



Teoria da história e teoria crítica: uma proposta monadológica e dialética.

Cecília Magalhães e Ribeiro Penteado¹

Artigo recebido em: 24/07/2020

Artigo Aprovado em: 20/10/2020

RESUMO

O artigo apresenta 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*. Em vista disso, o objetivo do artigo é introduzir o pensamento de Jay no campo acadêmico brasileiro para, com isso, propor novos conceitos para o desenvolvimento da Teoria da História contemporânea.

Palavras-chave: Martin Jay. Dialética. Mônadas.

Theory of history and critical theory: a monadological and dialectical proposal.

ABSTRACT

The article presents 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 view of that, the objective of the article is to introduce the ideas of Martin Jay in the Brazilian academic field, thus proposing new concepts for the development of contemporary Theory of History.

Keywords: Martin Jay. Dialectics. Monads.

¹ Historiadora (FFLCH/USP, 2015), mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHS/USP, 2020) com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Atualmente graduanda em filosofia (FFLCH/USP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4187272835360918>. Email: penteadocecilia@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

Neste artigo apresento o modelo de conhecimento histórico que Martin Jay desenvolve no conjunto das suas publicações. Jay nasceu em 1944, na cidade de Nova Iorque, Estados Unidos, e atualmente é professor de História da Europa na Universidade da Califórnia (*campus Berkeley*). Especialista em teoria crítica e História Intelectual, seu pensamento resguarda um modelo original de História, mas que permanece pouco conhecido no Brasil. Sendo assim, o objetivo deste artigo é inserir esse modelo, simultaneamente monadológico e especulativo, no campo intelectual brasileiro. Em vista disso, argumento que Jay incorpora, em sua concepção de História, 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 possibilidades *concretas* da interpretação histórica, em relação à realidade passada e presente, conforme a adaptação de tal modelo aos problemas historiográficos.

Essas questões despontam das publicações de Jay, que, em geral, problematizam a associação irrestrita entre os *textos* (objetos) e os respectivos *contextos* históricos nos quais foram originalmente produzidos. Como tal questão é recorrente entre os historiadores da História Intelectual estadunidense – pelo menos desde 1930-40 (SHAPIN, 1992, p. 333), e com bastante evidência a partir de 1970-80 (VASCONCELOS, 2005, p. 49) –, é certo que Jay se posiciona nessa discussão historiográfica; ele, inclusive, tem os seus próprios termos para compreendê-la. Conforme indica Steven Shapin, professor de História da Ciência em Harvard, esse debate se apresenta nas universidades estadunidenses, desde meados de 1930, em termos de “internalismo” e “externalismo”: o último seria a abordagem que procura as maneiras pelas quais o *contexto causa e explica o texto*, enquanto o “internalismo” define o *texto* como um sistema fechado, cujos significados o pesquisador deve compreender sem recorrer aos elementos *externos* ao mesmo.

Para Jay, essas abordagens representam posições dicotômicas e inconciliáveis: os historiadores externalistas acusam o internalismo de “transcendentalismo” (objeto a-histórico), enquanto os internalistas acusam os primeiros de relativismo cognitivo (objeto isolado em contextos específicos) (JAY, 1990, p. 317). Nesse sentido, no livro *Forcefields* (1993), Jay argumenta que é em vista dessa tradicional dicotomia que se desenvolvem as discussões entre os historiadores textualistas desintegrados, integrais e contextualistas, expoentes da História



Intelectual pós-1980. Desse modo, o internalismo a que Shapin se refere equivale à abordagem que Jay denomina *textualismo integral*. O que ele denomina *textualismo desintegral*, por sua vez, emerge no cenário acadêmico estadunidense apenas em meados de 1960-70, com a chamada “virada linguística”²; enquanto o *contextualismo* corresponde àquele “tradicional” externalismo, mas renovado pela necessidade de responder os problemas postos pela pós-modernidade³.

