

## Uma história através de dicotomias e purificações: uma reflexão metahistórica sobre a “Tática Fabiana” descrita por Hayden White

*A History through dichotomies and purifications: a metahistorical reflection on the “Fabian Tactic” described by Hayden White*

Felipe Souza Leão de Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Em seu artigo “The Burden of History”, o historiador Hayden White descreve e interpreta uma estratégia que teria sido utilizada por diversos historiadores para tentar responder a pergunta “o que é História?” e para defenderem-se de seus críticos. White chamou essa estratégia de “tática fabiana”, uma tática que, segundo a sua descrição, foi construída a partir de um paradoxo: definir o que é a História a partir daquilo que ela não é, afirmando que ela não é nem uma arte pura e nem uma ciência exata. Mas que paradigma histórico informa e sustenta esse paradoxo que define a “tática fabiana” descrita por White? Nesse artigo, o nosso objetivo é investigar esse paradigma histórico, assumido pelos defensores da “tática fabiana” e tentando compreender como ele sustenta e reproduz uma separação entre arte e ciência que termina por esvaziar o mesmo conceito de História que ela tenta definir e defender. Para isso, argumentaremos que esse paradigma pode ser descrito e compreendido se articularmos os principais aspectos da visão de mundo dos “modernos” descrita pelo antropólogo Bruno Latour e o conceito de “dicotomia” construído pelo filósofo Hilary Putnam. Por fim, mostraremos como uma reflexão sobre esse paradigma pode nos ajudar a repensar a discussão sobre o conceito de História atualmente.

**Palavras-chave:** Meta-história. “Tática fabiana”. Hayden White.

**Abstract:** In his article "The Burden of History", the historian Hayden White describes and interprets a strategy that was supposedly used by many historians in order to try to answer the question "what is History?" and to defend themselves from their critics. White called this strategy "fabian tactic", a tactic that, according to his description, was constructed from a paradox: to define what History is from what it was not, affirming that it was neither a pure art nor an exact science. But what historical paradigm informs and sustains this paradox that supposedly defines the "fabian tactic" described by White? In this article, our objective is to investigate this historical paradigm, assumed by the defenders of the "fabian tactic" and try to comprehend how it sustains and reproduces a separation between art and science that ends up emptying the very same concept of History that it tries to define and defend. In order to do this, we will argue that this paradigm can be described and comprehended if we articulate the main aspects of the vision of the world of the "moderns", described by the anthropologist Bruno Latour, and the concept of "dichotomy", constructed by the philosopher Hilary Putnam. In the end, we will show how a reflection on this paradigm can help us rethink the discussion on the concept of History today.

**Keywords:** Metahistory. “Fabian tactic”. Hayden White.

---

<sup>1</sup> Graduado em história e mestre em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte Data de submissão 07/04/2015 e aceite em 09/10/2015. Contato: souzarn@hotmail.com

## Introdução

O que é História? A resposta que dermos a essa pergunta pode definir os limites e as possibilidades daquilo que escrevemos ou mesmo do que consideramos aceitável ou não em nossos trabalhos enquanto historiadores. Por isso, um exame daquilo que precisamos assumir *antes* de formularmos uma resposta a essa pergunta pode nos ajudar a construir novas respostas a ela. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é descrever e interpretar o conjunto de pressuposições assumidas pelos defensores daquilo que o historiador Hayden White chamou de “tática fabiana” em seu artigo “The Burden of History”, originalmente publicado em 1966. White utiliza essa expressão para denominar uma tática que teria sido utilizada por diversos historiadores para responder a pergunta “o que é História?”, bem como para se defenderem de seus críticos. A partir de uma análise dessa tática, argumentaremos que ela teve como uma de suas pressuposições centrais a dicotomia construída a partir da separação entre ciência e arte. E demonstraremos como essa dicotomia, paradoxalmente, terminou por esvaziar o significado daquilo mesmo que ela teria sido utilizada para definir: a História.

De modo a sermos capazes de identificar e interpretar essa dicotomia, examinaremos aquilo que acreditamos ser o paradigma aceito pré-criticamente pelos defensores da “tática fabiana”. Entendemos por “paradigma aceito pré-criticamente” o conjunto de pressuposições que um historiador precisa assumir antes de escrever alguma coisa, isto é, o conjunto de pressuposições meta-históricas assumidas por ele (WHITE, 1973; PAUL, 2004). E argumentaremos que uma parte desse paradigma é formada por (1) aspectos da visão de mundo dos “modernos”, visão essa descrita pelo antropólogo Bruno Latour, e (2) por aquilo que o filósofo norte-americano Hilary Putnam chamou de “dicotomia”.

A nossa investigação será dividida em quatro partes. Na primeira parte (I), apresentaremos a “tática fabiana” tentando compreender a estrutura do seu argumento. Na segunda parte (II), partiremos da obra do filósofo Hilary Putnam de modo a construirmos uma definição do conceito de “dicotomia”; a partir deste conceito, tentaremos compreender as separações dicotômicas que sustentam a “tática fabiana”. Na terceira parte (III), analisaremos o modo através do qual esse mesmo conceito de dicotomia pode ser relacionado com uma visão de mundo que faz uso e, ao mesmo tempo, é sustentada por ela: a visão de mundo dos “modernos” descrita pelo antropólogo Bruno Latour. Por último, na quarta e última parte (IV), concluiremos o nosso artigo argumentando que, partir da

interação entre a visão de mundo “moderna” e o conceito de “dicotomia”, seremos capazes de compreender e repensar o “paradigma aceito pré-criticamente” pelos defensores da “tática fabiana”. E finalizaremos este artigo mostrando como uma reflexão histórica a respeito dessa “tática” e do paradigma assumido por ela pode nos ajudar a repensar os pressupostos a partir dos quais tentamos definir a História até os dias de hoje.<sup>2</sup>

