

Um sacerdote em um tempo de profetas: a publicação de História e Verdade no campo intelectual francês dos anos 1950 e 1960

A priest in a time of prophets:
the publication of History and
Truth in the French intellectual
field of the 1950s and 1960s

Alexandra Dias Ferraz Tedesco¹
Vitor Hugo dos Reis Costa²

Resumo: A proposta deste artigo é pensar a publicação da obra de Paul Ricoeur, *História e Verdade*, em 1955, como ponto de observação das tensões que se passavam na universidade francesa desse contexto. A hipótese é que o debate no qual *História e Verdade* se insere marca não apenas uma mudança disciplinar no cenário francês, com a consagração de uma abordagem centralizada na pergunta do presente histórico, mas, sobretudo, uma alteração das hierarquias disciplinares que respondem, no limite, à um deslocamento geopolítico: a saber, a transformação dos EUA em polo dominante não apenas dos debates sobre a história mas, sobretudo, em torno das virtudes epistêmicas que configurariam seus praticantes exemplares. Paul Ricoeur, assim, aparece no argumento deste artigo não apenas como debatedor, mas como exemplar de um tipo de atitude intelectual, codificada a partir da tradição erudita do imaginário acadêmico francês. Para isso, apresentamos o contexto de publicação de história e verdade. Em seguida, debatemos alguns de seus argumentos a partir dos debates disciplinares dos anos 1950 e 1960. O terceiro movimento posiciona a trajetória de Ricoeur nesse movimento mais amplo em direção aos EUA. Finalmente, concluímos com uma possibilidade de pensar sua contribuição para um debate sobre história e ética, tal como se apresenta para os historiadores do século XXI.

Palavras-chave: história intelectual; Paul Ricoeur; história e verdade; virtudes epistêmicas.

Abstract: This article examines the publication of Paul Ricoeur's work, *History and Truth*, in 1955, as a point of observation of the tensions taking place in the French university in that context. The hypothesis is that the debate in which *History and Truth* are inserted marks not only a disciplinary change in the French scenario, with the consecration of an approach centered on the question of the historical present, but, above all, a change

in the disciplinary hierarchies that respond, at the limit, to a geopolitical shift: namely, the transformation of the USA into the dominant pole not only of debates about history but, above all, about the epistemic virtues that would shape its exemplary practitioners. Paul Ricoeur, therefore, appears in the argument of this article not only as a debater, but as an exemplar of a type of intellectual attitude, codified from the erudite tradition of the French academic imagination. In order to accomplish this, we provide the context for publishing History and Truth. Next, we debate some of his arguments based on the disciplinary debates of the 1950s and 1960s. The third movement positions Ricoeur's trajectory in this broader movement towards the USA. Finally, we conclude with the possibility of thinking about its contribution to a debate on history and ethics, as it presents itself to historians of the 21st century.

Keywords: intellectual history; Paul Ricoeur; history and truth; epistemic virtues.

Introdução: do que se fala quando se fala em História e verdade?

O par conceitual que dá título a esse artigo (sacerdote/profeta) tem vida longa nas ciências sociais e humanidades. Foi usado de maneiras muito diferentes entre si para posicionar duas atitudes distintas em relação às estruturas de mediação e distribuição do carisma. Nesse caso, evocamos a distinção que Max Weber consagrou entre aqueles “funcionários professorais que influem nos deuses mediante a adoração” e “os bruxos, que utilizam meios mágicos para coagir e conjurar os deuses e demônios”. O profeta, na tipologia weberiana, é o portador do carisma: “o sacerdote é legitimado mediante seu cargo como membro de uma organização socializada de salvação, em contrapartida, o profeta, tal como o mago carismático, atua somente graças a seu dom pessoal” (Weber 1946, p. 356). Ao partir dessa referência, a intenção não é posicionar o filósofo Paul Ricoeur em um dos polos e defender que permaneça estanque, à espera de um resgate historiográfico³. Aliás, a própria tipologia, tal como praticada por Weber, já nos adverte sobre os enquadramentos sumários que eventualmente vitimam figuras de destaque em seus contextos: nunca é demais lembrar que não encontramos os tipos ideais ministrando disciplinas ou discutindo nos refeitórios universitários. Ao contrário, eles são ferramentas heurísticas, instrumentos de comparação. É nesse sentido que as utilizamos para pensar em Ricoeur: como delimitadoras de conjuntos de atitudes, de virtudes epistêmicas (Daston, 2017; Paul, 2011, 2014; Zagzebsky; Paul, 2009), de *personas* (Goffman, 1985; Paul, 2014), que compunham, conflituosamente, a imagem do que era ser um intelectual na França que recebeu *História e verdade*.

Nesse sentido, propomos pensar Ricoeur não simplesmente a partir do conteúdo de seus textos, mas como observatório e personagem de um debate amplo sobre a noção de compromisso intelectual, sobre o papel das ciências humanas e sobre as definições legítimas de objetividade científica. Em outras palavras, um Ricoeur circunstancializado pelos temas de seu tempo, mais especialmente dos anos 1950, década de publicação de *História e verdade*, obra que guiará este percurso.

Desde os anos 1950, ao menos, a ideia de fonte histórica, do estatuto de

um documento, tem sido consideravelmente ampliada. É difícil imaginar, nos dias de hoje, algum praticante da história que afirme sem ironia que os documentos oficiais são subsídio único e suficiente para a inquirição do passado. Arte, esporte, diários íntimos: todo tipo de vestígio é parte do acervo e das possibilidades de que o historiador lança mão para inserir na operação historiográfica aqueles sujeitos que nem sempre constam nas atas de câmara de comércio ou registros paroquiais. Apesar dessa imensa ampliação de olhar, há um grupo bastante específico de historiadores que se aproxima das ciências sociais para considerar os registros de um grupo com características muito próprias: os intelectuais e os acadêmicos. Falar sobre a universidade e seus atores impõe uma consideração sobre o fato de que, ao fazermos, falamos de muitas formas sobre nós mesmos (Bourdieu, 2008, 2009). Somos sujeitos e objetos da pesquisa e, muitas vezes, nos inserimos ou nos afastamos estratégicamente das posições e tradições que ora analisamos. Essa relação eventualmente provoca reações do setor mais consagrado do mundo letrado, para os quais falar sobre as condições materiais, terrenas e prosaicas do fazer intelectual é um modo de dessacralizar essa posição⁴ (Bourdieu, 2008; Bourdieu; Passeron, 2013; Elias; Martins; Whitley, 1982; Pinto, 2000). Eles estão certos na queixa, mas queremos propor que estamos também certos em submeter a vida letrada ao escrutínio das coisas mundanas e pequenas alianças, sem prejuízo das grandes ideias e dos ideais que elas inspiram.

Este tipo de consideração se impõe em casos como os de Paul Ricoeur, cuja vida e obra foram e são objeto de distintas disputas por filiações. Um exemplo dessa fortuna crítica foi notado por uma grande comentadora de sua obra, Jeanne Marie Gagnebin, ao notar uma dimensão muito específica do autor de *Tempo e Narrativa*: ela observa que, no obituário de Ricoeur publicado no jornal *Folha de São Paulo*, as palavras escolhidas para descrevê-lo e posicioná-lo foram: “a morte do filósofo cristão Paul Ricoeur” (Filósofo [...], 2005). Os obituários são uma fonte preciosa para o historiador do universo intelectual. Neles aparecem não apenas os méritos da carreira ou da obra de um escritor, mas, sobretudo, as escolhas discursivas que posicionam o personagem em seu universo de pares. O obituário é, a rigor, uma linha de chegada: momento privilegiado de elaboração

das perguntas históricas dirigidas à análise de uma trajetória. A descrição do obituário de Ricoeur chama a atenção, evidentemente, pela adjetivação religiosa. O que essa escolha de palavras revela não sobre a religiosidade de Ricoeur, mas sobre os critérios de categorização que incidem sobre sua obra? O que esse destaque inusual informa sobre os caminhos e descaminhos da circulação do pensamento de Ricoeur no Brasil? Será que a escolha pela ênfase na religiosidade de Ricoeur ajuda a enfatizar uma dimensão conciliadora da obra de Ricoeur que, efetivamente, encontra espaço em sua própria teoria? Essas são as perguntas que orientam o percurso que propomos neste artigo, e elas confluem para uma questão mais ampla e, ao mesmo tempo, mais modesta: Ricoeur, filósofo de ofício, não era conhecido por anunciar mortes de pressupostos ou quebras de paradigmas, tampouco é fácil encontrar em seus textos uma postura abertamente hostil em relação a colegas da filosofia ou de outras disciplinas. Ao contrário, a recepção disciplinar de Ricoeur nos convida a posicioná-lo como um filósofo que sempre levou a sério as interpelações metodológicas e epistemológicas que as outras disciplinas fazem à filosofia. Tal postura talvez baste para singulariza-lo. Mas queremos ainda dar outro passo: Quais dimensões éticas do projeto de Ricoeur estão implicadas na figura de um filósofo francês discutindo a relação entre história e verdade nos anos 1950? E o que isso tem ainda a dizer sobre a discussão entre história e ética?