Em outras palavras, na interpretação de Jay, a partir de 1980 os historiadores passam a repensar a dicotomia (intrínseco/extrínseco) e a elaborar outras concepções sobre o que sejam os *contextos* e os sentidos de um *texto*. Essa reelaboração requer uma tomada de posição acerca de, pelo menos, três pressupostos teórico-metodológicos que emergem no cenário acadêmico na década anterior. O primeiro desses coloca que toda representação sobre a realidade é historicamente construída (seja a da fonte ou a da reconstrução), de modo que não há uma realidade unívoca a ser reconstruída pelo historiador. O segundo pressuposto, em vista do anterior, pensa a história submergida na literatura: define a narrativa histórica como uma “ficção” ao questionar a relação entre literatura, retórica e discurso histórico. O terceiro, e mais relevante pressuposto para este artigo, 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 uma trama de forças a serem *interpretadas* da mesma maneira que textos (VASCONCELOS, 2005, pp. 86-90).

A amplitude do debate que os historiadores travam em torno desses pressupostos ganha expressão na categorização de Jay, pois, em vez de duas, ele identifica cinco tendências explicativas entre seus contemporâneos (JAY, 1993, pp. 159-163): uma vertente contextualista, influenciada por 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,

² Isto é, o momento de emergência da filosofia francesa contemporânea no cenário institucional. Se na década de 1960 intelectuais como Foucault e 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 frente alguns pressupostos que despontam dessas teorias (e que apresento adiante), que compreendo o termo “virada linguística”.

³ 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 porque possibilita a interpretação de que a *sensibilidade* pós-moderna influencia ou explica algumas nuances do pensamento de Jay, sem que isso implique seu alinhamento com o pós-estruturalismo ou desconstrução – o que não seria correto concluir. Sobre essa definição de pós-modernidade, ver: VASCONCELOS, J. A. *Quem tem medo de teoria? A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005, p. 84-90.



cada qual caracterizada pela influência das ideias de **i.** Hans-Georg Gadamer (hermenêutica I), **ii.** Clifford Geertz (hermenêutica II ou modelo culturalista) e **iii.** Derrida (desconstrução).

Sobre isso, considero que a categorização em cinco vertentes exprime algo sobre a maneira de pensar de Jay, porque suas categorias especificam características que não estão impressas na tradicional dicotomia, mas que priorizam uma reflexão própria sobre a História Intelectual. Além disso, a maneira como agrupa seus colegas, se somada à valorização dos conceitos e pressupostos de Adorno, Horkheimer e 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. Nesse sentido, seu modelo de História parece inédito na medida em que contém propostas para a historiografia que dialogam com aqueles pressupostos, mas que passam antes pela teoria crítica e não pelos autores que ele identifica nas raízes das posições de seus colegas.

Com efeito, 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” de um *texto* produzido no passado. Assim, se um historiador aceita tal pressuposto e reconstrói os sentidos “primordiais” dos *textos* pelos seus *contextos originais*, Jay o chama de contextualista. Se o historiador aceita tal pressuposto, mas reconstrói um sentido “original” fechado na estrutura interna do próprio *texto*, Jay o denomina textualista integral. Por outro lado, se o historiador rejeita o pressuposto de que há *um sentido inerente ao texto*, então trata-se de 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, é o caso gadameriano; se como tramas de significados culturais, o geertziano; e quando se tratarem de tramas retóricas é o caso derridiano.

Portanto, a maneira como Martin Jay organiza a historiografia 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, suas publicações indicam que ele se identifica com o textualismo desintegral, em especial com o gadameriano, mas ele se apoia, antes e principalmente, no *modelo crítico* de Adorno: define *texto* e *contexto* como *forças de uma constelação* ou, como pretendo argumentar, como mônadas – daí seu “ineditismo”. Sendo assim, há diversos conceitos



da teoria crítica 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. Além disso, o interesse de Jay na primazia do não-idêntico, do diferente, também remete ao seu interesse na teoria de Derrida e faz, portanto, uma ponte entre a teoria crítica e a desconstrução.

Sobre isso, adianto que o interesse de Jay nessas duas tendências teóricas é de natureza diferente. Em seus argumentos ele incorpora o não-idêntico de Adorno enquanto algo a se buscar através do método, enquanto seu interesse na desconstrução reside nos problemas e desafios propostos por Derrida. Assim, seu interesse na teoria crítica sugere um certo alinhamento, 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 – em relação à ênfase nos aspectos tensos que definem um objeto – do que um “alinhamento teórico” propriamente dito. Ou seja, Jay poderia ser chamado de um teórico crítico estadunidense, mas em nenhum sentido poderia ser alinhado à desconstrução.