### A "tática fabiana"

Em seu texto “The Burden of History” (WHITE, 1978), o historiador norte-americano Hayden White argumenta que, por um pouco mais de um século, muitos historiadores teriam feito uso de uma tática capaz de desarmar qualquer tentativa de crítica ao seu trabalho. Ela é chamada por ele de “tática fabiana”.<sup>3</sup> Esta “tática” teria consistido em uma forma de se defender dessas críticas a partir de um argumento dividido, simultaneamente, em duas partes: por um lado, se criticados pelo uso “desleixado” de seu método, pelo uso “rudimentar” de suas metáforas ou mesmo pela “ambiguidade de suas pressuposições sociológicas e psicológicas”, muitos historiadores respondem que a História não é exatamente uma ciência pura e que depende tanto de suas intuições quanto de seus “métodos” analíticos, de modo que ela não deve, portanto, ser avaliada pelos critérios utilizados na Matemática ou nas “disciplinas experimentais” como Física ou Química; segundo White, tudo isso sugere que a História não é propriamente uma “ciência”, mas sim um tipo de arte (WHITE, 1978, p. 27). Por outro lado, uma vez que ela seja encarada como um tipo de arte, esses mesmos historiadores são então criticados por artistas literários por produzirem textos incapazes de vasculhar os “níveis mais profundos da consciência humana”, bem como pelo desinteresse em utilizar modos contemporâneos de representação literária, como o modernismo, o dadaísmo ou o surrealismo, por exemplo. A essa segunda crítica, esses historiadores recorreriam então a segunda parte de sua tática de defesa, alegando que a História é, *em parte*, uma ciência, de modo que os dados com os quais eles lidam não estariam sujeitos a livre manipulação artística, e que a forma de suas narrativas não é fruto de suas escolhas, mas sim uma exigência do próprio material a partir do qual eles construiriam os seus trabalhos, isto é, a documentação por eles consultada (WHITE, 1978, p. 27).

---

<sup>2</sup> Todas as traduções de trechos e passagens transcritos em português ao longo deste artigo são nossas.

<sup>3</sup> White escreve o nome dessa tática em letras minúsculas. Vamos mantê-la assim ao longo do artigo.

Mas por quê White utiliza a expressão “tática fabiana” para descrever a dupla tática de defesa descrita acima? Em nenhum momento de seu texto ele explica o porquê de chamá-la assim. No entanto, podemos tentar explicar esse termo a partir do *uso* que ele faz dela ao longo de seu texto. Acreditamos que ele usa essa denominação em referência à estratégia que o então ditador romano Fabius Maximus teria utilizado contra Aníbal na Segunda Guerra Púnica (sobre isso, ver por exemplo: WINTER, 1976, p. 2-4). Sem precisarmos entrar em maiores detalhes, é suficiente termos em mente aqui que um dos principais pressupostos assumidos por essa estratégia é a ideia de que o confronto direto deve ser sempre evitado.

Mas o “confronto direto” com quem? Com os críticos da história, segundo White. Para ele, essa tática teria se mostrado capaz de desarmar os críticos da História durante muito tempo, na medida em que ela teria permitido que aqueles historiadores que fizeram uso dela se refugassem em um suposto lugar neutro, lugar este situado entre ciência e arte. Seguros dessa posição intermediária, eles teriam defendido também a ideia de que somente na História arte e ciência se encontrariam em uma “síntese harmoniosa” (WHITE, 1978, p. 27). Mais do que isso, a História seria vista por eles como sendo capaz de mediar a interação entre passado e presente, fazendo uso de duas formas de compreender o mundo (ciência e arte) que estariam normalmente separadas.

Porém, no momento em que publicava esse artigo (em 1966), White afirmava ser capaz de perceber os sinais do desgaste dessa tática. Segundo ele, se até então ela havia garantido um lugar seguro para os historiadores, nessa década de 1960 ela estaria sendo posta em questão. Como consequência disso, a própria posição desses historiadores estaria sendo questionada também. Além disso, entre esses mesmos historiadores, estaria crescendo cada vez mais a suspeita de que essa tática estaria sendo mais utilizada para impedir reflexões sobre desenvolvimentos recentes na Literatura, nas Ciências Sociais ou na Filosofia, do que para qualquer outra coisa. E como se isso não fosse suficiente, estaria crescendo também entre aqueles situados fora da disciplina a suspeita de que os historiadores não eram os bons mediadores entre arte e ciência que eles mesmos alegavam ser. Em oposição a isso, eles estariam sendo encarados cada vez mais como *inimigos* de ambas ao se recusarem a serem avaliados pelos critérios de qualquer uma delas, já que eles faziam uso de uma tática mais voltada para o *impedimento* de qualquer discussão aprofundada, do que para *fazer proliferar*, de forma produtiva, essas mesmas discussões (WHITE, 1978, p. 28).

Assim, situados em uma posição ambígua que eles mesmos se recusavam a definir, os historiadores que faziam uso dessa tática teriam terminado por adotar uma atitude conscientemente ingênua diante de seus próprios métodos, recusando-se a pensar sobre eles criticamente, segundo White. Ele concorda que, no passado, essa tática teria produzido resultados positivos, mantendo a História distante de tendências idealistas na Filosofia ou de um positivismo militante na ciência (WHITE, 1978, p. 28). Agora, entretanto, ela só isolava a História das discussões conduzidas em outras disciplinas. E assim isolados, esses historiadores teriam perdido de vista o fato de que, com o passar do tempo, sua posição como mediadores entre ciência e arte já não se justificava mais, e que ambas já não eram mais tão claramente separadas entre si como eles ainda pareciam crer (WHITE, 1978, p. 29).