A relação entre história, verdade e objetividade é um debate perene na obra de Ricoeur. No prefácio da segunda edição da *História e verdade*, ele chega a afirmar que reviu algumas de suas posições, revisão que detalharia depois, em 2000, quando da publicação de *A memória, a história, o esquecimento*. Também em *Tempo e narrativa* o tema retorna. Por que então falar sobre *História e verdade*, publicado em 1955, e não sobre suas obras mais maduras, nas quais o mesmo tema é desenvolvido com supostamente mais acerto? Nos termos do próprio Ricoeur (2007, p. 19), talvez, porque “todos os livros estão abertos ao mesmo tempo”. Em nossos mais prosaicos termos, propomos que não é generosa uma leitura que procura simplesmente corrigir as anteriores em desprestígio do caminho teórico que proporcionou a revisão. Para fazer jus à tese de Ricoeur de que a história tem uma científicidade própria – correlata também a uma

subjetividade específica – não parece ricoeuriano, ou mesmo apropriado para um debate histórico, supor que podemos analisar o Ricoeur de 1955 como se se tratasse de uma molécula ou de uma teoria do som: nas ciências naturais uma teoria certa tem o poder de destituir uma incorreta. O acúmulo e a tradição, portanto, encontram um limite claro na exatidão da premissa, de modo que uma teoria superada não tem muito a dizer para o esforço cumulativo dos cientistas (Daston, 2017; Paul, 2011). A análise do mundo intelectual, contudo, se beneficia das denegações e dos desprestígios: são esses movimentos os melhores informantes sobre a dinâmica da científicidade específica que podemos querer almejar. O que proponho é que o que Ricoeur falava em 1955 não diz respeito apenas à trajetória do próprio Ricoeur, e tampouco responde simplesmente a um “amadurecimento teórico” próprio que reposiciona o debate sobre história e verdade nas décadas seguintes. *História e verdade* é um documento no sentido estrito do termo: revela sobre as perguntas possíveis, os dilemas do campo intelectual francês nos anos 1950 e as dinâmicas disciplinares e institucionais que constrangiam então seus praticantes. Capturar esse movimento, através de uma análise que congrega uma história do campo francês com uma atenção ao sentido dos debates mobilizados em *História e verdade*, é o objetivo deste artigo. Em outras palavras, pensar Ricoeur na história não somente como teórico da história, mas como sujeito posicionado, objeto perguntador circunstancializado e situado entre sua própria trajetória biográfica e as dinâmicas sociais e intelectuais de seu tempo. Menos monumento, mais documento: afinal, de que falavam os franceses da década de 1950 quando falavam sobre a relação entre história e verdade?

***História e verdade* no campo intelectual francês: o debate sobre o engajamento intelectual no pós guerra**

História e verdade foi publicado inicialmente em 1955, pela editora de Seuil⁵. No mesmo ano foram publicados na França: *Tristes trópicos*, de Levi Strauss; *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*, de Fernand Braudel e *O ópio dos intelectuais*, de Raymond Aron. Essas obras, consulares na antropologia, na história e na ciência política, foram precedidas, três anos antes, por *Combates pela História*, de Lucien Febvre e pela biografia de Jean

Genet escrita por Sartre. Três anos depois seria a vez de *A condição humana*, de Hannah Arendt. Mas, o que isso significa exatamente? Efetivamente tratam-se de obras bastante diferentes entre si. Será que em alguma medida elas ajudam a situar ou posicionar a publicação e a recepção, na França, da reunião de textos que Ricoeur intitulou *História e verdade*? Seria o caso de reconstruir o contexto de debates em que se inseria Ricoeur a partir de um mosaico disciplinar ultra-complexo e extenso, acrescido de mudanças fundamentais na própria estrutura da universidade francesa? Propomos que essa reconstituição, além de impraticável, pode ser operada a partir de uma noção mais específica de “contexto”.

Dois dos problemas de falar em “contexto histórico” podem nos ajudar a pensar sobre isso. Inicialmente, o debate hipertrofiado sobre a relação entre texto e contexto pode descambar para automatismos diversos: ora contendentes sobre a inescrutabilidade do autor e de sua autoria individual, sua genialidade, ora, em outro polo, uma abordagem rigorosamente materialista que procura pensar o autor como reflexo imediato, quase causal, de uma categoria tão ampla como “contexto histórico” (Koselleck, 2020; Pocock, 1972; Skinner, 1966, 1969). Essa discussão está bastante superada no campo da história, mas é fato que, quando a palavra “contexto” é açãoada, é como se soasse um alerta para os leitores das disciplinas vizinhas: como se a própria indicação de que há mais, numa obra, que suas próprias premissas, fosse uma operação destinada a destituir a singularidade das ideias e dos grandes pensadores que as ostentam. Se essa discussão é uma questão sensível em uma análise interdisciplinar, outro problema é a ideia de que o “contexto histórico” deve englobar o mais perto que puder chegar de “tudo aquilo que existia”. Além de pressupor uma noção rasa de influência (o que influencia uma obra ou um autor? a meteorologia? os livros que leu? como diferenciar com substância o que cabe a uma ou outra ordem de fatores? (Bourdieu; Chartier, 2012), essa posição de “reconstrução” do passado da escrita uma obra leva a uma versão do famoso paradoxo borgeano de *Funes, o memorioso*: construir um mapa da China do tamanho da China é uma empreitada destinada à redundância (Borges, 2007). O que, então, significa pensar o contexto da publicação de *História e verdade*, em 1955? Nessa

abordagem, tributária das reflexões da história intelectual, significa afastar-se das causalidades e pensar sobre o contexto propriamente intelectual da época. Com quais textos Ricoeur debate? Em que tipo de instituição se situava? Quais são seus leitores? Quem o traduz e a partir de que editora? Perguntas mais modestas do que a perseguição da “Grande Cadeia do Ser”⁶ mas, do nosso ponto de vista, perguntas também mais históricas.

Os anos 1950 marcam o deslocamento do centro gravitacional intelectual da França para os Estados Unidos. Se, no século XIX, a Alemanha era considerada a meca do ensino superior e da ciência mundial, enquanto a França ocupava honrosamente o posto de meridiano de Greenwich da cultura, a Segunda Guerra Mundial termina de alterar totalmente esse panorama. A adesão de alguns setores da universidade alemã ao Reich e o desmantelamento da universidade francesa durante a ocupação de Vichy ajudam a entender esse processo, embora não o capturem em sua totalidade. O que quero destacar é que o deslocamento do centro das consagrações acadêmicas da Europa para os EUA não é um dado simplesmente geográfico: informa também sobre uma mudança de paradigmas teóricos e de zonas de influência. As ciências sociais ganham predominância em relação às ciências humanas, por exemplo, na mesma medida em que o estruturalismo ganha espaço frente às discussões de cariz metafísico tão caras à referência alemã⁷. Esse dado contextual pode ser confrontado com um outro dado: quais virtudes acadêmicas estavam em jogo? Que tipo de intelectual estava em questão com essa mudança? Da figura profética à figura do chefe de departamento: de certa maneira o prefácio de Ricoeur contextualiza esse clima de maneira precisa: posiciona-se contra a querela pensamento comprometido *versus* pensamento desembaraçado afirmando que é preciso não ter vergonha de ser, e de ver-se, como intelectual (Ricoeur, 1968). Sua crença na “eficácia da palavra”, digamos assim, é importante para compreendermos o que significava, em um sentido social do termo, ser um *intelectual* na França de 1955. A imagem do sábio escolástico, com a qual muitas vezes o próprio Ricoeur foi identificado, perdia espaço para duas grandes constelações de virtudes epistêmicas: a do intelectual técnico, inspirada pelo modelo americano, e a do intelectual profético, fruto da insatisfação já em circulação com a universidade europeia

e que encontraria sua culminação na centralidade de figuras como Foucault e Sartre. Ricoeur, preso entre esses dois paradigmas, apostava na dialética do trabalho e da palavra. Posição conciliadora, poderíamos pensar, mas não por isso menos envolvida com a tarefa que unificava todas essas posições: a necessidade de reflexão sobre uma dimensão ética da atividade intelectual.

