concreto*, é central na Filosofia da História e na Teoria do Conhecimento de Adorno e Horkheimer. Isso, porque é o não-idêntico que confere, respectivamente, materialidade à realidade histórica e concretude à teoria. Na segunda seção deste capítulo, argumento que no projeto de História Intelectual de Jay o não-idêntico exerce precisamente essa mesma “função” teórica e metodológica, de forma que é preciso explicá-la melhor.

3.1.3. Modelos críticos, ou sobre *mônadas e constelações*.

De acordo com o filósofo Rodrigo de Paiva Duarte, o pensamento moderno, assentado na tradição filosófica grega, entende a natureza como *o outro*, diferente de si²¹⁸;

²¹⁷ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 363.

²¹⁸ Essa “tradição grega” é aristotélica, posterior a Platão ou Sócrates, já que definiu a *natureza externa* como o *natural não-homem*, isto é, como *o outro, natural e diferente do homem*. Sócrates (conforme os diálogos socráticos de Platão como *Éutifron*, *Láques* e *Górgias*) só trata da *natureza do homem*. Duarte argumenta que também Platão entendia a natureza somente enquanto *natureza interna ao homem*, e apenas em Aristóteles aparece uma definição de *natureza externa*. Entretanto, em toda a tradição grega não há a ideia de *domínio da natureza externa*, mas apenas de *domínio da natureza interna* (sob a forma da civilidade, moralidade, virtude, etc.). O *domínio da natureza externa* é um projeto iluminista que remete originalmente a Bacon e Descartes. DUARTE, Rodrigo de Paiva. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993. pp. 19-36.

que deve ser dominado e controlado. Em contrapartida, Adorno e Horkheimer entendem que *o outro* é, dialeticamente em sua essência – em seu núcleo ou substância –, *a coisa em si*, uma vez que só se define em relação ao que *é*²¹⁹. Em outras palavras, as apropriações humanas definem-se pelo contraste (entre o que *é* e o que *não é*), mas, ao mesmo tempo, são em sua *substância* precisamente aquilo que aparece como contrastado. Portanto, o conceito de não-idêntico implica, necessariamente, uma eterna *relação* entre o *eu* e o *outro* (entre o que *é* e o que *não é*). Sendo assim, a análise de Duarte reforça a interpretação de que a constatação do *eterno não-idêntico das definições*, na história, é para os autores a essência verdadeira e concreta do conhecimento – e isso, como voltarei a mencionar, em alguns sentidos se parece com a “história-efeitual” gadameriana.

Em um sentido similar, mas que avança a discussão aqui proposta, o sociólogo Ricardo Musse analisa o *modelo crítico* (leia-se modelo dialético) que Adorno desenvolve na *Dialética Negativa* (1966) e propõe que a *ênfase no heterogêneo* corresponde ao *momento concreto* da teoria. Isso, porque em vez de limitar o conhecimento às formas conceituais e universais, destaca o conteúdo contraditório e dinâmico do próprio conceito. Ou, nas palavras de Adorno: “mudar a orientação da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, eis a charneira de uma dialética negativa”²²⁰. Nesse sentido, o *conteúdo concreto* (constituído do diferente, não-idêntico) do *conceito normativo* (universal) pode, por um *instante sedimentado*, ser apreendido através de *modelos monadológicos e especulativos* que, em conjunto, integram o conceitual e o não-conceitual:

[...] “O objeto abre-se a uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual se encontra: a possibilidade de um mergulho no interno necessita daquilo que é externo. Mas uma tal universalidade imanente do singular é objetiva apenas como história sedimentada” (*Negative Dialektik*, p. 165). [...]

²¹⁹ DUARTE, R. de P. Op. cit. *Mimesis e Racionalidade* (1993). pp. 66-68.

²²⁰ ADORNO, T. Apud. MUSSE, Ricardo. Verdade e história, segundo Adorno. In. *Revista eletrônica Trópico*, São Paulo, 12 set. 2003. p. 3. <http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/1686,1.shl>

“A exigência de rigor (*‘Verbindlichkeit’*) sem sistema é a exigência de modelos de pensar. Estes não são meramente de tipo monadológico. O modelo atinge o específico e mais que o específico, sem valorizar-se no seu conceito superior mais geral. Pensar filosoficamente equivale a pensar em modelos; a dialética negativa é um conjunto de análises de modelos” (*Negative Dialektik*, p. 39).²²¹

Portanto, no modelo de conhecimento pressuposto pela dialética negativa, o “objeto abre-se a uma insistência monadológica” (na necessidade de um “mergulho interno”), mas não se limita a isso, porque tal mergulho também significa a necessidade “daquilo que é externo” – da “consciência da constelação na qual se insere”, isto é, do que é conceitual, universal e normativo. Ou seja, o “conjunto de análises de modelos” proposto pela dialética negativa não se restringe nem ao “modelo de tipo monadológico” (que *considera* os particulares, o não-idêntico, o individual ou, como a passagem coloca, o específico e não-conceitual), nem ao “modelo de tipo especulativo” (que *considera* o “conceito superior”, universal, ou o “mais que o específico”). Isso significa que o modelo de *sistema anti-sistêmico* de Adorno pressupõe pelo menos dois *momentos* fundamentais: o particular, cujo modelo para se conhecer é *monadológico*, e o universal (a constelação conceitual), cujo modelo é *especulativo*²²². É nesse sentido que a “dialética negativa é um conjunto de análises de modelos”, conforme Adorno conclui na passagem acima.

Na próxima seção deste capítulo, argumento que esse *modelo crítico*, simultaneamente *monadológico* e *especulativo*, é basilar na História Intelectual de Martin Jay e, portanto, é necessário apresentar suas nuances. Começo pelo conceito de mônada, que remete originalmente à teoria de Gottfried Wilhelm Leibniz (*A Monadologia*, 1714), um racionalista que a define como uma *substância simples*. Mais precisamente, a mônada de Leibniz é uma substância sem partes, sem extensão, sem figura, que não perece nem

²²¹ ADORNO, T. Apud. MUSSE, R. Op. cit. *Verdade e história, segundo Adorno* (2003). p. 4. Grifo meu.

²²² MUSSE, R. Ibid. pp. 4-5.

se dissolve, não se forma, não tem “janela” e, por isso, não se modifica por nada que lhe é externo: é uma substância que só “pode começar e acabar instantaneamente”²²³.

Entretanto, toda mônada está em perpétua transformação, o que acontece exclusivamente *por causa* das suas qualidades e princípios internos²²⁴. Tais princípios internos possuem relações com as outras mônadas subjacentes, isto é, outras substâncias simples que formam um composto – ou melhor, um “agregado de simples”²²⁵. Nesse sentido, existem para Leibniz quatro “tipos” de agregados monadológicos²²⁶: **i.** agregados de *mônadas nuas* ou *brutas*, nos quais não há nenhuma mônada dominante (formam a matéria); **ii.** agregados nos quais a *alma vegetativa* é uma mônada que, porque com princípios internos mais complexos, domina as demais mônadas nuas subjacentes (formam os vegetais); **iii.** agregados cuja mônada dominante é a *alma sensitiva* (formam os animais); e **iv.** agregados dominados pela *alma racional* (formam os animais racionais, isto é, os homens). Cabe esclarecer que, para Leibniz, as diferenças entre as *almas* não são exatamente diferenças de “tipo”, mas de *graus de atividade interna* (vida; percepção; razão), de modo que se definem por serem *vegetativas* (vida), *sensitivas* (vida + percepção) ou *racionais* (vida + percepção + razão)²²⁷.

Com a sua *Monadologia*, Leibniz está preocupado em solucionar um embate entre o racionalismo de Descartes e o empirismo de Locke. Portanto, sua teoria tem caráter metafísico: visa refletir sobre a união entre o *corpo sensível* e a *alma pensante* para, dessa maneira, estabelecer *qual é a origem das ideias* e, por conseguinte, escrever um “tratado” sobre *como conhecemos o mundo*. Sendo assim, em termos gerais, para Leibniz todo

²²³ LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009. p. 25.

²²⁴ Id. Ibid. p. 26.

²²⁵ Id. Ibid. p. 25.

²²⁶ Sobre as informações que seguem enumeradas, ver: Id. Ibid. pp. 28-30.

²²⁷ Sobre isso, ver: Id. Correspondence from Leibniz to Sophie Charlotte (first half of November, 1702). In. STRICKLAND, L. (ed). *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies, 2011. pp. 295-296.

homem contém dentro de si todas as ideias sobre todas as coisas possíveis de serem conhecidas. Isto é, *contém o universal*, pois é um *Autômato Natural* ou uma *Máquina Divina*²²⁸. Sobre isso, ressaltando a passagem que, para ele, *ter a ideia de um objeto* não equivale a *conhecê-lo*. A ideia nasce com o homem, mas *conhecer* exige apercepção, vontade, esforço e, em alguma medida, experiência²²⁹.

Em Walter Benjamin, a ideia de mônada aparece em *Sobre o conceito de História* e, portanto, não remete “exatamente” à teoria racionalista de Leibniz sobre as *substâncias simples*, a *união entre corpo e alma* ou sobre o *inatismo das ideias*. Ou seja, a mônada de Benjamin não se refere a uma teoria metafísica, mas, *por inspiração*, denomina também algo substancial, instantâneo, fechado em si mesmo, amorfo, sem partes e, principalmente, que *contém todo o universal*. Com essa imagem de mônada, a preocupação de Benjamin não é com o racionalismo ou o empirismo, mas com o positivismo historicista ao qual se opõe o materialista histórico²³⁰.

Por isso, ele define a mônada como um *instante* “substancial” da história: um *momento* particular do presente (ou do passado) e que está, simultaneamente, saturado de representações do universal histórico. Este último seria exatamente uma *constelação de mônadas*, em contraposição a uma “*soma de acontecimentos particulares*” cujo *tempo* é “homogêneo e vazio”²³¹ – tal como acontece na maneira como o historicista escreve a história. Portanto, a mônada de Benjamin é um instante do processo histórico e sua principal característica é conter tanto o “momento presente” (que ele define como “um tempo saturado de ‘agoras’”²³², saturado de particulares), como também todo o processo

²²⁸ Sobre isso, ver: LEIBNIZ, G. W. Op. cit. *A Monadologia e outros textos* (2009). pp. 37-40.

²²⁹ A concepção de que *conhecer* e *ter a ideia* de algo são coisas distintas é, precisamente, o argumento de Leibniz contra o empirismo de Locke, em: Id. Capítulos I ao V. In. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 1999. pp. 23-77.

²³⁰ Benjamin argumenta que o materialista histórico se opõe ao historicista que escreve a “história do vencedor”. BENJAMIN, W. Op. cit. *Sobre o conceito de História* (1987). p. 225.

²³¹ Id. Artigo 13. In. Ibid. p. 229.

²³² Id. Artigo 14. In. Ibid.

histórico (o universal histórico). É nesse sentido que a mônada pode ser compreendida da maneira como Adorno indica na última passagem aqui transcrita: como um *instante sedimentado* da história.

Isso esclarece o início da mesma passagem, a saber, que “o objeto abre-se a uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual se encontra: a possibilidade de um mergulho interno necessita daquilo que é externo”²³³. A mônada, enquanto “momento fechado em si mesmo” e que contém o universal, representa essa possibilidade de mergulhar no que é “interno” e não-conceitual e, simultaneamente, considerar o conceitual, o que lhe é “externo”. Desse modo, quando Adorno fala no *modelo monadológico* como um *momento do modelo crítico*, ele remete à mônada de Benjamin (ao “instante sedimentado” da história). Entretanto, tal *modelo crítico* também requer um outro momento, pois o objeto, em sua “insistência monadológica” (no seu caráter de particular “fechado em si mesmo”), também “necessita daquilo que é externo” – da consideração da constelação histórico-conceitual contida em seu interior.

Portanto, o que Adorno faz é acrescentar a sua “dialética negativa” – que é, como visto, “um conjunto de análises de modelos” – à *constelação de mônadas* de Benjamin para, assim, dar ênfase à primazia do não-idêntico na produção de *conhecimento concreto*. Dessa forma, o *modelo monadológico* consiste em um *momento* da análise crítica: o momento de considerar o particular, não-idêntico, e analisá-lo enquanto mônada; isto é, enquanto um *instante sedimentado* do universal histórico e que, simultaneamente, o contém. Nessa lógica, portanto, o não-idêntico (que, como visto, é o *momento concreto* da teoria e o *momento material* da realidade histórica) é apreendido como um *instante congelado*, ou “sedimentado” como Adorno diz na *Dialética Negativa*.

²³³ ADORNO, T. Negative Dialektik p. 165. Apud. MUSSE, R. Op. cit. *Verdade e história, segundo Adorno* (2003). p. 4.

Com isso, concluo que Benjamin e Adorno estão muito distantes da mônada original de Leibniz, pois não a definem como *substância*, mas como um *momento*, um recorte no movimento da história. No *modelo crítico* de Adorno, esse recorte monadológico é necessário para a apreensão dos objetos (do mundo), porque estes, internamente em suas substâncias, são múltiplos, contraditórios, tensos e, além disso, encontram-se em perpétua transformação. Portanto, dada a *perpétua movimentação* do objeto no espaço e no tempo, é a constatação do eterno não-idêntico das suas definições, na história, que dá concretude ao conhecimento.

Em vista disso, Musse argumenta que, em Adorno, o *momento especulativo* da teoria consiste em desdobrar as *formas do não-idêntico* – formas essas que a partir de agora denomino mônadas –, em sua constelação conceitual, normativa e universal²³⁴. Desse modo, a produção de conhecimento concreto passa por dois momentos: o *monadológico*, que analisa o particular enquanto mônada, e o *especulativo*, que desdobra a última em sua constelação conceitual. Nesse sentido, a imagem desse “sistema” de conhecimento seria a de um “tapete”²³⁵ formado por uma “tessitura de conexões anti-sistêmicas”²³⁶; de modo que apreender tanto o universal histórico, quanto a especificidade histórica, corresponde ao exercício de inter-relacionar, ou costurar, as diversas “tessituras” historicamente: tensionar mônadas.

A necessidade do desdobramento da mônada na constelação conceitual – do *momento especulativo* – para a produção do *conhecimento concreto* aponta, novamente, para a justaposição entre Teoria do Conhecimento e Filosofia da História: esta é um momento daquela, e vice-versa, na medida em que não existem verdades ou conhecimentos “em si mesmos”, apenas verdades e conhecimentos na história (no espaço

²³⁴ Sobre isso, ver: MUSSE, R. Op. cit. *Verdade e história, segundo Adorno* (2003). pp. 4-5.

²³⁵ Id. Ibid. p. 4.

²³⁶ Id. Ibid. p. 3.

e no tempo). A ideia de *verdades na história* remete àquela discussão sobre o relativismo cognitivo que isola a *verdade* em sistemas sociais fechados, situados no passado; e também ao problema da possibilidade de reconstruí-la. Entretanto, a concepção do *universal normativo* enquanto *constelação de mônadas* supera, ou contorna, esses problemas quando pressupõe a necessidade de um encadeamento fundamental entre as mônadas e a constelação, a saber, um *encadeamento dialético* entre as *formas do não-idêntico*, isto é, entre as diferentes formas que determinada *verdade* adquiriu na história: à imagem das costuras do “tapete” de Musse ou, ainda, da “história efetual” gadameriana.

Dito de outro modo, nesse caso o resultado não é um relativismo, porque o que se procura é o encadeamento dialético das *diferentes formas de verdade* na história, e não o enclausuramento de verdades acabadas em contextos históricos específicos e finitos, que devem ser “totalmente” protegidos das “verdades” do pesquisador (através do distanciamento e do método rígido, como em Skinner ou Ringer). Tampouco se trata de um transcendentalismo, pois não há *uma verdade* universal ou absoluta; pelo contrário, existem incontáveis *formas não-idênticas* de verdade que se relacionam na história.

Como visto no capítulo dois, as respostas de Jay para o problema do relativismo recorrem à hermenêutica de Gadamer – à “história-efetual”, à “fusão de horizontes” e aos “preconceitos” – e à ideia de uma *narrativa histórica*. Em relação a esta última, conforme argumentei com uma passagem daquele capítulo que citava Jay, ele pressupõe a *tradução alegórica* de Benjamin. Essa, por sua vez, se fundamenta na diferença entre o original e a tradução; e daí a representação do tradutor ser *alegórica* e não *simbólica*. Naquele momento, apresentei essa diferença entre o original (o *texto*, objeto do historiador) e a tradução (a reconstrução, resultado de seu trabalho) nos termos da hermenêutica, pois as proposições de Jay, na discussão historiográfica que então analisei, assim direcionavam as evidências. Agora, proponho identificar, em outros artigos e

livros, as proposições que se alinham aos termos de Adorno, Horkheimer e Benjamin; ou então que dialogam com teorias como a de Derrida. O objetivo é identificar quais, e como, os conceitos desses autores fundamentam, embasam ou “explicam” os argumentos de Jay sobre o conhecimento produzido por historiadores intelectuais.

3.2. Em Martin Jay: O projeto de conhecimento histórico concreto.

3.2.1. Sobre a parte dialética.

No que se refere ao modo como Jay incorpora a teoria crítica, há um artigo que serve especialmente de fonte para essa investigação, *Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization*. Ali, Jay argumenta que o conceito de *evento* de Claude Romano representa um limite para a aplicabilidade do modelo contextualista. Além dessa fonte, há uma entrevista que Jay concede a Gonzalo Bustamante, professor de Filosofia na Universidade de Adolfo Ibáñez, Chile, e que também trata dos referidos artigo e conceito. Na sinopse da entrevista, Bustamante sintetiza o argumento de Jay: o limite do modelo contextualista reside na “impossibilidade de reduzir os efeitos perlocucionários dos *eventos* às intenções ilocucionárias de seus *atores*”²³⁷, até porque os *atores* não têm controle sobre as “consequências” ou “efeitos” de seus atos.

Com esse argumento, Martin Jay insiste na dimensão “anárquica” – *an-archic*²³⁸ – de um *evento* histórico. É essa dimensão “anárquica” que torna impossível a tentativa

²³⁷ BUSTAMANTE, Gonzalo. Martin Jay: An encounter between philosophy and history. In. *Revista de Ciência Política*. Vol. 36, n°. 1. Chile, 2016. p. 383. Tradução minha. No original, em inglês: “the impossibility to reduce the perlocutionary effect of events to the illocutionary intentions of the authors”.

²³⁸ Id. Ibid. p. 384. Cabe mencionar que Bustamante sugere que essa ideia de *archés*, na tradição da teoria crítica, advém de Reiner Schürmann (*Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987). Entretanto, nas fontes desta pesquisa não me deparei com nenhuma referência a esse intelectual, a não ser essa de Bustamante.

de limitar um *evento* (ou *texto*) a uma “rede de significados” contextuais que o pré-define; isto é, a uma forma de “*archés* que determina seu sentido ou produz sua ocorrência”²³⁹. Usado nesse sentido, *archés* se assemelha ao *habitus* de Ringer, sendo que, como visto, Jay se *interessa* mais pelo *habitus* de Bourdieu.

Este último também pressupõe uma parte *an-archic* (anárquica) na *archés*, pois sua concepção de *habitus*, conforme argumentei no capítulo dois, não remete a uma “visão unitária do mundo”. Tampouco remete a um conjunto necessariamente “regular” de práticas e significações que pré-definem e, assim, limitam toda possibilidade de criação e inovação. Nesse sentido, o par de termos *archés/an-archic* capta o cerne daquelas questões do segundo capítulo, sobre o *habitus* e sobre a relação entre a conservação de uma norma psicossocial e as possibilidades criativas, inovadoras e emancipatórias. Entretanto, é importante que nenhum desses termos, na interpretação de Jay, pressupõe que a análise dos contextos históricos, por assim dizer, deva ser suprimida da análise de um *texto* ou *evento*.

Sobre isso, Bustamante pergunta a Jay: “o quanto de história a filosofia política requer para ser ‘crítica’ sem se tornar desfigurada teoricamente?”²⁴⁰. Como o tema da pergunta é sobre filosofia, em sua resposta Jay notifica, primeiro, que tudo o que não é metafísico é histórico e, portanto, a referência à variação histórica é sempre fundamental. Em segundo lugar, e mais importante, ele ressalta a diferença entre o *conceito* (o universal) e suas *instâncias* (a realidade em suas particularidades): o primeiro caracteriza-se pela sua *força normativa*, enquanto as segundas, pelas suas *especificidades históricas*. Nesse sentido, Jay argumenta que é “na dialética entre imersão e especificidade histórica,

²³⁹ JAY, M. Op. cit. *Martin Jay: An encounter between philosophy and history* (2016). p. 384. Tradução minha. No original, em inglês: “*archés* determining their meaning or producing their occurrence”.

²⁴⁰ BUSTAMANTE, G. Ibid. Tradução minha. No original, em inglês: “how much ‘history’ [...] does ‘political philosophy’ require in order to be ‘critical’ without becoming disfigured theoretically?”.

por um lado, e a força normativa de certos conceitos por outro, que a crítica se torna possível”²⁴¹. Isso não significa que o papel do filósofo político (ou historiador) seja “criticar” o *conceito* em vista das *especificidades históricas* – simplesmente identificar o que no universal não corresponde ou não se identifica às particularidades históricas.

Mais que isso, propor que é “a dialética que torna a crítica possível” significa que o trabalho do filósofo ou historiador é identificar as interações (o perpétuo movimento) entre *conceito* e *especificidade histórica*. É identificar as maneiras pelas quais um se define em vista do outro e, com isso, identificar que ambos possuem o mesmo “núcleo”, sem serem, de nenhuma forma, idênticos (“iguais” um ao outro). Ou seja, *conceito* e *especificidade histórica* se constroem um em vista do outro e sempre há, em cada um, algo que *extrapola* o seu *outro* – algo não-idêntico, anárquico, ou ainda, “excêntrico” ao seu *outro*. Essa *diferença que extrapola*, ou não-identidade, é o núcleo, “o ponto nodal”, ou melhor, o *momento concreto e material* da relação entre a *especificidade* e o *conceito*. Portanto, a resposta de Jay à pergunta de Bustamante, sobre o “quanto” de contexto histórico é conveniente para a análise de um *evento* ou *texto*, é: o necessário, isto é, o fundamental e inevitável para entender o movimento dialético que define o objeto ao longo do tempo. Entretanto, ele ressalta que contextualizações não são neutras, pois refletem a racionalidade e preocupações do presente:

[...] o contextualismo que procura permanecer inteiramente no universo do discurso que ele espera recriar historicamente não conseguirá entender a inevitável negociação que ocorre entre as nossas preocupações do presente, nossos medos assim como esperanças, e aquelas das figuras do passado, cujas vidas e ideias nós tentamos proteger da imposição direta de valores e preconceitos posteriores. [...] Em sua insistência na rejeição a qualquer rastro de anacronismo, o contextualismo unidirecional luta em vão para pôr entre parênteses os anos – que Hans-Georg Gadamer chamou de “história efetual” – que

²⁴¹ JAY, M. Op. cit. *Martin Jay: An encounter between philosophy and history* (2016). p. 385. Tradução minha. No original, em inglês: “It is [...] in the dialectic between embeddedness and historical specificity, on the one hand, and the normative force of certain concepts on the other, that critique becomes possible”.

necessariamente colorem a nossa compressão do passado. Apesar do resultado não ser uma harmônica fusão de horizontes, é sempre algo além de uma imaginativa re-encenação do que atores do passado teriam vivido ou pensado, quando circunscritos em seus próprios contextos hermenêuticos.

Sobre as implicações do “evento”, um termo com vários significados diferentes e muita valência emocional, eu diria que na medida em que o mesmo nos alerta para as possibilidades de ruptura e inovação, ele é útil enquanto contrapeso para um sufocante contextualismo que supõe que tudo flui de uma situação anterior ou tradição (ou, na melhor das hipóteses, de uma conjuntura de diferentes cadeias causais).²⁴²

Com isso, fica claro que Jay rejeita a redução dos *textos*, ou *eventos*, a nada além de produtos de uma “sufocante” *normatividade discursiva*. O interessante no conceito de “evento” é a possibilidade de um “contrapeso” para tal sufoco. A busca pela norma, por esse “contexto histórico” à moda Skinner ou Ringer – o das convenções, suposições e disposições compartilhadas –, é utilizada pelo contextualismo para “proteger o passado” das “preocupações do presente”; algo que também é do *interesse* de Jay. Entretanto, seu argumento é que contextualizações nunca são neutras, e ainda que o contextualismo insista em rejeitar esse inevitável “anacronismo”, o mesmo não deixa de existir. Sobre a inevitabilidade do “anacronismo”, Jay recorre a Gadamer e a sua “história efetual” para argumentar que a “cadeia” hermenêutica que caracteriza os anos que o contextualismo “pôs entre parênteses” interfere na maneira como lemos o passado: é impossível blindá-lo dos anos que se seguiram e, tampouco, do próprio presente.

²⁴² JAY, M. Op. cit. *Martin Jay: An encounter between philosophy and history* (2016). p. 386. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: [...] the contextualism that seeks to remain entirely in the universe of discourse that it hopes to recreate historically will fail to understand the inevitable negotiation that occurs between our present concerns, our fears as well as hopes, and those of the past figures whose lives and ideas we want to protect from a straightforward imposition of later values and prejudices. [...] In its insistence on rejecting any hint of anachronism, one-dimensional contextualism struggles in vain to bracket the intervening years – what Gadamer called the effective-history – that necessarily colors our understanding of the past. Although the result may not be a harmonious fusion of horizons, it will always be more than an imaginative re-enactment of what past actors may have experienced or thought, circumscribed by their own hermeneutic context. As for the implications of the “event”, a term with many different meanings and lots of emotional valence, I would say that to the extent that it alerts us to the possibilities of disruption and innovation, it is a useful counterweight to a suffocating contextualism that assumes that everything flows from a prior situation or tradition (or at best the conjuncture of different causal chains)”.

Primeiro porque concebemos o passado já conhecendo todos esses anos e seus desfechos; mas, principalmente, porque existem processos que *encadeiam* algo específico do passado (de acordo com a passagem, sua racionalidade, medos, esperanças, eventos, ideias) a algo específico do presente – como nos “efeitos históricos” gadamerianos. O historiador (ou filósofo), nesse sentido, não possui o poder transcendental de se desvincular dessa cadeia hermenêutica e, assim, compreender *o passado em si mesmo*. Isto é, “colocando entre parênteses” os anos que os separam e que colorem a maneira como o historiador pensa o passado, o objeto e o próprio presente. Sendo assim, o que argumento a partir de agora é que aqui, diferentemente do capítulo dois, as concepções de Gadamer aparecem não para “solucionar” um problema historiográfico, mas apenas para “explicar” uma dimensão do seu argumento.

Ou seja, a teoria de Gadamer esclarece o argumento de que há uma “dialética de formação” entre o *horizonte* do presente e o *horizonte* do passado, exposta na comunhão dos conceitos de *Dasein*, “história efetual”, “fusão de horizontes” e “preconceitos”. Esses conceitos, conforme expus no capítulo um, pressupõem que o “passado interpela o presente”, de forma que ambos se constroem mutuamente em um diálogo sem fim. Entretanto, na passagem acima Jay sugere que uma “harmônica fusão de horizontes” também não é possível. O que está em questão, portanto, não é somente a sincronia e a diacronia da história – a natureza do processo ou do movimento histórico –, como também o próprio trabalho do historiador – o que sua racionalidade pode compreender do passado, e como fazê-lo. Em relação a isso, Bustamante pergunta a Jay qual seria o papel do conceito de *retórica* na “solução” dessas questões, e sua resposta é tão enigmática quanto a sugestão de que não seja possível uma “harmônica fusão de horizontes”.

Ele responde que “retórica é como pode ser chamado nosso princípio de ‘razão insuficiente’”, mas que isso “não satisfaz enquanto base para a crítica”²⁴³. Essa resposta reforça o que venho argumentando, a saber, que Jay procura uma positividade no conhecimento histórico; algo que “satisfatoriamente” sirva como pressuposto teórico e metodológico para um modelo consistente de conhecimento em História Intelectual. Nesse sentido, o “princípio de razão insuficiente” (a retórica) é aceito por Jay, mas não o satisfaz enquanto “pressuposto fundamental” de um modelo de conhecimento. Para ele, o fato do conhecimento histórico não se identificar totalmente [ou não ser idêntico] à realidade passada não imprime ao mesmo o destino de ser ficção, ser insuficiente ou, ainda, “pura retórica”.

A positividade do conhecimento histórico, portanto, existe e reside na possibilidade do mesmo ser crítico – ou seja, *concreto* porque dialético. Dessa forma, o que pode ser a base da crítica, seu “pressuposto fundamental”, é a dialética. Para investigar melhor o que isso significa, passo à análise de algumas passagens do artigo *Historical Explanation and the Event*, assunto da entrevista que até então analisei. Começo pela passagem mais clara e provocante que, inclusive, contém a epígrafe e a ideia central deste capítulo, senão de toda a dissertação:

[...] Como Randall Collins escreve [...]: “intelectuais são pessoas que produzem ideias ‘descontextualizadas’”. [...] Isso pode parecer estranho [...]. Mas, na medida em que ele nos alerta para a ambição dos intelectuais em produzir ideias que transcendam seu contexto de geração, ele afirma o *insight* que derivamos de Romano [...]. É claro que ambição e realização não são equivalentes e, certamente, o desejo de produzir ideias radicalmente novas, “descontextualizadas”, nem sempre é realizado com sucesso. Eventos [...] são raros e nem sempre fáceis de se identificar. [...]

Mas, para aquelas ideias que justificadamente chamamos de eventos intelectuais, ou para aquelas figuras raras que são como legisladores

²⁴³ JAY, M. Op. cit. *Martin Jay: An encounter between philosophy and history* (2016). p. 389. Tradução minha. No original, em inglês: “rethoric is what might be called our principle of ‘insufficient reason’ [...] but I don’t think that it suffices as a basis for critique”.

intelectuais de sua época, pode ser sábio abster-se de restringir nosso olhar aos contextos dos quais eles emergiram. Pois, como Nietzsche notou em *Além do bem e do mal*, “os maiores eventos e pensamentos (e os maiores pensamentos são os maiores eventos) são compreendidos mais lentamente. A geração da qual são contemporâneos não os experiencia, não ‘vive através deles’, vive ao lado deles”. O significado histórico de um Maquiavel, de um Locke ou de um Hobbes pode estar inextricavelmente ligado à posteridade que eles geraram e podem continuar a inspirar. [...]