Mas como lidar com essa situação de isolamento? White sugere que esses historiadores busquem conhecer melhor os modos de fazer ciência e arte de sua própria época, ao invés de fazerem uso de uma tática voltada para impedir qualquer discussão sobre os desenvolvimentos de ambas. Para ele, quando esses historiadores falam em “arte”, eles se referem normalmente a um conceito de arte que não vai além do século XIX, tendo o romance desse mesmo século como seu paradigma, isto é, como se a arte não tivesse ido além de Walter Scott ou Thackeray. Além disso, eles tenderiam a discutir o caráter artístico da História como se o único objetivo dela fosse contar histórias, isto é, como se o *nouvelle roman* francês, por exemplo, jamais tivesse existido. De modo similar, quando os historiadores falam em “ciência”, eles invocam um conceito de ciência que teria servido perfeitamente bem para a época de Herbert Spencer, mas que ignora o que aconteceu na física desde Einstein ou nas “ciências sociais” desde Weber. Em resumo, White afirma que, nessa década de 1960, quando esses historiadores dizem que a História é uma combinação de ciência e arte, eles têm em mente uma ideia de ciência social do fim do século XIX e uma concepção de arte de meados do mesmo século (WHITE, 1978, p. 42-43).

Para White, os historiadores deveriam se recusar a clamar por uma autonomia disciplinar construída a partir das diferenças entre ciência e arte. Ao invés disso, ele sugere que eles deveriam reconhecer o caráter puramente circunstancial da emergência da História enquanto um campo de investigação autônomo, buscando dissolvê-la enquanto tal e assimilá-la a uma forma mais elevada de investigação intelectual na contemporaneidade. Essa forma mais elevada, segundo ele, seria construída a partir das *similaridades* entre

ciência e arte, ao invés de se concentrar, anacronicamente, em suas *diferenças*, colocando-se erroneamente ora como uma, ora como outra (WHITE, 1978, p. 29). Ao sugerir isso, porém, White não procura dissolver um dos principais pressupostos assumidos pelos defensores da “tática fabiana”: a ideia de que uma definição de História deve partir, necessariamente, de uma *dicotomia* constituída pela separação entre ciência e arte. Mas se quisermos compreender essa separação, precisamos primeiro esclarecer o que entendemos pela palavra *dicotomia*.

### **Sobre o conceito de “dicotomia”**

Para construirmos uma definição do conceito de “dicotomia”, partiremos agora da análise histórica desenvolvida no livro *The Collapse of The Fact/Value Dichotomy and other essays*, do filósofo norte-americano Hilary Putnam. Acompanhar Putnam será útil para observarmos como essa construção histórica pode nos ajudar a definir o que entendemos por “dicotomia”, transformando essa palavra em um conceito heurístico capaz de servir aos nossos propósitos aqui. Em seu livro, Putnam foca sua análise na emergência e nas consequências de uma dicotomia em particular: aquela constituída a partir da separação entre “fatos” e “julgamentos de valor”. E para pôr a sua análise em prática, ele a concentra no campo da Filosofia Analítica, do qual ele destaca um grupo de filósofos em particular: os chamados “positivistas lógicos”, que teriam levado até as últimas consequências essa dicotomia, ao ponto de a tornarem inviável.

Segundo Putnam, a dicotomia “fatos/julgamentos de valor”, tal como é pensada hoje na Filosofia Analítica, teria emergido com uma interpretação da obra do filósofo David Hume (PUTNAM, 2002, p. 14). Em seu livro *A Treatise of Human Nature*, Hume teria notado que em todos os “sistemas de moralidade” que ele conheceu, seu autores sempre optavam por construí-los tentando provar a existência de Deus ou tentando descrever a sociedade humana, para, em seguida, construir afirmações do tipo “é” (“is”) ou alguma negação do tipo “não é” (“is not”), transformando-as em “deve” (“ought”) ou “não deve” (“ought not”). Por exemplo: um desses autores poderia partir da afirmação “Deus é o nosso criador” para concluir então, a partir disso, que “nós devemos obedecê-lo”. Aqui, para Hume, de uma descrição de um suposto “fato” (“Deus é o nosso criador”), esses autores teriam deduzido um “julgamento de valor” (“nós devemos obedecê-lo”) (PUTNAM, 2002, p. 149).

Para Putnam, muitos filósofos analíticos teriam encarado esse argumento presente no texto de Hume como um momento de enunciação de uma verdadeira lei que poderia ser resumida na seguinte frase: não podemos deduzir um “deve” (“ought”) de um “é” (“is”). Ou, em outras palavras, não podemos deduzir um “julgamento de valor” de uma descrição da realidade, de “um fato”. Para esses autores, segundo Putnam, o ato que consiste em descrever a realidade é diferente do ato que consiste em formular “julgamentos de valor” a partir da descrição dela. Putnam, entretanto, chama a nossa atenção para um paradoxo presente aqui: apesar de muitos filósofos analíticos aprovarem essa dicotomia, ela *pressupunha* uma metafísica para ser aceita enquanto tal, uma metafísica com a qual os próprios defensores dessa dicotomia não concordavam.