A crise do sistema universitário alemão – fissurado pela expulsão de parte importante de sua comunidade acadêmica e pela adesão de outra parte ao terceiro Reich – foi tematizado por Martin Jay (1986), Fritz Ringer (1999) e Wolf Lepenies (1985). O efeito dispersivo da ocupação francesa também foi objeto de exaustivos debates em torno do conceito de engajamento intelectual (Aron, 2011; Camus *apud* Aronson, 2007; Sartre, 1994). Mais especificamente, a influência do Partido Comunista Francês na intelectualidade daquele país nos anos 1950 e 1960, somada à onda memorialística que sobrevém a partir dos julgamentos de Guerra, tanto dos alemães quanto dos colaboracionistas franceses, são fatores que tensionam a própria possibilidade de um engajamento moderado, e promovem um rearranjo que promove adesões mais drásticas no interior do campo francês. Essas linhas de tensão ocorrem em paralelo à ascendência da universidade americana e de seu modelo mais técnico e departamental também cumpre uma função central nessa dinâmica (Scott-Smith, 2002; Touraine, 1997).

Todas essas são mudanças institucionais importantes, mas queremos destacar aqui um ponto de conexão entre todas essas dinâmicas: o fortalecimento de zonas híbridas de enunciação intelectual que, durante as décadas de 1950 e 1960, procuravam reinventar o debate acadêmico, contornando a universidade e todos os comprometimentos políticos que a enredam no contexto da Guerra Fria. Já nos primeiros anos após a Segunda Guerra, um circuito de congressos, associações e publicações começa a se formar a partir da interlocução entre intelectuais europeus e americanos. A maior parte desses empreendimentos reunia egressos do mundo universitário que procuravam, ao adotar uma posição de “neutralidade”, afastar-se da imagem de intelectual engajado e criar uma espécie de “círculo privado” de intelectuais “apolíticos”, dedicados a pensar soluções técnicas para o problema dos coletivismos e das adesões autoritárias

(Tedesco, 2023). Os exemplos mais famosos dessa rede são o *Colóquio Walter Lippman*, organizado em Paris ainda em 1938, o *Congress of Cultural Freedom*, de 1950 e, claro, a *Mont Pèlerin Society*, instituição criada a partir do esforço de Hayek que pretendia reunir a intelectualidade “anti-coletivista” do pós guerra em torno de um projeto internacionalmente organizado (Coleman, 1989)

De outro lado, marxistas (recentes) como Sartre defendiam uma concepção rigidamente oposta, na qual a própria definição de intelectual dependeria de uma posição de responsabilidade e de julgamento sobre as finalidades de seu ofício. Essa posição seria cada vez mais frequentada nos anos seguintes. Conforme Brillant (2003), Maio de 1968 foi um catalisador de tendências culturais e sociais que começaram ainda nos anos 1950, no auge da voga estruturalista. Os eventos de Nanterre, nesse sentido, colocam em perspectiva não apenas a crise do sistema de ensino superior francês, mas a própria ideia de “professor” e, com isso, de intelectual. O debate sobre a objetividade (entendida, antes da primeira guerra, como uma postura desejável porque “não envolvida”) emancipa-se dos laboratórios e se torna uma querela sobre a própria *persona* dos acadêmicos. A ideia de responsabilidade parece então ser traduzível como “engajamento” em questões de política mundana, e não apenas de política científica. Vale mencionar que a trajetória de Ricoeur é ela própria emblemática nesse aspecto: distante do ambiente estritamente estruturalista dos anos 1960, encontramo-lo no cargo de Deão da Universidade de Nanterre, justamente em 1968.

Pode chamar pouca a atenção o fato de que nos prefácios das próprias obras, Ricoeur faz questão de registrar sua gratidão para com os ambientes que receberam os cursos dos quais de certo modo, conforme ele próprio, seus textos surgiram. Pensando nos textos escritos de 1970 em diante, encontramos elementos que atestam as, por assim dizer, razões *materiais* para a presença e o tratamento respeitoso, em seus textos, da filosofia de língua inglesa, pouco apreciada por filósofos de orientação fenomenológica e hermenêutica. Em *A metáfora viva* (Ricoeur, 2000, p. 9), se vê um agradecimento a Cyrus Hamlin, seu anfitrião na Universidade de Toronto, onde lecionou, em 1971, no Departamento de Literatura Comparada, e a John Nuveen, da Universidade de Chicago, onde lecionou fenomenologia. Em *Tempo e narrativa* (2010a, p.

5) Toronto permanece, sete anos depois, no rol dos agradecimentos – agora na figura célebre de Northrop Frye – ainda acompanhada da Universidade de Chicago e, agora, acompanhada das Universidade de Missouri-Columbia. Já no prefácio de *O si-mesmo como outro* (Ricoeur, 2014), Ricoeur menciona os cursos que deu em Edimburgo em 1986 e, nos agradecimentos, menciona a universidade de Edimburgo ao lado das de Munique e Roma. Em *A memória, a história, o esquecimento* (Ricoeur, 2007, p. 17), publicada na virada do milênio – quando o filósofo já tem, portanto, quase 90 anos de idade –, Ricoeur registra que sua pesquisa “reflete uma convivência com trabalhos, seminários e colóquios organizados por historiadores profissionais confrontados com os mesmos problemas relativos aos vínculos entre a memória e a história”, o que faz de seu livro, segundo ele próprio, “um colóquio ininterrupto”. Logo em seguida, no último parágrafo de *advertência* antes do texto propriamente dito, Ricoeur (2007, p. 19) agradece Emmanuel Macron, a quem ele declara dever “uma crítica pertinente da escrita e da organização das notas críticas” do livro. Se em sua autobiografia intelectual Ricoeur (1997, p. 54-55) reconhece a irradiação que os seus anos de ensino em universidades do Canadá e dos Estados Unidos exerceiram sobre sua obra, porém, a modéstia desse sacerdote do pensamento parece protegê-lo de uma avaliação mais justa acerca da estatura de sua *persona* intelectual. O filósofo, naturalmente, não poderia imaginar que em 24 de maio de 2015 – isto é, quase exatos dez anos depois de sua morte – suas palavras seriam citadas na encíclica papal *Laudato Si* pelo Papa Francisco. Toda essa ampla gama de contatos tão célebres quanto consagrados em distintos campos da cultura pode ser vista como uma rede de contatos produzida tanto por sua sensibilidade intelectual quanto pelo fato de que os eventos de Nanterre o motivaram a deixar a universidade e, depois de passar um breve período na Universidade Católica de Louvain, passar a lecionar em Chicago. Com sacerdotal fideísmo à sua vocação professoral, o filósofo mostra, portanto, em suas obras, a capacidade de acolher aquilo que lhe é oferecido nos lugares em que ele próprio é acolhido.

Evidentemente, se a mudança do eixo gravitacional acadêmico e científico para o outro lado do Atlântico proporciona a, digamos assim, *malha ferroviária*⁸

do percurso intelectual de Ricoeur, é importante notar que razões de ordem mais interna e, portanto, de certo modo *biográficas* podem ser sopesadas enquanto motivos que o levaram a percorrer o trajeto que percorreu. Como observa José Carlos Reis (2011), acompanhando em grande medida a biografia intelectual de Ricoeur realizada por François Dosse (2017), a posição de Ricoeur enquanto intelectual ligado ao socialismo cristão o deixava literalmente encurralado entre as forças representadas pelo existencialismo sartriano e, posteriormente, pelo marxismo e, em especial, pelo estruturalismo lacaniano. A disputa pela interpretação do legado de Freud fará com que o círculo de discípulos de Lacan produza a imagem de um Ricoeur *plagiador* das ideias d'*O seminário* – do qual, segundo o próprio Ricoeur, este não conseguira compreender quase nada. Intelectualmente encurralado, Ricoeur será profundamente marcado por ter permitido, em 1968, a entrada da polícia no *campus*. É notório e conhecido o episódio, lembrado por Reis (2011), em que estudantes lançaram o conteúdo de uma lixeira sobre Ricoeur. Não obstante, no ano seguinte, como se quisesse *cair outra vez* (Reis, 2011), Ricoeur decidiu disputar a vaga da sucessão de Jean Hyppolite com Michel Foucault, em um certame no qual foi preterido por 25 a 10 votos. Parece plausível que essa sequência de acontecimentos significativos tenha preparado o caminho para que Ricoeur estreitasse relacionamentos com instituições que, mesmo em outro continente, já haviam sido palco de alguns de seus cursos desde os anos 50.