[...] [estar] disposto a falar sobre algumas ideias como “grandiosas” não significa dizer que elas são de alguma forma eternas, “onitemporais” e fora da história, como alguns filósofos poderiam supor. A alternativa à contextualização não é necessariamente a transcendência. [...] Se adotarmos a mais secular versão articulada por Romano, podemos perceber que o tempo desses eventos é o do futuro ainda por vir, ou talvez melhor ainda, o da “não-contemporaneidade” blochiana que é, simultaneamente, o tempo do “não mais” e do “ainda não”. Como qualquer entrada natal ao mundo, eles são quase todos pura possibilidade e pouco, ou nada, atualidade.²⁴⁴

A passagem é longa, mas sintetiza o artigo ao tratar da proporção entre a *norma discursiva* ou *contexto* (enquanto continuidade histórica) e a *inovação intelectual* (enquanto descontinuidade ou ruptura histórica). Para enunciar essa “proporção”, Jay dá voz a Claude Romano e a seu conceito de *evento*, cuja imagem seria a de um *nascimento*: o recém-nascido não pertence, não é explicado e nem está inteiramente sob controle dos pais, que indiscutivelmente o geraram. Além disso, no momento de sua “entrada natal ao

²⁴⁴ JAY, M. Op. cit. Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization. In. *New Literary History*. Vol. 42, n°. 4, 2011. pp. 567-568. Tradução minha. No original, em inglês: “As Randall Collins writes [...] ‘Intellectuals are people who produce decontextualized ideas’. [...] This may seem odd [...]. But insofar as he alerts us to the ambitions of intellectuals to produce ideas that transcend their context of generation, he affirms the insight we have derived from Romano [...]. Of course, ambition and realization are not equivalent, and certainly the desire to produce radically new, decontextualized ideas is not always successfully realized. Events [...] are rare and not always easy to identify. [...] But for those ideas that may justifiably be called intellectual events or for the rare figures who are intellectual legislators of their age, it may be wise to refrain our gaze to the contexts out of which they emerged. For as Nietzsche noted in *Beyond Good and Evil*, ‘The greatest events and thoughts (and the greatest thoughts are the greatest events) are comprehended most slowly. The generations which are their contemporaries do not experience, do not ‘live through’ them, they live alongside them’. The historical meaning of a Machiavelli, a Locke or a Hobbes may be inextricably tied to the posterity they generated and may continue to inspire. [...] [Be] willing to talk about some ideas as ‘great’ does not, however, mean to say that they are somehow eternal, omnitemporal, and outside history, as some philosophers might assume. The alternative to contextualization it not necessarily transcendentalization. [...] if we adopt the more secular version articulated by Romano, we can realize that the time of these events is that of a future still to come, or perhaps even better, a Blochian ‘non-contemporaneity’ that is the time both of ‘no longer’ and ‘not yet’. Like any natal entering the world, they are almost all pure possibility and little, if any, actuality”.

mundo”, o recém-nascido *ainda não é*; tem “pouco, ou nada, [de] atualidade”, pois é “pura possibilidade” – é algo entre o “não é mais” e o “pode ser, mas ainda não é”.

Como o último parágrafo da passagem sugere, é de suma importância o fato de que é possível considerar esse “evento”, “autor” ou “texto” como “fora do seu tempo”, “descontextualizado”, sem que isso signifique “fora da história”. Afinal, o conceito de tal *evento* enquanto *nascimento* é o de um “tempo ainda por vir”, mas que *está* no presente e significa, simultaneamente, a interpelação do passado. Hobbes, para citar um exemplo que já mencionei em outro capítulo, aparece na passagem mais associado a contextos históricos posteriores a ele e, portanto, não está “fora da história”, apenas deslocado do seu *contexto* mais imediato: é como *Demian*, personagem de Hermann Hesse (1919) cuja descrição abre como epígrafe as discussões desta dissertação. Ele vive no seu presente – que o explica em alguns sentidos –, mas algo em seu jeito de *conhecer* e *ser* parece milenário quando comparado ao tempo que lhe é contemporâneo. Entretanto, *Demian* também não escapa à história, já que seu destino é o de um soldado de guerra. A epígrafe inicial, portanto, consiste em uma licença poética que ilustra o principal argumento do textualismo desintegral e desta dissertação.

Em vista disso, e de acordo com Jay, o argumento de Romano não é o mesmo dos “flashes iluminadores” nietzschiano, como se os eventos históricos fossem “bruscas rupturas em relação ao *status quo*”²⁴⁵. Se é uma “redução” entender tudo (todos os eventos, textos, ideias, autores, etc.) na chave normativa, é também igualmente “reducionista” entendê-los como radicalmente “excêntricos”, por assim dizer. A questão de Jay, portanto, é encontrar exatamente a *razão* ou *proporção* entre a *norma* e a

²⁴⁵ JAY, M. Op. cit. *Historical Explanation and the Event* (2011). p. 564. Tradução minha. No original, em inglês: “‘lightning flashes’, which are radical breaks in the *status quo*”.

inovação. Como já sugeri, essa razão é dialética e, portanto, é um *movimento* e uma *relação*. Sendo assim, seguem alguns trechos que indicam o significado disso:

- i. A passagem do micro- para o macro-contexto não é em nenhum sentido sempre suave. Em vez disso, pode ser mais plausível reconhecer contextos concorrentes e não-hierárquicos, de variados tamanhos e forças gravitacionais, que produzem um efeito “sobredeterminado” e irreduzível a qualquer influência contextual dominante.²⁴⁶
- ii. [...] pode haver um dinâmico campo de forças de contextos concorrentes, ao mesmo tempo sincrônicos e diacrônicos, que nunca se resolvem completamente em um único todo significativo com uma ordem de influências claras?²⁴⁷
- iii. Pois há sempre interações multidimensionais que produzem os significados que emergem, ou que impedem os que falham em emergir, de um evento ou episódio. Ou seja, uma intenção está sempre em jogo com outras, e uma ação sempre se engaja com outras ações, anteriores e posteriores, que podem facilmente levar a consequências não-intencionadas. [...] Outro modo de descrever o efeito dessa dialética é estressar a qualidade combativa, competitiva, de muitos atos de discurso que não necessariamente são designados a trazer um consenso ou uma gadameriana “fusão de horizontes”.²⁴⁸

Com essas passagens, fica claro o argumento de Jay de que um *texto* ou *evento* possui não um *contexto dominante* que o explica, e sequer apenas uma *intenção* intrínseca ou uma única *ambição* intelectual, mas se relaciona com vários *contextos*, *ambições* e *intenções* concorrentes e sobrepostas. O objeto do conhecimento histórico, portanto, é como um *campo de forças* onde competem diversos contextos discursivos, sociais, psicoculturais; diferentes intenções e ambições autorais; diferentes significações

²⁴⁶ JAY, M. Op. cit. *Historical Explanation and the Event* (2011). p. 560. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “The passage from micro- to macro-contexts is by no means always very smooth. Instead, it might be more plausible to acknowledge the competing and nonhierarchically ranged contexts of varying sizes and gravitational force, which produced and overdetermined effect irreducible to any dominant contextual influence”.

²⁴⁷ Id. Ibid. p. 561. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “Or, to put it differently, may there be a dynamic force field of contending contexts, both synchronous and diachronous, that never fully resolves itself into a single meaningful whole with a clear order of influence?”.

²⁴⁸ Id. Ibid. p. 562. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “For there are always multidirectional interactions that produce the meanings that emerge, or impede the ones that fail to emerge, from an event or episode. That is, one intention is always in play with others, and actions always engage with other actions, prior and posterior, which can easily lead to unintended consequences. [...] Another way to describe this dialectic is to stress the agonistic, competitive quality of many speech acts that are not designed to bring about a consensus or a Gadamerian fusion of horizons”.

(recepções) e assim por diante. Cabe notar que Jay define “contextos”, “intenções”, “significações” e “ambições” como *forças*, à maneira do textualismo desintegral enquanto conjunto. Às vezes ele nomeia essas “forças” de “impulsos” (*impulses*), mas a imagem é, certamente, sempre a de *estrelas* de uma constelação, com “tamanhos e forças gravitacionais” singulares, conforme a primeira passagem acima coloca.

Em vista disso, argumento a partir de agora que a “singularidade” de cada uma dessas “estrelas” também não é estática ou unívoca, mas é um *momento*, um recorte monadológico. Ou seja, o que argumento é que a análise dessa “singularidade” corresponde ao momento concreto da teoria e ao momento material da realidade histórica; sendo que o momento especulativo da teoria é o desdobramento do momento concreto, das mônadas (estrelas), em sua constelação conceitual (em seu movimento universal, ou ainda, em sua “cadeia histórico-efetual”). Martin Jay não utiliza em seu artigo esses termos que, nesta dissertação, desdobrei pelo *modelo crítico* de Adorno. Entretanto, argumento que tal modelo está pressuposto na imagem a que Jay recorre nesse e em outros artigos: a de *estrelas* de uma constelação, com pesos e forças gravitacionais singulares.

O que quero dizer é que, apesar de Jay não mencionar os termos “mônada”, “modelos críticos”, “monadológicos” ou “especulativos”, a *singularidade de cada estrela* – seu “tamanho e força gravitacional” – é, exatamente, a mônada saturada de representações do “universal histórico”. Dito de outro modo, o “tamanho e força gravitacional”, como que o *peso relativo de cada estrela* da constelação que define o objeto histórico, varia e só pode ser apreendido concretamente enquanto um recorte sedimentado, um “momento” de um movimento: por isso, enquanto mônada. Em vista disso, a partir de agora utilizo o conceito de mônada, de inspiração benjaminiana, para compreender não só o *momento monadológico* do *modelo crítico* de Adorno, como também o modelo de História proposto por Martin Jay. Cabe mencionar que, entre as

publicações do último, a palavra “mônada” aparece pelo menos uma vez²⁴⁹, no exato sentido que identifiquei nesta dissertação:

Apesar de sempre terem em mente a totalidade das contradições presentes e das possibilidades futuras, a teoria crítica se recusava a se tornar demasiadamente geral e abstrata. Muitas vezes, tentava apreender o todo tal como parecia encarnado em particulares concretos. Como Leibniz, via os universais presentes em fenômenos históricos específicos, que eram como mônadas, ao mesmo tempo universais e particulares. [...] Despojada de esteios teológicos, a observação de Benjamin, de que “o eterno mais parece o acabamento de renda num vestido do que uma ideia”, poderia ter servido de modelo para a teoria crítica, não fosse pela insistência igualmente forte na necessidade da explicação conceitual [...].²⁵⁰

Conforme argumentei, e como a passagem confirma, na mônada vislumbram-se tanto as particularidades (as *especificidades históricas*, o não-idêntico), quanto o universal (a *constelação conceitual*, normativa). A diferença em relação às mônadas de Benjamin é que, para Adorno, há a necessidade do momento especulativo. Ademais, certamente a análise de uma mônada não oferece um conhecimento “objetivo” naquele sentido “invertido”, subjetivado, que Horkheimer analisa em *Eclipse da Razão*. Ou seja, não oferece uma explicação fechada e acabada, cujo pressuposto é o de identidade e cujo resultado é “iludido” pela aplicação de métodos rígidos. Nesse sentido, uma análise monadológica oferece explicações apenas para “momentos” do objeto e, por isso, consiste em um conhecimento de caráter *ensaístico*, eternamente inacabado e, assim, dito *aberto*. O fato de ser uma “análise crítica” (sendo que a palavra “crítica” sempre implica dialética) significa que é um “auto-reconhecimento” do próprio conhecimento; e, portanto, atrelado ao sujeito que conhece.

²⁴⁹ Também em *As ideias de Adorno*, conforme cito na seção 4.3. desta dissertação, Jay fala em paredes monádicas sem janelas.

²⁵⁰ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 128.

Sendo assim, em vista de tudo o que desenvolvi até então neste capítulo, concluo que na *proporção* dialética proposta por Jay não cabem as vestes da identidade, de uma explicação histórica que se identifica completamente à realidade material passada. Portanto, o conhecimento histórico, no modelo de História Intelectual de Jay, se identifica *concretamente* à realidade passada, na medida em que procura o movimento dialético dos objetos na história; isto é, o movimento dialético entre as mônadas que compõem sua constelação conceitual. Para reforçar o argumento de que, para Jay, essa dialética é *negativa* – e, dessa forma, um pouco distante da hermenêutica de Gadamer –, passo a investigar o seu *interesse* pela centralidade da ideia de diferença nos problemas teórico-metodológicos propostos pela desconstrução de Derrida.

3.2.2. Sobre a parte negativa.

Sobre isso, há um artigo no qual Jay conta um pouco sobre sua experiência com Derrida, uma convivência distante e marcada por algumas desconfianças por parte do último²⁵¹. Todo o artigo, dessa forma, é bastante “pessoal” e até cômico em algumas de suas passagens. O assunto principal é uma carta que Jay recebe de Derrida, mas cujo conteúdo ele não consegue decifrar. A história da carta começa com a publicação do livro *Downcast Eyes*, em 1993. Ali, há um capítulo sobre a teoria de Derrida, o qual Jay envia ao último anexado a uma carta. O objetivo de Jay era descobrir o que Derrida achava da maneira como ele interpretou suas ideias²⁵².

²⁵¹ Dentre os fatores que alimentaram a desconfiança de Derrida, estão: a posição de Jay como docente no *campus* de Berkeley da Universidade da Califórnia, então caracterizado por Derrida como “demasiado foucaultiano”; seu casamento com Catherine Gallagher, fundadora do novo historicismo, corrente da Crítica Literária pela qual Derrida nutria um certo desdém ou desprezo; e a resenha positiva de Jay sobre um livro que continha uma entrevista concedida por Derrida, mas cuja permissão para publicação não havia sido concedida. JAY, M. Still Waiting to Hear from Derrida. In *Salmagundi*. n°. 150/151, 2006. pp. 27-28.

²⁵² Jay interpretou as ideias de Derrida em vista de defender a tese de que há um argumento fundamental no *contexto discursivo* que ele o situava e buscava investigar – o anti-ocularcentrismo, cujo argumento

A resposta chega. Entretanto, escrita em francês, à mão e de forma ilegível. Jay conta que, ansiosamente e durante anos, tentou traduzir e compreender a carta; pediu ajuda aos amigos e até chamou colegas especialistas em língua francesa para participar de sua jornada. Ainda assim, apesar de parecer uma carta elogiosa, ele nunca pôde ter certeza do que estava escrito, nem mesmo quando a respondeu agradecendo pelo retorno. O artigo *Still Waiting to Hear from Derrida* – no qual Jay publica, inclusive, uma fotocópia da carta original, para o caso de algum leitor conseguir decifrá-la – é então publicado em 2006, dois anos após o falecimento de Derrida; e Jay “ainda está esperando para ouvir a sua resposta”, conforme indica o título.

Entretanto, o argumento central e teórico do artigo não é esse, mas é quase o oposto. Jay argumenta que desistiu de encontrar uma resposta na carta e a aceitou como um verdadeiro tributo às ideias de Derrida. Mais especificamente, à sua própria *teoria da performatividade* e ao seu “conceito” de *destinerrance*; uma aglutinação das palavras francesas *destin* e *errance*, que significam “destino” e algo como “errância” ou “errante”. A palavra “errância”, em português, remete a um “caminhar sem rumo” ou “sem destino”. Entretanto, o termo “destinerrance” de Derrida é mais que uma aglutinação, é um oximoro, pois imprime um certo “paradoxo” entre as palavras aglutinadas: como pode o “destino” da mensagem ser “sem destino”? Se não fosse um oximoro, isso seria uma redundância, uma vez que “errância” já se refere a um destino incerto, por assim dizer.

É por isso que digo que, nesse caso, *errance* é “algo como ‘errância’”. Não é que o destino não exista ou não esteja “vislumbrado” (ainda que não pré-determinado) na mensagem original. A ideia de Derrida é que esse *destino* é “instável” ou múltiplo, isto é, *pode ser* um intelectual contemporâneo à mensagem, e *pode ser* o leitor de séculos

coletivamente aceito seria a proposta de uma “mistura” de vários dos nossos “sentidos”, e não a negação do olhar (do observar) e da sua potência. Esse é um assunto para o quarto capítulo da dissertação.

posteriores. Em todos os casos, é o significado que recebe nesse destino que define a mensagem. Além disso, em seu jogo de palavras há também o sentido de um “erro” ou “mal-entendido” (“misundertanding”²⁵³) que é inerente à mensagem, logo que ela sai de seu “lugar” de origem: como se o próprio *texto* fosse uma brincadeira de “telefone-sem-fio”, radicalizada porque entre apenas dois interlocutores (*texto* e *leitor*). Dessa forma, concluo que a palavra francesa *errance* pode ser melhor traduzida, apesar de menos literalmente, para “errante”, remetendo então não à “indefinição”, mas à “instabilidade” tanto do significado quanto do destino da mensagem.

Para tornar isso mais claro, Jay argumenta que Derrida possuía um declarado *interesse* em não ser totalmente compreendido em seus escritos, pois o contrário significaria a “destruição do texto”²⁵⁴ ou sua “morte”: uma ideia enclausurada em um único contexto (nos “problemas sociais” de uma época) é pouco profunda e, assim, é imediatamente consumida pelo público – portanto, “morre”. Em contraposição, uma ideia profunda em seus inter-textos deixa aberta a participação do *leitor* no processo de construir seus possíveis “sentidos”, os quais podem ser até “mais”, ou simplesmente “outros”, do que aqueles que o próprio *autor* vislumbrou como possível.

Ou seja, um *texto* ganha em profundidade quando supõe que o *leitor* é, também, um dos “inter-textos” que definem seus sentidos internos. Essa concepção de *texto* é, como Jay coloca, “hospitaleira”²⁵⁵ com o *outro*, o *leitor*, na medida em que pressupõe a sua atividade. É nesse sentido que mencionei anteriormente que o “destino” (o *leitor*) da mensagem está “vislumbrado” na mesma, ainda que não esteja pré-determinado. Porque impossível de ser imediatamente consumido, o *texto*, nesse sentido, conserva ao longo

²⁵³ JAY, M. Op. cit. *Still Waiting to Hear from Derrida* (2006). p. 28.

²⁵⁴ DERRIDA, J. Apud. JAY, M. In. Ibid. p. 32. Tradução minha. No original, em inglês, a expressão é: “[...] it would destroy the text”.

²⁵⁵ JAY, M. Ibid.

dos séculos algo como uma “potência de significação”, cuja essência está impressa na *eterna diferença* entre o que está escrito no *texto* e o que o *leitor* lê.

Essa “potência significativa” que nasce da relação entre o *texto* e o *leitor* fundamenta a concepção derridiana de *performatividade*, a qual, conforme visto no capítulo um em uma citação de Benhabib, é crítica àquela normativa de Austin, Searle e Skinner. Além disso, essa concepção se parece um pouco com a hermenêutica da recepção gadameriana, na medida em que se baseia nos modos como um *texto* “recebe significações” e se constrói nesse *diálogo* com o *leitor*. Gadamer, entretanto, está preocupado com a “cadeia” (o movimento de formação – *Bildung*) de interpretações que um *texto* recebe na história, a qual interfere na maneira como lemos o objeto, o passado e o próprio presente. Jay, por sua vez, encontra uma resposta, para a maneira como se autoconstróem *texto* e *leitor* (ou mesmo *contexto*), na dialética de Adorno e Horkheimer.

Portanto, no artigo *Still Waiting to Hear from Derrida*, Jay acaba aceitando que a carta recebida é um perfeito tributo às ideias de Derrida – afinal, a mensagem da carta, de fato, é impossível de ser consumida imediatamente –; mas não as aceita como pressupostos válidos para o modelo de conhecimento histórico que ele propõe para a História Intelectual²⁵⁶. Uma expressão dessa não-aceitação é, por exemplo, o tom cômico de seu artigo. Entretanto, isso não significa uma “rejeição total” das ideias de Derrida. Nesse sentido, o *interesse* de Jay na *performatividade* de Derrida é exatamente nas complicadas, ambíguas e tensas maneiras como se conectam o *texto* (objeto) e seu *interlocutor* (leitor ou pesquisador); além das também complicadas maneiras como se conectam *texto* e *contexto*.

²⁵⁶ Jay abertamente rejeita a possibilidade de ser alinhado à desconstrução ou ao pós-estruturalismo: ele diz que seria “muita ignorância” tentar essa aproximação, dado o seu declarado interesse na Escola de Frankfurt e na teoria de Habermas. Isto está posto em: JAY, M. Op. cit. *Still Waiting to Hear from Derrida* (2006). p. 26.

Como já argumentei, os conceitos de Gadamer também tocam essas questões, e Jay sempre recorre a ambos para *evidenciar* o quão complicadas são, de fato, as dimensões dessa tensa relação entre *sujeito*, *contexto* (enquanto “norma” ou *archés*) e *objeto*. Embora utilize as teorias tanto de Derrida quanto de Gadamer para *iluminar* essa tensão, Jay se mostra mais disposto em seus artigos a aceitar a opção dialética do último, em vez da desconstrução do primeiro. Entretanto, como venho argumentando, para *explicar* essa tensão Jay recorre às metáforas da teoria de Adorno e, com isso, define essa *tensa relação* não somente como dialética, mas também, ao mesmo tempo, como negativa, pois privilegia sempre o elemento não-idêntico dessa relação, isto é, seus *momentos de tensão*.

Sendo assim, no modelo de Jay é a “dialética negativa” que *relaciona* a natureza do sujeito e a natureza do objeto e, desse modo, também relaciona a natureza da história e a natureza do trabalho do historiador. Isso, porque em seus artigos o eterno movimento dialético entre o não-idêntico (presente na mônada, um instante específico) e o conceito (a constelação conceitual normativa) explica nuances fundamentais da tensa relação entre **i.** o *texto* (ou evento) e seu *contexto*; **ii.** a descontinuidade (a ruptura ou a inovação) e a continuidade (a conservação e a norma) histórica; e **iii.** o sujeito-pesquisador e o objeto. Isso esclarece ainda o *interesse* de Jay em Gadamer, na medida em que o último também admite que o “relacionamento” dessas questões acontece por um movimento dialético.

Portanto, nos argumentos de Jay fica claro que ele não se satisfaz com as “soluções” da desconstrução. Entretanto, ele é insistente em apontar como seus conceitos são eficientes em evidenciar os tensos pontos da relação entre *texto* e *leitor* (ou pesquisador), e entre *texto* (ou evento) e *contexto*. É, inclusive, exatamente por essa “eficiência” que a desconstrução leva ao colapso a historiografia estadunidense dos anos 1970-80. A teoria de Gadamer tenta “resolver” esses problemas ao definir essa tensão

como uma dialética de formação (*Bildung*); e é por isso que nos artigos de Jay, muitos dos quais analisei detalhadamente nesta dissertação, ele se mostra sempre mais disposto a aceitar essa “solução” gadameriana do que aquelas ideias de “reading” de De Man e Miller, ou de “destinerrance” e “performatividade” de Derrida.

Entretanto, além de Jay não se restringir a *recepção histórica dos textos*, sua dialética é muito mais próxima de Adorno, isto é, *negativa*; e aí reside o principal ponto de distanciamento entre Jay e os historiadores gadamerianos (a hermenêutica I). Esse “ponto”, portanto, é a ênfase no não-idêntico como o momento material da realidade, e como o momento concreto da teoria. Essa ênfase implica não só metáforas que inexistem na filosofia de Gadamer, como também implica métodos e modelos (monadológicos e especulativos) sobre os quais o último não trata.

Ademais, como indicou a entrevista com Bustamante, para Jay a “fusão de horizontes” também não é “harmonicamente possível”. Ainda assim, o conceito gadameriano esclarece a maneira como o movimento dialético dos anos que encadeiam presente e passado interfere no próprio *horizonte histórico* do presente – e, em consequência, na concepção que o pesquisador faz de qualquer objeto. Sendo assim, concluo que a “dialética” pressuposta por Jay não aceita nenhuma identificação estável entre as partes que a compõe, de forma que o conhecimento produzido sobre tal dialética não resulta em uma “explicação fechada” e, tampouco, em uma “harmônica fusão de horizontes”. É em vista de tudo isso que argumento que sua dialética é *negativa* e, consequentemente, que sua “posição teórica” é mais alinhada à teoria crítica do que à teoria gadameriana.

Mas, para complicar a situação, antes de prosseguir para a conclusão do capítulo cabe indicar uma interessante aproximação que André de Melo Araújo sugere existir entre as teorias de Gadamer e as de Adorno e Horkheimer. Essa aproximação reside,

justamente, na *inconclusibilidade* e na *abertura* da dialética pressuposta pelos três. Conforme argumentei com Araújo no capítulo um, a *Bildung* gadameriana pressupõe o *ser* (*Dasein*), os *preconceitos* (pré-juízos) e a ontologia de Heidegger; assim como a ideia de que o *logos* grego se refere aos *discursos racionais*, logo, se realiza enquanto linguagem. Esses conceitos transformam a “base” (o núcleo) da *dialética de formação* hegeliana e, assim, pressupõem uma eterna *inconclusibilidade* do processo ontológico de formação do *eu* (o *leitor*) e do *objeto* (o *texto*). Agora, conforme argumentei na primeira seção deste capítulo, Adorno e Horkheimer também pressupõem essa *abertura inconclusiva* do *conhecimento* (do pensar, conhecer) e do *eu* (do ser).

Esses últimos intelectuais são mais enfáticos no que se refere à negatividade do movimento que define o *conhecimento* e o *ser*, já que argumentam que a não-identidade é o núcleo da dialética: a dialética é negativa e, sendo assim, se realiza em um tenso e eterno movimento entre momentos contrastantes. Gadamer, por sua vez, constrói o mesmo caráter *inacabado* e *aberto* desse movimento dialético; entretanto, o faz ao enfatizar não o conceito de não-identidade, mas diversos conceitos [principalmente] de Heidegger. Portanto, apesar das origens teóricas variarem, a ideia de que o *conhecimento* é um movimento incessante e, por isso, “aberto” no sentido de que recusa afirmações conclusivas, acabadas e fechadas, é fundamental nas dialéticas de Adorno, Horkheimer e também de Gadamer.

Embora inexista uma bibliografia sobre isso, Araújo indica que tal aproximação é de fato possível; ainda que, na realidade, a *inconclusibilidade* e a *abertura* na teoria de Gadamer advenham da incorporação de conceitos heideggerianos. Para a presente dissertação, essa aproximação fundamental explica o evidente *interesse* de Jay pela teoria gadameriana, já que se aproximam os pressupostos mais basilares de ambos os projetos de conhecimento: o crítico e o hermenêutico (I) – ambos “abertos” e eternamente

“inconclusos”, já que se definem por perpétuos movimentos dialéticos e históricos. Em vista disso, concluo que Gadamer procura a solução para o problema da *incompletude do sentido* – do objeto, do conhecimento e do *eu* – em Heidegger, enquanto Jay a procura em Adorno e Horkheimer. Como contrapeso à ausência de bibliografia sobre a aproximação entre as dialéticas de Adorno, Horkheimer e Gadamer, e para finalizar de maneira estrategicamente sugestiva, cito uma nota de rodapé de Araújo, na qual ele transcreve uma carta que Gadamer envia a Horkheimer em março de 1950:

O pensativo sossego das férias [...] me levou ao estudo de *Eclipse da Razão* [...]. O seu livro é mais fácil de ler do que *A Dialética do Esclarecimento*, o que me faz acrescentar que eu, quase consternado, vejo somente agora a dimensão da afinidade entre o seu pensamento e o meu. [...] De fato, há muito no seu livro que parece pertencer a mim mesmo [...].²⁵⁷

Para concluir o argumento sobre o “alinhamento” de Jay com a teoria crítica, remeto novamente a Jürgen Habermas, expoente da chamada “2ª geração da Escola de Frankfurt”. Sua reflexão sobre o *interesse condutor do conhecimento* costura toda esta dissertação, pois os três *interesses* que, para ele, conduzem o conhecimento humano abarcam quase a totalidade dos problemas teóricos e metodológicos com que lido aqui. Sendo assim, proponho olhar retrospectivamente para os argumentos que desenvolvi até então, embaralhá-los e reorganizá-los em vista das ideias de Habermas.

Para começar, destaco que o primeiro dos interesses, o *interesse técnico* na sobrevivência e reprodução material da espécie, tem sempre, e necessariamente, um *fim determinado pelo sujeito* (a sobrevivência e a geração de “tecnologia”). Trata-se, dessa

²⁵⁷ GADAMER, H. G. Apud. ARAÚJO, A. de M. Nota de rodapé nº. 6. In. Op. cit. *A atualidade do acontecer* (2008). p. 102.

forma, de um interesse próprio daquela *razão subjetiva* que Horkheimer definiu em *Eclipse da Razão* por seus *fins determinados pelos sujeitos*. Ou seja, em ambos os casos se trata de uma *razão* que aplica técnicas de organização do mundo empírico em vista de produzir algo útil para a espécie humana (prever um fenômeno natural, criar tecnologias). Além disso, como visto no capítulo anterior, Habermas associa esse *interesse técnico* à “experiência restringida” pelos experimentos de uma razão instrumental. Esses experimentos, no vocabulário de Horkheimer, são os supostos “meios” (ou rituais, segundo a *Dialética do Esclarecimento*) que conferem ilusória “objetividade” às inferências, deduções, associações e categorizações do mundo empírico: são instrumentos da *razão subjetiva*. Esta, portanto, corresponde à *razão instrumental* que dirige os *interesses técnicos* que conduzem o conhecimento humano (dirigem a “ciência natural”).