Portanto, o que argumento é que Jay encontra no *modelo crítico* de Adorno uma proposição positiva para aquele projeto de conhecimento histórico que entrou em colapso em meados de 1970-80; a saber, uma possibilidade de *conhecimento histórico concreto*. Esse conhecimento concreto, entretanto, não se parece com um conhecimento objetivista e empírico, porque não se constrói através de métodos que buscam “anular”, pelo distanciamento, a racionalidade do sujeito-pesquisador. Em contrapartida ao objetivismo metódico, a “objetividade” do conhecimento histórico, no modelo de Jay, significa a autoconsciência da dialética entre sujeito e objeto, entre *especificidade histórica* e *conceito*. Nesse sentido, investigo adiante no que consiste o seu projeto de *conhecimento concreto* e, além disso, quais procedimentos são propostos para a sua realização. Nessa investigação, a coautoria de Adorno e Horkheimer, *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 “procedimentos” propostos por Jay. Sendo assim, é necessário apresentar os principais conceitos dessas obras (seção 2) para, em um segundo momento, identificá-los em alguns dos argumentos de Jay sobre Teoria da História (seção 3).



2. O PROJETO DE CONHECIMENTO CONCRETO

2.1. 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 (HORKHEIMER, 2013, p. 9). Portanto, porque com fins subjetivos, subjetiva é essa *razão* que deduz, infere e classifica a realidade empírica. Esse conceito é contraposto ao de *razão objetiva*, “que denota como essência uma estrutura inerente à realidade” (HORKHEIMER, 2013, p. 17) e cujos propósitos são objetivos porque revelam alguma visão de verdade, natureza e fins humanos. 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); questões próprias da filosofia e que dialogam com o misticismo, religião e teologia (HORKHEIMER, 2013, p. 19). Em contrapartida, as questões da *razão subjetiva* (por exemplo, como prever tal fenômeno) 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 verdadeiro (JAY, 2008, p. 104). Horkheimer nomeia esse processo de *subjetivação do conhecimento* (HORKHEIMER, 2013, p. 29) 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” (HORKHEIMER, 2013, p. 13). 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 inalcançável (HORKHEIMER, 2013, pp. 11-14) e ilusória, porque não mais se refere aos fins da *razão objetiva*.

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)⁴. 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 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 Jay sobre o que seja o conhecimento objetivo também pressupõe a consciência dessa histórica inversão das determinações das *razões subjetiva e objetiva*. Nessa consciência 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 subjetivos⁵. Para edificar o que seja esse *processo de inversão* da *razão subjetiva* em “objetiva” e, com isso, começar a desenhar o modelo de História de Jay, passo à reflexão sobre a concepção de *conhecimento concreto* na *Dialética do Esclarecimento*.

2.2. 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”⁶. Para os autores, o berço dessa lógica 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 animistas⁷. Nesse sentido, eles argumentam

⁴ Ele apresenta esses termos em: JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. pp. 104-105. Ele argumenta que esses são os sentidos dos termos à maneira como eram pensados por Kant e Hegel. Para Jay, Horkheimer incorpora esses sentidos em sua crítica ao “positivismo lógico” que canoniza a *razão subjetiva* como “objetiva”.

⁵ Sobre a “ilusória objetividade” do conhecimento empírico, indico: JAY, M. *Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer*. In. *Theory and Society*. v. 19, n. 3. pp. 311-321, 1990.

⁶ 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 [...] não concebe barreira alguma na escravização da criatura” e da natureza, pois “o que os homens querem aprender com a natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens”. Esse *saber técnico* se opõe ao que visa “conceitos e imagens”, o “prazer do discernimento” – a construção de metáforas, alegorias, relações, ensaios, conhecimentos ditos *abertos* enfim. As citações desta nota encontram-se, originariamente, em: ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 18.