Considerando que o registro biográfico se desenvolve relationalmente ao percurso institucional e teórico, de modo que, ainda que temporalmente posteriores, a conjuntura em que emergem os eventos de maio de 1968 já podem ser identificadas, se nosso argumento funciona, no contexto de recepção de *História e Verdade*. Apenas um ano depois da publicação da coletânea de Ricoeur, inclusive, uma outra publicação sacudiria a Europa: os relatórios de Kruschev, no qual constam a descrição e condenação dos crimes de Stalin. A partir de então, a tomada de posição – e sobretudo qualquer relutância em tomá-la – custaria cada vez mais. Para Jacoby (2001), o ano de 1955 é importante também porque marca a publicação de *Ópio dos intelectuais*, de Raymond Aron, que ajuda a polarizar ainda mais o debate sobre engajamento e o “fim das utopias”. Essa

discussão aparece no prefácio de *História e Verdade*, e a posição de Ricoeur é reveladora das possibilidades relacionais daquele tempo: afirmar-se como um intelectual que não tem vergonha de ser intelectual é uma maneira de posicionarse contrário ao processo de descredibilização dessa figura que se acentuaria nos anos posteriores. Reconhecer o tipo de engajamento de Ricoeur – não menos substancial, mas mais endógeno do que o de seus contemporâneos – ajuda a trazer para o plano da materialidade das intervenções intelectuais o próprio conteúdo do argumento de *História e verdade*. A coletânea em questão engloba muitos textos publicados na revista *Esprit*, prestigioso empreendimento cultural do qual Ricoeur foi, inclusive, parte do corpo editorial. Assim, os textos de *História e verdade* devem ser observados como *textos de intervenção* perpassados por um debate sobre ética intelectual. Essa conexão entre intervenção e ética, inclusive, costura os textos do livro, dando unidade aos textos de natureza mais teórica sobre *História e verdade* (que priorizamos neste artigo) e aqueles nos quais Ricoeur tematiza com mais sistematicidade sua posição política, como *O homem não-violento* e *O paradoxo político* (Dosse, 2017). Detenhamos-nos, por um instante, em tais textos.

O homem não violento e sua presença na história foi publicado originalmente em 1949, na revista *Esprit*. Se o ambiente francês ainda não conhecia – e, portanto, Ricoeur não precisava confrontar – a influência d'*O seminário* de Lacan, porém, 1949 seria também o ano da publicação de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. Antes disso, conforme assinala Patrick Baert (2015), o clima era marcado pela saliência do existencialismo que, entre 1944 e 1947, se tornou a própria atmosfera cultural da França por meio do uso social e político, por parte de Sartre, de noções como *responsabilidade* e *engajamento*. Ricoeur parece sensível ao imperativo do engajamento que constituía o ambiente, pois a perspectiva existencialista instava os sujeitos ao comprometimento total com as urgências da história – o que culminaria, conforme Ronald Aronson (2007, p. 102-103), em um afastamento irreconciliável entre Sartre e Camus que, entre outros tópicos, divergiam diametralmente sobre a legitimidade da violência na política. Muito antes de sua virada hermenêutica e de sua reflexão sobre narração e epistemologia da história, portanto, o pensamento de Ricoeur

já se voltava para uma direção à qual ele permaneceria fiel ao longo de toda sua trajetória intelectual.

O paradoxo político, por sua vez, também publicado na revista *Esprit*, data de 1957. A situação hermenêutica e histórica desse texto, portanto, é a da contemporaneidade com a publicação de *Questão de método*, de Sartre (2002), texto que se tornaria ao mesmo tempo a introdução e a apresentação dos resultados conclusivos da *Crítica da razão dialética*, texto por meio do qual o *intelectual total* (Bourdieu, 1996) tentava, por meio de seu capital filosófico, refundar o marxismo e oferecer uma nova antropologia filosófica. É emblemático que enquanto Sartre lance mão do conceito de dialética, isto é, de um conceito de método filosófico baseado na confiança em uma razão que se supera e, se superando, *progride* na direção de figuras sempre melhores, Ricoeur opte por falar em *paradoxo*, isto é, em uma tensão insuperável e sem qualquer direção norteadora que se apresente como a saída óbvia e ótima do contexto de crise. Tomando esse panorama do ano de 1957, é interessante observar que nos anos seguintes – em 1958 e 1959, respectivamente, portanto – surgirão textos que se tornarão especialmente importantes para Ricoeur, a saber, *A condição humana*, de Hannah Arendt – para o qual Ricoeur escreverá um honroso prefácio – e *Crítica e crise*, de Reinhart Koselleck, que permanecerá sendo lembrado e mencionado por Ricoeur (2014), mais de trinta anos depois de seu lançamento, em suas reflexões sobre a crise da consciência histórica.

História e verdade, enfim, não se apresenta como um programa de combate, nem como um programa de pesquisa, mas como uma reflexão que é a um só tempo debate metodológico e intervenção política nos debates de seu tempo. Ricoeur escolhe o termo “sentido de pesquisa”, que convoca a uma dimensão ética do historiador e ajuda a entender sua posição conciliadora. Se essa postura tinha custos políticos, acarretaria também consequências teóricas e disciplinares. Os anos 1950 marcam a consolidação da centralidade das ciências sociais e, correlativamente, a perda de hegemonia da filosofia como disciplina matricial de onde derivam os pressupostos de suas vizinhas. Esse processo é diferente em cada campo nacional, mas, no caso especificamente francês, envolve ainda o fortalecimento da Escola dos Annales e de sua concepção

muito própria de objetividade: distante da filosofia, muito mais próxima das ciências sociais. Esses arranjos mais amplos, todavia, incidem também na vida prosaica da universidade: que tipo de intelectual era um sociólogo? Ou um filósofo? Ou um historiador? De que formas essas tipologias, imagens de mundo, encampam diferentes posições na querela mais ampla sobre o que, afinal, deve ser um intelectual? Ricoeur dedica-se precisamente a esse vínculo ao reiterar, em *História e Verdade*, a dimensão ética da objetividade e também da subjetividade historiadora. Resgatar a importância dessa subjetividade posiciona-o firmemente na tradição francesa, mas associá-la à um também fundamental esforço de objetividade situa-o próximo dos debates anglo-saxões dos anos 1950, que procuravam pensar a história como uma manifestação científica entre outras, membro portanto do seletíssimo clube de “uma concepção científica de mundo”.

A discussão sobre a científicidade da história, bem como sobre uma possível separação epistemológica em relação às ciências naturais, foi um tema central dos debates entre os historiadores desde o fim do século XIX. Notadamente na Alemanha, onde o processo de formalização das cátedras foi mais adiantado em relação à França ou Inglaterra, por exemplo, esses debates foram fundamentais na delimitação do campo de atuação possível do historiador, bem como nas questões referentes à ética profissional que estava se estabelecendo. Essa discussão, contudo, foi preterida, no começo do século XX, em nome de uma posição mais metodológica que teórica, notadamente a partir do esforço da dominante escola francesa conhecida como *Annales*. O que ficou conhecido como “eclipse da narrativa” ganhou forma, com os *Annales*, a partir da preferência por categorias sociais amplas como sujeitos possíveis da história, sujeitos inseridos numa dinâmica estrutural que se desenvolvia a partir do incremento de técnicas de pesquisa, como os primeiros computadores e as técnicas de survey – reflexo da aproximação com as ciências sociais, como indica Fernando Novais (2011).

Em síntese, as celeumas sobre história e método científico deslocam-se do campo dos historiadores para o dos filósofos e, em alguma medida, dos críticos literários. Esse abandono foi oneroso para a prática do historiador, na medida

em que tirou de foco uma discussão fundamental acerca do próprio ofício, ônus que vem à tona, na década de 1970, na ocasião dos ataques à historiografia tradicional propostos por Hayden White. O próprio Ricoeur tematizaria esse debate em *Tempo e narrativa*. Nessa ocasião, ele lembrou que a historiografia francesa é refratária, em geral, à filosofia, e apoia-se numa vertente mais “metodológica”. Em seus termos, se a tradição alemã e a tradição inglesa eram mais próximas das reflexões teóricas sobre o sentido da história, no caso da historiografia francesa “sua força está em outro lugar: na estrita adesão ao ofício do historiador” (Ricoeur, 2010b, p. 158). Ricoeur tem em mente, claro os Annales, “com essa escola, temos a metodologia de historiadores profissionais, totalmente alheios à problemática da compreensão. Os ensaios mais teóricos dos historiadores dessa escola são tratados de artesãos refletindo sobre seu ofício” (Ricoeur, 2010b, p. 164), como *Apologia da História*, de Bloch (2001), cujo mote é ter sido escrito longe das bibliotecas, em uma cela da Gestapo.