Sobre esses aspectos do conhecimento – seus *fins subjetivos* e *interesses técnicos* –, argumento que Jay sempre mostra ter consciência de que o conhecimento histórico que produz: **i.** possui, em si, uma dimensão “tecnicamente interessada”; **ii.** que tal dimensão constitui um *interesse da razão subjetiva*; e **iii.** que essa *razão subjetiva* se realiza nos procedimentos de categorização, dedução, inferência, comparação, etc. – isto é, se realiza nos procedimentos que ajustam a realidade ao método. Em outras palavras, Jay reconhece em seus artigos que os fins do conhecimento que produz são determinados por ele mesmo, e não são *inerentes aos seus objetos*.

Há um interesse técnico que define, em ao menos uma de suas dimensões, o conhecimento histórico que ele produz, e tal interesse é próprio de uma *razão subjetiva* e não do objeto em si mesmo – enquanto real, existente, “material”. Além disso, ele também possui um *interesse técnico* em ressuscitar (porque “manter viva” já não é uma opção) as determinações pré-iluministas da *razão humana*, o que fica claro em sua enfática e dura crítica ao empirismo e objetivismo de Fritz Ringer. Dito de outro modo, considerando o

conjunto de suas obras, Jay revela um *interesse* em manter vivos os “genuínos” sentidos da *razão subjetiva* e da *razão objetiva*.

Nesse sentido, os modelos de Ringer ou Skinner, em suas “reconstruções contextuais objetivas”, representam aquela objetividade “ilusória”. Ou seja, representam o retorno do mito, do sempre-idêntico; ou, ainda melhor, representam o eterno retorno da identidade mitológica “sob novas rendas”. Isso, porque ambos pressupõem que suas inferências, deduções, comparações e ordenamentos se ajustam a algo *inerente à realidade histórica* – sendo que para eles esse ajuste “depende” apenas do rigor do método do pesquisador. No capítulo quatro, procuro evidenciar como, na prática, isso é diferente da abordagem de Jay, que reconhece que suas categorias e inferências são construções ou argumentos dele próprio: são *formas de organizar o mundo* histórico.

Adiante, após longa reflexão sobre os *campos intelectuais* e o *habitus* de Bourdieu (capítulo dois), proponho comparar o segundo dos “interesses” de Habermas, o *interesse prático na conservação* de uma forma de interação (social, cultural, intelectual), àquela continuidade histórica, norma ou *archés*. Tal dimensão da “conservação de normas”, que para Habermas corresponde ao desejo de *operar na práxis da vida*, se refere, para tantos intelectuais que apresentei, ao *contexto* que define as intenções, disposições, interesses, tradições e influências de um *autor*. Dentre todas, essa parece ser a dimensão mais “teoricamente complicada”: é a mais polêmica entre os historiadores e a que possui mais nuances teóricas e metodológicas. Por isso, o interesse do conhecimento na “conservação” sociocultural enredou todos os capítulos desta dissertação. As *medidas* ou a *proporção* de “o quanto” e “o que”, em um *texto*, conserva a racionalidade e as tendências intelectuais e psicossociais (ou psicoculturais) de sua época e/ou tradição é, sem dúvida, um “enigma”.

No que se refere ao objeto desta dissertação, as ideias do historiador Martin Jay, esse enigma traz muitas perguntas à tona: “o quanto” e “o que”, em sua teoria, conserva o seu campo intelectual e as normas discursivas de sua época, país e cultura? Isto é, “o quanto” e “o que” Jay conserva daqueles *modelos e pressupostos* que ele identificou entre seus colegas? Dentre esses, “o quanto” e “o que” se refere a Gadamer? Além disso, “o quanto” e “o que” ele conserva do pensamento de Adorno, Horkheimer e Benjamin? E “o quanto” e “o que” ele conserva do contexto discursivo da pós-modernidade? E no que se refere especificamente a Derrida? E DeMan e Miller? A questão central é, portanto: qual o “tamanho e força gravitacional” de cada uma dessas *estrelas*?

Para responder tal pergunta, não basta identificar as diferentes “influências” teóricas de Jay, suas diferentes ambições – sendo que, como considerei antes, é possível que ele ambicione se distinguir dos seus colegas –, os *contextos discursivos* ou *intelectuais* atuantes em sua época, país e instituição, entre outras “forças” que atuam na caracterização de suas ideias. É preciso algo além disso, isto é, da simples “identificação das estrelas”. É necessário avaliar também a maneira como cada uma dessas “forças” se combina com outras, de uma forma específica, na análise de um determinado aspecto do objeto. Na análise de outro aspecto, as mesmas “forças” se combinam de novas formas, com, novamente, “tamanhos e forças gravitacionais” diferentes. Isso é uma implicação metodológica de pressupor a apreensão do objeto como mônada, isto é, como um *momento* do tenso, ambíguo e eterno movimento que o constitui e o define.

O melhor exemplo para dar início a tal reflexão é a maneira como o *interesse* de Jay em Gadamer aparece em sua própria teoria da História Intelectual. A esta altura da dissertação, está claro que Gadamer às vezes é uma *estrela* grande e poderosa, que ilumina totalmente os limites dos conceitos que Jay rejeita, e as possibilidades dos que aceita – tal como acontece na discussão com Ringer. Nesses *momentos*, Jay parece um

gadameriano, pois os conceitos e argumentos da hermenêutica (I) *explicam* as nuances de seu próprio pensamento. Entretanto, quando o *momento* para o qual minha atenção se volta é o encontro com a teoria crítica, Gadamer se torna uma estrela mais distante, ou com menos “força gravitacional” sobre o ponto nodal dessa constelação. Gadamer, nesse *momento*, esclarece o argumento sobre uma tensão (dialética), mas não explica a posição de Jay sobre a natureza dessa tensão (dialética negativa).

Nesse *momento*, conforme argumentei anteriormente, ele não parece um gadameriano, mas um teórico crítico: ele está preocupado em assentar a “base da crítica”, e não a base da hermenêutica. Nesse sentido, seu modelo de História Intelectual é, como o modelo sociológico de Adorno, um *modelo crítico* de conhecimento. Sendo assim, é preciso considerar que os conceitos de Gadamer não aparecem, no conjunto dos artigos e livros de Jay, como “pressupostos fundamentais” do conhecimento histórico crítico, isto é, como a “base da crítica”; mas frequentemente aparecem para explicar o caráter de “cadeia efetual” da história e da interpretação dos objetos. Nesse sentido, é preciso constatar que o modelo crítico de Jay nunca deixa de ter um aspecto hermenêutico. Além disso, como “base” para o pensamento crítico e, assim, “fundamento” para seu modelo de *conhecimento histórico concreto*, Jay aceita a dialética, como o próprio Gadamer. Entretanto, a dialética em Jay pressupõe *conjuntos de análises* baseadas na primazia do não-idêntico, como na dialética negativa de Adorno.

Por isso, quando o *momento* para o qual direciono a atenção é o conjunto das publicações de Jay, os expoentes da teoria crítica parecem *estrelas* “maiores” e com “mais força gravitacional” do que Gadamer: explicam o fundamento do seu modelo crítico de conhecimento. Derrida, *nesse momento*, torna-se uma estrela pequena que ilumina apenas o *interesse* de Jay na primazia do diferente. Ou seja, o *interesse* em Derrida apenas “confirma” uma tendência à primazia do não-idêntico, cuja inspiração vem da dialética

negativa de Adorno. A *tessitura* “Derrida”, portanto, quando costurada ao *tapete* que representa a imagem das “ideias de Jay”, dá mais destaque para a *tessitura* “Adorno” – ou, mantendo a imagem da *constelação*, mais “massa”, “peso” ou “força gravitacional” para essa última *estrela* –, que elabora a dialética negativa. Já nos *momentos* em que Jay discute com o contextualismo, a desconstrução torna-se uma *estrela* grande e brilhante, que ilumina completamente os limites teóricos do primeiro e as “potências” ou eficiências da última. Nesse *momento*, a teoria de Derrida explica nuances dos argumentos de Jay a respeito das diferentes teorias textualistas e contextualista.

Portanto, quando o *momento* para o qual volto a atenção é o encontro entre Adorno, Gadamer, Derrida e o conjunto das obras de Jay, o primeiro torna-se algo como um grande sol que ilumina e é condição de vida, ou sobrevivência, para o último. O segundo é como a lua; pequena, mas brilhante e com uma grande força gravitacional *relativa*: influencia como que as marés e os humores dos seus argumentos. Por fim, Derrida – a desconstrução de maneira geral – é como Júpiter ou Marte: uma *estrela* pequenina, longínqua, que às vezes desponta brilhante no horizonte e torna ainda mais interessante aquela multidimensional constelação.

O importante é que não é possível reduzir a análise do objeto, as *ideias de Martin Jay*, a esse último *momento* mais geral (quando Adorno é como um sol; Gadamer, como a lua; e Derrida, Marte ou Júpiter), pois os outros *momentos* são igualmente fundamentais. Por exemplo, sem o *momento* com o qual iniciei esta reflexão, quando Gadamer é uma *estrela* com grande peso gravitacional, não se entende o caráter *histórico-efeitual* do encadeamento que coloca em diálogo os *horizontes históricos* (com seus *preconceitos* específicos) do pesquisador e do objeto. Ademais, sem tal *momento* e, também, sem o *momento* em que Derrida ganha *força gravitacional*, não se entende a inserção de Martin Jay em seu próprio *contexto intelectual*, isto é, a maneira como ele discute com seus

colegas e, assim, se insere (opera, para utilizar o termo de Habermas) em um *contexto discursivo* com problemas, disposições e relações empíricas compartilhadas.

Nesse sentido, Derrida, com seus conceitos de *performatividade* e *destinerrance*, é uma *estrela* fundamental para compreender essa inserção, pois Jay possui um evidente *interesse* em discutir e solucionar os problemas postos pela desconstrução. Isso, dialogando com seus colegas historiadores e, ainda, no sentido de propor uma concepção de *conhecimento histórico possível*. Tal concepção, por sua vez, é incompreensível sem os *momentos* em que Adorno exerce sua função solar e Gadamer, a lunar.

Em suma, as perguntas sobre “o quanto” e “o que” Jay conserva da tradição da teoria crítica, da tradição gadameriana, da desconstrução, da historiografia anterior e contemporânea a ele, da pós-modernidade, etc., não têm respostas fixas. Essas respostas variam conforme os *momentos* da análise de suas ideias, sendo que não há nenhuma hierarquia ou privilégio entre qualquer um desses *momentos*. Estes são apenas recortes; isto é, pausas que faço na história da produção intelectual de Jay. À inspiração de Leibniz e, mais ainda, de Benjamin, são mônadas fechadas em si mesmas, sem forma, sem partes, sem começo e sem fim. Portanto, esses *momentos*, que são mônadas, são *instantes sedimentados* nos quais cessa o eterno movimento do objeto na história, por um esforço do pesquisador. É por isso que investigar os encadeamentos entre esses vários *momentos* – ou entre esses *interesses* que caracterizam o modelo de conhecimento histórico que Jay propõe no conjunto de suas publicações – coincide com investigar a *história intelectual de suas ideias*.

Portanto, também aquela pergunta principal, sobre “qual o tamanho e força gravitacional” de cada uma das *estrelas* que identifiquei, não tem resposta fixa. Tampouco as características de uma “estrela”, em um *determinado momento*, são “harmônicas” e “estáveis”. O que é possível fazer é definir um *momento* mais geral,

quando Adorno é como o sol, Gadamer, como a lua e Derrida, Marte ou Júpiter. Nessa constelação geral ainda existem outros corpos celestes, como Skinner, Ringer, Romano, entre outros intelectuais aos quais ainda farei referência (Foucault, Debord, Kracauer); assim como tantos outros que não destaquei nesta dissertação, como LaCapra. Entretanto, isso não significa que a investigação que fiz até agora tenha sido em vão, isto é, não tenha atingido resultados concretos sobre como Jay teoriza o conhecimento histórico produzido na área de História Intelectual. Ademais, toda essa “conservação” de relações, problemas, normas, tradições, modelos, pressupostos e conceitos, interage ainda com o terceiro dos interesses habermasianos, o *interesse na emancipação*.

Este último, pode-se dizer, representa como que uma “ambição” em ser útil, inovador ou “interessante” – afinal, nenhum intelectual deseja produzir “mais do mesmo”. É essa “ambição em romper” com uma certa normatividade psicocultural e, assim, emancipar-se, que integra os demais *interesses*, isto é, dá coesão e “sentido” para o conhecimento. É importante ressaltar que, para Habermas, expoente da Escola de Frankfurt, esse conhecimento só poderia ser “dialético” e “crítico”: é um auto-reconhecimento. Ou seja, o conhecimento é um movimento dialético que não visa simplesmente criticar o “contexto” (as “normas psicoculturais”) em que está situado, mas visa compreendê-lo em um “auto-reconhecimento” para, assim, emancipar-se do mesmo. Como visto, esse *interesse* na “emancipação” e no que “extrapola” – ou, ao menos, deseja extrapolar – a norma psicossocial de uma época é, ainda, uma característica que aproxima Habermas e Derrida, embora esses intelectuais percorram o problema de maneiras bastante distintas.

No que se refere às ideias de Jay, esse último *interesse* habermasiano ilumina aquela possibilidade do primeiro ambicionar arrogar ao seu próprio trabalho um caráter distintivo, quando em comparação com seus colegas estadunidenses. O que Habermas

ilumina, nesse sentido, é que Jay pode ambicionar um alinhamento com a teoria crítica e, assim, um distanciamento em relação aos seus colegas historiadores; ao mesmo tempo em que também “conserva” o “contexto discursivo” ou “campo intelectual” que o integra aos últimos. Ou seja, Habermas esclarece que uma dimensão do *nexo* entre *conhecimento* e *interesse* não exclui a outra.

Com efeito, Jay *conserva* algo do seu campo intelectual, porque é um textualista desintegral: em sua teoria, *texto* e *contexto* são “forças” de uma “trama”. Além disso, a presença da teoria gadameriana em seus argumentos o aproxima ainda mais do textualismo desintegral. Ademais, ele *conserva* também a tradição da teoria crítica, seus conceitos, pressupostos e modelos. Nessas “conservações”, entretanto, reside um *interesse emancipatório*: um *interesse* em propor algo novo e diferente para a História Intelectual, isto é, propor uma possibilidade de conhecimento histórico concreto.

Outra característica que o integra ao textualismo desintegral é o fato de ele negar aquele pressuposto fundamental, a partir do qual ele trabalha as “categorias” da historiografia que lhe é contemporânea. Jay nega a possibilidade de reconstrução de um *sentido inerente ao texto* quando defende que os sentidos são múltiplos, contrastantes, e só podem ser reconstruídos enquanto *momentos de um incessante movimento dialético e histórico* – ou, conforme argumentei, enquanto mônadas. Entretanto, é preciso considerar novamente que a própria “categoria” da historiografia chamada de “textualismo desintegral” é uma criação do próprio Jay, e respeita um pressuposto fundamental que ele mesmo encontra nos modelos historiográficos de seus colegas – pressuposto esse que não é evidente e, tampouco, amplamente conhecido e aceito como aquele que delimita externalismo e internalismo.

Isso retorna a discussão aos *fins subjetivos* do conhecimento. Existe algum *interesse* (não necessariamente consciente), no sentido de uma finalidade subjetiva, na

categorização que Jay propõe para a historiografia contemporânea a ele, a qual analisei no capítulo um. Sendo assim, seu *interesse* na categorização pode ser arrogar ao textualismo desintegral um caráter emancipatório, afinal, “o pressuposto fundamental” desse textualismo, enquanto conjunto, é aceito por Jay. Apenas em suas especificidades (digo, em relação ao que define as “subcategorias”) é que as ideias de Jay parecem realmente distintas ou “excêntricas”. É nessa *excentricidade* que reside o verdadeiro potencial das ideias de Jay. Isto é, o seu potencial verdadeiramente inovador e emancipatório, que integra os conceitos da teoria crítica ao textualismo desintegral da História Intelectual e, assim, propõe uma possibilidade positiva para o conhecimento histórico da área. Nota-se, portanto, que os *interesses técnicos, práticos e emancipatórios* não deixam se conectar.

Com isso, concluo que é possível vislumbrar as três dimensões do *nexo* entre *conhecimento e interesse* na História Intelectual de Jay. Tanto na história intelectual de suas ideias enquanto conjunto – no encadeamento entre seus *interesses*, argumentos, tradições, influências, ambições, *contextos*, etc. –, quanto na sua teoria sobre o conhecimento em História Intelectual. Desse modo, a reflexão de Habermas ilumina o pensamento de Jay, na medida em que o conceito de *interesse* indica uma forma de organizá-lo. Além disso, ambos os intelectuais refletem sobre as tensas relações entre **i.** os *fins subjetivos e técnicos* do conhecimento, **ii.** a conservação e operatividade em uma cultura, norma ou *archés*, e **iii.** seu caráter excêntrico, inovador e emancipatório.

Em vista dessas tensas relações, reafirmo o argumento de que o modelo de História Intelectual proposto por Jay pressupõe um conhecimento *concreto* porque dialético e negativo. Portanto, ele não aceita aquele pressuposto, conforme o qual ele organiza as ideias de seus colegas, de reconstrução de um sentido *inerente* ao objeto, pois defende que tal sentido é sempre dado pelo movimento dialético entre o pesquisador e o

seu objeto, na história. Por fim, e conforme tudo o que argumentei até então, sintetizo seu modelo de conhecimento histórico nas seguintes proposições: **i.** tratar os objetos como constelações; **ii.** suas estrelas, como mônadas; e **iii.** procurar o movimento dialético entre essas mônadas – o movimento dialético que o objeto realiza na história. Para compreender como isso seria factível no trabalho do historiador, investigo a seguir três livros de Jay, nos quais ele reconstrói historicamente três “tipos” de objetos da História Intelectual: *contextos discursivos* (livro: *Downcast Eyes*); *escolas de pensamento* (livro: *A Imaginação Dialética*); e um *autor* em específico (livro: *As ideias de Adorno*). Ademais, também avalio se ele faz, na sua prática de historiador, o que propõe teoricamente.

Capítulo 4

Teoria e Prática

*[...] qualquer tentativa indutiva e sem rodeios de derivar generalizações [...] inteiramente de fatos isolados é impossível. [...] Há, com certeza, um imperativo da parte do historiador em tentar honrar a informação (data) deixada pelo passado, suspender o melhor possível as suas preconcepções e não escrever suas histórias fora de suas roupagens. Mas o resultado pode apenas ser uma mais ou menos autoconsciente dialética entre a imposição retrospectiva e a obliterada rendição, as quais nunca podem ser completa ou harmonicamente reconciliadas.*²⁵⁸

Martin Jay, 1996

No capítulo anterior argumentei que no modelo de História de Martin Jay o objeto de investigação deve ser sempre o ponto nodal de uma constelação de forças: o primeiro passo é identificar quais são essas forças, priorizando o caráter monadológico de cada uma, para, em um segundo momento, desdobrá-las em suas constelações histórico-conceituais. Dito de outro modo, o segundo passo da investigação é identificar as diferentes combinações possíveis entre essas forças, ao mesmo tempo em que se avalia as características que cada uma delas adquire quando em cada uma das combinações. Em vista dessas duas etapas, monadológicas e especulativas, sintetizei o modelo de conhecimento de Jay nas seguintes proposições: “tratar os objetos como constelações”; “suas estrelas, como mônadas”; e “procurar o movimento dialético entre as mônadas” – o movimento dialético que o objeto realiza na história.

²⁵⁸ JAY, M. Disciplinary Prisms: Responding to My Critics. In. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 38, n.º. 2, 1996. p. 391.

Agora, passo a analisar como essas proposições seriam factíveis na prática do historiador intelectual. Para tanto, investigo três livros de Jay nos quais ele oferece reconstruções históricas de diferentes objetos. No livro *Downcast Eyes*, seu objeto de investigação é um *contexto discursivo*; em *A Imaginação Dialética*, uma *escola de pensamento*; enquanto em *As ideias de Adorno* ele investiga historicamente o pensamento de um *autor* em particular. Ademais, neste capítulo identifico não somente o que sua “prática” ilumina sobre sua “teoria”, mas também se ele faz o que propõe teoricamente.

4.1. O anti-ocularcentrismo, em *Downcast Eyes*.

No livro *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought* (1993), o objeto de Jay é o *contexto discursivo* que caracteriza a intelectualidade francesa do século XX. Ele nomeia esse *contexto* de “anti-ocularcentrismo” e o define como uma tendência – assistemática, como discutirei em sequência – intelectual em rejeitar a centralidade, ou a primazia, do olhar (do observar) na produção de conhecimento. Ou seja, esse *contexto discursivo*, enquanto tendência intelectual, não nega a importância do *observar* enquanto procedimento científico válido, apenas rejeita a ideia de que esse seja o único ou o melhor dos procedimentos possíveis. Nesse sentido, Jay defende que o argumento anti-ocularcêntrico costuma estar mais para uma “ocular-excentricidade do que [para] uma cegueira”²⁵⁹ propriamente dita; já que, no geral, propõe-se a “mistura” de diferentes sentidos, ou a primazia de outros que não a visão – como o ouvir, na hermenêutica.

²⁵⁹ JAY, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 591. Tradução minha. No original, em inglês: “Ocular-excentricity rather than blindness”.

Esse é o argumento central de Jay, e ele analisa diversos intelectuais sob esse mesmo prisma. Entretanto, cada um desses tais intelectuais possui singularidades no que se refere a esse *contexto discursivo* – a essa tendência anti-ocularcêntrica – e, assim, desafia a “padronização” do conjunto. Derrida, por exemplo, nega a primazia de qualquer um dos sentidos. Além disso, Jay o analisa, junto com a filósofa belga Luce Irigaray²⁶⁰, enquanto o maior expoente do “anti-falogocentrismo” (aglutinação das palavras *falo*, *logos*, *ocular* e *centrismo*)²⁶¹. No que se refere a Foucault, Jay o analisa como um teórico da “sociedade da vigilância”, a qual fundamenta-se na:

[...] invisibilidade do olho-que-tudo-vê, o qual normaliza e disciplina através do poder do viés que se supõe. Aqui, é a experiência de ser visto (ou de acreditar que está sendo observado), e não a imagem que a pessoa vê, que mantém o poder da ordem política.²⁶²

Um terceiro exemplo anti-ocularcêntrico que se alinha a Foucault, mas, em contraposição à passagem acima, representa um diagnóstico da sociedade que se ordena pelas imagens que as pessoas de fato veem, é Guy Debord. Nesse sentido, sua análise sobre a “sociedade do espetáculo” é exatamente um diagnóstico sobre a cultura da hipervisualidade – sobre a *hipertrofia* do olhar –, assim como a teoria de Foucault. Portanto, o que está em questão é o fato desses intelectuais franceses produzirem teorias díspares entre si, mas que compartilham uma desconfiança em relação ao olhar, ao observar.

Entretanto, outro argumento central que encadeia os capítulos do livro de Jay, e que se embasa nas teorias sociais de Foucault e Debord²⁶³, é que apesar da desconfiança

²⁶⁰ Mesmo aproximadas enquanto “discurso anti-falogocentrismo”, as teorias de Derrida e Irigaray são também díspares entre si. Sobre isso, ver o nono capítulo do livro, no qual Jay se debruça sobre as particularidades de cada um. JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). pp. 493-542.

²⁶¹ Id. Ibid. pp. 560-573.

²⁶² JAY, M. The Rise of Hermeneutics. In. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 102. Tradução minha. No original, em inglês: “[For surveillance] is based on the invisibility of the all-seeing eye that normalizes and disciplines through the power of its assumed gaze. Here it is the experience of being seen (or believing that one is looked at) rather than the images one sees that maintain the power of the political power”. Esse capítulo reproduz, resumidamente, os argumentos de *Downcast Eyes*.

²⁶³ No sentido de que, apesar das suas particularidades, ambos atentam para os modos como as sociedades, obcecadas pela *imagem* (Debord) e pelo *observar* (Foucault), recaem em uma espécie de cegueira em

em relação à primazia do visual, o anti-ocularcentrismo é, ou pode ser, hiper-visual em si mesmo: “o pós-modernismo pode ser, paradoxalmente, a *hipertrofia* e a *difamação*”²⁶⁴ do olho”²⁶⁵. O anti-ocularcentrismo, enquanto “contexto discursivo” característico da pós-modernidade francesa, representa na filosofia a simultânea *difamação* e *hipertrofia* do observar, isto é, a negação da sua primazia e a simultânea obsessão com o mesmo. Portanto, os seus dois argumentos centrais são contrastantes sem serem contraditórios.

Cabe argumentar que considerar que “pode ser” não é uma forma de deixar vago o argumento, ou torná-lo “imune” à crítica; mas é uma estratégia que enfatiza o elemento não-idêntico entre o seu objeto e o “padrão” que ele imprimiu ao mesmo: sob algumas perspectivas, nem todos os intelectuais da pós-modernidade francesa se “encaixam” nesses ambíguos argumentos. Uns representam apenas a *difamação* do olhar, outros a *hipertrofia*, outros ambos e alguns, nenhum. Portanto, para afirmar a ambiguidade (difamação/hipertrofia) enquanto “tendência” de um *contexto discursivo* é preciso identificar as variações e, para tanto, são necessárias análises de muitas *estrelas*, em várias de suas possíveis combinações.

Do nome que dá ao seu objeto, fica claro que uma das poderosas *estrelas* dessa constelação é a própria tendência ao ocularcentrismo, a qual seu objeto põe em questão. Dessa maneira, o primeiro passo de seu livro é tratar da tradição ocularcêntrica. Jay

relação a si, ou em um autocontrole neurótico que apenas mantém e reproduz a *ordem* político-social. Termos que representam esse simultâneo *exagero* e *degradação* do *olhar* são: “paranoia, narcisismo e exibicionismo [os quais] sugerem o quão poderosamente a experiência visual, tanto a direcionada quanto a recebida, pode estar atada aos nossos processos psicológicos”. JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). p. 11. Tradução minha, no original, em inglês: “Terms such as paranoia, narcissism, and exhibitionism suggest how powerfully visual experience, both directed and received, can be tied to our psychological processes”.

²⁶⁴ A palavra “denigration” não é de simples tradução. Literalmente, significa *denegrição*, um termo de etimologia latina, mas cujo sentido adquiriu caráter racista na língua portuguesa: enegrecer, obscurecer. Entretanto, o que significaria “denegrir” o olhar enquanto procedimento científico? Difamar a sua centralidade, a sua potência: apontar suas falhas. Nesse sentido, entendo que o argumento de Jay é que o antiocularcentrismo pode ser, simultaneamente, a obsessão com o olhar e a negação da sua “eficiência”, de modo que optei por traduzir o termo *denigration* para *difamação*. Portanto, não se trata de uma tradução literal; mas que opta por um termo mais ético que, ainda sim, mantém a fidelidade com a ideia transmitida.

²⁶⁵ JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). p. 546. Tradução minha. No original, em inglês: “post-modernism [...] may paradoxically be at once the hypertrophy of the visual [...] and its denigration”.

começa refletindo sobre as potências e limitações do olho humano, sob o ponto de vista biológico²⁶⁶; expressivo ou emocional²⁶⁷; “psicossocial” ou “psicocultural”²⁶⁸; e religioso²⁶⁹. O passo seguinte é desvendar como, na história, o *contexto discursivo intelectual* se apropria dessas potências e limitações: de Platão a Descartes, no capítulo um, a visão torna-se o mais “nobre” dos sentidos. No segundo capítulo, Jay se volta para o Iluminismo (“en-light-enment”) e para a especulação – conhecimento *que se vê* (especular), como que “refletido em um espelho”²⁷⁰.

Como o próprio Jay resume²⁷¹, o passo seguinte é analisar as “primeiras indicações” da crise do ocularcentrismo, “no século XIX tardio”, cujas consequências iniciais são a crescente ênfase no ouvir e a ascensão da hermenêutica. Ele começa, no capítulo três, com as “mudanças nas artes visuais, na literatura, e na filosofia, mais notavelmente [com] o trabalho de Henri Bergson”. Na sequência dos capítulos quatro ao dez, ele passa por Georges Bataille, André Breton, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Louis Althusser, Guy Debord, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Roland Barthes, Christian Metz, Jacques Derrida e, por fim, Jean-

²⁶⁶ A reflexão mais interessante que ele faz sobre isso pondera os avanços na ciência: os cientistas sabem que as imagens são recebidas de forma invertida pelo olho – dadas as suas anatomia e fisiologia –, mas o cérebro não “vê o mundo” de ponta cabeça ou como em um espelho. Segundo Jay, os cientistas, pelo menos até 1993, quando *Downcast Eyes* é escrito, ainda não entraram em consenso sobre *como*, ou *o que*, inverte novamente a imagem em sua passagem do olho para o cérebro. Isso conserva um certo “enigma filosófico” sobre a “exatidão” do *olhar* enquanto procedimento científico. JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). pp. 6-8.

²⁶⁷ Aqui ele argumenta, por exemplo, que o *olhar* transmite emoções como medo, alegria, tristeza. Às vezes essas emoções são transmitidas mesmo que o sujeito tente as esconder, de forma que há uma espécie de “autonomia” entre a emoção que o olhar transmite e a *intenção* do sujeito. Essa é sua ponte para comentar a famosa frase de Edgar Allan Poe: “o olhar é a janela da alma”. Id. Ibid. pp. 8-10.

²⁶⁸ Nesse momento ele discute, por exemplo, a importância do observar e sentir-se observado na sociedade da vigilância (Michel Foucault), e a centralidade da imagem na sociedade do espetáculo (Guy Debord). Id. Ibid. pp. 10-11.

²⁶⁹ Essa discussão é bastante diversificada, mas para fins de síntese do assunto, afirmo que toda ela acontece em torno da relação entre o “olho que tudo vê” e as práticas e dogmas religiosos. Id. Ibid. pp. 12-13.

²⁷⁰ Id. The Rise of Hermeneutics. In. Op. cit. *Forcefields* (1993). p. 106.

²⁷¹ Id. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). p. 14. As passagens citadas entre aspas são de tradução minha. No original, em inglês: “indications of its crises in the late nineteenth century by examining changes in the visual arts, literature, and philosophy, most notably the work of Henri Bergson. I will then explore [...] works of [...] Georges Bataille and André Breton, [...] Jean-Paul Sartre ...”