Segundo Putnam, para entendermos essa paradoxal aceitação de uma metafísica que é ao mesmo tempo rejeitada, precisamos ter em mente, em primeiro lugar, o fato de Hume ter supostamente assumido uma dicotomia metafísica entre, de um lado, “fatos experimentais bem estabelecidos” (“matters of fact”; sigo aqui a tradução de Renan Springer de Freitas para essa expressão e que está presente em: FREITAS, 2000, p. 35) e “relações de ideias” (“relations of ideas”). Com isso Hume teria tido como objetivo dizer que, quando uma afirmação do tipo “é” (“is”) descreve um “fato experimental bem estabelecido”, nenhuma afirmação do tipo “deve” (“ought”) pode ser deduzida a partir dela (PUTNAM, 2002, p. 14-15). Mas como podemos saber que coisas devem ser classificadas como “fato experimental bem estabelecido” ou como parte de “relações de ideias”? Para Putnam, se quisermos responder a essa pergunta, precisamos investigar outro pressuposto que teria sido assumido por Hume em sua metafísica e que ele (Putnam) chama de “semântica pictórica” (PUTNAM, 2002, p. 15).

Segundo Putnam, essa “semântica pictórica” assume o pressuposto segundo o qual um “conceito” é um tipo de “ideia”. Uma “ideia”, por sua vez, só seria capaz de representar um “fato experimental bem estabelecido” se ela pudesse ser parecer com ele. E para se parecer com ele, essa ideia deve poder ser reproduzida “pictoriamente”, do mesmo modo que representamos uma maçã através de um desenho, por exemplo. “Ideias”, entretanto, podem estar intrinsecamente associadas a sentimentos e/ou emoções, e esses sentimentos e emoções não podem ser representados “pictoriamente”. Por causa disso, ambos (sentimentos e emoções) não podem ser classificados como “fatos experimentais bem estabelecidos” (ou “fatos”, para encurtar; usaremos essa forma mais curta daqui em diante). Dentro dessa lógica, se “julgamentos de valor” emergem a partir de nossas

emoções e sentimentos, e não a partir de “fatos”, então não podemos deduzir, a partir desses mesmos “fatos”, um “juízo de valor”. É de toda essa metafísica descrita até aqui que teriam se afastado os filósofos analíticos que concordam com Hume. A despeito disso, porém, esses mesmos filósofos teriam continuado a aceitar a separação entre “fatos” e “juízos de valor”, uma separação que pressupunha a existência dessa mesma metafísica que eles se esforçavam por rejeitar (PUTNAM, 2002, p. 15).

Após a reconstrução e interpretação desse argumento de Hume, bem como da metafísica assumida por ele, Putnam parte, em seguida, em direção à análise de uma leitura bastante aceita da obra de Immanuel Kant, um autor que teria contribuído substancialmente para a consolidação dessa dicotomia que separa “fatos” de “juízos de valor”. Segundo Putnam, uma leitura bastante influente de Kant teria afirmado que “juízos de valor” possuiriam o caráter de imperativos. Isso quer dizer que, de acordo com essa leitura, a frase “matar é errado”, por exemplo, é uma forma de dizer: “não mate” (PUTNAM, 2002, p. 16-17). Para os proponentes dessa leitura, além disso, esse tipo de afirmação não diz respeito a uma descrição de algum “fato”, o que pode dar a impressão de que ela está de acordo com a leitura de Hume descrita por Putnam anteriormente, na medida em que ela parece “juízo de valor” de “fato”. Todavia, essa leitura de Kant se afasta daquela da obra de Hume na medida em que expressões como “matar é errado” ou “não mate” não poderiam ser interpretadas como sendo somente expressões de um “sentimento”. Ao contrário disso, para muitos dos intérpretes de Kant, ainda segundo Putnam, Kant teria defendido a ideia segundo a qual declarações morais podem ser “racionalmente justificadas”. Para eles, toda a filosofia moral kantiana seria uma forma de mostrar como isso pode ser possível (PUTNAM, 2002, p. 17).

Assim, se a filosofia moral de Hume teria assumido como pressuposto toda uma metafísica com a qual muitos de seus proponentes *não estariam* de acordo hoje, o mesmo pode ser dito de alguns proponentes da filosofia moral kantiana, segundo Putnam. Aqui ele argumenta que, a despeito de notáveis exceções, a maior parte dos filósofos analíticos hoje não simpatizariam muito com a filosofia moral kantiana, exatamente por acreditarem que ela é dependente demais do restante de sua metafísica (PUTNAM, 2002, p. 17). Assim, se a metafísica pressuposta por uma leitura dominante de Hume teria passado despercebida para muitos de seus proponentes, a metafísica kantiana teria sido precisamente aquilo que impediria a filosofia moral que a pressupunha de ganhar mais adeptos hoje. Ironicamente, o motivo do descrédito em que uma expressão kantiana como “razão prática pura” teria



caído, para muitos filósofos analíticos, teria sido o mesmo motivo que teria levado esses mesmos filósofos de volta a uma leitura de Hume misturada com noções kantianas. Foi isso o que, segundo Putnam, teria acontecido no início da história da Filosofia Analítica, especialmente com um grupo de filósofos analíticos conhecido como “positivistas lógicos” nas primeiras décadas do século XX: ao perceberem que importantes noções kantianas como essa haviam caído em descrédito, eles teriam passado a defender a ideia de que “julgamentos de valor” éticos não deveriam ser interpretados como declarações de “fatos”, mas somente enquanto expressões de sentimentos (seguindo Hume) ou imperativos disfarçados (seguindo Kant). Os “positivistas lógicos”, porém, teriam adicionado algo mais a essa articulação Kant/Hume, reinterpretando-os de modo a serem capazes de afirmar que esses “imperativos disfarçados” não poderiam ser justificados racionalmente, ao contrário do que o próprio Kant teria defendido. E se afirmações e declarações éticas não poderiam ser justificadas racionalmente, então elas deveriam ser excluídas do discurso racional (PUTNAM, 2002, p. 17-18).