⁷ Por isso, “desencantar o mundo é destruir o animismo”. ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Op. cit. (1985). p. 18.



que o mito nasce em oposição à magia e, mais tarde, se converte em esclarecimento com o desenvolvimento do pensamento iluminista – sendo Bacon, o “pai da filosofia experimental” (VOLTAIRE, Apud. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17), 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 desponta o conceito de *conhecimento concreto*.

Sobre o animismo, destaco que seu elemento mágico consiste na mimesis da natureza – 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 humano (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19): agora são as deidades do Olimpo que se identificam com a natureza e suas vontades explicam os fenômenos naturais. Assim, no mito são os signos dos deuses que mimetizam as forças naturais, e não mais o sujeito. 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-história⁸ 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*.

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” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21), 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.

⁸ Isto é, algo como os primeiros passos em direção à determinada ordem racional. Nesse sentido, os autores analisam *Ulisses* (nome latino de *Odisseu*), personagem da *Odisséia* de Homero, como um *protótipo* – origem do tipo – do homem moderno, pois sua personalidade reflete a “ordem racional” que impera no indivíduo que calcula ganhos e sacrifícios para vencer os obstáculos da vida. Id. Ibid. pp. 47-70. Cabe considerar que Odisseu só decide enfrentar seu destino porque Atena o convence, lhe infunde força, coragem e cria oportunidades. Todas as suas ações racionais, portanto, 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.



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”. Dessa maneira, o procedimento metódico – digo, científico – torna-se o *ritual* da “mimesis, na qual o pensamento se iguala ao mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 33): o conhecimento, 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 que inverte a mimesis “genuína” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 154) e, além disso, fundamenta-se em uma *razão* que é *subjetiva* por princípio. Portanto, o esclarecimento busca no mito aquilo que 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” (ALMEIDA, 2015, p. 24). 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-idêntico (ALMEIDA, 2015, p. 56). Para esse pesquisador, o *continuum* de Adorno conserva um projeto hegeliano “de ponta cabeça”, pois destaca o sofrimento contínuo e universal – a catástrofe nietzschiana, expressa no eterno retorno da civilização à barbárie (ALMEIDA, 2015, pp. 27-30 e pp. 73-75) –, em vez de enfatizar o progresso da Liberdade através do Espírito. Nesse sentido, os dois últimos capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, nos quais constam as críticas ao antisemitismo e à Indústria Cultural, tratam dessa barbárie, isto é, do irracionalismo a que recai a sociedade moderna.

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” (BENJAMIN, 1987, p. 230). Ou seja, a moda *vintage*, enquanto modelo para o contemporâneo, é o antigo transformado, “atualizado”, e nunca sua cópia idêntica. De maneira análoga, o esclarecimento manifesta-se como o mito transformado e não como sua reprodução. 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 (formas históricas) e perpetua-se ao longo do tempo.

Susan Buck-Morss, filósofa e historiadora intelectual, também analisa os momentos dinâmicos da história como justapostos à estaticidade da regressão ao mito (BUCK-MORSS, 1979, pp. 51-61). 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 (BUCK-MORSS, 1979, pp. 69-74), pois eles associam as diferentes *formas* que a *razão* adquiriu na história ao retorno de uma *desrazão*, ligada àquele invertido pressuposto de identidade entre o sujeito da realidade e o objeto de conhecimento. Martin Jay argumenta que, em contraposição a essa *desrazão*, Adorno e Horkheimer afirmam que o não-idêntico (o diferente, contraditório, heterogêneo) é o *momento material* das relações entre as particularidades e o universal (o conceito); e, por conseguinte, é o *momento concreto* da teoria em relação à realidade – daí a primazia do não-idêntico ser uma proposição positiva para o conhecimento.

Com isso, 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: “a negação, e não a busca prematura de soluções, era o verdadeiro refúgio da verdade” (JAY, 2008, p. 328), pois, dada a dialética, a negação traz implícita uma afirmação; a verdade, uma inverdade (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 181). Nesse sentido, 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, nos escritos de maturidade de Adorno e Horkheimer, o princípio de não-identidade é exatamente o 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. Entretanto, a dialética negativa conserva, em alguma medida, o materialismo histórico, ainda que “reinterpretado”, por assim dizer. Nas palavras de Jay, Adorno e Horkheimer empregam “conscientemente o materialismo histórico como uma crítica aberta, e não como um corpo de verdades aceitas” (JAY, 2008, p. 363), de modo a não imprimir mais identidade.