François Lyotard. Parece inacreditável que Jay trate de todos esses intelectuais em apenas um livro; mas ele o faz efetivamente, e com considerável profundidade, em suas 594 páginas.

Certamente, ele não desenvolve todos os pormenores da teoria de cada um dos autores supracitados, mas imprime ao pensamento de todos o mesmo argumento ou “direção”, como faz em *Forcefields* – livro que analisei no primeiro capítulo desta dissertação – com as abordagens historiográficas que são contemporâneas a ele. Desse modo, Jay apresenta essas muito diversas teorias sempre conforme aqueles ambíguos argumentos, de maneira que alguns detalhes, sobre cada um dos intelectuais, deixam margem para revisões críticas. Entretanto, seu objetivo não é esmiuçar essas teorias, mas “clarificar as implicações da *difamação* da visão para o corrente debate sobre modernidade e pós-modernidade”, conforme ele diz na sequência da passagem:

[...] o foco desse estudo é no discurso, e não na cultura visual em sua totalidade. Seria, de fato, muito arriscado caracterizar a cultura francesa como um todo enquanto hostil ao visual. Paris, ‘a Cidade das Luzes’, para muitos continua sendo o mais deslumbrante e brilhante cenário urbano já concebido pela nossa espécie.²⁷²

Ou seja, o que Jay denomina “contexto discursivo” são os *discursos* produzidos por intelectuais, e não a “cultura” (axiomas, modismos, disposições compartilhadas) em que eles estão “originalmente” inseridos: Jay não analisa as transformações nas práticas “sensíveis”, “sensitivas” ou “culturais” que envolvem o olhar, dos Helenos aos pós-modernos, mas analisa apenas o *discurso intelectual sobre a visualidade*, de Platão a Derrida. Não as teorias específicas de cada autor, mas, nessas, o que se refere à visualidade: trata-se de um recorte. O *contexto discursivo*, portanto, não é o “contexto

²⁷² JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). p. 15. Tradução minha. No original, em inglês: “The focus of this study is on a discourse rather than on a visual culture in its entirety. It would, in fact, be very hazardous to characterize French culture as a whole as hostile to the visual. Paris, ‘the City of Lights’, remains for many the most dazzling and brilliant urban setting ever devised by our species”.

intelectual”, “cultural” ou “social” de cada *autor*, naqueles sentidos contextualista ou externalista, mas é uma tendência que atravessa a história – inclusive, “contextos” muito diversos. Nesse sentido, a partir de agora argumento que, no livro de Jay, o caráter de “tendência discursiva” não imprime sistematicidade ao objeto, pois a “tendência ao anti-ocularcentrismo” não é uma característica *inerente ao objeto*, mas é algo que Jay identifica no movimento da história.

Em outras palavras, a “tendência” (o *contexto*, objeto) é sistemática apenas enquanto um argumento do pesquisador, pois inerentemente o objeto é assistemático: são discursos díspares que a todo momento desafiam a padronização do conjunto – o próprio caráter de tendência. É por isso que a explicação de Jay (o argumento de que há uma tendência ao anti-ocularcentrismo entre os intelectuais da França do século XX) adquire a característica de um sistema aberto, assistemático. Isto é, de uma explicação que admite outros pontos de vista sobre o objeto, outras relações ou encadeamentos possíveis entre os intelectuais que estão em questão. Para esclarecer isso, contraponho a seguir duas passagens do livro. Na primeira Jay define teoricamente o que entende como *discurso*; enquanto na segunda ele resume sua análise sobre o objeto de investigação, o *contexto discursivo anti-ocularcêntrico*:

- i. [...] Eu estou totalmente ciente de que estou invocando um dos termos mais vagos do nosso tempo. Ele foi empregado em vários contextos diferentes, do racionalismo comunicativo de um Jürgen Habermas até a arqueologia do saber de um Foucault; do computadorizado althusserianismo de um Michel Pêcheux até a sociolinguística de um Malcolm Coulthard; da análise textual de um Zelig Harris até a etnometodologia de um Harvey Sacks.
Apesar desses sentidos contrários e mutantes, *discurso* continua sendo o melhor termo para denotar o nível no qual o objeto dessa inquisição está localizado, sendo esse um corpus de argumentos mais ou menos vagamente interconectados, metáforas, asserções e preconceitos, cujas coerência é mais associativa do que lógica em qualquer sentido estrito do termo. Discurso, nesse uso, é explicitamente derivado do latim *discurrere*, que significa correr em todas as direções. O discurso anti-ocularcêntrico que espero examinar é precisamente isso: uma

frequentemente assistemática, às vezes internamente contraditória textura de afirmações, associações e metáforas que nunca são coerentes de uma maneira rigorosa.²⁷³

- ii. [...] uma agitada sobreposição de atitudes, argumentos e pressupostos compartilhados por um grande número de pensadores, que de outra maneira seriam díspares, se tornou aparente como nunca antes. Praticamente todos os intelectuais franceses do século vinte, encontrados nessa viagem, foram extraordinariamente sensíveis à importância do visual e não menos desconfiados de suas implicações. Apesar das definições de visualidade variarem de pensador para pensador, está claro que o ocularcentrismo despertou [...] uma desconfiança amplamente compartilhada. A crítica de Bergson à espacialização do tempo, a celebração de Bataille ao sol ofuscante e ao corpo acefálico, o derradeiro desencanto de Breton com o olhar selvagem, a representação de Sartre sobre o sadomasoquismo do “olhar”, a diminuída fé de Merleau-Ponty em uma nova ontologia da visão, a depreciação de Lacan sobre o ego produzido pelo estágio do espelho, a apropriação que Althusser faz de Lacan em vista de uma teoria marxista da ideologia, as restrições de Foucault contra o viés médico e a vigilância panóptica, a crítica de Debord à sociedade do espetáculo, a articulação de Barthes entre fotografia e morte, a acusação de Metz sobre o regime escópico do cinema, a dupla leitura de Derrida sobre a tradição especular da filosofia e da mitologia branca, a injúria de Irigaray a respeito da predileção ao patriarcado visual, a alegação de Levinas de que a ética é ameaçada por uma ontologia baseada no olhar, e a identificação de Lyotard entre o pós-modernismo e a sublime exclusão do visual – tudo isso evidencia, para dizer o mínimo, uma palpável perda de confiança no até então “mais nobre dos sentidos”.²⁷⁴

²⁷³ JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). pp. 15-16. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “I am fully aware that I am invoking one of the most loosely terms of our time. It has been employed in a host of different contexts, from the communicative rationalism of a Jürgen Habermas to the archeology of knowledge of a Foucault; from the computerized Althusserianism of a Michel Pêcheux to the sociolinguistics of a Malcolm Coulthard; from the textual analysis of a Zelig Harris to the ethnomethodology of a Harvey Sacks. Despite these contrary and shifting usages, discourse remains the best term to denote the level on which the object of this inquiry is located, that being a corpus of more or less loosely interwoven arguments, metaphors, assertions, and prejudices that cohere more associatively than logically in any strict sense of the term. Discourse in this usage is explicitly derived from the Latin *discurrere*, which means a running around in all directions. The antiocularcentric discourse that I hope to examine is precisely that: an often unsystematic, sometimes internally contradictory texture of statements, associations, and metaphors that never fully cohere in a rigorous way”.

²⁷⁴ Id. Ibid. p. 588. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[...] a welter of overlapping attitudes, arguments, and assumptions shared by a large number of otherwise disparate thinkers has become apparent as never before. Virtually all the twentieth-century French intellectuals encountered on this voyage were extraordinary sensitive to the importance of the visual and no less suspicious of its implications. Although definitions of visuality vary from thinker to thinker, it is clear that ocularcentrism aroused [...] a widely shared distrust. Bergson’s critique of the spatialization of time, Bataille’s celebration of the blinding sun and the acephalic body, Breton’s ultimate disenchantment with the savage eye, Sartre’s depiction of the sadomasochism of the “look”, Merleau-Ponty’s diminished faith in a new ontology of vision, Lacan’s disparagement of the ego produced by the mirror stage, Althusser’s appropriation of Lacan for a Marxist

Nas passagens fica claro que, na prática e não só na teoria, sua explicação sobre o que é o “discurso anti-ocularcêntrico” engloba uma série de ideias substancialmente díspares entre si. Como na citação acima, em nenhum outro momento do livro Jay pretende uniformizar as diferenças entre os intelectuais que investiga. Por exemplo, ele não uniformiza a “crítica à espacialização do tempo” de Bergson e a “representação do sadomasoquismo do olhar” de Sartre: essas teorias não compartilham a mesma concepção de olhar ou visualidade e, além disso, não argumentam posições comuns, simplesmente porque não tratam do mesmo assunto. Portanto, também assim Jay as apresenta em seu livro: como teorias que, sob qualquer outro ponto de vista que não privilegie a *desconfiança no olhar*, são fundamentalmente díspares entre si. O que dá o caráter de “tendência” na comparação entre Sartre e Bergson não é *inerente* às suas teorias, pois estas possuem pressupostos, conceitos, intenções, disposições, reflexões e posições próprias. Assim, desafiam a padronização: o objeto de Jay é uma *textura de afirmações assistemáticas entre si*; e não é, portanto, “inerentemente” coerente.

Entretanto, Jay identifica um movimento que germina no fim do século XIX, brota com Bergson e adquire diferentes *formas não-idênticas* ao longo da história: um movimento de crescente desconfiança em relação ao olhar (à visualidade), o que quer que isso signifique para cada intelectual. Ou seja, ele identifica um movimento assistemático – porque todas as teorias “desafiam” a padronização em relação às outras, isto é, possuem especificidades que impossibilitam uma “fácil” associação com as demais – que define seu objeto (o contexto discursivo francês do século XX) ao longo da história. Por um

theory of ideology, Foucault's strictures against the medical gaze and panoptic surveillance, Debord's critique of the society of spectacle, Barthes's linkage of photography and death, Metz's excoriation of the scopie regime of the cinema, Derrida's double reading of the specular tradition of philosophy and the white mythology, Irigaray's outrage at the privileging of the visual patriarchy, Levinas's claim that ethics is thwarted by a visually based ontology, and Lyotard's identification of postmodernism with the sublime foreclosure of the visual – all these evince, to put it mildly, a palpable loss of confidence in the hitherto “noblest of the senses”.”

momento sedimentado dessa história (um recorte sobre o que se diz sobre o *olho* ou sobre a *visualidade*), Jay pode apreender esse objeto assistemático; e, apenas *nesse momento*, pode explicá-lo enquanto uma tendência à desconfiança em relação ao olhar.

Isso fica mais claro na primeira das passagens que transcrevi anteriormente, na qual Jay define teoricamente o que entende por *discursos*. Ele rejeita a concepção de que *discursos* sejam uniformes ou “regulares”: possuam uma *coerência interna*; e isso parece adequado à maneira como, na prática, ele lê os intelectuais. Portanto, das passagens concluo que Jay não nega que existam *contextos discursivos*, mas os define como “texturas” de afirmações, suposições e disposições “assistemáticas e, às vezes, internamente contraditórias”. Desse modo, as passagens também confirmam o que defini como o modelo de História Intelectual de Martin Jay: o historiador deve compreender seu objeto (no caso, um *contexto discursivo*) como um conjunto de elementos que nunca formam um “todo coerente”, mas sim uma “textura” de aspectos internamente díspares e passíveis de inúmeras combinações. Para analisar o que “corre em todas as direções” (*discurrere*, o discurso), é preciso também correr em todas as direções.

Dessa forma, o objeto (contexto discursivo anti-ocularcêntrico) é uma constelação conceitual; e suas *estrelas*, mônadas (autores). A relação entre ambos é dialética, à imagem das partes de um todo, e, portanto, tal relação é um perpétuo movimento. Assim, a *coerência* ou argumento que Jay imprime ao objeto só existe enquanto um *momento sedimentado* que ele recorta e entende como uma mônada saturada de representações do universal histórico. A coerência entre as mônadas – a “desconfiança comum” – não é uma explicação fechada e acabada sobre o objeto: é uma *relação entre coisas* que eternamente se desafiam. Nesse sentido, outros momentos (outras mônadas) também desafiam a “coerência” do conjunto e, assim, evidenciam o caráter complexo – digo, assistemático ou eternamente tenso e inacabado – do objeto.

Portanto, quando Jay afirma, na primeira passagem acima, que a *coerência do conjunto* é “mais associativa do que lógica”, ele enfatiza que a mesma está inextricavelmente conectada àquele que a identifica, ou seja, não é *inerente* ao conjunto dos *autores*, mas é algo que o pesquisador imprime a eles. Isso, porque, como visto, a *associação* é um procedimento de uma *razão subjetiva*, assim como a dedução, a inferência e a classificação: procedimentos que *organizam o mundo empírico*, mas não o explicam em sua tensa substância. Desse modo, o “padrão” ou o caráter de “tendência” que Jay imprime ao seu objeto é uma construção dele próprio, e é assim que ele apresenta os diversos intelectuais em seu livro. Isso é bastante diferente das “normas” discursivas e intelectuais de Skinner e Ringer, as quais, como visto, pressupõem uma *normatividade inerente ao objeto* – pressupõem somente *archés* ou, no caso de Ringer, um *habitus* normatizador, por assim dizer – que o pesquisador deve redescobrir. Esses dois últimos historiadores reconstroem tal normatividade; enquanto Jay reconstrói uma pluralidade de tensões entre os intelectuais que integram determinado *contexto discursivo*.

Para esclarecer essa diferença de abordagem, é preciso um breve retrospecto. No início desta seção apresentei o argumento central do livro – o de que o anti-ocularcentrismo representa simultaneamente a difamação do, e a obsessão com, o olhar. Nesse argumento, é importante que a própria concepção de “olhar” difere de autor para autor (de mônada para mônada), de modo que foi necessário identificar a maneira como Jay assume essas diferenças fundamentais que compõem seu objeto. Ao investigar as diferenças entre as teorias dos intelectuais em questão (as características de cada mônada), ele encontra evidências de uma “desconfiança comum”.

As *formas* dessa desconfiança, entretanto, não são comuns. Ou seja, é de suma importância que as “formas” da desconfiança variam não só ao longo da história, mas também de autor para autor – portanto, não são nada regulares; ou, como disse antes, são

fundamentalmente díspares entre si. Não há *doxa*, *archés* e nem um *habitus* unificado que dê o sentido de “olhar”, “visualidade”, “crítica”, “desconfiança”; isto é, que dê “sentidos comuns” conforme os quais os diversos autores trabalham suas teorias.

Portanto, tampouco pode o historiador partir desse pressuposto de uma *disposição compartilhada*. Ao contrário, é preciso pressupor a *diferença* de sentido das palavras: o *olhar* de Bergson não é o mesmo *olhar* de Sartre, como Jay mesmo assume em uma passagem que já transcrevi. Outro exemplo disso, tão importante quanto o das palavras “visual”, “visualidade” ou “olhar”, é o da palavra “crítica”. Na interpretação de Jay, Debord faz uma crítica à sociedade que se ordena pelo espetáculo que as imagens promovem. Entretanto, em relação à teoria de Foucault, a palavra “crítica” não cabe *propriamente*, na medida em que ele faz, na verdade, um diagnóstico das implicações “psicossociais” do “sentir-se observado” na sociedade. No que se refere a Derrida, também não cabe a ideia de “crítica ao olhar”, mas não pelo mesmo motivo de Foucault:

Seria impreciso chamar a desconfiada abordagem de Derrida sobre a primazia da visão na cultura ocidental de propriamente “crítica” ao ocularcentrismo. Apesar dessa palavra servir bem para outros pensadores franceses, e ter sido usada nesse sentido durante esse estudo, pode ser inapropriada para o caso de Derrida. Pois ele rejeitava, de maneira geral, o uso normal da palavra crítica enquanto um meio para desvendar uma verdade oculta pelas mistificações ideológicas [...]. Em vez disso, ele preferia uma noção de *leitura* [reading], em particular o de uma “leitura dupla” [double reading], que se recusa a resolver-se, como em um estetoscópio, em uma única imagem tridimensional. [...] submeter textos a processos de “solicitações” ou agitações não significava, para Derrida, expor suas pressuposições problemáticas enquanto ilusões corrigíveis, mas tratá-las como nós a serem desatados de novo e de novo, sem fim.²⁷⁵

²⁷⁵ JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993) pp. 496-497. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] it would be imprecise to call the suspicious approach Derrida does take to the primacy of vision in Western culture a straightforward “critique” of ocularcentrism. Although that word might well fit other French thinkers of this century, and it has been used accordingly in this study, it may well be inappropriate in Derrida’s case. For he generally rejected the normal use of critique as a mean to uncover the truth hidden by ideological mystifications [...]. Instead, he preferred the notion of “reading”, in particular that of a “double reading”, which refused to resolve itself like a stereoscope into a single, three-dimensional image. [...] submitting texts to a process of “soliciting” or shaking up did not mean for Derrida exposing their

Portanto, concluo que, na prática, Jay não uniformiza as teorias dos diferentes intelectuais que compõem seu objeto de investigação. Ele faz questão de identificar os sentidos das palavras segundo as especificidades “individuais” de cada teoria: sua insistência monadológica. Com efeito, ele submete todas ao argumento de que há uma “desconfiança compartilhada” entre os *autores*, mas utiliza muitas páginas para mostrar como até as palavras possuem sentidos díspares; isto é, como essa “desconfiança” se manifesta de maneiras profundamente não-idênticas em cada *autor* e, ainda, ao longo dos séculos XIX e XX. Desse modo, a concretude do conhecimento que ele produz reside na longa investigação dos *sentidos não-idênticos* do seu objeto; manifestos, por exemplo, na diferença entre os significados das palavras – visão, olhar, visualidade, percepção, crítica, entre outras – e nas diferentes implicações de tais sentidos para a teoria de cada autor.

Desse modo, diferente de Ringer e Skinner, Jay não pressupõe a existência de um *habitus* unificador que possa explicar todo o conjunto ao mesmo tempo. Ele pressupõe a multiplicidade dos sentidos das palavras, dos conceitos, dos axiomas e das disposições compartilhadas. A *disposição a desconfiar* do olhar, compartilhada entre os intelectuais que integram o *contexto discursivo* francês do século XX, não possui uma forma regular, mas diversas *formas não-idênticas* que, ainda assim, relacionam-se ao longo da história. O trabalho de Jay é compreender como se relacionam tais formas não-idênticas; e não as uniformizar, pressupondo-as como sendo a mesma coisa – a mesma disposição, que seja o mesmo “tipo” de desconfiança.

Isso, na prática, é coerente com as proposições teóricas de Jay. No início de *Downcast Eyes* ele propõe que, para produzir uma análise de um *contexto discursivo*, é preciso “mapear um terreno obscuro [...] [e] procurar implicações”, ainda que esse mapa

problematic assumptions as corrigible illusions, but rather treating them as knots to be untied again and again without end.”

“não escape do viés”²⁷⁶ do cartógrafo. Ou seja, esse “mapeamento” de mônadas (das formas não-idênticas do objeto na história), a primeira etapa da investigação histórica, não deixa de ser enviesado pelas razões, motivos e ambições do pesquisador. Portanto, o *contexto discursivo* (enquanto objeto) de Jay implica alguma norma, padrão ou tendência – o “argumento” anti-ocularcêntrico –, compartilhada entre os *autores* que ele investiga, mas não implica a *normatização* dos mesmos, já que a “ordem” ou “coesão” é dada pelo historiador e não pelo objeto.

Com isso, o que argumento é que, no modelo de Jay, o *contexto discursivo*, enquanto objeto, caracteriza-se por ser uma ordem elaborada pelo historiador que é substancialmente desordenada no objeto; uma norma elaborada pelo primeiro que é não-normativa no segundo; um sistema assistemático: ou, ainda melhor, porque em um único termo, *an-archic*. Esse duplo caráter do objeto decorre do fato de que esse *contexto discursivo* é formado por *autores* (mônadas) que, apesar de desconfiarem do olhar, o fazem de maneiras diferentes. Nessas diferenças, esses *autores* se contradizem, se complementam, se referenciam, se negam, se aceitam, entre tantas outras formas de interações possíveis (alusões, analogias, paráfrases, metáforas, paradoxos, exageros, reduções, sínteses, influências, etc.).

Dito de outro modo, o caráter “anárquico” – “*an-archic*” (de ordem desordenada) – do objeto deriva do fato do mesmo *ser um movimento dialético*; isto é, ser uma *tenso e inconclusa relação entre coisas* (*autores*, no caso) que acontece no espaço e no tempo, portanto, na história. Conforme argumentei no capítulo anterior, a exigência da dialética negativa (de “um conjunto de análises de modelos”) é a de um sistema anti-sistêmico que recusa uma organização estável e afirmativa sobre o objeto. Daí a possibilidade de dizer

²⁷⁶ JAY, M. Op. cit. *Downcast Eyes* (1993). p. 17. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] ‘mapping the uncertain terrain’ [...]. But [...] mapping cannot escape the bias”.

que o último, *em si mesmo*, é *an-archic* e eternamente inconcluso. Ou, como Gadamer dizia em uma passagem que transcrevi no capítulo um, e que serve de epígrafe do mesmo: o “movimento não é um predicado do objeto”, mas caracteriza sua “essência” – sua natureza, ou o núcleo da sua existência. O objeto é o núcleo de um eterno movimento.

Além disso, não é que os *autores se referem* a uma tendência ao anti-ocularcentrismo, isto é, compactuam intencionalmente a favor da “desconfiança” em relação ao olhar. É a tendência que desponta das ideias desses *autores*. Não dos “contextos sociais” em que viveram, mas das “combinações” ou “diálogos” entre suas teorias, em suas diferenças (*especificidades históricas* e pessoais) e semelhanças (aproximações com o *conceito normativo*). Sendo assim, o “discurso anti-ocularcêntrico” não *emerge* exatamente *dos autores*, como sugeri acima, mas da maneira como Jay organiza suas ideias.

Os argumentos dos *autores* estão lá, na história, e o historiador pode compreendê-los e combiná-los (*organizá-los*) de inúmeras formas, justamente porque tais argumentos se definem, a priori, por essa diacronia (ou polifonia temporal) e multiplicidade de tensas interações. Sendo assim, é Jay quem *organiza* as diversas teorias e argumenta que existe um “contexto discursivo” que pode ser denominado “anti-ocularcentrismo”. A *organização do mundo empírico*, como visto, é um procedimento racional de *compreensão* cujo *fim é determinado pelo sujeito*. Essa “coesão”, “tendência”, ou “argumento”, portanto, consiste em um esforço do historiador Martin Jay em organizar as diversas maneiras como os *autores* interagem entre si no movimento dialético da história – e daí a proposição teórica e *especulativa* de “procurar o movimento dialético que o objeto realiza na história”.

É por ter consciência da *finalidade subjetiva* de sua *organização* que Jay deixa aberta a possibilidade de cada *autor* propor algo completamente autêntico, ou

simplesmente diferente daquela coesão (tendência ou organização) que ele identifica. Isso é possível na medida em que Jay não oferece uma explicação fechada e acabada sobre nenhum *autor*. Ele os trata como “momentos”, ou “mônadas”, que sob um aspecto admitem certos argumentos; sob outros, outros novos argumentos. Nesse sentido, Jay recorta alguns *momentos* de encontro entre os filósofos que analisa, mas está ciente de que há outros *momentos* de encontro e também desencontro – muitos dos quais ele não trata em seu livro.

Portanto, apesar da sua *compreensão (organização)* do objeto definir-se por *finalidades subjetivas*, Jay encontra aquela possibilidade positiva do conhecimento quando investiga as tensas características internas do objeto, isto é, sua insistência monadológica ou, ainda, *as formas não-idênticas do objeto no movimento da história*. Essa investigação, como visto, requer o momento monadológico de considerar essas *formas do não-idêntico* como mônadas, medindo seus “tamanhos e forças gravitacionais”; e também um momento especulativo que tensiona as mônadas e a constelação histórico-conceitual na qual se inserem. Nesse sentido, Jay *conhece concretamente* a substância (o tenso movimento interno) do objeto quando tensiona seu argumento e as maneiras como os filósofos franceses interagem e ganham novas características ao longo da história, no encontro e desencontro com outros intelectuais, contextos e tradições.

Sendo assim, no encadeamento monadológico e especulativo que Jay propõe, a dialética entre o particular (o *eu – autores*, nesse caso – e sua *autoconsciência*) e o conceito (o *universal normativo* – no caso, o anti-ocularcentrismo) pressupõe o não-idêntico, as formas contrastantes. Por isso digo que a normatividade inerente ao “universal” não é em nada normatizadora: o que se busca não é o reconhecimento do *eu*

no *universal* (como em Hegel), mas as “partes contrastantes” e tensas desse reconhecimento.

Ou, como Adorno coloca na *Dialética Negativa*, em uma passagem que já citei: “mudar a orientação da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, eis a charneira de uma dialética negativa”²⁷⁷. Portanto, concluo que Jay procura, em *Downcast Eyes*, um movimento dialético e negativo entre as diferentes mônadas (as teorias dos *autores* que analisa), e entre cada uma delas e a constelação conceitual (o “ocularcentrismo” do passado e o “anti-ocularcentrismo” do presente). Nessa busca, está pressuposto que o objeto é um movimento que nunca se consolida em um único *momento*. Isso, como em Hegel e Gadamer, é uma consequência de entender o movimento dialético como *algo que é*, e não como um “predicado do objeto”.

Ademais, em vista do que argumentei nesta seção, é preciso considerar que Jay faz, em *Downcast Eyes*, aquilo que propõe em seus artigos sobre teoria e/ou metodologia da História Intelectual. Esse livro deixa evidente que há uma diferença fundamental na maneira como Jay aborda o *contexto discursivo* e as maneiras como Ringer ou Skinner o fazem. Os últimos admitem que os intelectuais (que integram um “contexto” enquanto “tendência discursiva”) possuem particularidades, mas, ponderado isso, partem para a análise do que os aproxima e dá o sentido intrínseco e regular – compartilhado – dessas diferenças. Jay também admite as particularidades inerentes à norma que encontra (isto é, em relação à “desconfiança compartilhada”), mas encaminha a reflexão histórica de maneira praticamente oposta: identifica como são profundamente díspares as diversas formas de desconfiança que interagem nessa tendência discursiva.

²⁷⁷ ADORNO, T. Apud. MUSSE, R. Op. cit. *Verdade e história, segundo Adorno* (2003). p. 3.

Ou seja, Jay admite que existem particularidades no que ele denomina anti-ocularcentrismo e usa 600 páginas para identificá-las e relacioná-las: a “concretude” ou “materialidade” do seu objeto é a tensão entre suas mônadas. O sentido intrínseco do objeto é uma multiplicidade de combinações, diferenças, momentos, encontros e desencontros; e a “desconfiança no olhar” é uma possível maneira de *organizar* toda essa tensa incoerência inerente ao objeto. Portanto, posso dizer que para Ringer e Skinner a *unidade nas diferenças* é intrínseca ao objeto e funciona como pressuposto para o conhecimento, enquanto para Jay trata-se do inverso: o que é intrínseco ao último são as *diferenças na unidade*.

A concretude desse conhecimento, nesse sentido, reside nas 600 páginas destinadas a identificar e medir o não-idêntico – as formas diferentes e heterogêneas de desconfiança em relação ao olhar, além das maneiras como se relacionam – no movimento que objeto realiza na história: no movimento entre passado e presente. Ainda a respeito de uma ilusória “unidade” ou “coerência” intrínseca ao objeto, cabe comentar um artigo de Jay em resposta aos resenhistas de seu livro, pois ali ele adiciona uma interessante proposição teórica ao dar voz a Siegfried Kracauer. Este último nomeia aquilo que “governa a interação entre a macro- e a microanálise histórica”²⁷⁸ de “lei de perspectiva” e “lei de nível”:

[...] [lei de perspectiva] sugere que “na micro-dimensão, a fábrica mais ou menos densa de dada informação (*data*) canaliza a imaginação do historiador, seus *designs* interpretativos. Na medida em que a distância com a informação aumenta, ela se torna mais dispersa, diluída. A evidência perde, assim, seu poder de “amarração”, convidando a subjetividade menos comprometida [com a informação] a assumir a função”. [A lei de nível] diz que “contextos estabelecidos em cada nível são válidos para aquele nível, mas não se aplicam a descobertas em outros níveis; o que significa dizer que não há como derivar

²⁷⁸ JAY, M. Op. cit. *Disciplinary Prisms: Responding to my critics* (1996). p. 390. Tradução minha. No original, em inglês, a passagem é: “Kracauer posited what he called a “law of perspective” and a “law of levels”, which he argued govern the interaction between macro-and microhistorical analysis”.

regularidades da micro-história”. O que Kracauer chamou de natureza “não-homogênea” do universo histórico, e qualidade “polifônica” da temporalidade histórica, significa que qualquer tentativa indutiva e sem rodeios de derivar generalizações [...] inteiramente de fatos isolados é impossível. [...] Há, com certeza, um imperativo da parte do historiador em tentar honrar a informação (*data*) deixada pelo passado, suspender o melhor possível as suas concepções e não escrever suas histórias fora de suas roupagens. Mas o resultado pode apenas ser uma mais ou menos autoconsciente dialética entre a imposição retrospectiva e a obliterada rendição, as quais nunca podem ser completa ou harmonicamente reconciliadas.²⁷⁹

Com isso, Jay incorpora à discussão a ideia de que não é possível “derivar generalizações” de fatos característicos do “micro-cosmo”. Conforme a passagem, procurar tais regularidades é improdutivo por causa da “polifonia da temporalidade histórica” e da “heterogeneidade do universo histórico”. A “regularidade”, enquanto produto de um “esforço” de *generalizar* um micro-cosmo (um fato isolado ou específico; no caso, a teoria de algum *autor*), é sempre uma construção de uma “subjetividade menos comprometida” com a informação. Isto é, de uma subjetividade que tenta honrar a especificidade histórica do objeto, mas não consegue fazer isso “completa e harmonicamente”. Negar essa natureza do trabalho do historiador não o faz mais distante do objeto, nem torna a análise mais “objetiva”, no sentido de ajustada à realidade passada.