O que Putnam destaca de sua reconstrução histórica até aqui é o fato de uma separação conceitual (aquela entre “fatos” e “julgamentos de valor”) se tornar “inflacionada”, isto é, o fato dela ser estendida para situações diferentes daquelas para as quais ela teriam sido concebidas originalmente. O problema que teria emergido a partir dessa inflação é o seguinte: ao igualarem afirmações sobre “ética” a “julgamentos de valor”, excluindo ambos do domínio do “discurso racional”, muitos desses “positivistas lógicos” teriam continuado a escrever como se não existissem “julgamentos de valor” fora da ética, ou seja, como se julgamentos estéticos não existissem, por exemplo (PUTNAM, 2002, p. 19).

Putnam argumenta contra essa inflação, defendendo, ao contrário, que deveríamos adotar uma posição mais modesta. Essa posição mais modesta consiste no seguinte: podemos sim aceitar que existe uma *distinção* (não uma *dicotomia*) entre “julgamentos éticos” e outros tipos de “julgamentos de valor”; ou mesmo entre “julgamentos de valor” e a descrição de “fatos”. No entanto, nenhuma metafísica deve ser assumida ou deduzida a partir daí. O significado de uma distinção, portanto, torna-se restrito às circunstâncias de sua afirmação, na medida em que ela não passa de uma separação lógica, construída somente para algumas circunstâncias e apenas para determinados fins (PUTNAM, 2002, p. 19).

Nesse sentido, um dos riscos de trazermos autores como Hume para a nossa época é o fato de alguns de seus pressupostos infiltrarem-se em meio aos conceitos que utilizamos hoje, particularmente em meio ao discurso daqueles que se propõem a adotar algumas de suas ideias. Putnam argumenta que teria sido precisamente isso o que teria acontecido com aqueles que, segundo ele, encarariam Hume até hoje como sendo um autor central para se justificar a separação *dicotômica* entre “fatos” e “julgamentos de valor”. Um exemplo disso, na ótica de Putnam, é que a própria noção de “fato” da época de Hume é completamente diferente daquilo que a ciência concebe atualmente, por exemplo. Para Hume, um “fato” seria “simplesmente algo do qual podemos ter uma 'impressão' sensível” (PUTNAM, 2002, p. 21). O conceito de “fato” na ciência contemporânea, entretanto, é bem mais complexo que essa definição humeana. Atualmente, por exemplo, os cientistas lidam com átomos e bactérias que não são diretamente observáveis e, portanto, não podem ser apreendidos por mera “impressão sensível”. Bactérias exigem a presença de um microscópio para serem observadas, e átomos não podem ser observados diretamente, algo que também se estende aos componentes de sua estrutura (elétrons, prótons, nêutrons e pósitrons, por exemplo). Contudo, o fato do átomo e de sua estrutura não poderem ser apreendidos por “impressões sensíveis” não tem sido um obstáculo para os cientistas afirmarem que ele é real e que, de fato, existe. E aqui é interessante notarmos que essa nova forma de conceber a palavra “fato” já era uma realidade quando os “positivistas lógicos” assumiram a lógica segundo a qual se algo não é observável, isto é, se algo não pode ser apreendido através de nossas “impressões sensíveis”, então esse “algo”, seja ele o que for, não pode corresponder a um “fato” (PUTNAM, 2002, p. 22). Para Putnam, os “positivistas lógicos” teriam se mostrado dispostos a se aproximarem da ciência de sua época, mas pareciam não se dar conta da flagrante contradição pressuposta em sua ideia de excluir “julgamentos de valor” do “domínio do discurso racional”: eles pareciam não se dar conta de que essa exclusão só era possível se eles aceitassem toda a metafísica pressuposta pela dicotomia humeana, uma metafísica que estava indo contra a própria ciência de sua época.

Portanto, ao trazerem para a interpretação de Hume um trabalho de separação dos conceitos de “fato” e “julgamento de valor”, produzindo uma filosofia dicotômica incapaz de apagar essa mesma separação, os “positivistas lógicos” teriam terminado por entrar em contradição com eles mesmos. Essa contradição terminou por esterilizar todo o seu discurso sobre “julgamentos de valor” e, particularmente, sobre a própria “ética” (na qual

os “julgamentos de valor” exerciam um papel fundamental). Um exemplo disso é Rudolf Carnap, um influente pensador entre os “positivistas lógicos”, e que teria chegado a afirmar que os conceitos associados ao que ele classificou como “ética normativa” eram simplesmente desprovidos de sentido (“nonsense”) (PUTNAM, 2002, p. 24).

Do que vimos até aqui, podemos concluir que dicotomias e distinções são, portanto, formas diferentes de articular separações conceituais. Dicotomias são separações conceituais inflacionadas, isto é, são separações estendidas além de seu contexto original e de forma arbitrária. Distinções são o contrário disso: são separações meramente lógicas, restritas a contextos específicos e construídas somente para determinados fins. E a partir do que examinamos do texto de Putnam até aqui, argumentaremos que separações conceituais podem ser expandidas e reproduzidas historicamente, mas que os padrões de articulação conceitual construídos a partir daí só podem ser compreendidos em um contexto mais amplo: a visão de mundo dos “modernos”, tal como ela foi descrita pelo antropólogo Bruno Latour. Em que consiste essa visão de mundo é algo para o qual nos voltaremos a seguir.