Em *História e verdade*, Ricoeur (1968) toma posição nessa contenda a uma só vez teórica e institucional (porque incide sobre a definição dos objetos legítimos de filósofos ou historiadores). Nos termos de Ricoeur: “Aquela história que ocorre e que interessa ao ofício de historiador, prestar-se-á a um conhecimento da linha da verdade, de acordo com os postulados e regras do pensamento objetivo postos em função na ciência”? É um problema epistemológico, mas também um problema ético: assumir a objetividade rígida da história andava de par com uma concepção de cientista também bastante rígida: a das ciências naturais. Essa auto-imagem, que começava a ser questionada na França e em todo o mundo a partir dos anos 1960, nos autoriza a posicionar Ricoeur como um pioneiro: talvez o historiador não precise se envergonhar de construir uma objetividade própria⁹, nem menos nem mais que a do físico ou do químico: específica porque informada por uma subjetividade específica graças ao fato de que trata, sempre e em última instância, de si mesmo e de um outro: do homem, mas de um outro homem.

História e verdade: uma possibilidade de encontro disciplinar?

Caso esse breve contexto intelectual faça sentido, podemos observar agora com mais detalhe o argumento que Ricoeur desenvolve no primeiro capítulo de *História e verdade*, sinteticamente intitulado *Objetividade e História*.

O argumento de Ricoeur parte de uma pergunta fundamental: esperamos uma objetividade da história, mas o que isso significa? A pergunta, além de promissora, aponta para uma expectativa específica dirigida em relação aos historiadores: que sejam objetivos para que sua obra seja confiável. Essa não é, vale dizer, uma expectativa injustificada, ou ao menos não o era em 1955. Isso porque a ideia do historiador de fisionomia rankeana, que pretendia “falar do passado como realmente foi” havia sido construída por gerações de historiadores profissionais que, no esforço de legitimar a disciplina, procuraram aproxima-la das ciências naturais. Nas décadas de 1940 e 1950, todavia, essa ideia já estava suficientemente questionada no ambiente em que Ricoeur transita. Os *Annales*, como mencionado anteriormente, colhiam os louros de um combate metodológico importante e, embora não fossem os únicos, ajudaram a consolidar a importância da subjetividade do analista diante dos fatos do passado. Em termos sucintos, a aposta dos *Annales* se fundamenta em que a disciplina história é a “história ciência do homem, ciência do passado humano. E não, de modo nenhum, ciência das coisas ou dos conceitos” (Febvre, 1952, p. 30). Os textos, mas *todos* os textos e *não só os textos*¹⁰. Além disso, uma aposta na interdisciplinaridade, de alocação do mesmo objeto sob várias luzes, engendra necessariamente uma aposta na especificidade metodológica das diversas áreas do conhecimento. A pesquisa aparece, então, não mais como ‘manifestação de si’, mas como trabalho em equipe. Essa reivindicação opera, em Bloch e em Febvre, em conjunto com a reivindicação da científicidade da história, disciplina metodologicamente regulada, segundo os autores. Além disso, a divisão do trabalho proposta por eles é consonante com os novos *standarts* de produção científica que se estabelecem naquele contexto. O apelo à científicidade da história, no entanto, encontra um limite teórico na postulação de que a história, justamente por ser ciência, é uma atividade humana e, portanto, não redutível a leis de quaisquer espécies. Nos termos de

Febvre (1952, p. 35), “assim a história provará, uma vez mais, a unidade viva da ciência: assim se sentirá, ainda mais, irmã das outras ciências, de todas aquelas cujo maior problema é hoje promover o acordo do lógico e do real – como é, para a história, promover o acordo do institucional e do contingente”.

Ricoeur parece estar informado desses importantes movimentos tectônicos na historiografia, a ponto de que a resposta que formula à essa expectativa de objetividade dirigida aos historiadores não é nada trivial. Para Ricoeur, a objetividade que se espera da história (mais do que do historiador) é aquela que o pensamento metódico elaborou, organizou e compreendeu. Trata-se, portanto, de uma objetividade específica da história, derivada do seu ofício, mas que possui uma natureza tão “metodológica” como a da física. Essa concessão pode ser feita porque Ricoeur está focado, como seus contemporâneos dos Annales, nos procedimentos do historiador, e não apenas no relato pronto. A pesquisa documental e a crítica, passos metodológicos do ofício, são o *locus* da objetividade, e não necessariamente a escrita. Na escrita da história, para ele, comparece uma subjetividade que, assim como a objetividade dos processos, é também específica. Isso porque a subjetividade analítica do historiador não é um impasse, um entrave à produção da história, mas é de natureza ética e epistemológica.

Nesse ponto do argumento, Ricoeur se propõe a ouvir os historiadores. Recorre a Bloch, símbolo teórico e biográfico dos novos ares da historiografia. Lançando mão do clássico *Apologia da História*, Ricoeur encontra em Bloch a proposta de que a observação histórica, a crítica e a análise são fases da construção da objetividade: o documento não era documento antes do historiador inquiri-lo. Assim, o estatuto de verdade que um documento confere não é algo como um dado da natureza, mas uma operação, na mesma medida em que um fato científico é construído por uma operação do método científico. Essa operação, ainda, envolve por em série, destacar, recortar, inteligir; procurar a relação entre fenômenos que cuja distinção ele estabeleceu. Se esses são passos hoje muito familiares a qualquer estudante de história, em 1955 eram um debate candente. Lucien Febvre, colega de Bloch na Revue, apontava que o necessário questionamento ao paradigma positivista emergirá do amadurecimento da

história econômica que, pela natureza de seu recorte, impõe metodologias de maior alcance. Seu apelo de renovação se justificaria, então, “porque o historiador cria os seus materiais, ou, se se quiser, recria-os: o historiador não vagueia ao acaso pelo passado, como um trapeiro a procura de achados, mas parte com uma intenção precisa, um problema a resolver, uma hipótese de trabalho a verificar” (Febvre, 1952, p. 24). Se não há pergunta, pois, não há nada, e desse modo Febvre opera uma realocação metodológica fundamental: o ofício do historiador e a esfera da prática passam a nortear os intentos de renovação. O próprio cientista, para Febvre, já considera sua tarefa um ato de criação e compreensão. A ciência, reitera Febvre, é um objeto de historiadores no tempo, não de puros intelectos.

Em famoso prefácio à *Apologia da História*, de Marc Bloch, Jacques le Goff demarca essa fronteira ao traçar um panorama das relações dos Annales com seus antecessores, positivistas como Seignobos: “Marc Bloch não pede à história que defina falsas leis, as quais a intrusão incessante do acaso torna impossíveis. Mas não a concebe (a história) senão penetrada de razão e de inteligibilidade, o que situa sua científicidade não do lado da natureza, de seu objeto, mas da démarche e do método do historiador” (Le Goff, 2001).

Ricoeur (1968) faz jus, em *História e verdade*, à descrição de Gagnebin: um filósofo que nunca se furtou de reconhecer as interpelações que outras disciplinas fazem à filosofia. E é nesse sentido que sua contribuição em *História e verdade* parece se alinhar ao amplo debate não apenas sobre o estatuto da “verdade histórica” mas sobretudo sobre quais disciplinas poderiam legislar sobre essa relação: se os historiadores, por direito de ofício, ou se os filósofos, por terem desde tempos remotos se identificado como os grandes formuladores de teorias a serem distribuídas generosamente para que os praticantes das disciplinas de ciências humanas pudessem entender, à revelia, seu próprio trabalho. No capítulo que abre a obra, Ricoeur propõe que não há uma objetividade “pela metade” na História, mas uma específica, que engendra também uma subjetividade específica. O historiador necessariamente julga ao recortar, e esse julgamento é entendido por ele como parte do ofício, não como algo necessário, porém indesejável. O objeto da história é hostil por que

é idêntico à natureza da subjetividade que o circunscreve: o homem em outro tempo, é duplamente um outro, mas ao mesmo tempo é um de si. Além disso, lembra Ricoeur, o historiador não tem poder de nomeação sobre as coisas do passado. Quando fala sobre outro tempo, não pode assumir definições meramente instrumentais. O matemático, por exemplo, pode, para efeito lógico “chamar linha de intersecção o encontro entre duas retas”. O historiador não pode, pretendendo o mesmo efeito textual, “chamar de Estado” o conjunto de elementos que considera relevantes. O conceito de Estado, ou qualquer outro, possui uma tradição colada ao seu sentido. Não é possível ignorar essa tradição porque ela é parte do próprio ofício, e o domínio de seus significados e uso é parte da própria formação do analista do passado. O ofício, enfim, educa a subjetividade do historiador: esse eu que se forma não é, contudo, um eu qualquer: é um *eu de pesquisa*. Em última instância, um eu ético, o resultado de uma *Bildung* específica?