O que dá concretude ao conhecimento histórico é a autoconsciência da dialética entre pesquisador e objeto. Essa autoconsciência, como já argumentei suficientemente

²⁷⁹ JAY, M. Op. cit. *Disciplinary Prisms: Responding to my critics* (1996). pp. 390-391. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[law of perspective] suggests that “in the micro dimension a more or less dense fabric of given data canalizes the historian’s imagination, his interpretative designs. As the distance from the data increases, they become scattered, thin out. The evidence thus loses its binding power, inviting a less committed subjectivity to take over”. [Law of levels] says that “contexts established at each level are valid for that level but do not apply to findings at other levels; which is to say that there is no way of deriving the regularities of microhistory”. What Kracauer called the “nonhomogeneous” nature of the historical universe and the “polyphonic” quality of historical temporality means that any straightforwardly inductive attempt to derive generalizations [...] entirely from isolated facts it’s impossible. [...] There is, to be sure, an imperative on the part of the historian to try to honor the data left by the past, suspend as best as he can his preconceptions and not write his histories out of whole cloth. But the result can only be a more or less self-conscious dialectic of retrospective imposition and self-effacing surrender that can never be completed or harmoniously reconciled.”

nos capítulos anteriores, pressupõe a consciência histórica dos anos que encadeiam o passado e o presente. Ou, mais especificamente, pressupõe a consciência de que tal encadeamento constitui o próprio *horizonte histórico* do presente, segundo o qual se lê qualquer coisa – seja um *texto* ou um *contexto*. Dessa forma, não é só inevitável, mas também desejável que o historiador “tire vantagem” de conhecer a história – conhecer o processo de formação de seu próprio *horizonte histórico*. Ademais, sobre a “regularidade do objeto”, o historiador Lloyd Kramer, um dos resenhistas do livro, avalia que, em *Downcast Eyes*, Jay realiza um *projeto sintético* que dá coerência ao seu objeto na medida em que foca em uma única questão:

A maioria dos pensadores que Jay discute questionou ou condenou o tipo de *survey* unificador, categorizador de narrativas, que aparece em *Downcast Eyes*; ainda assim, ele escreveu uma persuasiva e às vezes “simpatizante” história dos teóricos que posam as maiores dificuldades para o seu método histórico sintetizante. Seu trabalho deve ajudar outros historiadores a ver como é possível aceitar muitas perspectivas da recente teoria francesa sem abraçar a maioria de suas radicais implicações.²⁸⁰

É verdade que Jay possui algum talento que possibilita ao seu leitor enxergar “como é possível aceitar perspectivas”, por exemplo, da desconstrução, “sem aceitar suas radicais implicações”; mas a ideia de que seu projeto ou método histórico seja “sintético” ou “sintetizante” parece inadequada. Conforme argumentei na dissertação, o projeto de conhecimento histórico de Jay consiste em relacionar mônadas e constelações conceituais, e não em “sintetizar” historicamente as ideias de diferentes intelectuais.

²⁸⁰ KRAMER, Lloyd. The Critical Insights of Synthetic Intellectual History. Review Work: *Downcast Eyes and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, by Martin Jay. In. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 38, n°. 2, 1996. p. 370. Tradução minha. No original, em inglês: “Most of the thinkers whom Jay discusses have questioned or condemned the kind of unifying, categorizing narrative survey that appears in *Downcast Eyes*; yet he has written a persuasive and often sympathetic history of theorists who pose the greatest challenge to his own synthesizing historical method. His work should help other historians see how it is possible to accept many of the critical perspectives of recent French theory without embracing its most radical implications”.

Também a ideia de um “*survey* sintetizante”²⁸¹ parece incompatível com a teoria e com a prática de Jay, porque pesquisas do tipo *survey* definem-se pelas suas análises quantitativas, uma vez que têm como objeto resultados de questionários e/ou entrevistas.

O que segue o *survey*, a coleta de *data*, são análises estatísticas; portanto, análises que *se baseiam em* regularidades (ou generalizações, para remeter a Kracauer) e entendem variações como “desvios da norma”. Às vezes acontece de o pesquisador interpretar também os *desvios estatísticos*, mas, seja esse o caso ou não, a proposta de um *survey* difere *por princípio* da proposta de Jay. Isso, porque o último *pressupõe a irregularidade* do seu objeto e encaminha a investigação no sentido de identificar essas formas não-idênticas na história: ele identifica, “mede” e “costura” tais irregularidades. A ideia de uma generalização “sintetizante” não está pressuposta e, mais que isso, é incompatível com a definição sobre a impossibilidade de derivar (de maneira “matemática”, “sem rodeios”) generalizações de um micro-cosmo temporalmente polifônico e universalmente heterogêneo. Essa generalização é um esforço de uma “subjetividade menos comprometida”, que tenta “honrar a especificidade do objeto”, mas o faz por procedimentos abstratos de associação, inferência, dedução.

Como, em *Downcast Eyes*, Jay não analisa as *variações como desvios* de uma normatividade pré-estabelecida através da “coleta de *data*”, não faz sentido caracterizar seu modelo como um “*survey* sintetizador”. Posso considerar que essa ideia capte ao

²⁸¹ Um exemplo de pesquisa tipo *survey* é o projeto *Building Democracy Daily: Human rights, violence and institutional trust* (CEPID/FAPESP), desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Violência, localizado na Universidade de São Paulo e dirigido pelo Prof. Dr. Sérgio Adorno. O primeiro passo da pesquisa é elaborar questionários e/ou entrevistas conforme especificidades de uma bibliografia especializada no assunto que se pretende analisar. Isso, porque as perguntas/questões precisam ser o mais assertivas possíveis, isto é, precisam reduzir o máximo possível a interpretação dos entrevistados para, com isso, trabalhar com uma margem de erro menor. Depois de elaborados, os questionários são aplicados com rigor metodológico: há um número mínimo de aplicação; seleção de grupo de controle; respeito a *clusters* e perfis pré-determinados; entre outros rigores. O que segue o *survey*, a coleta de *data*, são análises estatísticas, de modo que *irregularidades* são já postuladas como “desvios da norma”. Por fim, o último passo é interpretar as estatísticas e divulgar os resultados – a notar que isso acontece depois de rotular as *irregularidades* como desvios estatísticos. Sobre essa etapa interpretativa, não há consenso na sociologia sobre a melhor maneira de realizar tal tarefa, sendo que existem diversos métodos disponíveis na bibliografia.

menos a “superfície” de seu pensamento, no sentido de que a primeira fase da investigação histórica seria “mapear” as diferentes mônadas. Entretanto, esse “mapeamento” não se coaduna com a ideia de *síntese*, pois tal *momento monadológico* rejeita o pressuposto de que a “informação” (*data*) possa reduzir-se a uma normatividade, generalização ou a uma coerência estática parafraseável. Portanto, o “mapa” não pretende “sintetizar” o que foi mapeado (e sim *relacionar* seus componentes), já que pressupõe que não há um sentido coerente e inerente ao objeto. Dito de outro modo, se não há um único sentido para o objeto, não é possível sintetizá-lo. A ideia de “*survey* sintetizador”, portanto, é contrária ao que Jay argumenta e faz em suas produções.

Ademais, Kramer também identifica uma série de similaridades entre Jay e Stuart Hughes, o orientador de seu PhD. Cabe apontar que Jay, no artigo em que responde aos seus comentadores, aceita essas similaridades – que existem inquestionavelmente. Kramer os compara ao dizer que Hughes “descreve a ‘revolta contra o positivismo’ que conectou duas gerações de intelectuais europeus antes e depois da Primeira Guerra Mundial”, enquanto “Jay descreve a revolta contra o ‘ocularcentrismo’, que conectou várias gerações de teóricos franceses ao longo do século XX”²⁸². Além disso, ambos enfatizam as críticas ao Esclarecimento. Os paralelos, portanto, são evidentemente coerentes.

Mas o que argumento com essas citações refere-se a um detalhe que serve para concluir esta seção: o incômodo de Kramer, em relação ao fato de Hughes e Jay se concentrarem em “discursos que atravessam gerações”, se parece com a crítica que a inglesa História Intelectual (Skinner, por exemplo) faz à também inglesa História das

²⁸² KRAMER, L. Op. cit. *The Critical Insights of Synthetic Intellectual History* (1996). p. 371. Tradução minha. No original, em inglês: “Hughes describes the ‘revolt against positivism’ that linked two generations of European intellectuals before and after the Word War I; Jay describes the revolt against “ocularcentrism” that has linked several generations of French theorist across twentieth century”.

Ideias²⁸³ e, assim, remete ao problema do transcendentalismo. Entretanto, o projeto de Jay é bastante diferente daquele associado ao “transcendentalismo”, pois o *discurso que atravessa séculos* é um argumento próprio do historiador e não do objeto.

Ou seja, é uma ferramenta para a *compreensão* (ou *organização*) do objeto; e não é uma *explicação* acabada, fechada e “final” que permite ao historiador *conhecer* a totalidade dos sentidos e significados desse mesmo objeto. É por isso que o *conhecimento concreto* tem caráter ensaístico, aberto e inconcluso: é a tensão que é materialmente concreta, isto é, que *existe no espaço e no tempo*. Não há *um sentido* para determinado conceito (que seja o de *visualidade*, por exemplo) que se transforma e atravessa a história, mas *formas não-idênticas que se relacionam* e, nesse movimento, definem-se em um processo polifônico e sem fim. Não há, portanto, *um conceito que transcende* a história.

Ainda nesse sentido, Kramer segue seu artigo com uma visão que avalio como equivocada, mas de certa forma pertinente; pois diz que Jay preocupa-se em sintetizar mentalidades compartilhadas. Durante esta dissertação, argumentei que esse não é exatamente o caso: sua preocupação é identificar o não-idêntico que põe os intelectuais em relação na história. Isto é, identificar o que não é compartilhado naquilo que é compartilhado, o não-conceitual no conceitual, o que *desafia* qualquer padronização – o que é *an-archic*. Parece que não está claro para Kramer que o que é compartilhado, entre os intelectuais abordados no livro, é um argumento de Jay; e não é algo inerente ao objeto e que ele apenas identifica, em uma pesquisa do tipo *survey*, e sintetiza. Logo em

²⁸³ Na nona nota de rodapé desta dissertação fiz referência à contraposição entre as inglesas História Intelectual e História das Ideias. Sobre isso, ver: JAY, M. Op. cit. *European Intellectual History and the Specter of Multi-culturalism* (1992). pp. 21-26. Naquele momento exemplifiquei essa “história das ideias” com o trabalho de Toynbee, que perfaz toda a história em vista do conceito de civilização. Esse exemplo não consta no trabalho de Jay, sendo que no artigo em questão ele mesmo não exemplifica essa vertente, mas se concentra no “multiculturalismo” pressuposto pela História Intelectual europeia.

sequência, Kramer diz que “o contexto histórico relevante para Jay é primordialmente a tradição intelectual de pensadores da elite”²⁸⁴.

Isso é verdade, e não somente no caso de *Downcast Eyes*; mas não no sentido que Kramer diz, isto é, como se fosse uma consequência metodológica de “ênfatisar mentalidades compartilhadas”. A crítica é válida porque os intelectuais que Jay *escolhe* para a sua investigação são, de fato, expoentes de uma tradição ocidental elitista. Entretanto, nada em seu modelo, método ou argumento sugere que seria impossível realizar o mesmo tipo de análise crítica (monadológica e especulativa) sobre intelectuais “não-hegemônicos”, sobre ideias populares (como contos ou fábulas, à exemplo da proposta de Darnton), sobre o pensamento oriental, feminista, afrodescendente e assim por diante. Em *Downcast Eyes* ele escolhe trabalhar com os discursos da elite [masculina e] ocidental, mas nada indica que isso é uma *necessidade* teórica ou metodológica.

4.2. A Escola de Frankfurt, em *A Imaginação Dialética*.

Em *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950* (1973), o objeto de Jay é o *Instituto de Pesquisas Sociais*, sediado na Universidade de Frankfurt. Seu argumento central é que, apesar das inúmeras áreas de atuação, diferenças e tensões entre os intelectuais que integraram o *Instituto*, a ideia de que o conhecimento crítico é dialético e aberto (portanto, ensaístico²⁸⁵) os integrou quase em sua totalidade – e daí o título do livro remeter a uma “imaginação dialética”. Esse caráter “aberto” do conhecimento, segundo o argumento de Jay, é uma

²⁸⁴ KRAMER, L. Op. cit. *The Critical Insights of Synthetic Intellectual History* (1996). p. 372. Tradução minha. No original, as passagens, em inglês, são: “[...] who emphasize shared mentalities. [...] the relevant historical context for Jay is primarily an intellectual tradition of elite thinkers”.

²⁸⁵ Sendo dialético e crítico, o conhecimento, para os integrantes da teoria crítica, tem sempre “caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado”. JAY, M. Op. cit. *A Imaginação dialética* (2008). p. 83.

preferência associada a uma “cautela” em relação à identificação entre *teoria e prática* – em relação aos conceitos de identidade e ideologia. Nesse estrito sentido, a tese de Jay argumenta a favor de uma certa distância entre a teoria crítica e as teorias marxistas ortodoxas. Para ele, o “princípio fundamental” das últimas é a identidade entre teoria e *práxis*; fundamento esse que, na concepção de ideologia da teoria crítica da Escola de Frankfurt, teria se tornado, com o passar dos anos, sinônimo de dogmatismo.

Para edificar essa tese, Jay traça a história do *Instituto* desde sua criação e consolidação na Universidade, passando pela sua expansão por diferentes países europeus, pela sua dispersão no contexto do nazismo, até sua reestruturação no pós-2ª Guerra Mundial. Para começar, no primeiro capítulo ele trata da gênese institucional do *Instituto de Pesquisas Sociais*. Nessa história, ele apresenta diversos intelectuais, em suas formações acadêmicas, culturais e familiares; assim como aponta as maneiras como cada um importou no processo de criação do *Instituto*. Sobre o modo como ele considera cada intelectual, trago quatro exemplos, a saber, os de Felix Weil, Friedrich Pollock, Max Horkheimer e Carl Grünberg:

[...] A ideia de uma estrutura institucional [...] foi concebida por Felix J. Weil em 1922. Weil era filho único de um comerciante de cereais na Alemanha, Hermann Weil, que [...] acumulara considerável fortuna exportando cereais para a Europa. [...] Weil permaneceu em Frankfurt até obter um doutorado *magna cum laude* em ciência política. Sua tese, sobre os problemas práticos de implementação do socialismo, foi publicada numa série de monografias editadas por Karl Korsch, um dos primeiros a interessa-lo no marxismo. [...] Com o incentivo de vários amigos da Universidade de Frankfurt, a ideia de Weil de um instituto mais permanente, que ele havia concebido durante a *EMA*, tornou-se cada vez mais clara. Um desses amigos, Friedrich Pollock, tinha participado das discussões em Ilmenau. Nascido em Freiburg em 1894, filho de um negociante judeu assimilado, Pollock recebera formação para seguir carreira no comércio antes de servir na guerra. Depois do conflito, já sem interesse na carreira comercial, foi estudar economia e política nas universidades de Munique, Freiburg e Frankfurt. Obteve doutorado [...] com uma tese sobre a teoria da moeda de Marx. Antes da guerra, em 1911, Pollock tinha feito amizade com Max Horkheimer,

que viria a ser a figura mais importante da história do *Institut* e que, nessa ocasião, juntou sua voz à de Pollock para apoiar o plano de Weil de criação de um instituto de pesquisas sociais.

Horkheimer [...] nasceu em 1895. Por insistência do pai, Moritz, um eminente industrial judeu, também ele havia recebido uma formação comercial antes de entrar no serviço militar. [...] Após 1918, buscou uma formação intelectual nas mesmas três universidades frequentadas por Pollock. Trabalhando inicialmente em psicologia, sob orientação do gestaltista Adhemar Gelb, foi desviado para outro campo, depois que chegou a Frankfurt a notícia de que um projeto comparável ao que engajava fora concluído pouco antes, em outro lugar. Esse outro campo foi a filosofia, e seu novo mentor, Hans Cornelius. Embora Cornelius nunca tenha tido uma ligação direta com o *Institut*, sua influência sobre Horkheimer e os amigos deste foi considerável, como ficará evidente quando discutirmos os componentes da teoria crítica no próximo capítulo. Em 1922, Horkheimer concluiu um doutorado *summa cum laude* sob a orientação de Cornelius, com uma tese sobre Kant. Foi “habilitado” três anos depois, com outra análise do trabalho de Kant, e deu sua primeira aula como *Privatdozent* em maio de 1925, sobre Kant e Hegel. O relacionamento de Horkheimer com Pollock foi uma das pedras angulares do *Institut* e merece alguns comentários [...].²⁸⁶

Com esses exemplos fica claro que a vida de cada personagem, em suas formações e relações interpessoais, importa na história que Jay escreve. Enquanto Ringer se recusa a aceitar uma *escola* ou *campo* em seu aspecto de “agregado de indivíduos”, Jay trata de cada um desses indivíduos. Mas ainda faltam outros nomes para compor essa história, e Jay os introduz paulatinamente. Por exemplo, depois dessa passagem ele trata das obrigações burocráticas e institucionais que Weil, Pollock e Horkheimer tiveram que cumprir para a criação do instituto; como se deu a escolha do nome e sua criação oficial; e como escolheram um diretor. Nesse último momento ele introduz Carl Grünberg.

Como nos outros casos, em um primeiro movimento Jay trata da formação intelectual, cultural e familiar de Grünberg. Em um segundo movimento, ele insere alguns “pesos e forças gravitacionais” variáveis para tal intelectual – isto é, insere Grünberg na história da Escola de Frankfurt e do *Instituto de Pesquisa Sociais*. Jay faz essa passagem

²⁸⁶ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 41-42.

ao analisar o discurso de Grünberg²⁸⁷, então escolhido diretor, na cerimônia de inauguração do *Instituto*. Ele argumenta que o discurso e as preferências epistemológicas de Grünberg caracterizam o tom das pesquisas do *Instituto* naquele período de criação e consolidação na Universidade de Frankfurt:

Carl Grünberg [...] nasceu em Focsani, na Romênia, em 1861, filho de pais judeus [...]. Estudou jurisprudência de 1881 a 1885 na capital austríaca, onde, posteriormente, combinou a carreira jurídica com a acadêmica. Em 1909, tornou-se catedrático em Viena e, no ano seguinte, começou a editar o *Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário* [...]. No plano político, Grünberg era marxista confesso.²⁸⁸

[...]

Grünberg concluiu o discurso de inauguração afirmando fidelidade ao marxismo como metodologia científica. [...] O marxismo seria o princípio regente do *Institut*. A concepção de análise materialista de Grünberg [...] era, em suas palavras, “eminentemente indutiva; seus resultados não reivindicavam validade no tempo e no espaço”, tendo “apenas um significado relativo, historicamente condicionado”. O verdadeiro marxismo, prosseguiu, não era dogmático, não buscava leis eternas. A teoria crítica, tal como desenvolvida depois, mostrou-se de acordo com essa última afirmação. A epistemologia indutiva de Grünberg, todavia, não recebeu a aprovação de Horkheimer e dos membros mais jovens do grupo. Mesmo assim, nos primeiros anos da história do *Institut*, prevaleceu a abordagem de Grünberg. [...] O tom dos anos de Grünberg, muito diferente do instaurado depois que Horkheimer o substituiu como diretor, foi captado numa carta enviada por Oscar H. Swede, um aluno do *Institut*. [...] A relativa ortodoxia do marxismo do *Institut* era frustrante para o jovem Swede [...]. Em última instância, a impaciência de Swede com o marxismo pouco imaginativo dos anos de Grünberg seria compartilhada pelos dirigentes posteriores do *Institut*; durante a década de 1920, porém, ocorreram poucas inovações teóricas no que os estudantes passariam a chamar de “Café Marx”.²⁸⁹

Seria possível continuar com os exemplos de “intelectuais-mônadas”, mas isso tomaria muitas páginas de citações, porque Jay usa a mesma abordagem (considera a formação pessoal e acadêmica; e depois o papel específico na história do *Instituto*) para

²⁸⁷ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 47-48.

²⁸⁸ Id. Ibid. p. 46.

²⁸⁹ Id. Ibid. pp. 48-49.

diversos outros intelectuais que exerceram algum – qualquer que seja – “peso e força gravitacional” no processo de criação e consolidação institucional do grupo. Ele menciona: Henryk Grossmann²⁹⁰ (e, diga-se de passagem, algumas desavenças sobre o marxismo que marcaram as relações entre Grossmann, Horkheimer e Pollock²⁹¹), Leo Löwenthal²⁹² e Adorno²⁹³. Da história de Adorno, Jay desdobra seu relacionamento com Horkheimer e, com isso, avança alguns anos na história institucional do *Instituto*.

Ele realiza esse “avanço” temporal ao tratar de como se deu o processo de escolha de Horkheimer para a sucessão da direção; quais os novos tons teóricos instaurados na sua posse; como aconteceu a criação da revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Revista para Pesquisas Sociais*) e, nesta, como se deu o deslocamento de ênfase para ensaios²⁹⁴. Em certa altura dessa história sobre o “novo tom” das pesquisas e produções do grupo, Jay introduz Herbert Marcuse²⁹⁵ e as relações que este último nutria com seus professores Husserl, Heidegger e Adorno. Ao tratar desse último relacionamento, Jay avança mais uma vez na história do *Instituto*; agora para o seu período de dispersão pelo mundo no contexto do nazismo²⁹⁶ – assunto sobre o qual trata até o fim do capítulo.

Em relação a esse período, ele faz questão de identificar e frisar os “pesos e forças gravitacionais” de outros intelectuais não associados ao *Instituto*, mas que foram fundamentais para a sua “sobrevivência” durante esse turbulento momento. Entre os intelectuais que formavam tal “rede de apoio”, Jay trata de: Celestin Bouglé, Maurice Halbwachs, Henri Bergson, Alexander Farquharson, Sidney Webb, Richard H. Tawney, Morris Ginsberg e Harold Laski. Depois, Jay menciona os “pesos” de outros intelectuais

²⁹⁰ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 54-55.

²⁹¹ Id. Ibid. pp. 55-58.

²⁹² Id. Ibid. pp. 58-59.

²⁹³ Id. Ibid. pp. 59-62.

²⁹⁴ Id. Ibid. pp. 62-66.

²⁹⁵ Id. Ibid. pp. 66-67.

²⁹⁶ Sobre esse período, ver: Id. Ibid. pp. 67-81.

que chegaram a se associar a alguma das sucursais do *Instituto* durante o período de exílio em Genebra ou, depois, nos Estados Unidos. Entre esses: Andries Sternheim, Georges Rusche, Gerhard Meyer, Raymond Aron, Georges Friedmann, Paul L. Landberg, Julien Gumperz e Paul Honigsheim. Por fim, ele considera os “pesos” de outros contatos mais distantes do *Instituto*, mas que, ainda assim, em algum momento exerceram alguma força gravitacional na sua história: Charles Beard, Robert MacIver, Wesley Mitchell, Reinhold Niebuhr e Robert Lynd²⁹⁷.

Todos esses intelectuais são mônadas, ou *estrelas*, que Jay *considera* na caracterização da constelação que define seu objeto – a história da Escola de Frankfurt. Ele considera cada qual dessas *estrelas* com uma contribuição particular e “móvel” ao longo do tempo, daí “enquanto mônada”. O capítulo do livro é, desse modo, bastante abrangente e, sendo assim, é inconsistente exigir que Jay nunca seja leviano – algo que discutirei em sequência, quando tratar da resenha crítica de Russell Jacoby. Por ora, concluo que Jay, desde o começo de seu livro, mede os “pesos e forças gravitacionais” de um grande número de integrantes e não-integrantes do *Instituto*.

Ele toma um tempo para investigar cada um: não os trata como se tivessem igual importância na história da Escola de Frankfurt e do *Instituto de Pesquisas Sociais*; tampouco trata cada um como tendo a mesma importância (ou posições, como argumento a seguir) ao longo do tempo. Por exemplo, se Horkheimer, um dos fundadores do *Instituto*, ainda assim não tinha “força gravitacional” no início do processo (quando Grünberg tomava as decisões) para direcionar os estudos do *Instituto* para um viés epistemológico que julgava mais adequado, com o passar dos anos não só ganhou essa

²⁹⁷ Ele trata desses intelectuais em: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 67-80.

“força” como se tornou a pessoa mais proeminente nas decisões burocráticas e intelectuais do grupo.

Adiante, Jay não faz essa análise saturada de mônadas somente no primeiro capítulo, que trata da gênese institucional do *Instituto*, mas também quando trata da sua gênese teórica no capítulo dois²⁹⁸. Nesse último caso, ele deixa evidente que os expoentes da teoria crítica da Escola de Frankfurt partem de filósofos e debates teóricos anteriores a eles para a formulação de seus conceitos e premissas. Sendo assim, Jay investiga durante o capítulo dois alguns conceitos de Kant, Hegel e Marx.

Entretanto, Jay pondera que cada integrante do *Instituto* interpretou e se apropriou das ideias desses autores de diferentes formas. Por isso, o que organiza o segundo capítulo do livro são dois movimentos. Primeiro ele trata, de maneira bastante geral, das influências teóricas que nortearam o caminho oficial do *Instituto*, como Marx. Em um segundo momento, trata das influências que moldaram as carreiras específicas. Neste último momento, ele considera as maneiras como a mesma influência explica as ideias de cada intelectual de formas diferentes ao longo do tempo. Sobre o primeiro momento, mais geral, destaco a passagem:

No cerne da teoria crítica havia uma aversão aos sistemas filosóficos fechados. Apresentá-la como um destes, portanto, distorceria seu caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado. [...] eles resistiam a transformar esses livros em exposições filosóficas positivas e sistemáticas. Em vez disso, a teoria crítica, como diz o nome, expressava-se por meio de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento deu-se pelo diálogo. Sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. Só podemos compreendê-la plenamente se a confrontamos em seus próprios termos, como uma crítica instigante a outros sistemas.²⁹⁹

²⁹⁸ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 83-133.

²⁹⁹ Id. Ibid. p. 83. Grifos meus.

Sobre essas diferentes tradições filosóficas com as quais a teoria crítica dialoga e, assim, a partir das quais se desenvolve, Jay começa falando de tudo um pouco e de maneira bastante geral: “expressam-se”, “interessam-se”, “criticam” e “pensam” são palavras que ele utiliza sem mencionar nomes³⁰⁰. Nesse primeiro momento, de investigação mais geral, Jay trata inicialmente de teorias da tradição neo-hegeliana de 1840 em diante; sendo a mais proeminente dessas, a de Marx. Depois ele trata da tradição de intelectuais marxistas que buscaram as “raízes hegelianas”³⁰¹ da teoria de Marx e, com isso, questionaram um certo “materialismo passivo”³⁰². Depois de argumentar a favor de um apreço da Escola de Frankfurt pela teoria de Hegel, ele diz:

Mas a Escola de Frankfurt estava separada de Kant e Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl e muitos outros, para não mencionar a sistematização do próprio marxismo. [...] E, é claro, não pôde deixar de sofrer a influência de algumas ideias deles. Mais importante, porém, foi que mudanças vitais nas condições sociais, econômicas e políticas entre os dois períodos tiveram repercussões inconfundíveis no ressurgimento da teoria crítica.³⁰³

Portanto, Jay tensiona, durante a sua investigação histórica, várias aproximações e distanciamentos em relação [não só] a Hegel e Marx. No argumento de Jay, não há *uma única aproximação* fácil e imediata entre a teoria crítica da Escola de Frankfurt e a tradição da teoria crítica prussiana ou alemã – Kant, Hegel, Marx. Conforme a passagem, pelo menos um dos fatores que os distanciam são seus contextos profundamente distintos. Para explicar isso, Jay trata de elementos “contextuais” que marcaram a segunda metade do século XIX e a primeira do XX, tais como o desenvolvimento do capitalismo monopolista e de um proletariado cooptado pelo liberalismo³⁰⁴. Jay sempre associa o desenvolvimento da filosofia aos fenômenos sociais e políticos. Isso reforça o que

³⁰⁰ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 83-86.

³⁰¹ Id. Ibid. p. 85.

³⁰² Id. Ibid.

³⁰³ Id. Ibid.

³⁰⁴ Id. Ibid. pp. 85-86.

argumentei na dissertação: ele não trata os filósofos como sendo *inteiramente explicados pelos seus contextos*, mas nunca deixa de considerar os últimos na análise dos primeiros. Os fatores contextuais não são desimportantes para a investigação em História Intelectual; conforme argumento adiante, são mônadas que Jay considera na reconstrução histórica.

Antes disso, é preciso apresentar o segundo movimento de seu capítulo – o que *considera* as carreiras particulares. Nesse momento, ele discute, por exemplo, as maneiras como Horkheimer se interessou por Kant e Hegel³⁰⁵ e como os interpretou. Jay começa com o “jovem Horkheimer”, cuja principal característica seria a influência do pensamento de seu orientador Cornelius³⁰⁶ na leitura desses autores. Depois, Jay acompanha o desenvolvimento das suas leituras e preferências teóricas durante o período de maturidade, direção do *Instituto*, exílio e retorno à Alemanha³⁰⁷. Ou seja, Jay acompanha as transformações na leitura de Horkheimer sobre esses autores e apresenta uma mônada que não é “estável” e coerente em nenhum sentido rigoroso:

A leitura de Kant levou Horkheimer a aumentar a sua sensibilidade para a importância da individualidade, um valor que nunca deveria ficar inteiramente submerso às exigências do todo. Acentuou também sua apreciação dos componentes ativos do conhecimento, o que o impediu de aceitar a teoria da percepção como uma cópia, como defendida pelos marxistas mais ortodoxos. O que ela não fez, entretanto, foi convencê-lo da inevitabilidade dos dualismos – fenômeno e número, razão pura e razão prática, por exemplo –, que Kant havia postulado como intransponíveis. Ao concluir seu estudo, Horkheimer deixou claro que, embora esses antagonismos ainda não estivessem sido superados, ele não via por que não o pudessem ser. A dualidade fundamental de Kant [...] podia e devia ser reconciliada. Ao argumentar dessa maneira, Horkheimer mostrou como a sua crítica de Kant havia sido influenciada pela crítica feita por Hegel. Tal como Hegel, ele viu o conhecimento cognitivo e os imperativos normativos, o “é” e o “deve ser”, como inseparáveis, em última instância. Por essa e outras semelhanças com Hegel [...], é tentador caracterizar a teoria crítica como um marxismo hegelianizado. No entanto, em várias questões fundamentais, Horkheimer sempre manteve distância de Hegel. A mais básica foi sua

³⁰⁵ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 88-102.