#### **A visão de mundo dos “modernos”**

Partiremos agora de uma análise do ensaio *Jamais Fomos Modernos*, de autoria do antropólogo Bruno Latour, para entendermos em que consiste exatamente a visão de mundo “moderna”. Ao mesmo tempo, pensaremos como ela se transforma em um contexto mais amplo, a partir do qual seremos capazes de propor uma nova interpretação da dicotomia que serve de base para a “tática fabiana”. Em seu ensaio, Latour sugere investigarmos o embate entre o “filósofo natural” irlandês do século XVII Robert Boyle e um filósofo da mesma época, o inglês Thomas Hobbes. A razão disso é que, segundo Latour, tal embate seria emblemático da constituição da visão de mundo dos “modernos”, apesar dele não precisar o momento em que tal visão de mundo teria emergido. De acordo com ele, o embate entre estes dois importantes pensadores teria ajudado a criar os contornos de uma forma de interpretar o mundo característica da “modernidade”, forma essa que seria sustentada por diversos pressupostos, assumidos inadvertidamente ou não. Compreender a composição desses pressupostos nos ajuda a entender o que Latour define por “modernidade”, bem como visão de mundo pressuposta por ela. Chamamos de pressupostos as premissas que são assumidas implicitamente em um determinado discurso. E é para um momento emblemático da história dessas premissas que nos voltaremos agora.

Seguindo Latour, voltemos a nossa atenção, primeiro, para o “filósofo natural” irlandês Robert Boyle. No século XVII, Boyle constrói um complexo aparelho que teria sido capaz de reproduzir um ambiente de vácuo e, assim, testar várias ideias de seus contemporâneos. Através da “fabricação” desse vácuo em um ambiente controlado, ele tentou detectar, por exemplo, o “vento de éter” (uma espécie de substância ou campo capaz de servir, supostamente, de meio de propagação para forças eletromagnéticas ou gravitacionais), postulado por seus adversários (LATOUR, 1993, p. 17). Latour destaca aí o fato de Boyle ter desenvolvido, com a construção desse ambiente de vácuo, um argumento que rejeitaria as demais formas de argumentação difundidas em sua época (lógica, matemática e retórica), para recorrer ao que o próprio Latour chama de uma “metáfora parajurídica”. Essa “metáfora parajurídica” diria respeito ao fato de Boyle recorrer ao uso de testemunhas reunidas no local em que o experimento estava sendo realizado, de modo que elas pudessem atestar a existência do “fato” que ele estava buscando provar (como a prova de que o “vento do éter” não existe), legitimando assim a observação de um fenômeno produzido “artificialmente”, no lugar “fechado e protegido” do laboratório (LATOUR, 1993, p. 18). Boyle, aqui, teria transformado uma necessidade (produzir fenômenos observáveis que se transformam em fatos em um ambiente controlado) em uma virtude (uma vez estabelecidos enquanto “fatos”, esses fenômenos jamais poderiam ser modificados, não importa o que acontecesse na metafísica, política, religião etc.) (LATOUR, 1993, p. 18).

Mas Thomas Hobbes rejeitaria todo esse “teatro da prova” criado por Boyle (LATOUR, 1993, 18). Boyle teria recorrido a todo o expediente descrito acima para tentar solucionar algumas controvérsias de sua época (LATOUR, 1993, p. 18), mas Hobbes também estaria interessado em solucionar disputas de uma vez por todas. Assim como Boyle, ele teria tentado se afastar de formas de argumentações escolásticas utilizadas para interpretar a Bíblia, bem como de opiniões mundanas do senso comum. Sua forma de alcançar esse objetivo, contudo, teria sido diferente daquela de Boyle, pois ele terminou por se voltar para a política, e não para ambientes “controlados”, “fechados” e “protegidos”. Escrevendo sobre política, Hobbes vai buscar na figura do representante supremo do povo – o soberano – a chave para a solução de disputas e controvérsias.

Na antiga sociedade medieval, segundo Latour, a lealdade de um povo era essencialmente dupla, dividida entre “Deus e Rei”. Hobbes, porém, teria acreditado que o apelo a essa dupla autoridade já não era mais possível em sua época: entendendo que

“poder” é sinônimo de “conhecimento”, ele teria tentado, então, unificar “conhecimento” e “poder” de modo que, no fim, só restasse uma única autoridade a qual o povo pudesse recorrer, a autoridade do soberano. Para isso, ele teria decidido combater uma forma de adquirir conhecimento considerada por ele inaceitável e perigosa: a crença em corpos imateriais, tais como espíritos, fantasmas e almas. O motivo disso é que esse conjunto de seres também poderiam ser encarados ou designados como autoridades por aqueles que acreditavam em sua existência (LATOURE, 1993, p. 18-19).

Para eliminar a crença nesses seres sobrenaturais, Hobbes teria acreditado ser essencial a defesa de que somente a matéria seria uma substância real e que, sendo a única substância existente, ela deveria ser inerte e mecânica. Mas se a única substância existente era a matéria, então o imaterial (o sobrenatural) não poderia existir: dessa forma, este último não poderia se transformar em uma fonte de autoridade. Ao mesmo tempo, porém, se a matéria existe e deve ser interpretada enquanto sendo somente “inerte e mecânica”, então ela é também incapaz de ser tomada como fonte de autoridade. Dessa forma, se nem o material e nem o imaterial podem ser tomados como fontes de autoridade, então não poderia existir nenhuma autoridade paralela àquela da única fonte de autoridade real, o único que deveria ser aceito enquanto tal: o soberano. Dentro dessa lógica, o soberano seria a única figura capaz de unir, dessa forma, “poder” e “conhecimento” (LATOURE, 1993, p. 19). Para reforçar o seu argumento, Hobbes afirma ter sido capaz de chegar a essa conclusão através de uma demonstração puramente matemática, o único tipo de demonstração supostamente capaz de ser aceita por todos de modo convincente (LATOURE, 1993, p. 19). Assim, de forma metódica, Hobbes teria acreditado ser capaz de unificar o “corpo político” (LATOURE, 1993, p. 18). E assim estariam criadas as condições em meio às quais ele e Boyle irão digladiar-se.