Há ainda uma outra camada, a subjetividade *filosófica*, que pertence ao filósofo, ao leitor. Alguns deles, para Ricoeur, veem a história como exaltação de um sentido (Comte, Hegel), no qual a clareza do eu passa por uma história da consciência. Nesse caso o filósofo espera uma coincidência entre eu e o sentido, uma justificativa, uma salvação redentora para uma posição do presente. Não é estranho, lembra Ricoeur, que uma expectativa como essa pareça alheia ao modo como o historiador concebe sua própria disciplina. Outra posição deveras filosófica é daqueles que entendem a história como uma série de manifestações de subjetividades únicas, de modo que o fluxo do tempo atuaria como moldura concreta das obras e dos grandes gênios portadores de grandes ideias. Essas duas posições filosóficas, que os historiadores justamente desgostam, atuam, contudo como um depurador disciplinar, pois devolvem à história, ainda que de modo acidentado, seu paradoxo fundador: “a história é virtualmente contínua e descontínua, contínua como sentido único em marcha, descontínua como constelação de pessoas”.

Como dito anteriormente, o tema da especificidade da objetividade histórica é frequente na obra de Ricoeur. No volume 3 de *Tempo e narrativa*, por exemplo, Ricoeur aponta que a história responde especificamente às aporias

da fenomenologia do tempo elaborando um “terceiro-tempo”, propriamente histórico, que faz mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Sua proposta procura pensar o tempo humano como um tempo narrado, na medida em que

[...] a intencionalidade história só se dá incorporando à sua perspectiva os recursos de ficcionalização que remetem ao imaginário narrativo, ao passo que a intencionalidade da narrativa de ficção só produz seus efeitos de detecção e de transformação do agir e do padecer assumindo simetricamente os recursos de historicização que lhe oferecem as tentativas de reconstrução do passado efetivo (Ricoeur, 2010a, p. 173).

Em síntese, trata-se de pensar: “o lugar do tempo histórico entre o tempo fenomenológico e o tempo que a fenomenologia não consegue constituir, que chamamos de tempo do mundo, tempo objetivo ou tempo vulgar” (Ricoeur, 2010a, p. 176). A história já refigura o tempo desde o momento em que faz uso de calendários, de marcos temporais e, sobretudo, de um método. A ênfase no método, nos procedimentos - análise, crítica e, só então escrita da história - pode ser entendida à luz da generosidade com a qual Ricoeur interpreta a capacidade da história em gerir seus próprios paradigmas.

Da valorização metodológica das práticas, Ricoeur chega ao cerne de um projeto ainda em construção. Em *História e verdade*, a conclusão a que chega Ricoeur se desenvolve no registro da ética: a discussão sobre história e verdade passa a ser uma discussão sobre história e ética, ciência e ética. Isso porque a leitura filosófica da história lembra ao historiador que não faz sentido que a prática, o ofício historiador, padeça de qualquer tipo de falta de auto-estima científica: não é preciso medir-se pela escala das ciências naturais, e nem mesmo pela escala da filosofia: a objetividade da história é sempre auto-referencial porque no horizonte da inquirição sobre o passado está sempre o homem.

Considerações finais: o lugar polissêmico de um filósofo preocupado com História e Verdade

Finalmente, quase 70 anos após a publicação de *História e verdade*, será que os historiadores ainda debatem a relação entre objetividade e ética? Ou esse ainda é um debate que, longe da prática do ofício, interessa mais ao filósofo do que propriamente ao historiador? E, sobretudo, de que maneira o Ricoeur de *História e verdade* pode ter algo a nos dizer sobre essa questão? Queremos adicionar a essas perguntas específicas as questões elaboradas por João Ohara, que aprofundam a dimensão atual da inquirição sobre a ética e a história disciplinar:

Poucos historiadores contemporâneos se reconheceriam no lugar do historiógrafo dos princípios, cujo conhecimento do passado seria um recurso valioso no exercício do seu poder, e muito menos no lugar do sábio, cujas histórias seriam a coleção dos exemplos dignos de imitação no presente. Considerando que a ética é a reflexão sobre o agir (o que eu devo fazer?), o que é que pode haver de ético em uma tal disciplina? Podemos falar de ética em uma forma de investigação e pensamento que passou os últimos dois ou três séculos se esforçando para permanecer livre do problema dos valores? (Ohara, 2023, p. 42).

Sintomaticamente, a discussão sobre história e objetividade é feita, ainda hoje, a partir de posições disciplinarmente híbridas, como a de Ricoeur. As fronteiras se confundem a ponto de que parte importante desses estudos seja levada a cabo por filósofos e sociólogos da ciência. Um exemplo é Lorraine Daston e sua epistemologia histórica: uma outra alternativa à sociologia da ciência, muito estruturante, à filosofia da ciência, muito idealista, e à história da ciência, muito particularista. A filósofa, em diálogo com os historiadores, propõe: “uma epistemologia em ato, ou seja, não um tribunal que determinará se a história atingiu ou não a objetividade e, caso sim, quando e como, mas uma exploração histórica das múltiplas significações e manifestações da objetividade em história” (Daston, 2017, p. 14).

Seu conceito de objetividade é delimitado por uma pergunta muito similar à

formulada por Ricoeur em 1955 sobre as expectativas imputadas ao conceito de objetividade na história. A autora nota um uso confuso da palavra objetividade que, ao ser aplicado como normativa, quase como um coeficiente trans histórico, faz parecer que a objetividade não tem, ela própria, uma história. História essa que não apenas pode ser contada como, caso seja, terá seu início na estética, não nas ciências naturais.

Nossa tese é que a objetividade aperspectivística faz sua primeira aparição não nas ciências naturais, mas na filosofia moral e estética da segunda metade do século XVIII. Não apenas ela não figurava de modo proeminente no credo dos cientistas naturais do período; sua aplicação seria incompatível com o regime de competências e hierarquia que caracterizavam a prática científica. Somente em meados do século XIX a objetividade foi importada e naturalizada para o ethos das ciências naturais (Daston, 2017, p. 18).

Quando isso acontece, para Daston, a objetividade se torna um *valor* científico. Interessante que esse deslocamento se dê a partir da construção de um ethos, ou seja, de uma dimensão prática da tarefa científica que engloba também a auto-imagem de seus praticantes. Estamos nos aproximando do que, em História e Verdade, Ricoeur enxergou como uma dimensão ética, pois prática, do intelectual. Daston e Ricoeur se encontram, ainda, em uma aproximação necessária entre uma objetividade e uma subjetividade científica que não se opõem: “A objetividade real não é aquilo que elimina o mental, mas o que elimina idiossincrasias individuais através de prolongada aferição de pontos de vista pela comunicação” (Daston, 2017, p. 27). Daston sugere que a “subjetividade se tornou sinônimo de individual e de solitude; objetividade, de coletivo e de convivial. O ethos da objetividade aperspectivista havia chegado” (Daston, 2017, p. 30) o problema do gênio, ou, nos termos de Ricoeur, do intelectual que não tem vergonha de ser intelectual, é que ele deixa sua marca. “Em resumo, habilidade era um traço muito aristocrático para uma democracia de observadores científicos” (Daston, 2017, p. 33). Nesse ponto, a objetividade deixa de ser simplesmente um marcador metodológico para ser visto como um traço de distinção, de capacidade de controlar o próprio comportamento e a

própria humanidade: uma objetividade como vocação, como abnegação, e um cientista que abdica de si (e de seu tempo). Em certo momento, a imensoalidade, a ausência da pessoa em sentido rígido, incorpora-se ao vocabulário ético da prática de pesquisa e, nesse sentido, “A história da objetividade é uma história intelectual e social, mas também é uma história moral” (Daston, 2017, p. 36).

Outro analista fronteiriço, Herman Paul (2011), no artigo *Performing History: how historical scholarship is shaped by epistemic virtues*, propõe também um retorno à prática. Sua proposta gira em torno de um *performative turn* na filosofia da história: sair dos produtos prontos, pensar nas práticas, nos processos, a partir da ideia de virtudes epistêmicas. Também aqui está a importância de pensar o que os historiadores *fazem*. Retomamos, nesse sentido, o cuidado de Ricoeur em *História e verdade* para discernir, na operação historiográfica, a crítica documental e análise como partes da construção da objetividade do historiador, e não apenas como acessórios do processo de escrita da história. Essa dimensão prática do ofício, que tanto chamou a atenção de Ricoeur, é frequentemente desprezada como “pouco teórica” ou “menos teórica”, sobretudo quando analisada do ponto de vista da filosofia da ciência. Hermann Paul, assim como Ricoeur, pretende sanar essa lacuna a partir do recurso aos próprios historiadores: retorna, ele também, a Marc Bloch e sua *Apologia da História*, no qual localiza, para além de uma prescrição de ofício, uma descrição de “ética intelectual” ou “ética historiográfica” que consistiria em uma constelação de atributos reguladores tais como diligência, perseverança e dedicação. A objetividade, nesse sentido, não deve ser buscada na imparcialidade do sujeito, mas na construção ética de sua prática.