³⁰⁶ Id. Ibid. pp. 87-88.

³⁰⁷ Id. Ibid. pp. 88-100.

rejeição das intenções metafísicas de Hegel e de sua afirmação de uma verdade absoluta. [...] Ao repudiar a teoria da identidade, Horkheimer também criticou [...] Lukács.³⁰⁸

De novo, Jay tensiona aproximações e distanciamentos entre *diferentes coisas* (autores, no caso) incessantemente. As ideias de Horkheimer não se resolvem nem no marxismo, nem no hegelianismo, nem no kantismo, mas no relacionamento entre essas *estrelas* no passar do tempo. E, desse mesmo modo, Jay segue analisando também a “móvel” influência de Lukács no pensamento de Horkheimer; depois trata de Dilthey e Nietzsche³⁰⁹; e volta para Kant para identificar uma nova leitura de Horkheimer sobre seus conceitos, agora à luz desses novos autores³¹⁰. Na sequência, Jay faz tudo de novo³¹¹, mas em relação a Adorno³¹² e, depois, Marcuse³¹³. Ao longo do capítulo, há momentos que comparam esses três autores: tratam de aspectos em que suas interpretações se assemelham e outros em que se distanciam. Além disso, enquanto conta essa história na qual se encontram diversos processos de formação intelectual, Jay deixa evidente que cada processo interferiu na história do *Instituto de Pesquisas Sociais* de maneira singular; fosse em suas preferências teóricas, métodos ou temas de pesquisa.

Com isso, ele argumenta que há diferenças de opiniões e interpretações entre os integrantes; e que essas diferenças “interferem” na história da Escola de Frankfurt de maneiras diversas. Portanto, tomados enquanto conjunto, os diferentes “processos interpretativos” ou intelectuais de cada integrante definem os caminhos oficiais do *Instituto*, de forma que o pensamento de cada intelectual do grupo consiste em uma mônada da constelação “Escola de Frankfurt”. Algumas delas exercem, de maneira geral,

³⁰⁸ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 88-89.

³⁰⁹ Id. Ibid. pp. 91-94.

³¹⁰ Id. Ibid. pp. 95-97.

³¹¹ Com menos “fôlego”, é verdade – trata de menos detalhes e tensões. Isso se justifica pelo fato de que, para ele, Horkheimer é a figura mais importante na história institucional e intelectual da teoria crítica da Escola de Frankfurt, por ter sido um dos criadores e, depois, diretor por um longo período de tempo.

³¹² JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 110-116.

³¹³ Id. Ibid. pp. 116-126.

mais peso ou “força gravitacional” sobre o objeto: Horkheimer por ter sido fundador e diretor do *Instituto*; Marcuse por ser um dos intelectuais mais “bem recebidos” no meio intelectual, social e político (da Alemanha e dos Estados Unidos); e Adorno por ter “criado” a “dialética negativa”.

Em vista disso, Jay também narra as trajetórias profissionais desses e de outros integrantes. Nesse sentido, ele apresenta cada carreira no “momento” da história que julga adequado. Por exemplo, a de Horkheimer aparece no capítulo um, quando Jay trata da criação do *Instituto*; mas a de Erich Fromm³¹⁴ aparece quando ele investiga, no capítulo três, a época da integração dos estudos sobre psicanálise – e não antes disso, apesar de mencioná-lo em capítulos anteriores. É ainda considerando que cada intelectual possui variáveis “peso, tamanho e gravidade” que Jay analisa, no capítulo três, a integração da teoria de Freud³¹⁵ nos estudos produzidos pelos diferentes intelectuais do *Instituto*; e do mesmo modo a tendência aos estudos sobre autoridade, estética e cultura de massa nos capítulos quatro ao seis.

Portanto, concluo que, em *A Imaginação Dialética*, Jay identifica inúmeras *estrelas* na caracterização de seu objeto. Às vezes essas *estrelas* são *autores*, integrantes do *Instituto*. Nesses *momentos*, ele não imprime nenhuma “norma” aos seus pensamentos, mas analisa como os diferentes intelectuais leem os mesmos autores (como Kant, Hegel ou Marx) e elaboram teorias próprias, que em alguns aspectos se alinham com as de alguns integrantes do *Instituto*, e em outros se distinguem. De novo, essas mônadas nunca se caracterizam como *uma força* unívoca, estável e inerentemente coerente. Ao contrário, cada uma dessas mônadas é *instável* na medida em que as ideias de cada intelectual se

³¹⁴ Sobre a carreira, “peso e força gravitacional” de Fromm, ver: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 135-150.

³¹⁵ Sobre a inserção da teoria de Freud nas pesquisas produzidas pelo *Instituto*, ver: Id. Ibid. pp. 133-134; 150-162. Nas primeiras dessas páginas Jay comenta duas cartas que Freud enviou a Horkheimer agradecendo a ajuda na criação do *Instituto Psicanalítico de Frankfurt*, inaugurado em 1929.

transformam ao longo dos anos e, além disso, interferem na história do *Instituto* de maneiras diferentes. Em suma, cada vez que uma dessas mônadas se encontra com outras, suas características (“pesos, tamanhos e forças gravitacionais”) mudam e, assim, *explicam* aspectos diversos do objeto.

Ademais, além dos *autores* integrantes do grupo, essas *estrelas* ou mônadas às vezes são: as teorias dos intelectuais que influenciam esses autores; os modos e meios de circulação das ideias produzidas pelo *Instituto*; a presença física em uma Universidade, com suas obrigações burocráticas e institucionais; a presença em países estrangeiros; os intelectuais que formam uma “rede de apoio”; o *contexto* do nazismo e da Segunda Guerra – sendo que até o *contexto* estadunidense importa aí, por ser o “lugar” onde Adorno e Horkheimer desenvolveram o conceito de “Indústria Cultural”, central para a produção pós-Guerra do *Instituto* –; as tendências teóricas anteriores, contemporâneas e posteriores à formação do *Instituto* (como a teoria de Freud, Lukács e Korsch); entre outras. Com efeito, o número de informações que Jay reúne e inter-relaciona em *A Imaginação Dialética* é inspirador. Ainda assim, não é possível concluir que ele identificou *todas as estrelas* que definem seu objeto, a história da Escola de Frankfurt. Mas as que ele identificou são sempre tratadas como mônadas, combinadas e recombinações com outras em movimentos sempre abertos e nunca “finais” ou “finalistas”.

Por exemplo, quando Jay analisa a mônada da *circulação das ideias* ali produzidas, ele a relaciona primeiro com as *estrelas* que definem o processo de *criação* do *Instituto*. Nesse *momento*, as ideias circulavam prioritariamente dentro do próprio *Instituto*, em forma de orientações e discussões entre os seus integrantes. Sendo assim, essa mônada, com essas características, exerce um “peso” fundamental na *gênese teórica* do grupo. Em um segundo momento, com a criação da *Revista para Pesquisas Sociais*,

as ideias dos integrantes do *Instituto* passam a circular dentro da Universidade e, depois, também fora dela, em nível nacional.

Dessa forma, a mônada “circulação de ideias” passa a exercer uma nova “força gravitacional” no objeto: primeiro seu “peso” recai sobre o processo de consolidação institucional do grupo; depois, sobre a consolidação intelectual (social e nacional). Com isso, o argumento de Jay é que nesses dois *momentos* o “peso gravitacional” que a mônada “circulação de ideias” exerce no objeto o *explica* de maneiras diferentes – explica aspectos diversos do objeto. Esse “peso e força” se transformam novamente quando a revista começa a circular em diferentes países, na medida em que isso possibilita um reconhecimento internacional do que começa a ficar mundialmente conhecido como a “Escola de Frankfurt”.

Sobre essa mesma mônada chamada *circulação de ideias*, Jay analisa ainda outra possível combinação, a saber, com a mônada chamada *contexto do nazismo*. Nesse *encontro*, a revista e os outros modos de circulação das ideias do *Instituto* (como livros, palestras, aulas, etc.) ganham novos “pesos e gravidades”, pois passam a representar ameaças ao Estado nazista, dado o teor crítico e marxista de suas ideias, além do judaísmo de seus autores. Esse “novo peso” se manifesta, por exemplo, na necessidade de “mascarar” o marxismo de suas publicações. Sendo assim, é nesse *momento* que a mônada da “circulação de ideias” gravita mais perto da mônada “contexto social ou político”: a produção e circulação das ideias do *Instituto* se tornam insuportáveis para a ordem política, social e ideológica do *contexto* de seus autores – aí sim naqueles sentidos externalista e contextualista. É então que o “*Instituto* é fechado por suas tendências hostis ao Estado”³¹⁶ e seus integrantes são perseguidos e expulsos do país.

³¹⁶ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação dialética* (2008). p. 68.

Como já mencionei, o *contexto social, cultural e ideológico* dos Estados Unidos, nesse *momento*³¹⁷, também se torna uma mônada de considerável gravidade na análise de Jay. Ou seja, a *cultura estadunidense*, que até então não tinha exercido nenhuma significante “força gravitacional” sobre o objeto, se torna uma *estrela* com indiscutível gravidade. Isso, porque em vários sentidos *explica* o processo de construção da concepção de Indústria Cultural que Adorno e Horkheimer desenvolvem na *Dialética do Esclarecimento* – livro, inclusive, inteiramente escrito nos Estados Unidos. No *momento* do pós-Guerra, é preciso medir novamente esse “peso gravitacional”, porque a concepção de Indústria Cultural continua a nortear os trabalhos então produzidos pelos diversos intelectuais do *Instituto*, quando já reorganizados na Universidade de Frankfurt e distanciados daquela cultura estadunidense.

Portanto, concluo que fica evidente, com essa análise saturada de “momentos”, que para Jay não há um único contexto social e político que *explica* as ideias produzidas pelo *Instituto*. Não que os “contextos sociais” (naquele sentido externalista) não importem para análise do objeto: existem vários contextos justapostos, e as maneiras como se relacionam com as ideias da Escola de Frankfurt são também múltiplas e variam ao longo dos anos que definem sua história. Às vezes os contextos “interferem muito”, isto é, são mônadas com “tamanho, peso e força gravitacional” consideráveis e que, portanto, *explicam* muitas nuances do objeto; mas às vezes não.

Sobre isso, ressalto que essa proposta difere sutilmente daquela de Bourdieu, a qual analisei no capítulo dois. Para esse último, um *campo intelectual* ganha autonomia em relação ao *contexto social* ao longo do seu processo de consolidação. Jay não nega isso, mas seu “contexto” enquanto mônada sugere uma relação ainda menos sistemática

³¹⁷ Sobre o período de dispersão dos integrantes, dos arquivos e do próprio *Instituto* pelo mundo, até a instalação de Adorno, Horkheimer e Marcuse nos Estados Unidos, ver: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 67-69; e pp. 77-81.

do que a de Bourdieu. Isso, porque considera que o “peso e força” da mônada “contexto” podem variar independentemente do quão “consolidada” esteja a *escola* (sendo esta como que um “campo intelectual” bem delimitado). No caso do *Instituto*, o *momento* de menos autonomia – quando o contexto social e político *interfere mais* na produção e circulação de ideias – acontece quando o mesmo já se encontra mundialmente consolidado.

Como o livro de Jay, em suas 367 páginas, é denso e minucioso – no sentido de que a todo instante se *movimenta* entre tantas mônadas ou *momentos* –, apresentarei apenas os exemplos que já mencionei, a saber, os das mônadas chamadas “integrantes” (os autores), “contextos sociais ou políticos”, “influências teóricas” e “circulação de ideias”. Indico, entretanto, que é possível fazer a mesma análise sobre as “forças gravitacionais” das relações interpessoais; das carreiras universitárias e produções individuais; das desavenças intelectuais; das teorias produzidas por outros intelectuais da época (como Freud ou Korsch); entre outras mônadas que Jay identifica e relaciona. Não há necessidade de apresentar todos os casos, pois está claro o que significa “identificar as estrelas da constelação que define o objeto”, quando o mesmo é uma *escola de pensamento*; e também o que significa “tratar essas estrelas como mônadas” e “identificar o movimento dialético do objeto na história”.

Que o não-idêntico esteja aí impresso é menos evidente nesse livro do que era em *Downcast Eyes*. Isso, porque nesse último a análise das interações entre as mônadas aconteceu, principalmente, no sentido de identificar e medir os *contrastes* entre “tendências discursivas” e “particularidades teóricas”. Tal esforço se alinha mais diretamente aos “pares de termos” que empreguei durante a dissertação: respectivamente, “conceito” e “especificidade histórica”, “força normativa” e “força emancipatória”, “continuidade” e “ruptura”, “conservação” e “inovação”.

Agora, n’*A Imaginação Dialética*, porque o objeto é uma *escola de pensamento*, algo que pressupõe uma *associação* consciente e “proposital” entre autores – afinal, ninguém é obrigado a fazer parte do *Instituto* –, é mais difícil identificar as formas não-idênticas do objeto na história. Em outras palavras, como o objeto é uma *escola de pensamento*, há implícito um certo “padrão”, “alinhamento” ou “regularidade” interna entre os autores que a compõe, ainda que não seja, evidentemente, o caso de uma força normatizadora como a *archés*.

Sendo assim, concluo que o não-idêntico, também no caso d’*A Imaginação Dialética*, está presente na maneira como ele identifica, pensa e enreda as mônadas (que, como visto, não são apenas autores). Ele identifica inúmeras “estrelas”, “relações”, “momentos”, “pesos e forças gravitacionais”, e não reduz a Escola de Frankfurt a nada unívoco, fechado, estável. É isso que significa “ênfatar o não-idêntico” na produção de *conhecimento histórico concreto*: tratar o objeto como uma *relação entre coisas*, um eterno movimento entre aspectos internos sempre tensos e inconclusos.

Nesse sentido, não só na teoria, mas também na prática Jay compreende a Escola de Frankfurt como um objeto múltiplo, ambíguo e inconstante em suas definições e determinações históricas. O conhecimento que ele produz, portanto, não pretende abarcar a totalidade daquilo que *define* ou *explica* a Escola de Frankfurt, pois, como já afirmei, é improvável que Jay tenha conseguido identificar *todas as estrelas* dessa constelação. Entretanto, seu conhecimento é de fato concreto, pois reconstrói tanto as ambiguidades e pluralidades de uma “escola”, como aquilo que “une” seus integrantes – e, tudo isso, segundo suas transformações ao longo da história.

Portanto, o *momento monadológico* da sua reconstrução consiste no esforço de identificar as diferentes mônadas (*estrelas*), em seus “princípios internos” e combinações possíveis com as demais “mônadas subjacentes”. Já o *momento especulativo* corresponde

à tentativa de tensionar (ou *costurar*) as mônadas historicamente, em vista de uma “normatividade conceitual” impressa no *argumento* de que a Escola de Frankfurt, de modo geral, desconfia do princípio de identidade. Juntos, esses dois momentos abarcam as três proposições que identifiquei anteriormente: considera o objeto como constelação; mapeia (relaciona) suas mônadas; e, por fim, as tensiona a um conceito “universal” e historicamente móvel (no caso, ao princípio de identidade).

Voltarei a esse argumento central do livro adiante. Antes, sobre a “concretude” desse conhecimento, cabe uma reflexão sobre o prólogo da obra em questão. Ali, Horkheimer elogia o livro, resultado da pesquisa de PhD de Martin Jay, e o agradece, “em nome dos vivos e dos mortos”³¹⁸ do *Instituto*, por escrever a história de suas ideias; assim como pelo “cuidado demonstrado em todos os capítulos do livro”³¹⁹. Parece, portanto, que Horkheimer, autor que integra o objeto de investigação de Jay, valida as reflexões que ele empreende sobre a Escola de Frankfurt. Se essa “validação” *diz algo* para esta dissertação é uma possibilidade que preciso analisar em vista daquelas discussões sobre a relevância da “intenção autoral” e de um “sentido inerente” ao objeto.

Sendo assim, com base no que expus nesta dissertação, concluo que não; o prólogo de Horkheimer *não diz* nada essencial para esta dissertação, apenas oferece uma espécie de “conforto” ou “segurança” naquilo que Jay apresenta nas páginas que compõem o livro. O que dá *concretude* às suas ideias não é a validação de Horkheimer, mas o fato de Jay tratar seu objeto como um *movimento* que só pode ser *apreendido e explicado* enquanto um *conjunto de momentos sedimentados* da história. Nesse sentido, algo que poderia afetar o juízo de Horkheimer, ou mesmo o de Jay, é essa relação de proximidade entre ambos – sendo que Jay também se tornou amigo de Löwenthal e Marcuse.

³¹⁸ HORKHEIMER, M. Prólogo. In. JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 26.

³¹⁹ Id. Ibid. p. 25.

Com isso, o que coloco em questão é aquele pressuposto de distanciamento e impessoalidade do historiador. Se Jay recusa tal pressuposto na teoria, é evidente que o recusa também na prática. Nesse sentido, a aproximação entre o pesquisador e o objeto *pode* trazer um benéfico envolvimento para o trabalho do historiador, e é isso que argumento a partir de agora. Para tanto, recorro ao prefácio da edição de 1996 d’*A Imaginação Dialética*, no qual Jay conta um pouco sobre sua experiência de pesquisa:

Cheguei em Berkeley pela primeira vez em agosto de 1968, com 24 anos, como um estudante de pós-graduação, convidado por Leo Löwenthal para examinar seu vasto arquivo de materiais do Instituto de Pesquisas Sociais. Enquanto eu passava longas horas consultando anos de cartas e manuscritos inéditos, reunindo perguntas sobre números, acontecimentos e ideias, às quais Löwenthal respondia pacientemente, o mundo lá fora era convulsionado por uma sucessão de eventos cataclísmicos.³²⁰

Entre esses “eventos cataclísmicos” estavam, por exemplo, a Primavera de Praga e a Guerra do Vietnã. Nos Estados Unidos, a guerra contra o “comunismo” ganhava nova roupagem, devido à ascensão política da Nova Esquerda. Nessa ebulição, importantes figuras políticas foram assassinadas – em abril, Martin Luther King Jr e, em junho, Robert Kennedy –; e, na mesma medida em que a política se tornava mais violenta, mais expressivos se tornavam os diferentes movimentos de contestação, tais como o movimento negro (especialmente o Partido dos Panteras Negras), o movimento *hippie* e o movimento feminista. A intensidade desse cenário político mundial fica evidente no mês de maio, quando a partir da França eclodem manifestações nas universidades de diversos países. A Universidade da Califórnia, onde Jay fazia o seu “trabalho de campo”, não escapou da ebulição do momento e, durante aquele ano, também foi palco de violentos encontros com a polícia do então governador do Estado, Ronald Reagan.

³²⁰ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 11.

Essa “convulsão mundial” interfere na pesquisa de Jay de diferentes maneiras. Ele conta, por exemplo, que quando chegou em Berkeley entrevistou Marcuse, que na época estava ameaçado de morte – pela esquerda e pela direita³²¹ – e, por isso, encontrava-se escondido na casa de campo de Löwenthal. Esses intelectuais, assim como Horkheimer, além de associados ao *Instituto de Pesquisas Sociais*, foram fugitivos do nazismo e atuaram em um *outro mundo convulsionado*, que em 1968 permanecia no imaginário social e político como o “inimigo comunista”. Ao mesmo tempo, os três estavam vivos e atuaram criticamente naquela “nova convulsão” mundial.

O fato de Jay viver o mesmo *momento da história* que parte de seu objeto é um privilégio – do qual também usufruiu – para a sua pesquisa, pelo menos no sentido de que torna mais harmônica aquela “fusão de horizontes”, já que seu “horizonte histórico” não está tão distante do “horizonte histórico” de seu objeto. Ademais, além dessas situações politicamente complicadas que marcaram o período de “trabalho de campo” de seu PhD, são também experiências fundamentais para essa “fusão de horizontes” as viagens à Frankfurt, à Genebra e à Montagnola. Isso, porque essas viagens possibilitaram a coleta de fontes extraídas diretamente dos seus objetos, inéditas aos estudiosos da teoria crítica. Além disso, as inúmeras entrevistas, trocas de cartas, conversas informais e experiências compartilhadas aproximam Jay do seu objeto de estudo³²², às vezes no nível da amizade.

O que argumento, com isso, é que essa íntima relação com os integrantes do *Instituto* põe à sua disposição uma fonte quase inesgotável de pesquisa, que pode ser

³²¹ Marcuse ficou conhecido nas universidades estadunidenses como o “pai da nova esquerda”. Ele rejeitava esse apelido e se colocou publicamente de forma crítica à Nova Esquerda diversas vezes. Isso, por si só, já explica de maneira breve as ameaças de morte que vinham de ambos os lados políticos: a direita via nele um comunista que influenciava a juventude que promoveu o *maio de 68*; enquanto a própria esquerda o acusava de traição. Sobre isso, ver: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 12.

³²² Segundo os agradecimentos do livro, Jay conversou, pessoalmente ou por cartas, com: Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Theodor e Gretel Adorno, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Paul Massing, Ernst Schachtel, Olga Lang, Gerhard e Gladys Meyer, Moses Finley, Joseph e Alice Maier, Jürgen Habermas, Alfred Schimdt, Albrecht Wellmer, Felix Weil e Paul Lazarsfeld. Ele conta isso em: Id. Ibid. p. 33.

utilizada de inúmeras formas. Por exemplo, se ele encontrasse uma dúvida teórica, perguntava a Löwenthal ou Horkheimer. Isso o aproxima daquela “intenção autoral” ou de uma possível “ideia original”, ao mesmo tempo em que permite que ele se distancie das mesmas, pois também poderia comparar as respostas obtidas com a “recepção” daquelas ideias e, ainda, com acervos documentais oficiais de qualquer uma das sucursais do *Instituto* – estivessem esses arquivos na Alemanha, na Suíça ou mesmo em alguns acervos pessoais.

O fato de Jay poder perguntar (poder dialogar) diretamente ao seu objeto não significa que ele acredita, ou deveria acreditar, nas respostas obtidas; mas significa que ele tem a oportunidade de tomar essa decisão. Isto é, tem a oportunidade de interpretar as respostas e usá-las como novas mônadas, novos momentos que somam no processo de avaliar o *tamanho* e a *força gravitacional* das outras mônadas previamente identificadas. A passagem abaixo caminha nesse sentido:

[...] Em alguns momentos, os relatos conflitantes que recebi com frequência sobre vários incidentes, bem como as avaliações a miúdo divergentes do trabalho uns dos outros, fornecidas por ex-colegas do *Institut*, deixaram-me com a sensação do espectador da peça japonesa *Rashomon*, que não sabe qual versão deve escolher como válida. Minhas escolhas não agradarão a todos os meus informantes, mas espero que eles fiquem satisfeitos com as minhas tentativas de verificar o maior número possível de pontos controvertidos.³²³

Portanto, a aproximação *pode ser* benéfica para o trabalho do historiador. Não é essa aproximação que “limita” a análise a um *viés*. Ao contrário, a proximidade permite justamente a “expansão” desse limite, na medida em que possibilita novas fontes e, assim, indica novos possíveis contrastes (ou “pontos controvertidos”), movimentos, tensões e relações. Conforme argumentei nos capítulos anteriores, o *viés* é, na verdade, inerente ao

³²³ JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). p. 31. Grifos meus.

movimento dialético entre o sujeito e o objeto: é apenas em *relação* que ambos se definem, sendo que tal relação é tensa, complicada e em nada suave e harmônica.

Isso não significa que o conhecimento é então “subjetivo”, “fadado ao erro” ou à “inventividade”, conforme argumentei com as *dialéticas* de Gadamer – e até Hegel –, Adorno e Horkheimer. A produção de um conhecimento concreto (crítico, dialético e aberto) exige, justamente, a “autoconsciência da dialética entre sujeito e objeto”. Ou seja, exige o reconhecimento de que a *coesão*, ou o *nexo*, do objeto é inevitavelmente dado pelo *viés* do pesquisador, pois o objeto, em si mesmo (em sua “substância”), é múltiplo, “móvel”, contraditório, ambíguo: *é um conjunto de tensões*, uma relação entre coisas que só se resolvem por um “instante sedimentado”. Pesquisador e objeto, assim, *definem-se* mutuamente, embora *existam* separadamente.

O trabalho do historiador, no modelo de Jay, é identificar essas tensões “substanciais” e, portanto, reconhecer o seu próprio “viés” ao reconhecer as formas do não-idêntico na “coesão” ou “regularidade” que encontra no seu objeto. Como em *Downcast Eyes*, as muitas páginas de um livro servem exatamente para identificar e relacionar as ambiguidades e contradições desse “viés”, e não para afirmá-lo como uma análise acabada, fechada e afirmativa. Portanto, ter a oportunidade de interpretar as respostas inéditas de suas fontes, e colocá-las em diálogo com as outras mônadas que ele identificou previamente, é um privilégio porque “soma momentos” ao movimento que o objeto realiza na história: soma as mônadas do presente e, também, das intenções autorais.

Para concluir, cabe comentar a resenha crítica de Russell Jacoby, atualmente professor de História da Europa no *campus* de Los Angeles da Universidade da Califórnia (UCLA) – a lembrar que Jay é titular da mesma cadeira no *campus* de Berkeley (UCB). Jacoby começa seu artigo da seguinte maneira: “Se a realidade não existisse”, o livro de Jay seria bom; como ela existe, sua tese “argumenta muito pouco, não apresenta nada

muito original, não levanta questões importantes”³²⁴. O ponto dessas críticas e do artigo é que não é verdadeiro o argumento sobre a separação entre a Escola de Frankfurt e o marxismo.

Sobre isso, ressalto que “pouco original” seria, justamente, reconhecer que a Escola de Frankfurt tem, sim, relação direta com o marxismo; e Jay não nega isso em seu livro. Ele ressalta, entretanto, que entre os integrantes do “Café Marx”, também há distanciamentos em relação a tal tradição – e é nisso que ele concentra sua investigação. Ou seja, Jay desafia essa “coerência interna” dada pelo caráter marxista do *Instituto* e apresenta momentos da sua história que desafiam essa padronização. O fato de Jay argumentar no sentido do distanciamento não significa que ele nega a existência de aproximações fundamentais. Reafirmar a aproximação em relação ao marxismo é que consistiria em uma explicação fechada sobre a Escola de Frankfurt que não produz nada de novo, nem contribui para o debate.

Nesse sentido, o que Jay apresenta de novo n’*A Imaginação Dialética* são justamente esses “momentos do objeto” (história da Escola de Frankfurt) que não são tão marxistas quanto a leitura tradicional sugere. Portanto, Jay apresenta uma novidade; e está no direito de Jacoby não concordar com o argumento segundo o qual Jay organiza os momentos da história. Como já argumentei antes, a concretude do conhecimento histórico não reside exatamente na *organização do mundo empírico* (no argumento de Jay), que é uma construção de uma *razão subjetiva*. O que há de concreto (objetivo e “positivo”) no conhecimento que Jay produz são todas as *tensões* que ele identifica na construção do seu argumento. Em outras palavras, embora a *compreensão* do mundo empírico seja

³²⁴ JACOBY, Russell. Marxism and the Critical School. Review Work: The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research by Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 1, n°. 2, 1974. p. 231. Tradução minha. No original, em inglês, a passagem completa é: “If reality did not exist, Martin Jay’s *The Dialectical Imagination* [...] could be reviewed briefly: it is a serious, accurate, and academic presentation of the thought of the Frankfurt School from its origins till 1950. [...] even though it argues very little, presents nothing very original, raises no important questions”.

questionável, tudo o que é considerado e tensionado no caminho é concretamente *conhecido*, pois refere-se à substância múltipla, complexa e móvel dos objetos.

A concretude, portanto, reside na multiplicidade de interações e relações que Jay identifica: em quais sentidos a epistemologia de Horkheimer, por exemplo, é marxista, e em quais não é; como a sua leitura dos conceitos marxianos se transforma desde seu período de juventude até o de maturidade (quando é diretor do *Instituto*, por exemplo); e no que se refere a Adorno, Marcuse, Löwenthal, Fromm. Quais as aproximações e ruídos entre todos esses casos. Além disso, de que maneira os estudos sobre Marx são fundamentais para a criação e consolidação mundial do *Instituto* (que nasceu com esse objetivo, conforme Jay mesmo identifica); de que maneira o marxismo dos integrantes do grupo precisa ser “mascarado” no período do nazismo; como se relacionam as diversas leituras de Marx e as diversas interpretações de outros intelectuais como Kant, Hegel, Nietzsche, Dilthey, Weber, Lukács, Korsch e Freud; como as diversas leituras sobre Marx explicam desavenças entre os integrantes e, assim, decisões burocráticas do grupo. Tudo isso, entre outras análises, está posto no livro; embora Jay organize essas informações no sentido de mostrar que há momentos de distanciamento em relação ao marxismo.

Portanto, desde jovem (afinal, *A Imaginação Dialética* é um de seus primeiros livros, resultado de seu PhD) Jay é fiel à concepção teórica de que o objeto é uma *relação entre coisas*. Ele desafia a leitura tradicional de que a história da teoria crítica da Escola de Frankfurt e do *Instituto de Pesquisas Sociais* possa ser completamente compreendida – ou totalmente explicada – pela tradição marxista. Ele desafia, portanto, a padronização do seu objeto em torno do caráter marxista das suas ideias; e, para tanto, identifica momentos que resistem a esse padrão: esse é objetivo do seu livro. Não que a tradição esteja errada. A teoria crítica tem uma raiz marxista fundamental e inquestionável.