O que há de “materialista” na dialética negativa é a concepção de que o não-idêntico é o momento *material* da dialética entre as partes e o todo – o momento material da realidade

histórica. 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 terceira seção deste artigo argumento que no projeto de História Intelectual de Jay o não-idêntico exerce essa mesma “função” teórica e metodológica, de forma que é preciso explicá-la melhor.

2.3. 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 si⁹; que deve ser dominado e controlado. Em contrapartida, Adorno e Horkheimer entendem que *o outro*, dialeticamente em sua essência – em seu núcleo ou substância –, só se define em relação ao que é (DUARTE, 1993, pp. 66-68). 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 perpétua e recíproca *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.

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* e propõe que a ênfase no particular e 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 (MUSSE, 2009, p. 144). Ou, nas palavras de Adorno: “mudar a orientação da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, eis a charneira de uma dialética negativa” (ADORNO, Apud. MUSSE, 2009, p. 138). Nesse sentido, o *conteúdo concreto* (constituído do diferente, não-idêntico) do *conceito normativo*

⁹ Essa “tradição grega” é aristotélica. Duarte argumenta que Platão entendia a natureza somente enquanto *natureza interna ao homem*, e apenas em Aristóteles aparece uma definição de *natureza externa* (do *outro* como o *natural não-homem*). Entretanto, na tradição grega só há a ideia 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, R. de P. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993. pp. 19-36.



(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”. [...] “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” (ADORNO *Apud* MUSSE, 2009, p. 139).

Portanto, no modelo de conhecimento pressuposto pela dialética negativa, o “objeto abre-se a uma insistência monadológica” (no seu caráter de particular) e, assim, na necessidade de um “mergulho [no que é] interno” ao objeto. Mas não se limita a isso, porque tal mergulho também requer “aquilo que é externo” (a “consciência da constelação na qual se insere”), isto é, requer a consideração do 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, individual, ou como a passagem coloca, o específico e não-conceitual), nem ao “modelo de tipo especulativo” (que *considera* o “conceito superior”: o universal ou o “mais que o específico”). Isso significa que o modelo de conhecimento 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*. É nesse sentido que a “dialética negativa é um conjunto de análises de modelos”, conforme Adorno conclui na passagem transcrita.

Na próxima seção argumento que esse modelo, simultaneamente *monadológico* e *especulativo*, é basilar na História Intelectual de Martin Jay e, portanto, é necessário apresentar suas nuances. Começo pela ideia 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 se dissolve, não se forma, não tem “janela” e, por isso, não se modifica por nada que lhe é externo: é uma substância singular, fechada em si mesma, mas que espelha o universo “a seu modo” (LEIBNIZ, 2009, p. 37). Portanto, a mônada é um particular e, simultaneamente, uma *expressão* do universal. Ademais, toda mônada está em perpétua transformação, o que acontece exclusivamente *por causa* das suas qualidades e princípios *internos* (LEIBNIZ, 2009, p. 26). Esses princípios internos possuem relações com as outras



mônadas subjacentes, isto é, outras substâncias simples que formam um composto – ou melhor, um “agregado de simples” (LEIBNIZ, 2009, p. 25).

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 substancial 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*. Em Walter Benjamin, a ideia de mônada aparece em *Sobre o conceito de História* e, portanto, não remete “exatamente” à teoria racionalista de Leibniz. 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 histórico (BENJAMIN, 1987, p. 225).

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 simples “*soma de acontecimentos particulares*”, cujo tempo é “homogêneo e vazio” (BENJAMIN, Artigo 13, 1987, p. 229), 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’” (BENJAMIN, Artigo 14, 1987, p. 229), isto é, saturado de particulares – , como também todo o processo 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” (ADORNO, Apud. MUSSE, 2009, p. 139). 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*.