Latour nos diz que, após ter delineado o argumento descrito acima, Hobbes teria ficado indignado com Boyle, alegando que este último acreditava (de forma errônea e irresponsável, na opinião do próprio Hobbes) ter sido capaz de demonstrar que era possível sim solucionar controvérsias através de fatos experimentais que poderiam ser “fabricados” em um laboratório, mesmo que de forma parcial e modesta, dentro de condições artificiais. Uma dessas “fabricações” teria sido a criação de um ambiente de vácuo, como vimos anteriormente. Aqui, Boyle teria encontrado na “fabricação” controlada de fatos experimentais uma fonte de autoridade capaz de resolver controvérsias, enquanto que, para Hobbes, a única fonte de autoridade deveria ser o próprio soberano que governava o povo,

de modo que os experimentos de Boyle terminavam por se tornar perigosos: eles deslocavam a fonte de autoridade do soberano para um ambiente “artificial”. Para Hobbes, então, a pergunta teria sido: como seria possível manter a paz e a unidade de uma República, se as fontes de autoridade para resolver controvérsias estavam sendo fabricadas e multiplicadas dessa forma? (LATOURE, 1993, p. 22).

Tal era a confiança nessa “autoridade” produzida em seu laboratório, que Boyle teria acreditado ser capaz de detectar a existência do “éter” tal como havíamos descrito acima. A lógica assumida por ele teria sido, grosso modo, a seguinte: se o éter realmente existe, então o vácuo é simplesmente impossível; por outro lado, se o éter não existe, então o vácuo é perfeitamente possível e pode ser “fabricado” no laboratório. E se Boyle fosse capaz de detectar a existência do “éter”, então Hobbes venceria, já que ficaria provado que os “fatos fabricados” em laboratório não poderiam ser considerados fontes de autoridades. Porém, se Boyle fosse capaz de produzir o vácuo completo, então seria ele o vencedor desse debate, mostrando que “fatos” em um experimento também poderiam ser fonte de “autoridade” para servir como prova e resolver controvérsias.

A julgar por tudo o que lemos até aqui, podemos pensar que Hobbes e Boyle estavam falando de coisas distintas, mas Latour afirma que não, pois o que Boyle estava prestes a fazer não era outra coisa senão o uso da “matéria inerte” descrita por Hobbes como uma fonte de “autoridade”: seria somente através da manipulação dela que ele teria acreditado ser capaz de “provar” o seu argumento. E se até esse momento os relatos de fatos eram de inspiração divina ou humana, eles passariam, agora, a serem inspirados por essa “matéria inerte”, bem como pelos objetos utilizados no “laboratório” e feitos a partir dela. No fim, Boyle vence: seu experimento é um sucesso, mas Hobbes teria se recusado a reconhecer isso, colocando em questão os próprios procedimentos através dos quais Boyle teria chegado a essa conclusão (LATOURE, 1993, p. 22-23). E ao alcançar o sucesso que tanto queria, Boyle teria encontrado sua própria “fonte de autoridade”, de modo que o “soberano” de Hobbes, agora, teria que “dividir” sua capacidade de solucionar controvérsias com homens como Boyle.

Dessa controvérsia entre Boyle e Hobbes, tal como descrita e interpretada por Latour, é importante enfatizarmos a distinção que o próprio Latour destaca aí e que teria se tornado característica da visão de mundo dos “modernos”: de um lado, Boyle e seus sucessores teriam inventado todo um repertório de palavras para falar sobre a “natureza” (“experimento”, “fato”, “evidência”); do outro lado, Hobbes e seus sucessores teriam

inventado todo um repertório para falar de “poder” (“representação”, “soberano”, “contrato”, “propriedade” e “cidadãos”) (LATOURE, 1993, p. 25). Desse modo, teria surgido aí uma *dicotomia* capaz de instaurar uma separação entre, de um lado, o “cientista” Boyle, e do outro, o “estudioso da política e do poder” Hobbes: para Hobbes, a política; para Boyle, a “ciência”. A partir daí, os sucessores de Hobbes e Boyle (que Latour chama simplesmente de “modernos”) teriam continuado a expandir essas separações para inúmeras áreas do conhecimento humano, reificando-as (transformando-as em coisas) e compartimentalizando o mundo em oposições incomensuráveis ou “reinos opostos” (HARMAN, 2009, p. 57).

Tomando Latour como ponto de partida, podemos argumentar que eles farão isso através da transformação de *distinções*, como “sujeito e objeto”, “ciência e política” e “sociedade e natureza”, em *dicotomias*. Aqui, as dicotomias ganham um novo significado: além de *inflationarem* separações conceituais, elas também as *reificam*. Nesse momento, é importante lembrarmos que os exemplos descritos por Putnam e examinados anteriormente, são de filósofos presos a essa forma moderna de ver mundo, uma forma que tende a descrevê-lo a partir da proliferação de dicotomias, chegando até mesmo ao ponto de esvaziar campos inteiros do discurso humano somente para satisfazer essa proliferação – pensemos aqui naquilo que os “positivistas lógicos” teriam feito com toda a reflexão sobre ética, por exemplo. Essa operação de transformação de *distinções* em *dicotomias* é o que, seguindo Latour, chamaremos de “trabalho de purificação” de conceitos. Chamamos de “trabalho de purificação” a operação que consiste na compartimentalização de uma dada realidade em oposições dicotômicas, reificando separações conceituais e expandindo-as de modo arbitrário, anacrônico e indiscriminado. Mas como teria se dado, historicamente, a transformação das “distinções” que identificamos no embate entre Boyle e Hobbes em “dicotomias” pelos seus sucessores “modernos”?