Mas seu aspecto marxista é eternamente desafiado pelo movimento que o objeto realiza na história: o *Instituto* e todos os seus integrantes não são só marxistas. Tampouco são marxistas nos mesmos sentidos, nem entre si, nem ao longo do tempo. Jay reconstrói momentos em que parecem ser, momentos em que parecem não ser; e conclui que, no que se refere a uma *imaginação dialética, crítica*, há sentidos fundamentais que marcam uma distância em relação a dialética histórico-materialista de Marx – e aqui residem as “forças gravitacionais” do conceito de não-identidade e da preferência por um conhecimento aberto, ensaístico. Sobre essa “imaginação dialética”, Jacoby reclama que no livro não se repetem essas palavras, apenas em duas ocorrências que se referem somente a Adorno³²⁵.

Parece que Jacoby compreende “imaginação” como um conceito que ele espera que Jay defina no livro – o que não acontece. Aqui, ressalto a importância daquela *ideia prévia*, ou *preconceito*, no sentido gadameriano do termo; pois nada no livro, além de talvez o título, sugere que Jay iria tratar a palavra “imaginação” como um conceito. É Jacoby quem parte dessa *ideia prévia* e se frustra. O problema, nesse sentido, não é exatamente próprio do livro, mas da leitura que Jacoby faz. A palavra “imaginação”, no livro, representa uma maneira de enfatizar o caráter “livre” e “aberto” da dialética enquanto “relação assistemática”, segundo as preferências teóricas de uma Escola de Frankfurt pós-Segunda Guerra, dirigida por um maduro Horkheimer.

Dito de outro modo, a palavra “imaginação” funciona como um recurso discursivo que enfatiza a parte não-idêntica da relação dialética; parte essa que imprime ao conhecimento conceitual seu caráter eternamente inacabado (por isso, aberto e ensaístico). O termo “imaginação” funciona, assim, como uma definição não-conceitual; é quase uma “imagem”, como o próprio termo sugere. Em vista dessa “imaginação dialética”, Jay ressalta que nem todos – aliás, poucos – integrantes foram adeptos da

³²⁵ JACOBY, R. Op. cit. *Marxism and the Critical School* (1974). p. 236.

dialética negativa, mas praticamente todos, conforme seu argumento, se preocuparam com o caráter “não-idêntico” da identidade.

Uns o fizeram sem abandonar a primazia da identidade entre teoria e práxis – e, portanto, sem nunca abandonar o marxismo –; enquanto Adorno e Horkheimer pensaram-na *propriamente* a partir da primazia do não-idêntico (e isso, apenas em suas produções mais maduras). Portanto, como Jay não podia caracterizar a dialética da teoria crítica como negativa e, ainda sim, ser coerente com as particularidades de seu objeto, ele opta pela palavra “imaginação” para dar esse sentido de abertura ensaística – esta sim, “compartilhada” pelos integrantes do grupo, todos preocupados com a diferença implícita no princípio de identidade.

Outra crítica de Jacoby é que Jay escreve para uma audiência estadunidense, que pouco conhece a Escola de Frankfurt – sendo que, para ele, o que conhece, conhece errado –; e essa seria a única utilidade do livro: serve como introdução ao assunto. Para os intelectuais que já possuem algum conhecimento sobre teoria crítica, e sobre o “debate alemão” em torno da mesma, o livro não traz novidades e, além disso, traz um argumento fraco³²⁶. Talvez a maioria das informações não seja de fato nova; o que é novo é a maneira de atribuir tensões às mesmas. Nesse sentido, o número de informações que Jay reúne e relaciona em seu livro é diferente da maioria das publicações, que foca em um ou outro integrante, ou em um ou outro aspecto. Além disso, é preciso ao menos considerar também as novas fontes – números, cartas, entrevistas, etc. – que Jay introduz ao campo.

O ponto alto e novo do livro de Jay, portanto, é a maneira de relacionar as informações. Desse modo, a utilidade do livro para os especialistas é o contato com um novo modo de organizar o mundo empírico da Escola de Frankfurt; um novo aspecto da

³²⁶ JACOBY, R. Op. cit. *Marxism and the Critical School* (1974). p. 231.

teoria crítica, não tão marxista assim. Já sua utilidade enquanto “introdução ao assunto” é mesmo indiscutível. Entretanto, para Jacoby, Jay é leviano em sua maneira de organizar as informações: ele interpreta que o livro argumenta fracamente sobre o distanciamento em relação ao marxismo (aos conceitos de ideologia e identidade). Entretanto, todo o livro de Jay, em suas 370 páginas, é construído em cima de argumentos. Jacoby, inclusive, identifica quase todos, pois destina um artigo a se contrapor a vários deles.

Entretanto, Jacoby parece não identificar o principal, a respeito do caráter *não somente* marxista do objeto, mas mais complexo do que essa padronização – do que *qualquer padronização* (que seja em torno do seu aspecto “não-marxista”). Possivelmente por isso, ele não vê um elo forte entre os diferentes argumentos. Dito de outro modo, parece que Jacoby lê os argumentos de Jay isolados uns dos outros, e imerso em seus próprios “preconceitos” (*ideias prévias*). Ele perde, assim, o vínculo que amarra o livro e, depois, reclama que o elo é fraco. Tal vínculo não argumenta, como Jacoby interpreta, que a teoria crítica está conceitualmente separada da teoria marxista – isso deve ficar ainda mais claro na próxima seção deste capítulo –; mas que possui *momentos de distanciamento* e não só aproximação

Jay, inclusive, analisa os dois; embora o primeiro com mais ênfase – dado que é esse o aspecto “novo”, autoral, de sua tese. Dito de outro modo, como as discussões sobre a aproximação caracterizam a maior parte das discussões sobre a Escola de Frankfurt, Jay se concentra em momentos de desencontros. O principal destes, em sua análise, é a preocupação com a parte “não-idêntica” da identidade que, no geral, implica a produção de um conhecimento ensaístico, isto é, reconhecidamente aberto e inacabado – o que seria diferente de um marxismo ortodoxo.

Ainda no que se refere à “leviandade” de Jay, é preciso considerar duas características do seu trabalho de PhD. Em primeiro lugar, como reúne tantas

informações, autores e compreende tantos anos, é inevitável que algumas relações sejam tratadas brevemente – ponderadas, mas não desenvolvidas. Exigir que Jay encontre *todas as estrelas*, em suas inter-relações (seus diferentes pesos e forças gravitacionais), de uma constelação historicamente móvel que define seu objeto é inconsistente com o seu projeto de conhecimento “aberto”. Dito de outro modo, sempre será possível identificar e enfatizar novas relações, tensões, momentos. Em segundo lugar, Jay traz fontes inéditas – cartas, entrevistas, documentos, números. Sobre isso, Jacoby até reconhece que “é difícil, em qualquer caso, simultaneamente introduzir material – traduzi-lo, por assim dizer – e contribuir para debate sobre e em torno do mesmo”³²⁷.

Jacoby, entretanto, diz que Jay “faz menos do que tentar”³²⁸, pois a história do *Instituto* que ele escreve representa apenas o seu ponto de vista. Para Jacoby, trata-se de um comentário³²⁹ que obscurece a realidade do objeto, uma vez que “suprime o coração marxista e revolucionário da teoria crítica”³³⁰ ao distanciá-la do princípio de identidade entre teoria e *práxis*. É em vista disso que ele começa seu artigo dizendo que o livro não tem conexão com a realidade: “deixa escapar a inflexível insistência de que essa unidade é também desunião; [...] [pois] ‘na identidade entre teoria e práxis’, escreveu Horkheimer, ‘não deve ser esquecida sua diferença’”³³¹.

Ao contrário do que Jacoby espera argumentar, essa citação vai ao encontro dos argumentos de Jay, que quis justamente ressaltar isso enquanto uma característica fundamental com implicações significativas: se o marxismo ortodoxo enfatiza a

³²⁷ JACOBY, R. Op. cit. *Marxism and the Critical School* (1974). pp. 231-232. Tradução minha. No original, em inglês: “It is difficult in any case simultaneously to introduce material – to, so to speak, translate it – and contribute to debates within and over it”.

³²⁸ Id. Ibid. p. 232. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] but Jay does less than try”.

³²⁹ Id. Ibid. p. 231.

³³⁰ Id. Ibid. p. 237. Tradução minha. No original, em inglês: “[...] works to suppress the Marxist and revolutionary core of critical Theory”.

³³¹ Id. Ibid. p. 235. Tradução minha. No original, em inglês: “It misses their unyielding insistence that this unity is also a disunity [...]. ‘On the identity of theory and praxis’, wrote Horkheimer, ‘is not to be forgotten their difference’”.

identidade e, conseqüentemente, a aplicação da teoria na práxis, Horkheimer enfatiza a diferença e, conseqüentemente, a cautela na aplicação³³² do que é “racionalmente” idêntico ao que é “realmente”, e profundamente, não-idêntico. Nos argumentos de Jay, o fato de haver essa diferença essencial de perspectiva³³³ entre as concepções de identidade da teoria crítica e da teoria marxista não significa que não há outras aproximações igualmente fundamentais.

Portanto, ele não argumenta nada descolado da realidade, apenas evidencia a complexidade do objeto; complexidade essa que resiste à padronização de ser marxista e ponto final. Dito de outro modo, ao invés de reduzir o objeto aos seus aspectos marxistas, já amplamente conhecidos e discutidos pela bibliografia, Jay o expande ao investigar outras tensões concorrentes que também o constituem. É verdade que, para tanto, é necessária uma (talvez exagerada) ênfase nas figuras de Adorno e Horkheimer. Mas, pelo menos, Jay se preocupa em justificar isso: a ênfase em Adorno se explica por ele ter criado uma “variação original” da teoria crítica; enquanto a ênfase em Horkheimer se explica por ele ter sido fundador do *Instituto* e diretor por um longo período de tempo.

4.3. Adorno, em *As ideias de Adorno*.

O último livro que analisarei, *As ideias de Adorno* – somente *Adorno* (1984) no original em inglês –, é pequeno quando comparado aos outros livros: são 146 páginas, e

³³² Jay argumenta que, especialmente no caso de Adorno e Horkheimer (cujas ideias maduras seriam caracterizadas pela dialética negativa), há uma sensibilidade cautelosa com o engajamento político, algo que pode tornar a teoria embaraçosa, utópica e até ideológica. Isso, evidentemente, é bastante diferente de uma perspectiva marxista ortodoxa. Sobre isso, ver: JAY, M. Op. cit. *A Imaginação Dialética* (2008). pp. 27-29; 39-41; 50-52; 122-126; e, principalmente, pp. 344-346.

³³³ A lembrar que se trata de uma diferença de perspectiva na medida em que, como citei no capítulo três, Adorno diz: “mudar a orientação da conceptualidade, voltá-la para a não-identidade, eis a charneira de uma dialética negativa”. ADORNO, T. Apud. MUSSE, R. Op. cit. *Verdade e história, segundo Adorno* (2003). p. 3. Ou seja, até então o conceito tem em vista o não-idêntico (ou o particular), mas, ainda sim, tem como objetivo estabelecer uma identidade (um universal). A dialética negativa transforma essa perspectiva ao ter em vista o universal, mas orientá-lo no sentido de estabelecer o que, no conceitual, é tenso, diferente, não-idêntico – o que eternamente o desafia.

não 400 ou 600, à exemplo d'*A Imaginação Dialética*, *Downcast Eyes* ou *Forcefields*. Entretanto, em relação ao próprio “tamanho”, o livreto é inversamente proporcional em “velocidade”, pois suas páginas *se movimentam* rapidamente pelos diferentes *momentos* do objeto. Dedicado a “Leo [Löwenthal], nosso amigo em comum”³³⁴, o livro tem como objeto o pensamento de Adorno. O argumento principal é que não há uma maneira coerente e unívoca de definir as ideias desse autor, que são permeadas de influências contraditórias, interesses ambíguos e experiências singulares.

Em síntese, o primeiro capítulo trata da história “biográfica” (pessoal e intelectual) de Adorno. O capítulo dois apresenta a sua “filosofia atonal”; enquanto o terceiro argumenta sobre “as dimensões sociológicas e psicológicas da sua dialética negativa”³³⁵: fala de marxismo, psique – e, com isso, traz a *estrela* Freud para a discussão – e totalidade. O último capítulo define, segundo os termos de Adorno, a “cultura como manipulação” e “como redenção”, ao tratar das concepções de cultura erudita, cultura popular, cultura de massa, fetichismo, estética, modernismo e outras. Entre essas, Jay trata da música. Destaco isso por causa da passagem:

[...] a música é uma linguagem não-conceitual e não-discursiva que “re-(a)presenta”, sem autoconsciência, o mundo social que lhe é externo. O fato de essa re-(a)apresentação poder ser mais que mero reflexo é o elemento que permite à arte, em seu nível mais elevado, a transcendência com relação àquilo que se encontra no exterior de suas paredes monádicas sem janelas, assim como o registro dessa mesma realidade. No cerne desse argumento reside o postulado de que a música é antes um fenômeno histórico do que um fenômeno natural. [...] não [é] apenas a manipulação de regularidades matemáticas em eventos acústicos.³³⁶

Tendo em vista um ainda enigmático paralelo entre a *música atonal* e a *filosofia atonal*, se o leitor desta dissertação ajustar a passagem para o caso dos “textos” – e não

³³⁴ JAY, M. Dedicatória. In. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

³³⁵ Id. Ibid. p. 94.

³³⁶ Id. Ibid. p. 121.

da música –, lerá acima uma síntese dos argumentos que desenvolvi. Tão sintética é que, feita as devidas ressalvas, serve de conclusão: um *texto*, ao contrário da música, é uma linguagem conceitual e discursiva, que às vezes “conscientemente” re-(a)presenta o mundo que lhe é externo e cuja “normatividade” interna nunca é matemática (a lembrar que a harmonia é uma ciência matemática). Ainda assim, também um *texto* é composto por paredes monádicas sem janelas. Isto é, paredes que permitem a sua “transcendência” em relação ao que lhe é externo, ao mesmo tempo em que retém dentro de si um “registro” fundamental dessa mesma realidade externa. Além disso, como argumentei em capítulos anteriores, o que há de mais interessante em um *texto* (ou ideia), assim como na música, é a sua *criatividade*: o que é não-conceitual no conceitual, seu caráter *an-archic* – as maneiras como o *texto* extrapola ou desafia as regularidades discursivas (*archés*).

Portanto, em vista das “paredes monádicas” das *estrelas* a serem consideradas na investigação das ideias de Adorno, Jay analisa uma constelação de impulsos concorrentes que formam um “todo” ambíguo e, em alguns *momentos*, contraditório. Esse *todo ambíguo* chamado Adorno às vezes é “autêntico”, como em sua dialética negativa; outras vezes é “futurista”, como em sua antecipação da desconstrução³³⁷; e em outros *momentos* é “tradicionalista”, como em seu marxismo. Em cada *momento* da análise, Adorno representa o *nexo* de um movimento entre impulsos diversos, contraditórios ou “paradoxais”. Além disso, em cada *momento* da investigação existem “pesos e forças gravitacionais” para cada impulso que Jay identifica.

Por exemplo, nos *momentos* da sua biografia intelectual em que o maduro Adorno é mais autêntico e negativo, o marxismo se transforma em uma mônada com pouca “força gravitacional”, isto é, que em pouco ou nada *explica* a sua própria dialética negativa. Entretanto, em *momentos* como a gênese de sua formação teórica, Marx caracteriza uma

³³⁷ JAY, M. Op. cit. *As Ideias de Adorno* (1988). pp. 21-23.

mônada “dominante”, isto é, que *explica* várias nuances de seus pressupostos mais fundamentais, sem os quais não se compreende aquela mesma madura dialética negativa. Essa análise monadológica e especulativa – que primeiro *considera* e *caracteriza*, depois *tensiona* diferentes momentos ou mônadas – é feita para a tradição do marxismo ocidental, para o modernismo estético, para o mandarinismo cultural, para a auto-identificação judaica e para a primazia do não-idêntico: cinco estrelas fundamentais da constelação que define seu objeto, as ideias de Adorno. Sobre isso, destaco algumas passagens – uma sobre cada mônada – nas quais Jay apresenta essas *estrelas* e resume o “motivo” de sua importância (“peso e força gravitacional”) em relação ao objeto:

- i. A estrela mais luminosa de sua constelação, para começar, seria a estrela do marxismo ou, de maneira mais precisa, a tradição heterodoxa do pensamento ocidental, fundada por Georg Lukács e Karl Korsch nos anos que se seguiram imediatamente à 2ª Guerra Mundial. Adorno é considerado, comum e corretamente, um dos principais líderes de um dos mais criativos contingentes do marxismo ocidental, a chamada “Escola de Frankfurt” [...] que deu continuidade e minou sutilmente o marxismo hegeliano de Lukács e Korsch.³³⁸
- ii. A próxima força mais poderosa do seu campo seria o modernismo estético. Além de talentoso filósofo e sociólogo, Adorno era um músico e compositor sério, que tinha uma grande dívida para com as técnicas atonais revolucionárias que absorvera na escola de música moderna de Schoenberg, em Viena, no decorrer da década de 20. Ele, virtualmente, não apenas escreveu sobre todas as facetas da música, tanto clássica quanto popular, como teve seu estilo “atonal” de escrever – na realidade, de pensar – afetados pelos princípios de composição que havia dominado em sua juventude.³³⁹
- iii. Assim, a mais surpreendente estrela de sua constelação é a terceira, a estrela do conservadorismo cultural mandarinesco. A despeito de suas inclinações marxistas e modernistas, Adorno não pode ser entendido integralmente sem referência ao anticapitalismo romântico [...]. Seu desgosto visceral com relação à cultura de massa e sua aversão descontrolada à razão tecnológica e instrumental constituíram marcas de uma consciência formada no início do que tem sido denominado declínio dos mandarins alemães.³⁴⁰

³³⁸ JAY, M. Op. cit. *As Ideias de Adorno* (1988). p. 17. Grifos meus.

³³⁹ Id. Ibid. p. 18. Grifos meus.

³⁴⁰ Id. Ibid. Grifos meus. Aqui Jay faz referência ao livro de Ringer, *O declínio dos mandarins alemães*.

- iv. É possível que o impulso compensatório de uma quarta força do campo de Adorno – o impulso judaico [...] – o tenha impedido de abraçar totalmente os valores mandarinescos. Para falar a verdade, Adorno não estava tão profundamente envolvido com o judaísmo quanto Walter Benjamin, cuja amizade com o grande estudioso da Cabala, Gershom Scholem, teve um profundo impacto sobre seu pensamento. [...] Durante seu exílio da Alemanha nazista, todavia, e com força ainda maior nos anos que se seguiram ao conhecimento do verdadeiro alcance do Holocausto, Adorno chegou a reconhecer as verdadeiras ramificações de sua herança judaica. As implicações de Auschwitz, na realidade, tornaram-se quase uma obsessão para ele [...].³⁴¹
- v. A identificação entre vida e não-identidade, feita por Adorno [...] também expressava o que pode ser considerado a quinta e última força do seu campo. Seu poder só se faz perceptível se tivermos em mente a injunção para incluir a sobrevida histórica de uma obra em nossa análise de sua significação. Essa estrela responde pelo nome de desconstrucionismo, movimento que recentemente emergiu dos escritos de pensadores pós-estruturalistas da França para seduzir ou escandalizar grande parte do mundo intelectual do Ocidente. [...] Os vínculos entre Adorno e o pós-estruturalismo vão, na verdade, além de simples paralelos fortuitos, já que é possível discernir, na figura de Walter Benjamin, uma conexão mais histórica [...].³⁴²

Nas passagens, os grifos destacam dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, destacam o uso de palavras como “ilumina”, “estrela”, “força”, “campo”, “constelação”; por serem imagens que reafirmam os argumentos desta dissertação a respeito da centralidade dessa metáfora no pensamento de Jay. Em segundo lugar, destacam a *consideração* de tensões internas e momentos diferentes para uma mesma *estrela*, como nas expressões: “deu continuidade e minou”, “impedido de abraçar totalmente”, “a despeito de”, “impulso compensatório”, “considerar a sobrevida histórica”, “força ainda maior”. Com isso, fica claro que Jay tensiona, em sua reconstrução, as características internas das *estrelas* que mapeia em seu objeto.

Sendo assim, as passagens resumem a maneira como Jay tensiona o marxismo com a primazia do não-idêntico; o mandarinismo com o judaísmo; o judaísmo com o

³⁴¹ JAY, M. Op. cit. *As Ideias de Adorno* (1988). p. 20. Grifos meus.

³⁴² Id. Ibid. pp. 21-22. Grifos meus.

marxismo; a filosofia atonal com o mandarismo; e assim em diante. Ao longo dos seus capítulos, ele caracteriza sempre um “impulso” em vista de algum outro e depois de outro, em suas novas características. Desse modo, ele conserva no interior do objeto uma pluralidade de influências, interesses, causas e efeitos que “dialogam” entre si e definem as ideias de Adorno. Estas são um “todo irresoluto” sem uma “coesão inerente”: Adorno é o ponto nodal de uma constelação conceitual. Essa constelação conceitual compreende o marxismo, o mandarismo, o judaísmo, etc.

Como uma “constelação conceitual” tem caráter essencialmente normativo, o esforço de Jay é identificar as *formas não-idênticas* que o marxismo, por exemplo e enquanto “conceito”, adquiriram no pensamento de Adorno ao longo dos anos: a sua insistência monadológica. Depois faz o mesmo para o mandarismo, para a filosofia atonal, para o judaísmo e para o pós-estruturalismo. Como Jay faz essa identificação “comparativamente” – mais especificamente, combinando mônadas –, os argumentos sobre cada *estrela* se constroem ao longo do livro, sempre em relação e nunca isoladamente. A ênfase de Martin Jay no aspecto não-idêntico do seu objeto, aqui, reside no fato de que Adorno não se resolve em nenhum desses conceitos “normatizadores” (“marxismo”, “mandarismo”, “judaísmo”, etc.), que nessa perspectiva são impulsos que muitas vezes se desafiam, se negam, se contradizem, se complementam.

Por exemplo, o marxismo (a primeira *estrela*) e a dialética negativa, no que tange à primazia da não-identidade (a quinta *estrela*), são excludentes no sentido de que “se negam” ou “se excluem”; mas no que tange ao materialismo histórico, como já argumentei em outro capítulo, não tanto. Ambos os conceitos, não-identidade e materialismo histórico, entretanto, estão conectados na dialética negativa. Portanto, ambos os impulsos exercem uma *função* fundamental na caracterização das ideias de Adorno, ainda que *expliquem momentos* diferentes de tais ideias. Isso vale para todas as

possíveis combinações monodalógicas que, como visto, são *ordenamentos* que o *pesquisador* imprime ao objeto. Sobre a “ordem interna do objeto”, destaco a passagem:

Adorno, admitamos desde o início, teria ficado horrorizado com um livro desta espécie dedicado a ele. [...] Na verdade, Adorno teria feito objeções, por uma questão de princípio, a toda e qualquer tentativa de tornar seu pensamento facilmente acessível ao grande público. A verdadeira filosofia, como ele gostava de insistir, é o tipo de pensamento refratário à paráfrase. [...] Adorno se recusava a apresentar as suas ideias complexas e cheias de nuances de maneira simplificada. Acusando os defensores da comunicabilidade fácil de minar a substância crítica daquilo que pretendiam comunicar, ele resistia de modo vigoroso ao imperativo de reduzir pensamentos difíceis [...].

Adorno, na verdade, levantava sérias suspeitas a todas as tentativas de separar o conteúdo das ideias da forma como estas são apresentadas. O lado artístico do seu temperamento se indignava com a sugestão de que o pensamento poderia ser reduzido a uma série de proposições inequívocas e diretas, não afetadas pelo modo e pelo contexto de sua expressão.³⁴³

Se isso é verdade, concluo que Jay é fiel ao pensamento de Adorno, pois de fato não o reduz a um conjunto de proposições unívocas e coerentes em si mesmas, mas o apresenta como um todo complexo. A ideia que a passagem cita, sobre o “contexto de expressão” das ideias de um autor, está de acordo com o que discuti nesta dissertação: é impossível *explicar, definir ou identificar* o pensamento de um autor sem se dedicar, em algum *momento*, aos “contextos” nos quais ele e seus diferentes leitores estavam inseridos. Entretanto, é também impossível reduzir o pensamento a apenas efeitos “uníssonos e unívocos” desses “contextos”, como faz o contextualismo e o externalismo. Em contraposição à *unissonância*, a *dissonância* da filosofia e da música *atonais*.

Sendo assim, o que *pode ser* feito é uma identificação do movimento dialético entre “as ideias” (ou os *textos*) e os seus *contextos* de produção e, também, recepção – seus diferentes contextos de expressão. No caso do livro *As ideias de Adorno*, Jay considera o *contexto do autor*, por exemplo, quando diz que o livro *Dialética Negativa*

³⁴³ JAY, M. Op. cit. *As ideias de Adorno* (1988). pp. 13-14.

“também continha sombrias meditações acerca das implicações de Auschwitz tanto para a metafísica como para o marxismo”³⁴⁴. Ele desenvolve a história dessas ideias de Adorno – de sua teoria metafísica e de seu marxismo – sem dissociá-las do seu contexto histórico. No caso, seu argumento é que o contexto de Auschwitz, em certo momento da história biográfica de Adorno, transforma a maneira como ele lê o marxismo, uma vez que introduz novas implicações para os conceitos de identidade, autoridade, razão, irracionalismo, violência, entre outros.

Portanto, Jay destaca as tensas maneiras como se relacionam os *textos* que influenciam os *contextos*, e os *contextos* que influenciam os *textos*. A via do caminho, nesse sentido, não é somente dupla, mas multidirecional: à imagem de um *campo gravitacional*, no qual se pode caminhar em diferentes direções, profundidades, perspectivas e, quem sabe, dimensões. Isso vale não só para os diferentes “contextos” que envolvem o objeto, mas também para aquelas *estrelas* principais, denominadas marxismo, mandarismo, judaísmo, pós-estruturalismo e filosofia atonal. Todas essas, forças atuantes em um campo gravitacional que permite um diálogo multidirecional entre essas mesmas *estrelas* que o compõe.

Em suma, reafirmo que cada uma dessas “estrelas” são mônadas, cujos “tamanhos e forças gravitacionais” variam conforme o *momento* do movimento que o pesquisador investiga. Qualquer tentativa de atribuir coesão e sentido para o objeto (para tal *movimento*) é, portanto, um esforço *interessado* do historiador, cujo “horizonte histórico” caracteriza-se, antes de tudo, pelo tempo presente que supõe todos os anos que ficaram no passado, mas que eternamente o interpelam. O objeto, enquanto *coisa real e existente* no tempo e no espaço, *define-se* por ser um movimento, isto é, uma relação sempre “móvel” ou “instável” entre seus diferentes princípios internos. Para exemplificar isso

³⁴⁴ JAY, M. Op. cit. *As Ideias de Adorno* (1988). p. 50.

com o caso do objeto “ideias de Adorno”, destaco uma passagem de outra fonte, um artigo de Jay sobre a recepção das ideias de Adorno nos Estados Unidos:

[...] os múltiplos impulsos contidos em seu trabalho formam uma figura de elementos justapostos, irreduzíveis a qualquer estrela dominante. Pois, ao invés de tornar Adorno [...] um mandarim elitista apenas pretendendo ser um marxista, ou um modernista a-estético com apenas uma residual nostalgia de um mundo que deixou pra trás, é melhor reconhecer as energias compensatórias de cada uma dessas forças em seu campo. [...] Ao invés de reduzir Adorno a qualquer estrela de sua constelação, que seja o marxista ocidental, o mandarim elitista, o modernista a-estético, ou o que for, nós precisamos creditar todas com o frequentemente contraditório poder que tiveram na construção de sua idiossincrática variante da teoria crítica. Pois o que tornou Adorno uma figura tão notável foi o fato de que a dialética negativa, que ele defendeu tão firmemente, com sua valorização da não-identidade e da heterogeneidade, foi concretamente exemplificada na sua própria composição intelectual, a qual nunca produziu nenhuma visão-de-mundo harmonicamente totalizada.³⁴⁵

A passagem, apesar de situada em outra fonte, vai diretamente ao encontro do que Jay argumenta em *As ideias de Adorno* e, também, com o que argumentei ao longo da presente dissertação: o objeto é o ponto nodal de uma constelação de impulsos justapostos. Desse modo, a passagem exemplifica o que isso significa – Adorno não é só isso ou aquilo, mas a tensão entre todas as *estrelas* que compõe a constelação conceitual de suas ideias. Com isso, confirmo, mais uma vez, que a teoria sobre a História Intelectual de Jay é coerente com a sua prática de historiador. O ponto alto desse modelo é iluminar o caráter sempre internamente complexo e histórico (ou, ainda, “móvel”) de todo e qualquer objeto; principalmente dos “polifônicos” objetos dos historiadores e, dentre

³⁴⁵ JAY, M. Adorno in America. In. *New German Critique*. n°. 31, 1984. pp. 160-161. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[...] the multiple impulses contained in his work as forming a figure of juxtaposed elements irreducible to any one dominant star. For rather than turning Adorno into essentially an elitist mandarin merely pretending to be a Marxist or an aesthetic modernist with only a residual nostalgia for the world he left behind, it is better to acknowledge the countervailing energies of each of these forces in his field. [...] Rather than reduce Adorno to any one star in his constellation, be it Western Marxist, elitist mandarin, aesthetic modernist, or whatever, we must credit all of them with the often-contradictory power they had in shaping his idiosyncratic variant of Critical Theory. For what made Adorno so remarkable a figure was the fact that the negative dialectics he so steadfastly defended, with its valorization of non-identity and heterogeneity, was concretely exemplified in his own intellectual composition, which never produced any harmoniously totalized world-view”.

esses, dos historiadores intelectuais que lidam o *conhecimento* – algo que sempre se transforma e, nessa transformação, conecta séculos de história.