Esse problema nos parece excepcionalmente atual: em que medida uma definição mais aberta, ou mais ricoeuriana, da relação entre história e objetividade, ou história e verdade, pode nos ajudar a gerir a gigantesca crise de confiança que parte importante das sociedades atuais destinam aos acadêmicos? Steve Shapin vem refletindo sobre isso a partir de algumas considerações sobre os negacionismos. Shapin (2008) destaca que a desconfiança em relação ao que fazem os professores universitários e cientistas não têm propriamente relação com o conteúdo das mensagens que emitem (tanto que pouquíssima

gente se sente convidada a, por exemplo, negar a existência do Carbono). Para o autor, a hostilidade tem muito mais a ver com a imagem do intelectual em si. Construída, ao longo do tempo, como paradigma de objetividade destituída de qualquer paixão, acabou por ser alçada a uma espécie de figura mística que opunha o interesse das massas a um suposto “reino dos fins”. Quando esse mito, o mito de que a objetividade seria um predicado natural dos sujeitos predestinados à ética científica que seria capaz, como por osmose, de torná-los juízes melhores porque mais acostumados ao escamoteamento de sua subjetividade, sucumbe diante dos usos políticos da ciência na guerra fria, está fertilizado o solo do qual brotarão formas contemporâneas de anti-intelectualismo. Nesse sentido, as pessoas não desgostam de história, ao contrário, desgostam dos historiadores. E o fazem não porque desconfiem do seu texto, mas porque desconfiam de sua persona. Para Shapin, reconhecer as dinâmicas *propriamente humanas* da atividade intelectual é fundamental para reconstruir a confiança nas instituições. Não como juízes ou profetas, mas como sacerdotes diligentes, poderíamos recuperar essas pontes. Trata-se de uma operação de dessacralização que não cai bem a todos os acadêmicos, é verdade, mas talvez seja também paradoxalmente uma maneira de sermos intelectuais que não tem vergonha de sê-lo. Mais uma vez acompanhando o panorama de Ohara (2023, p. 44).

Instados a se pronunciarem sobre a derrubada de estátuas de escravocratas e genocidas, sobre a adequação do termo “fascismo” à ascensão do novo populismo da extrema-direita, ou sobre a restituição de artefatos e obras de arte pilhadas durante o período colonial, só então muitos historiadores parecem ter se dado conta das fragilidades da separação cuidadosa que haviam estabelecido entre aquilo que podemos conhecer do passado e os significados do passado no presente.

Finalmente, a historiografia profissional, disciplinarizada, parece se reencontrar, ainda hoje, com seu paradoxo fundamental. Em *História e Verdade* ele está assim formulado: “a história é virtualmente contínua e descontínua, contínua como sentido único em marcha, descontínua como constelação de pessoas”. Como lidar, por exemplo, com a equação difícil entre “objetividade

científica” e experiências individuais de memórias? Será que a confrontação entre essas duas ordens de registros sobre o passado disputam de fato o mesmo jogo? Seria visto com olhos desconfiados uma disputa em que o juiz - o historiador - fosse ao mesmo tempo camisa nove de um dos times? Por outro lado, como admitir a importância da memória - no fim, está sempre o homem, como lembrou Ricoeur - sem cair em um subjetivismo extremo que, no limite, tornaria inócuas a própria disciplina? Como discutir, se não no registro de uma ética específica, o direito ao esquecimento virtual, por exemplo? Esse é um ponto central da obra posterior de Ricoeur – o dever de memória frente ao direito ao esquecimento – e marca a colaboração de Ricoeur no debate protagonizado por Pierre Nora sobre os lugares de memória. No ano de sua morte, em entrevista concedida ao então doutorando Vladimir Safatle, Ricoeur, quando perguntado sobre o “dever de esquecimento”, fez a seguinte ponderação:

Você sabe que a hipernesia, estado no qual nada seria esquecido, é uma doença. E aqui eu citaria este texto de Borges: *Fuentes, el memorioso*. Aquele que nada esquece é monstruoso. Logo, temos que fazer uma triagem. A questão é de saber se fazemos algum mal aos outros ao operarmos a triagem. É neste horizonte que coloco a questão do perdão. Se o perdão puder ser uma ‘memória reconciliada’, então haverá algo como a reconciliação com o esquecimento (Ricoeur, [2024]).

Esse retorno de um imperativo ético - não apenas o que os historiadores fazem, mas como fazem aquilo que são convocados a fazer, com as pressões públicas que sofrem, com o encontro nem sempre harmônico com outras disciplinas - não é só um dado da teoria historiográfica. É algo que constrange os praticantes da disciplina no sentido mais profundo de seu ofício: como reconciliar uma sociedade fraturada por memórias difíceis como a escravidão e o colonialismo com seus antigos e disciplinados narradores? A pergunta continua difícil tal como em 1955 ou 1968, mas agora já pode ser feita a partir de uma tradição que a qualifica: a tradição dos acadêmicos e professores, intelectuais e cientistas, que não se furtaram à tarefa de ouvir e dialogar com as disciplinas vizinhas de maneira franca e colaborativa.

Referências

- ARON, Raymond. *El ópio de los intelectuales*. Tradução de Enrique Alonso. Barcelona: RBA Libros, 2011.
- ARONSON, Ronald. *Camus & Sartre*: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BAERT, Patrick. *The existentialist moment: the rise of Sartre as a public intellectual*. Cambridge: Polity, 2015.
- BLOCH, Marc. *A apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BORGES, Jorge Luís. *Obras Completas IV*. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. CHARTIER, Roger. *O sociólogo e o historiador*: ensaio geral. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BOURDIEU, Pierre.; PASSERON, Jean. *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. 3. ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.
- BRAUDEL, Fernand. History and the Social Sciences: the long duration. *American Behavioral Scientist*, [s. l.], v. 3, n. 6, 1960. <https://doi.org/10.1177/000276426000300601>
- BRILLANT, Bernard. *Les clercs de 68: le noued gordien*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- CHARTIER, R. História do livro e da leitura e a 'verdade' na História. *Revista Heterotópica*, Uberlândia, v. 2, n. 1, p. 40–50, 2020.
- COLEMAN, P. *The Liberal Conspiracy*: the congress for cultural freedom and the

- struggle for the mind of postwar europe. [New York]: Free Divison Press, 1989.
- DASTON, L. *Historicidade e objetividade*. São Paulo: LiberArs, 2017. (Coleção Epistemologia Histórica).
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico*: escrever uma vida. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur*: os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: LiberArs, 2017.
- ELIAS, N.; MARTINS, H.; WHITLEY, R. *Scientific Establishments and Hierarchies*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1982.
- FEBVRE, L. *Combats pour l'Histoire*. Paris: Press Pocket, 1952.
- FILÓSOFO francês Paul Ricoeur morre aos 92 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 maio 2005. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2205200528.htm>
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- JACOBY, R. *O Fim da utopia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- JAY, M. *Permanent Exiles*: essays on the intellectual migration from Germany to America. New York: Columbia University Press, 1986.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, R. *Histórias de conceitos*: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- LE GOFF, J. Prefácio In: BLOCH, Marc. *A apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 15-38.
- LEPENIES, W. *Las tres culturas*: la sociología entre la literatura y la ciencia. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- NOVAIS, Fernando; Forastieri, Da Silva, R. *Nova história em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- OHARA, J. Existe uma ética da história? Ética, Teoria da História e nossas relações

- com o passado. *In: IEGELSKI, F.; SCHITTINO, R. (org.). Teoria da história hoje: historiografia e sentido do histórico.* Rio de Janeiro: UFF, 2023. p. 42-63
- PAUL, H. *Performing History: how historical scholarship is shaped by epistemic virtues.* *History and Theory*, Middletown, v. 50, n. 1, p. 1-19, 2011.
- PAUL, H. *What is a scholarly persona?: ten theses on virtues, skills and desires.* *History and Theory*, Middletown, v. 53, p. 348-371, 2014.
- PINTO, L. L'inconscient scolaire des philosophes. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 135, p. 48-57, 2000.
- POCOCK, J. *Politics, Language and Time.* London: Methuen, 1972.
- REIS, José Carlos. *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento.* Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, P. *História e verdade.* Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Florence, 1968.
- RICOEUR, P. *Da metafísica à moral.* Tradução de António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa.* Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WWF: Martins Fontes, 2010a. t.1.
- RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa.* Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; São Paulo: Editora WWF: Martins Fontes, 2010b. t. 2.
- RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa.* Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WWF: Martins Fontes, 2010c. t. 3.
- RICOEUR, P. *O si mesmo como outro.* Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. Por uma filosofia da memória reconciliada: Paul Ricoeur fala de seu percurso filosófico e de seu novo livro. [Entrevista cedida a] Vladimir Safatle. *Folha Mais*, [s. l., 2024]. Disponível em: <https://www.geocities.ws/vladimir safatle/vladi018.htm>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães.* São Paulo: EDUSP, 1999.