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 universal (MUSSE, 2009, p. 139). 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 modelo de conhecimento seria a de um “tapete” formado por uma “tessitura de conexões anti-sistêmicas” (MUSSE, 2009, p. 138); 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 e no tempo). A ideia de *verdades na*



história remete àquela discussão historiográfica sobre o relativismo cognitivo que isola a *verdade* em contextos 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 conceitual, 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 seja, 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). 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*, de maneira tensa, na história. No conjunto das suas publicações, as respostas de Martin Jay para o problema do relativismo *versus* transcendentalismo recorrem aos conceitos que apresentei nesta seção. Sendo assim, o objetivo agora é identificar como tais conceitos fundamentam, embasam ou explicam os argumentos de Jay sobre a concretude do conhecimento produzido por historiadores.

3. O PROJETO DE CONHECIMENTO HISTÓRICO CONCRETO

3.1. 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*” (BUSTAMANTE, 2016, p. 383)¹⁰, 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* (BUSTAMANTE, 2016, p. 384) – de um *evento* histórico. É essa dimensão “anárquica” que impossibilita a tentativa de limitar um *evento* (ou um *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” (JAY, 2016, p. 384)¹¹. Dito de outro modo, essa ideia de *archés* remete a um conjunto “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 da relação entre a conservação de uma norma intelectual e psicossocial por um lado, e por outro as possibilidades criativas e inovadoras. Entretanto, é importante que, na interpretação de Jay, enfatizar a dimensão “anárquica” dos objetos não significa que a consideração 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?” (BUSTAMANTE, 2016, p. 384)¹². 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, por um lado, e a força normativa de certos conceitos por outro, que a crítica se torna possível” (JAY, 2016, p. 385)¹³. 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

¹⁰ Tradução minha. No original: “the impossibility to reduce the perlocutionary effect of events to the illocutionary intentions of the authors”.

¹¹ Tradução minha. No original: “*archés* determining their meaning or producing their occurrence”.

¹² Tradução minha. No original: “how much ‘history’ [...] does ‘political philosophy’ require in order to be ‘critical’ without becoming disfigured theoretically?”.

¹³ Tradução minha. No original: “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”.

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*. Como visto, 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 necessariamente colorem a nossa compreensão 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) (JAY, 2016, p. 386)¹⁴.

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 discursiva, por esse

¹⁴ Tradução minha. No original: [...] 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)”.

“contexto histórico” à moda Quentin Skinner – 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 ao filósofo Gadamer e à 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. 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, 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. Desse modo, a teoria de Gadamer esclarece o argumento de que há uma *dialética de formação*¹⁵ entre o *horizonte* do presente e o *horizonte* do passado, de forma que ambos se constroem mutuamente em um diálogo sem fim. Entretanto, na passagem acima Jay sugere que uma “harmônica fusão de horizontes” (um projeto gadameriano) 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” (JAY, 2016, p. 389)¹⁶. 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

¹⁵ A filosofia hermenêutica de Gadamer resguarda continuidades e rupturas em relação à ideia de dialética de formação (*Bildung*) de Hegel. Sobre isso, ver: 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; ou GADAMER, H.-G. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1994.

¹⁶ Tradução minha. No original: “rethoric is what might be called our principle of ‘insufficient reason’ [...] but I don’t think that it suffices as a basis for critique”.

metodológico para um modelo consistente de conhecimento em História. 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:

[...] 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 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 (JAY, 2011, pp. 567-568)¹⁷.

¹⁷ Tradução minha. No original: “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

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 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” (objeto, enfim) 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, por exemplo, 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.

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*” (JAY, 2011, p. 564)¹⁸. 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 *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 (JAY, 2011, p. 560)¹⁹.

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”.

¹⁸ Tradução minha. No original: “‘lightning flashes’, which are radical breaks in the *status quo*”.

¹⁹ Tradução minha. No original: “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

- 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 clara de influências? (JAY, 2011, p. 561)²⁰.
- 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” (JAY, 2011, p. 562)²¹.

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, nessa perspectiva, é como um *campo de forças* onde competem diversos contextos discursivos, sociais, psicoculturais; diferentes intenções e ambições autorais; diferentes significações (recepções) e assim por diante. Cabe notar que Jay define “contextos”, “intenções”, “significações” e “ambições” como *forças*. 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, aqui, desdobrei do *modelo crítico* de Adorno. Entretanto, argumento que tal modelo está pressuposto na imagem a que Jay

sizes and gravitational force, which produced and overdetermined effect irreducible to any dominant contextual influence”.