Por fim, para concluir a seção e a dissertação, cabem breves comentários sobre a recepção d’*As ideias de Adorno*. Diferente dos outros livros que analisei neste capítulo, não identifiquei revisões polêmicas sobre a obra agora em questão, apenas revisões de poucas páginas elogiosas – falam da coerência entre o pensamento de Adorno e a maneira como Jay o apresenta. Desse modo, se nas outras seções escolhi, dentre muitas revisões, a mais polêmica e estratégica para a argumentação, nesse caso isso não é possível. Sendo assim, optei por selecionar trechos de duas dessas revisões, porque encaminham a conclusão da dissertação. A primeira destaca que o livro procede

[...] misturando biografia e exposição. É difícil ver como o desafio poderia ser melhor enfrentado do que como o foi por Martin Jay. Seu livro é consistentemente informativo e perceptivo [...]. O texto é bem organizado e se lê livremente. [...] A crítica continua negativa; ela não leva a uma nova afirmação ou síntese. [...] “A relação entre trabalhos artísticos e a sociedade é comparável à mônada de Leibniz”. [...] Particularmente útil é sua explicação da música de Adorno como uma espécie de “linguagem não-conceitual” com ambas, organização interna [...] e uma função expressiva.³⁴⁶

Da passagem, ressalto dois principais aspectos. Em primeiro lugar, que no livro de Jay a “crítica permanece negativa” e não leva a uma *síntese*. Isso reforça o que argumentei na primeira seção deste capítulo, sobre a inadequação do termo “síntese” (que Kramer utiliza para caracterizar *Downcast Eyes*) para explicar as reconstruções históricas de Jay. Como já argumentei, se o objeto resiste à padronização em torno de um sentido estável, não é possível *sintetizá-lo*. Em segundo lugar, ressalto que a menção às paredes

³⁴⁶ ROSEN, Michael. Review Work: Adorno, by Martin Jay. In. *Music & Letters*. Vol. 66, n°. 2, 1985. pp. 161-162. Tradução e grifos meus. No original, em inglês: “[...] blending biography with exposition. It is hard to see how the challenge could have been met better than it has been by Martin Jay. His book is consistently informative and perceptible. [...] The text is well organized and reads freely [...]. Critique remains negative; it does not lead to a new affirmation or synthesis. [...] “The relation of works of art to society is comparable to Leibniz’s monad”. [...] Particularly helpful is his explanation of Adorno’s music as a kind of ‘non-conceptual language’ having both internal organization [...] and an expressive function”.

monádicas da música enquanto linguagem não-conceitual remete à primeira passagem desta seção, que transcrevi quando requisitei que o leitor adequasse, na citação original, a palavra “música” por “texto”. Sugeri que o resultado, com adequações, permaneceria coerente. Para finalizar esta seção e, assim, a dissertação, proponho desenvolver de maneira breve esse “paralelismo” entre as paredes monádicas da música e do *texto*. A segunda resenha que selecionei indica que esse “paralelo” existe porque o método crítico é aberto e *criativo*:

O método do teórico crítico, é claro, é diferente daquele do artista modernista. A teoria crítica traz à reflexão o que a arte modernista expressa não intencionalmente. Contudo, ambas, teoria crítica e arte modernista, aos olhos de Adorno, estão preocupadas em “resgatar o potencial emancipatório na fragmentada realidade cultural de hoje”. Ao comentar essa visão de “criatividade” da teoria crítica, Jay fala de Adorno como um proto-desconstrucionista, para quem as distinções entre discursos “críticos” e “criativos” são em grande parte táticas e não substantivas. A consideração de Jay sobre o método crítico e filosófico de Adorno é realmente excelente.³⁴⁷

Portanto, considerando que a música é uma linguagem não-conceitual, mas que o interessante em um *texto* é o não-idêntico – o não-conceitual no que é conceitual e que, portanto, pode ser criativo e emancipatório – concluo que ambos, música e *texto*, podem ser compreendidos como constelações de *estrelas* com paredes monádicas. Conforme a passagem, a notável diferença entre o intelectual e o artista é que um *texto* é intencionalmente (por um “esforço subjetivo” do intelectual) o que a música é não-intencionalmente: algo “fechado em sua organização interna”³⁴⁸, mas que contém expressões ou funções do que lhe é externo. É em vista dessa “insistência monadológica”

³⁴⁷ LAZARUS, Neil. Review Work: Adorno, by Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 14, n°. 4, 1985. p. 540. Tradução minha. No original, em inglês: “The Critical Theorist’s method, of course, is different from that of the modernist artist. Critical Theory brings to reflection what modernist art expresses unintentionally. Yet both Critical Theory and modernist art, in Adorno’s eyes, are concerned “to rescue the emancipatory potential in the fractured cultural reality of today”. In commenting upon this view of “creativity” of Critical Theory, Jay speaks of Adorno as a proto-deconstructionist, for whom the distinctions between “critical” and “creative” discourses are largely tactical rather than substantive. Jay’s account of Adorno’s critical and philosophical method is truly excellent.”

³⁴⁸ ROSEN, P. Op. cit. *Review Work* (1985). p. 162.

do objeto que Jay aplica a metáfora da constelação. Para esclarecer, pela última vez, o que tal metáfora significa na teoria e na prática do historiador, cito novamente as palavras do último comentador, o crítico literário Neil Lazarus:

Na tentativa de dar conta das particularidades do pensamento de Adorno, Jay muito efetivamente usa uma das metáforas favoritas do próprio Adorno, a de constelação. Ele distingue cinco tensões ou “estrelas” nessa constelação representada pelo trabalho de Adorno. Jay situa cada uma dessas estrelas em contextos históricos e biográficos [...], e discute as maneiras como elas se cruzam, se misturam e se contradizem na constelação de Adorno. A justaposição dessas estrelas no trabalho de Adorno obviamente resulta em certas tensões ou paradoxos. No entanto, é um mérito da conquista de Jay em *As ideias de Adorno* que nós muito frequentemente vemos essas tensões e paradoxos como sendo eles mesmos valiosos e produtores de *insights*, ao invés de evidências de alguma fraqueza teórica da parte de Adorno.³⁴⁹

Em *As ideias de Adorno*, portanto, fica evidente a metáfora fundamental do modelo de conhecimento histórico de Jay: a de *estrelas* que se justapõem, se conectam e se misturam, formando uma constelação tensa e paradoxal que define um objeto. Como Jay declara no início do livro que tentará apresentar Adorno conforme o seu método filosófico, crítico e artístico, fica mais fácil identificar como acontece a “adequação” do modelo crítico para a área da História Intelectual. Tão mais fácil é que não há revisões que questionam a sua reconstrução histórica. Em outros livros que não tratam exclusivamente de Adorno é preciso mais esforço para identificar como a teoria crítica está implícita nos métodos e pressupostos de Jay.

³⁴⁹ LAZARUS, N. Op. cit. *Review Work* (1985). p. 542. Tradução minha. No original, em inglês: “In attempting to account for the particularities of Adorno’s thought, Jay very effectively uses one of Adorno’s own favorites metaphors, that of the constellation. He distinguishes five strains or “stars” in the “constellation” that Adorno’s work represents. [...] Jay places each of these “stars” in historical and biographical context [...], and discusses the ways in which they intersect, blend, and contradict one another within the Adorno constellation. Their juxtaposition within Adorno’s work obviously results in certain tensions or paradoxes. Yet it is a measure of Jay achievement in *Adorno* that we very often come to see these tensions and paradoxes as themselves valuable and insight-producing, rather than as evidence of any theoretical weakness on Adorno’s part”.

Entretanto, o pressuposto basilar de um “objeto como constelação de mônadas” está presente nessas outras obras também, ainda que as palavras (“mônada”, “estrela”, etc.) não o estejam. Portanto, concluo que desde a época d’*A Imaginação Dialética* (1972-73) e d’*As Ideias de Adorno* (1984) Jay mostra ter clareza sobre a sua concepção de *conhecimento histórico concreto*, isto é, crítico, dialético e negativo. A partir de então, Jay edifica e complexifica esse modelo de História Intelectual ao longo de sua carreira e produções escritas. Isto é, desenvolve seu modelo crítico no encontro com a historiografia (com Skinner ou Ringer), com a hermenêutica de Gadamer e com a filosofia francesa contemporânea – todas essas, *estrelas da constelação Jay*.

Considerações Finais

Movimento e Constelações de Mônadas.

“Ninguém entrou minha liberdade, foi a minha vida que a bebeu.” [...] O dia estava acabado e acabava sua mocidade. Morais comprovadas já lhe ofereciam seus serviços. O epicurismo desabusado, a indulgência sorridente, a resignação, a seriedade de espírito, o estoicismo, tudo isso que permite apreciar, minuto por minuto, como bom conhecedor, uma vida malograda. Tirou o paletó, pôs-se a desfazer o nó da gravata. Repetia bocejando: – Não tem dúvida, não tem dúvida, estou na idade da razão.³⁵⁰

Jean-Paul Sartre, 1972.

A principal motivação desta pesquisa foi o desejo de conciliar a dialética negativa e a produção de conhecimento histórico, pois desde que conheci o modelo crítico de Adorno o intui como uma ferramenta que ajuda a *pensar*, isto é, a encontrar várias definições possíveis para um mesmo objeto; definições essas que sempre se relacionam e nunca se resolvem. Por isso, quando comecei o programa de pós-graduação, propus estudar a teoria de Adorno e Horkheimer com o objetivo de adequá-la à produção do conhecimento histórico. Descobri, entretanto, que Martin Jay faz isso e, a partir de então, direcionei a pesquisa no sentido de investigar como ele utilizava os princípios e fundamentos da dialética negativa para *conhecer historicamente* os textos e autores que estudava. Ao investigar seu modelo crítico, adaptado para a área da História Intelectual, encontrei uma concepção de “objeto” histórico enquanto constelação de mônadas e, assim, tive que expandir a pesquisa para outros intelectuais.

³⁵⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Idade da Razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 367.

Isso, porque Jay fala em “estrelas de uma constelação” (às vezes, “forças de um campo gravitacional”) e usa o termo “mônada” ou “paredes monádicas” poucas vezes – todas transcritas em passagens desta dissertação –, sem maiores explicações. Benjamin utiliza o termo mônada para caracterizar um “momento congelado da história”, simultaneamente saturado de particulares e de universais; e Adorno, em sentido similar, pressupõe uma “insistência monadológica” do objeto. Assim, a ideia de mônada que utilizei para conciliar essas diferentes menções ao termo – e, com isso, caracterizar o modelo de História de Jay –, surgiu com o auxílio da bibliografia sobre a *Dialética Negativa* de Adorno. Foi essa última que indicou a necessidade de estender a pesquisa até a teoria de Benjamin e, depois, até *A Monadologia* de Leibniz.

Com isso, o que destaco é que os conceitos e as diversas teorias se enroscam, se interpelam, se conectam intimamente; e, isso, independentemente do quão “diferentes” sejam os contextos sociais ou intelectuais dos autores em questão. Por exemplo, a “insistência monadológica” do objeto de Adorno está bastante distante (contextual- e filosoficamente) da mônada metafísica de Leibniz; mas, ao mesmo tempo, não é possível compreendê-la sem considerar a última. Isso, porque a imagem de um particular fechado em si mesmo, “móvel” (sendo que o movimento é causado pelas constantes transformações de seus princípios internos) e, ainda, saturado de universais, remete necessariamente à mônada original leibniziana.

Dessa forma, constatei na minha própria *prática de historiadora* que o diálogo entre as diversas teorias que a humanidade já produziu é multidirecional, multi-temporal – temporalmente polifônico, para usar o termo de Kracauer. As respostas requerem um certo “contextualismo”, mas, ao mesmo tempo, o extrapolam na medida em que cada intelectual dialoga intimamente com outras teorias e outros contextos históricos. Nesse sentido, a insistência de Jay em um conhecimento ensaístico, aberto, eternamente atento

para as transformações e ambiguidades do objeto, parece o ponto alto de sua produção intelectual. Essa proposta de conhecimento está fundamentada na concepção de dialética negativa: trata-se de um conhecimento que é resultado de um conjunto de análises de modelos; um conjunto de análises de diferentes combinações possíveis, diferentes aspectos internos do objeto que nunca se harmonizam, mas se explicam por tensões, ambiguidades, contradições.

Pensar no objeto como uma *coisa* ou *realidade* (*rés*) “eternamente sem resposta” – porque em perpétuo movimento histórico –, que pode ser conhecida concretamente apenas congelando seus diferentes aspectos ou momentos (e nunca enquanto totalidade estática), parece “o ponto alto” da sua teoria porque destaca aspectos da natureza “móvel” e “polifônica” do mundo, do ser, da história. Não que a natureza de tudo obedeça a uma lógica dialética e negativa. A dialética negativa não é a resposta final de todas as milenares questões que ainda angustiam o historiador contemporâneo. A proposta de “analisar conjuntos de modelos” representa uma maneira inacabada de *pensar* sobre a natureza complexa das coisas: é uma ferramenta.

Nesse sentido, as ideias de Martin Jay são relevantes para a historiografia na medida em que trazem *insights* interessantes que podem ajudar qualquer historiador a *pensar* sobre a natureza do seu trabalho e dos seus objetos. Não é preciso concordar com as posições de Jay; o relevante é utilizar suas reflexões para *pensar*. Portanto, a principal motivação e justificativa da presente dissertação é refletir sobre os aspectos sempre tensos e inacabados das nossas explicações sobre as coisas. A explicação não é inacabada porque o conhecimento é fictício; ela é inacabada porque o objeto está em perpétuo movimento na história, assim como o próprio homem que o conhece.

Em vista disso, e em alusão à epígrafe deste capítulo final, concluo que um dos objetivos até então não declarados desta dissertação é colaborar para a Teoria da História,

no sentido de tentar impedir que a “teoria do conhecimento histórico” atinja a *idade da razão*. Isto é, da resignação estanque que não tenta mais “solucionar” os problemas teóricos, ou “conciliar” suas diversas respostas possíveis. Para que a teoria do conhecimento histórico se desenvolva não importa que os problemas não tenham solução ou, melhor, tenham infinitas respostas possíveis. Importa o que cada resposta parece explicar sobre a tensa substância das coisas; e as maneiras como essas possíveis respostas relacionam-se na história.

Sendo assim, nesta dissertação busquei identificar o que a dialética negativa, no modelo de Jay, ilumina sobre a *substância* das coisas que envolvem o trabalho do historiador. Argumentei que sua luz recai justamente sobre esse aspecto móvel, eternamente inacabado e complexo, tanto dos objetos, quanto do pesquisador, da história e do conhecimento histórico. O que irradia tal luz, na teoria de Jay, é a concepção de “objeto” como constelação de mônadas; de modo que a relevância da ideia de mônada como uma ferramenta é dupla. Enquanto ferramenta teórica, estipula os pressupostos de um conhecimento concreto – estipula resultados possíveis, esperados, que nutrem com a realidade uma relação *concreta* e não “objetiva” nos termos historicamente invertidos que discuti no capítulo três. Já enquanto ferramenta metodológica, estipula procedimentos ou “técnicas” – conjuntos de análises de modelos monadológicos e especulativos – para a apreensão do objeto.

Para compreender esse modelo crítico, simultaneamente monadológico e especulativo, investiguei primeiro os modelos e pressupostos que Jay identifica na historiografia contemporânea a ele; e, no segundo capítulo, analisei como ele se posiciona em relação a essa historiografia. Juntos, os capítulos um e dois identificaram quais os pressupostos, métodos e ferramentas que Jay aceita para o seu modelo de conhecimento histórico. No capítulo três, tensionei essas características com as teorias de Adorno,

Horkheimer, Gadamer e Derrida e, assim, identifiquei algumas singularidades nas propostas de Jay em relação àquela mesma historiografia – em relação ao seu próprio contexto intelectual. Naquele capítulo, em vista de tais “excentricidades”, sintetizei o modelo de Jay em três proposições que testei ao longo do capítulo quatro, ao investigar as reconstruções históricas que Jay produz em três de suas publicações. Nesse último momento, argumentei que Jay realiza, na prática, o que propõe teoricamente.

Ademais, para concluir, lembro o leitor desta dissertação que no capítulo dois o intuito era destacar conceitos e reflexões que indicavam que Jay é um textualista desintegral próximo de Gadamer; enquanto no capítulo três ele se mostra um teórico crítico e não um gadameriano – já que propõe que a “fusão de horizontes” nunca é harmonicamente possível, mas é sempre tensionada pela não-identidade entre o sujeito e o objeto. No entanto, o fato de Jay ser um teórico crítico não o torna “menos” textualista desintegral, pois ele compartilha com tal vertente a concepção de *texto* e *contexto* como *tramas de múltiplas forças*. Desse modo, em relação à sua própria categorização, concluo que a teoria de Jay se enquadra tanto como uma nova subcategoria de textualismo desintegral (que sugiro chamar de crítico), quanto como uma subseção da subcategoria da hermenêutica gadameriana – visto que ambos os projetos, de Gadamer e de Jay, são dialéticos e eternamente abertos.

Para além da categorização, é mais interessante ver esses aspectos do pensamento de Jay enquanto momentos ou, melhor, enquanto diferentes *interesses monádicos* que se relacionam. Olhar para a teoria de Jay em vista da teoria de Habermas ilumina o fato de que Jay não é isso ou aquilo (gadameriano ou teórico crítico), mas conserva em si diversos interesses, cada um dos quais caracterizados por aspectos técnicos, práticos (ou, como chamei, “conservadores”) e emancipatórios (“excêntricos”). Conforme propus na conclusão do capítulo dois, é útil tentar uma conjunção entre as ideias de *estrelas de uma*

constelação de Jay e de *interesse condutor do conhecimento* de Habermas. O resultado seria uma “constelação de interesses” na qual os últimos adquirem duas características principais: **i.** são mônadas (recortes ou momentos sedimentados de uma constelação conceitual historicamente móvel) que **ii.** possuem três princípios internos dominantes.

O primeiro, um impulso técnico que visa produzir algo “materialmente útil”. No caso de Jay, visa encontrar métodos e procedimentos para a produção de conhecimento histórico concreto: em última instância, visa produzir livros que enfatizam o caráter complexo da substância da realidade passada, além da sua conexão com o “horizonte histórico” do presente. O segundo, um impulso prático que visa dialogar com a práxis da vida corrente e, assim, inserir-se em um debate com pressupostos, axiomas e disposições compartilhadas. No caso de Jay, é esse impulso que coloca suas ideias em íntima relação com os textualismos e com o contextualismo: é um impulso que visa estabelecer diálogos diretos e explícitos para, assim, discutir os pressupostos de seus colegas e as implicações nos diferentes modelos de conhecimento de sua época e área de atuação. O terceiro, um impulso emancipatório que visa ampliar os tecidos discursivos e psicossociais de sua época. No caso de Jay, esse impulso visa solapar um falso e corrente senso de objetividade e, com isso, propor um modelo de conhecimento histórico que avance as questões colocadas pelos intelectuais da pós-modernidade francesa e tendências afins.

Cada um desses três impulsos (ou “princípios” condutores do conhecimento que Jay produz) caracteriza, simultânea- e internamente, cada uma das mônadas que identifiquei na constelação que define o objeto desta dissertação: as ideias do historiador Martin Jay. Entre tais mônadas destaquei o contextualismo (como os modelos de Skinner e de Ringer), o textualismo desintegral (especialmente o gadameriano e o derridiano), e as teorias de Adorno, Horkheimer e Benjamin. Ao longo da dissertação, também considereí mônadas com “menor tamanho e força gravitacional”, tais como Leibniz, De

Man, Miller, Foucault, Debord, Kracauer, Crapanzano e Romano. Portanto, o que proponho com a ideia de “constelação de interesses” é que os argumentos e posições de Jay, sobre a teoria *de cada um* desses intelectuais supracitados, são conduzidos internamente por interesses técnicos, práticos e emancipatórios. Nesse sentido, não é possível compreender suas ideias sem considerar todos esses “interesses monádicos”, cada qual em seus três princípios internos e, também, em suas possíveis combinações com os demais.

Desse modo, em vista das ideias de Jay enquanto uma *constelação de interesses*, concluo que o modelo de História Intelectual de Martin Jay é crítico, como o modelo de Theodor Adorno, pois prevê um conhecimento *concreto* porque dialético e negativo. Não que Jay seja um “simples discípulo” de Adorno, que apenas se apropria de seus conceitos e os aplica à teoria da História; como se um estudo sobre a teoria do segundo *explicasse totalmente* as ideias do primeiro. Isso, porque o mesmo ocorre com a sua interpretação das teorias de Horkheimer, Gadamer, Derrida e de vários de seus colegas historiadores, tais como Skinner e Ringer – todos esses, *estrelas* com paredes monádicas subjacentes às da mônada “Adorno”.

Esta última estrela não se explica sem as demais, e vice-versa, pois todas caracterizam a concepção de *conhecimento histórico concreto* de Jay e, assim, o colocam em relação de conservação e também emancipação aos outros modelos e pressupostos da historiografia contemporânea a ele. Em suma, ao encadear historicamente seus diversos *interesses*, argumentei que, embora a mônada de Adorno exerça fundamental gravidade na constelação conceitual de Jay, há diversos outros interesses que também caracterizam sua concepção sobre o que seja *produzir* conhecimento histórico. Tais interesses estão imbricados uns nos outros e, sendo assim, não é possível considerá-los separadamente.

Fontes

- JAY, M. Frankfurt School: An Intellectual History of the Institut für Sozialforschung, 1924-1950, a thesis. PhD, Harvard University, 1972. Published as: *The Dialectical Imagination: The History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*. Boston, Massachusetts: Little Brown and Company, 1973.
- _____. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. Adorno in America. In. *New German Critique*. n°. 31, 1984. pp. 157-182.
- _____. Two Cheers for Paraphrase: The Confessions of a Synoptic Intellectual Historian. In. *Stanford Literature Review*. Vol. 3, n°. 1, 1986. pp. 47-60.
- _____. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. The Descent of De Man. In. *Salmagundi*. n°. 78/79, 1988. pp. 17-28.
- _____. The Rise of Hermeneutics and the Crises of Ocularcentrism. In. *Poetics Today*. Vol. 9, n°. 2, 1988. pp. 307-326.
- _____. Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer. In. *Theory and Society*. Vol. 19, n°. 3. 1990. pp. 311-321.
- _____. European Intellectual History and the Specter of Multi-culturalism. In. *Salmagundi*. n°. 96, 1992. pp. 21-26.
- _____. *Forcefields: Between Intellectual History and Cultural Critique*. New York: Routledge, 1993.
- _____. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- _____. The Uncanny Nineties. In. *Salmagundi*. n°. 108, 1995. pp. 20-29.
- _____. *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on the Sight*. New York: Routledge, 1996.

- _____. For Theory. In. *Theory and Society*. Vol. 25, n°. 2, 1996. pp. 167-183.
- _____. Review of Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought, by Martin Jay. *Disciplinary Prisms: Responding to My Critics*. In. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 38, n°. 2, 1996. pp. 388-394.
- _____. *Cultural Semantics: Keywords of Our Time*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1998.
- _____. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- _____. Still Waiting to Hear from Derrida. In. *Salmagundi*. n°. 150/151, 2006. pp. 25-35.
- _____. In the Realm of Senses: An Introduction. In. *American Historical Review*. Vol. 116, n°. 2, 2011. pp. 307-315.
- _____. *Essays from the Edge: Parerga & Paralipomena*. Virginia: University of Virginia Press, 2011.
- _____. Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization. In. *New Literary History*. Vol. 42, n°. 4, 2011. pp. 557-571.
- _____. Historicism and the Event. In. HOFFMAN, S.; COHEN, R. I.; MENDELSON, E. (editors). *Against the Grain: Jewish Intellectual in Hard Times*. New York: Berghahn Books, 2014.
- _____. *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2016.

Bibliografia

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALMEIDA, R. da R. *Adorno e a quebra do continuum da história*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Porto Alegre: PUC/RS, 2015.
- ANKERSMIT, F. R. *Sublime Historical Experience*. California: Stanford University Press, 2005.
- ARAÚJO, A. de M. *A Atualidade do Acontecer: O projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2008.
- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Obras Escolhidas). São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 222-232.
- BOURDIEU, P. Campo Intelectual e Projeto Criador. [1966] In. POUILLON, J. [et. all.]. *Problemas do Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. pp. 105-145.
- _____. O Campo Científico. [1976]. In. ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. pp. 122-155.
- BOWSMA, W. J. Intellectual History in the 1980's: From History of Ideas to History of Meaning. In. *Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 12, 1981. pp. 279-291.
- BRECKMAN, W.; GORDON, P. E.; MOSES, A. D.; MOYN, S.; NEAMAN, E. (editors). *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory – Essays in Honor of Martin Jay*. New York: Berghahn Books, 2009.
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press, 1979.

- BUSTAMANTE, G. Interview – Martin Jay: An Encounter Between Philosophy and History. In. *Revista de Ciência Política*. Vol. 36, nº. 1. Chile, 2016. pp. 383-392.
- CALHOUN, C. E. P. Thompson and the Discipline of Historical Context. In. *Social Research*. Vol. 61, nº. 2, 1994. pp. 223-243.
- _____. Explanation in Historical Sociology: Narrative, General Theory, and Historically Specific Theory. In. *American Journal of Sociology*. Vol. 104, nº. 3, 1998. pp. 846-871.
- DARNTON, R. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DERRIDA, J. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Lincoln, Nebraska: Brison Books, 1988.
- _____. *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- DUARTE, R. de P. *Mimesis e Racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.
- GADAMER, H.-G. *La Dialectica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1994.
- _____. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GALLAGHER, C.; GREENBLATT, S. *A Prática do Novo Historicismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GOULDNER, A. W. *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York: Basic Books, 1973.

- GREENBLATT, S. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HABERMAS, J. Modernidade um projeto inacabado. In. ARANTES, O.; ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas – e duas conferências de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992. pp. 99-128.
- _____. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HOLLANDA, H. B. de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2013.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Forense Universitária, 2013.
- JACOBY, R. Marxism and the Critical School. Review Work: The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, by Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 1, nº. 2, 1974. pp. 231-238.
- JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? In. KANT, I.; ERHARD, J. B.; HAMANN, J. G.; HERDER, J. G.; LESSING, G. E.; MENDELSSOHN, M.; RIEM, A.; SCHILLER, F.; WIELAND, C. M. *O que é o Esclarecimento?* Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. pp. 23-36.
- KELLNER, D.; RODERICK, R. Recent Literature on Critical Theory. In. *New German Critique*. Vol. 23, 1981. pp. 141-170.
- KRAMER, L. The Critical Insights of Synthetic Intellectual History. Reviewed Work: Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought, by Martin Jay. In. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 38, nº. 2, 1996. pp. 370-375.

_____. Review: Cultural Semantics: Keywords of Our Time, by Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 29, nº. 2, 2000. pp. 253-261.

LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts and Language*. New York: Ithaca, 1983.

_____. Retórica e História. In. *Territórios & Fronteiras*. Vol. 6, nº. 1, 2013. pp. 97-118.

LACAPRA, D.; KAPLAN, S. L. (editors). *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. New York: Cornell University Press, 1982.

LAZARUS, N. Review Work: Adorno, by Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 14, nº. 4, 1985. pp. 538-543.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 1999.

_____. *A Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. Correspondence from Leibniz to Sophie Charlotte (first half of November, 1702). In. STRICKLAND, L. (ed). *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies, 2011. pp. 295-297.

LEMERT, C. The Habits of Intellectuals: Response to Ringer. In. *Theory and Society*. Vol. 19, nº. 3, 1990. pp. 295-310.

LOPES, D. R. N. (tradutor e comentador). *Górgias, de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MAN, P. De. *The Resistance to Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1986.

_____. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1982.

MICELI, S. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. In. *Tempo Social*. Vol. 15, nº. 1, 2003. pp. 63-79.

- MILLER, J. H. *The Ethics of Reading*. New York: Columbia University Press, 1987.
- MUSSE, R. Verdade e história, segundo Adorno. In. *Revista Eletrônica Trópico*, São Paulo, 12 de setembro de 2003. Artigo *online*, disponível apenas em: <http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/1686,1.shl>
- _____. Theodor Adorno: Filosofia de conteúdos e modelos críticos. In. *Revista Trans/Form/Ação*. Vol. 32. Marília: UNESP, 2009. pp. 135-145.
- RICOUER, P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In. *New Literary History*. n°. 05, 1973. pp. 91-117.
- RINGER, F. The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge. In. *Theory and Society*. Vol. 19, n°. 3, 1990. pp. 269-294.
- _____. Rejoinder to Charles Lemert and Martin Jay. In. *Theory and Society*. Vol. 19, n°. 3, 1990. pp. 323-334.
- _____. *O declínio dos mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã*. São Paulo: Edusp, 2001.
- ROSEN, M. Review Work: Adorno, by Martin Jay. In. *Music & Letters*. Vol. 66, n°. 2, 1985. pp. 161-162.
- SEARLE, J. R. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- _____. The Logical Status of Fictional Discourse. In. *New Literary History*. n°. 6, 1975. pp. 319-332.
- SHAPIN, S. Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as seen through the externalism-internalism debate. In. *History of Science*. Vol. 30, 1992. pp. 333-369.
- SHEVTSOVA, M. Review – Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought, by Martin Jay. In. *Science & Society*. Vol. 59, n°. 1, 1995. pp. 95-97.
- SKINNER, Q. Conventions and the Understanding of Speech Acts. In. *Philosophical Quarterly*. n°. 20, 1970. pp. 118-138.

_____. Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts. In. *New Literary History*. n°. 3, 1972. pp. 393-408.

_____. Hermeneutics and the Role of History. In. *New Literary History*. Vol. 7, n°. 1, 1975. pp. 209-232.

TOEWS, J. E. Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience. In. *The American Historical Review*. Vol. 92, n°. 4, 1987. pp. 879-907.

_____. Thinking Historically when the Margins Become the Center: Intellectual History as Historical Critique in Martin Jay's "Essays from the Edge: Parerga & Paralipomena" (Review). In. *History and Theory*. Vol. 51, n°. 3, 2012. pp. 397-410.

TULLY, J. (editor). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

VASCONCELOS, J. A. *Quem tem medo de teoria? A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.

_____. História e pós-estruturalismo. In. RAGO, Margareth [et. al.] (orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: UNICAMP, 2014. pp. 108-118.

WHITE, H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and the Historical Representation*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.

_____. *Figural Realism: Studies in Mimesis Effect*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.