SARTRE, J.-P. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ed. Atica, 1994.

SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*: precedido por questões de método. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre.

SCOTT-SMITH, G. *The politics of apolitical culture*: the Congress for cultural freedom, the CIA and the Post-war American Hegemony. London: Ed. Routledge, 2002.

SHAPIN, S. *The Scientific Life*: a moral history of a late modern vocation. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

SKINNER, Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, Middletown, v. 8, n. 3, p. 3-53, 1969.

SKINNER, Quentin. The Limits of Historical Explanation. *Philosophy*, Cambridge, v. 41, n. 157, p. 199-215, 1966.

TEDESCO, A.D.F. As vantagens de ser um outsider: uma reflexão sobre a dinâmica do campo intelectual do pós-Guerra a partir de Norbert Elias. *Revista Maracanã*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 84-102, 2023.

TOURNAINE, A. The academic system in American society. New Jersey: Mc Graw Hill Book Company, 1997.

WEBER *Economia y Sociedad*. Habana: Inst. Cubano del Libro, 1964. t. 1. (Ed. Ciencias Sociales).

ZAGZEBSKY, L.; PAUL, M. *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Notas

¹Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

²Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

⁵Considerando a apropriação que Karl Jaspers (1967) faz das ideias de seu professor Max Weber e do modo como ele as apresenta em sua *Psicologia das visões de mundo*, na qual declara que a filosofia é sempre e essencialmente *profética*, é interessante pensar em Paul Ricoeur como alguém que faz – e sabe que faz, conforme declara no prefácio de *O si-mesmo como outro* (2014) – uma *filosofia segunda*, isto é, uma filosofia *menos profética*, que passa pela tentativa de não ceder à tentação da nostalgia e se manter na coragem do luto das grandes filosofias metafísicas, conforme declara e desenvolve no capítulo

de *Tempo e narrativa* (2010) intitulado *Renunciar a Hegel*, no qual declara que ainda é muito cedo para saber se o desmoronamento do prestígio e da legitimidade das grandes filosofias metafísicas é algo da ordem das *catástrofes* ou das *libertações*.

⁴Se o pensamento filosófico ganha em, digamos, *densidade material* ao ser pensado, pela história intelectual sociologicamente orientada e pela sociologia, contudo, o elemento sociológico pode, por vezes, parecer demasiado *desacralizante* diante de uma disciplina que não se orgulha apenas dos seus vinte e cinco séculos de história e do fato de que leva no nome um sentimento nobre. As análises que Bourdieu (1996) consagra ao pensamento de Sartre, por exemplo, descortinam a possibilidade de que as categorias supostamente *ontológicas* do filósofo possam ser lidas como expedientes de observação de seus pressupostos sociais: quando Sartre fala, por exemplo, do Para-si e do Em-si como modos de ser das consciências e de seus objetos, Bourdieu não deixa de perceber que o Para-si parece possuir precisamente as características do *intelectual* – a saber, a transparência, a autoconsciência, a criatividade, o poder de produzir significados – enquanto o Em-si parece imbuído das características da burguesia e do proletariado – a saber, a opacidade, a falta de autoconsciência, certa tendência de se deixar dotar de significados que não pode produzir *per se*. A sensibilidade sociológica para os elementos materiais da produção filosófica leva Bourdieu a declarar que *O ser e o nada* possui o *volume* material das grandes sumas da tradição filosófica e que esse é um elemento relevante para as impressões que a obra causa nos leitores.

⁵Vale mencionar que, como estamos considerando o livro enquanto objeto de intervenção intelectual em si mesmo, História e Verdade não teve um formato estável ao longo dos anos (e das edições). Em 1964 o livro foi acrescido de quatro capítulos e, em 1967, uma última edição foi publicada com mais dois capítulos. A operação de enquadramento em questão envolve não apenas o acréscimo de capítulos mas, também, o rearranjo das seções. Sobre os aspectos historiográficos dessa operação, é possível consultar Chartier (2020).

⁶A menção ao título do livro de Arthur Lovejoy (2005), *A grande cadeia do ser*, se justifica por duas razões. Ao leitor filosófico, Lovejoy não está fazendo nada muito distinto ou distante do que outros filósofos costumam fazer – vide, por exemplo, as interpretações da história da metafísica realizadas por Heidegger no período tardio de sua obra – quando pensam a *história* da filosofia: em um estrato estritamente composto pela presença das grandes ideias nas grandes obras, Lovejoy rastreia a presença de algumas *ideias* cuja presença e influência no pensamento ocidental teria sido absolutamente imensa e intensa. Todavia, o tipo de *história* que Lovejoy conta em seu livro – cuja primeira parte não é nada menos do que a defesa de um *método* para uma *história das ideias*, baseado em uma espécie de interpretação *comparatista* entre grandes clássicos da filosofia e grandes clássicos da poesia – é, em termos de historiografia e teoria da história, um pouco *naïve* e rarefeita se comparado, por exemplo, com o que Reinhart Koselleck (2020) apresenta em seu *Histórias de conceitos*. Considerando a ênfase no *social* e no *material* proposta por uma história intelectual sociologicamente orientada, tudo se passa como se o intento de Lovejoy estivesse no pólo oposto do espectro – o que, evidentemente, não torna a obra de Lovejoy desinteressante para a história estrita da metafísica.

⁷Talvez seja emblemático o fato de que Sartre (2002), em 1957, em seu *Questão de método*, tenha se sentido constrangido a declarar que os *dados* obtidos por uma sociologia de cariz positivista como a feita em língua inglesa deveriam ser adequadamente interpretados e compreendidos por uma antropologia *simultaneamente estrutural e histórica*.

⁸A metáfora da malha ferroviária é utilizada por Pierre Bourdieu (2006), em *A ilusão biográfica*. Para o sociólogo, sem uma topografia social do espaço de possibilidades de um sujeito, qualquer invectiva explicativa que tenha intentos biográficos corre o risco de descrever o movimento de um trem como se este não dependesse da estrutura da malha ferroviária. Ironicamente, para François Dosse (2009), uma das poucas perspectivas teóricas capazes de enfrentar a tenacidade da crítica bourdieusiana é precisamente a teoria da identidade narrativa ou hermenêutica do si, apresentada por Ricoeur (2014) em *O si-mesmo como outro*. Exploramos essas relações e interfaces entre a hermenêutica de Ricoeur e a sociologia de Bourdieu em *A força silenciosa do enredo e a força ruidosa dos constrangimentos: a presença discreta de Bourdieu no pensamento de Ricoeur*, que se encontra, no momento da presente submissão, no prelo e agendado para publicação na *Revista de cultura teológica* (PUC-SP).

⁹Essa objetividade especial do ofício do historiador, frequentemente considerada mero artifício narrativo – e, com isso, mais próxima da ficção do que das ciências – tanto por ideólogos de um cientificismo quanto, por exemplo, por Hayden White, é uma preocupação perene de Ricoeur e pode ser identificada, em distintas modulações, tanto na discussão sobre a “referência de segunda ordem” em *A metáfora viva* (2000) quanto em seu conceito de “representância”, apresentado em toda sua importância em *A memória, a história, o esquecimento* (2007). Grosso modo, Ricoeur está preocupado com um âmbito no qual a objetividade – ou mesmo a *realidade* – não depende da presença empírica do repetível, típica das ciências naturais e impossível para a história. Toda sua reconstrução interpretativa da epistemologia da historiografia e da composição de documentos – e, em seguida, de narrativas históricas – por meio das perguntas que se faz aos arquivos, vestígios e documentos aponta para um horizonte ético que será desenvolvido em *O si-mesmo como outro* (2014), amplamente informado por uma ideia de *instituições justas*.

¹⁰Pensando na aproximação entre o olhar filosófico e a prática historiográfica, parece interessante lembrar da homenagem feita pelo historiador Reinhart Koselleck ao seu professor, o filósofo Hans-Georg Gadamer, na ocasião do seu 85º aniversário. Um dos nervos centrais do texto de Koselleck é precisamente o fato de que tanto a teoria quanto a prática historiadora não operam apenas com textos e, portanto, diferentemente das hermenêuticas bíblicas e jurídicas, *não são um mero território da hermenêutica filosófica*. O texto de Koselleck e a resposta de Gadamer podem ser encontrados em *Estratos do tempo*, de Reinhart Koselleck (2014).