²⁰ Tradução minha. No original: “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?”.

²¹ Tradução minha. No original: “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”.

recorre nesse e em outros de seus 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, isto é, um “momento” de um movimento: por isso, enquanto mônada. Em vista disso, a partir de agora utilizo a ideia 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 vez²², no exato sentido que identifiquei anteriormente:

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 [...] (JAY, 2008, p. 128).

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 e Jay, 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

²² Além da passagem abaixo, Jay também fala em “paredes monádicas sem janelas” para definir *as ideias de um autor* em: JAY, M. *As ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988. p. 121.



palavra “crítica” sempre implica dialética) significa que é um “auto-reconhecimento” do *eu* no *outro* (diferente); e, portanto, é um procedimento atrelado ao sujeito que conhece.

Sendo assim, em vista de tudo o que desenvolvi até então, concluo que na *proporção* dialética proposta por Jay não cabem as vestes da identidade, de uma explicação histórica que se identifica completamente com a realidade material passada. Portanto, o conhecimento histórico, no modelo de História Intelectual de Jay, se identifica *concretamente* com a 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 histórico-conceitual. Para reforçar o argumento de que, para Jay, essa dialética é *negativa*, passo a investigar o seu interesse pela centralidade da ideia de *diferença* na desconstrução de Derrida.

3.2. 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 último²³. O artigo, dessa forma, é bastante “pessoal” e até cômico em algumas passagens. O assunto 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. Seu objetivo era descobrir o que Derrida achava da maneira como ele interpretou suas ideias. 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.

²³ 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.



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 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” (JAY, 2006, p. 28 – no original, “misundertanding”) 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” (DERRIDA *Apud* JAY, 2008, p. 32)²⁴ 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 um dos “inter-textos” que definem seus sentidos internos. Essa

²⁴ Tradução minha. No original, a expressão é: “[...] it would destroy the text”.



concepção de *texto* é, como Jay coloca, “hospitaleira” (JAY, 2008, p. 32) com o *outro*, o *leitor*, na medida em que pressupõe a sua atividade; e 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 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*, que é crítica à *performatividade* normativa de Austin e Searle (e, por conseguinte, 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 dialético 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*, na dialética negativa.

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 imediatamente consumida –; mas não as aceita como pressupostos válidos para o modelo de conhecimento histórico que ele propõe para a História Intelectual²⁵. Uma expressão dessa não-aceitação é, por exemplo, o tom cômico de seu artigo; mas isso não significa uma “rejeição total” das ideias de Derrida. Nesse sentido, o interesse de Jay na *performatividade* derridiana é exatamente nas complicadas, ambíguas e tensas maneiras como se conectam o *texto* (objeto) e seu *interlocutor* (leitor ou pesquisador). 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 relação não somente como dialética, mas também como negativa, pois privilegia sempre o elemento não-idêntico (seus *momentos de tensão*).

²⁵ 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. JAY, M. Op. cit. (2006). p. 26.

4. CONCLUSÃO

Sendo assim, no modelo de Jay a “dialética negativa” *relaciona* a natureza do sujeito e a natureza do objeto e, desse modo, também relaciona as naturezas da história e do trabalho do historiador. Isso, porque em seus artigos o perpétuo movimento dialético entre o não-idêntico (o particular monádico) e o conceito (a constelação conceitual) *define* as tensas relações entre: **i.** o *texto* (qualquer objeto, na verdade) e seu *contexto*; **ii.** a descontinuidade (a ruptura ou a inovação) e a continuidade (a conservação de normas, ou *archés*) histórica; e **iii.** o sujeito-pesquisador e o objeto. Como já sugeri, isso esclarece ainda o interesse de Jay no textualismo desintegral de Gadamer, na medida em que o último também admite que o “relacionamento” dessas questões define-se por um movimento dialético.

Portanto, nos argumentos de Jay fica claro que ele não se satisfaz com as propostas da desconstrução. Entretanto, ele é insistente em apontar como os conceitos derridianos 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 1970-80²⁶. Ademais, como indicou a entrevista com Bustamante, para Jay também a gadameriana “fusão de horizontes” não é “harmonicamente possível”, ainda que os conceitos de Gadamer esclareçam a maneira como o encadeamento dialético entre presente e passado interfere no próprio *horizonte histórico* do presente e, em consequência, na concepção que o pesquisador faz de qualquer objeto. Desse modo, concluo que a “dialética” e a “insistência monadológica do objeto”, pressupostas por Jay no seu modelo de História, não aceitam nenhuma identificação estável entre o sujeito e o objeto, de forma que o conhecimento produzido sobre tal objeto 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, conseqüentemente, que sua “posição teórica” é bastante alinhada à teoria crítica: na relação dialética entre sujeito e objeto, entre conceito e especificidade histórica, Jay prioriza sempre os momentos de tensão. Como consequência disso, o conhecimento histórico concreto que ele propõe tem caráter ensaístico, aberto. Desse modo, e para fins de conclusão, sintetizo seu modelo de História em três proposições teóricas: tratar os objetos como constelações; suas estrelas, como mônadas; e procurar o movimento dialético entre essas mônadas – o movimento dialético que o objeto

²⁶ Sobre a crise epistemológica da historiografia estadunidense (sua fragmentação e superprodução) nas décadas de 1970 e 80, ver: VASCONCELOS, J. A. Op. cit. (2005). pp. 51-52.



realiza na história. Tais proposições, tomadas em conjunto, correspondem a um possível “caminho” metodológico para se conhecer historicamente um objeto; caminho esse que respeita as etapas monadológicas e especulativas de um conhecimento dito ensaístico e crítico.

Apresentado seu modelo de conhecimento histórico, assim como suas raízes na teoria crítica, finalizo este artigo convidando o leitor a aprofundar-se, se quiser, na produção intelectual de Martin Jay. Embora esse historiador permaneça pouco conhecido no Brasil, ele elabora um consistente e inédito projeto de História Intelectual – na verdade, de História. Desse modo, refletir sobre os pressupostos e “métodos” (simultaneamente monadológicos e especulativos) que ele apresenta em seus artigos e livros pode ajudar qualquer historiador a pensar sobre a natureza de seus objetos e de seu trabalho. Isso, porque suas publicações sugerem novos possíveis caminhos, ou direções conceituais, para o desenvolvimento da Teoria da História, hoje capturada por conceitos como retórica, narrativa e cultura. Nesse sentido, o ineditismo de Jay reside na incorporação de outros conceitos ao debate historiográfico; conceitos esses sempre alinhados a dois pressupostos basilares: a dialética e a primazia da não-identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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. 153 f.

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.

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, p. 222-232.

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 with Martin Jay: an encounter between philosophy and history. **Revista de Ciência Política**, v. 36, n. 1. Chile, p. 383-392, 2016.

DUARTE, R. A. de P. **Mímesis e racionalidade**. São Paulo: Loyola, 1993.



GADAMER, H.-G. **La dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1994.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2013.

JAY, M. **As Ideias de Adorno**. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. *Fieldwork and theorizing in intellectual history*: a reply to Fritz Ringer. **Theory and Society**, v. 19, n. 3, p. 311-321, 1990.

_____. **Forcefields**: between Intellectual History and Cultural Critique. New York: Routledge, 1993.

_____. *Still waiting to hear from Derrida*. **Salmagundi**, n. 150/151, p. 25-35, 2006.

_____. **A imaginação dialética**: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Historical explanation and the event*: Reflections on the Limits of Contextualization. **New Literary History**. Vol. 42, n. 4, 2011. pp. 557-571.

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

MUSSE, R. *Theodor Adorno*: filosofia de conteúdos e modelos críticos. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, pp. 135-145, 2009.

PENTEADO, C. M. e R. **Entre textos e contextos**: a História Intelectual de Martin Jay. Dissertação de mestrado em História Social. São Paulo: USP, CAPES, 2020. 252 f.

SHAPIN, S. *Discipline and bounding*: the history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate. **History of Science**, v. 30, p. 333-369, 1992.

VASCONCELOS, J. A. **Quem tem medo de teoria?** A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.