Antes de respondermos a essa pergunta, precisamos compreender primeiro o porquê de chamarmos as separações conceituais discernidas na controvérsia entre Boyle e Hobbes de “distinções”. A partir da leitura do ensaio de Latour, argumentamos que as separações conceituais presentes aí ainda não estavam inteiramente separadas entre si, pois serão os sucessores de Hobbes e Boyle que irão purificá-las, isto é, compartimentalizá-las e separá-las mais claramente. E é exatamente porque ainda não estavam inteiramente separadas entre si que tais conexões entre as reflexões políticas de Hobbes e os

experimentos de Boyle aparecem enquanto estando tão intimamente associadas ao ponto de levá-los a uma controvérsia (LATOURE, 1993, p. 56).

Tomando o ensaio de Latour como ponto de partida, podemos dizer que esse processo de transformação dessas *distinções* em *dicotomias* teria emergido historicamente, aproximadamente, na obra de Kant, na medida em que é na obra desse autor que podemos encontrar a separação completa entre “as coisas em si”, de um lado, e o “sujeito transcendental”, supostamente capaz de conhecer essas “coisas”, do outro. Nessa interpretação de Kant, o conhecimento só é possível no espaço de mediação situado em meio a essa separação, isto é, no ponto médio em que essas duas formas puras (as “coisas em si” e o “sujeito transcendental”) se encontram. Através desse ponto médio, esse “sujeito transcendental” é obrigado a passar por vários estágios até chegar a “coisa a si”, de modo que ele jamais poderá ter acesso direto a ela. Segundo Latour, essa interpretação de Kant estaria presente até os dias de hoje, e podemos ver um exemplo dela quando lemos afirmações do tipo “a mente humana é capaz de atribuir significados a objetos no mundo”, de modo que entre a mente humana e os objetos no mundo estaria o indissolúvel espaço de mediação que sustenta e mantém essa dicotomia (LATOURE, 1993, p. 56). Daí em diante, os “modernos” continuarão a deixar essa separação cada vez mais nítida, recortada e definida, aumentando seu abismo: ao longo da história, eles alargarão cada vez mais espaços de mediação como este, transformando meras distinções lógicas em dicotomias, continuando a purificá-las.

Depois de Kant, esse processo de purificação teria continuado com Hegel, particularmente através da chamada dialética hegeliana. Essa dialética teria escolhido como ponto de partida, entre outras coisas, diversas contradições no pensamento “moderno”, incluindo a própria relação entre sujeito e objeto. O problema aqui, segundo Latour, é que a dialética hegeliana jamais tentará pôr em questão a relação entre a necessidade de ver o mundo assim, de forma compartimentalizada, e as separações que essa visão de mundo continuará a gerar, através desses mesmos “compartimentos”: a dialética hegeliana jamais irá pôr em questão a relação entre, de um lado, as contradições a partir das quais ela parte e, do outro lado, a visão de mundo “moderna” que gerou e que continua a fazer proliferar essas mesmas contradições. Desse modo, essa dialética se transforma em mais um produto “moderno”, isto é, em mais um resultado do processo dicotômico e purificador para o qual ela, inadvertidamente, contribuirá. De modo a tornar essa ideia mais clara, Latour chama a nossa atenção para o fato de que um dos pilares dessa



dialética, a ideia de contradição, teria sido alçada a um papel central, por exemplo, no próprio enredo da concepção de História hegeliana. Essa concepção de história teria acreditado na superação das separações kantianas; todavia, ao tomar precisamente essas contradições como base do enredo de sua própria história, ela estará somente reforçando essas mesmas contradições, transformando-as, ironicamente, em seus principais atores. Um exame desse enredo revelaria, assim, uma dialética determinada a concentrar-se somente no “espaço de mediação” em que essas contradições desapareceriam, como, por exemplo, nos “espaços de mediação” entre sujeito e objeto. Esse espaço de mediação ganhará um nome próprio na dialética hegeliana: será o Espírito; e ganhará um nome próprio também em uma dialética inspirada na obra de Hegel, a dialética marxista: será a matéria (LATOURE, 1993, p. 57).

Depois disso, o processo de expansão das separações conceituais “modernas” (processo este que chamamos de “transformação de distinções em dicotomias”) continuará com a fenomenologia. Se a dialética hegeliana teria acreditado na superação das separações kantianas ao mesmo tempo em que as reforçava e as expandia, transformando-as em seus atores principais, a fenomenologia teria acreditado, por sua vez, na superação de ambas as separações, as kantianas e as dialéticas, acreditando ter dissolvido ambas. Porém, tal como o kantianismo ou a dialética hegeliana, aqueles que trabalhavam com a fenomenologia vieram a reforçar e expandir ainda mais as diversas dicotomias “modernas”. Segundo Latour, podemos ver isso quando eles, os proponentes da fenomenologia, teriam se negado a atribuir essências a sujeitos “puros” ou a objetos “puros”, por exemplo. Ao invés disso, eles teriam buscado falar somente de *mediações* que não exigiriam dois polos purificados dessa forma. Desse modo, eles não falariam em consciência “pura” de um sujeito “purificado”, isto é, inteiramente separado do objeto. Ao invés disso, eles voltariam suas atenções para uma ideia de consciência que é sempre “consciência de alguma coisa”. Aqui, portanto, não existiram consciências “puras”, mas somente consciências dentro de relações. Essas relações, entretanto, formariam precisamente os espaços de mediação que estabeleciam o contato dos sujeitos com as “coisas” no mundo, e que jamais poderiam ser descritas como estando em suas formas “puras”. Dessa modo, o problema da expressão “consciência de alguma coisa”, é que ela só reforçaria ainda mais a dicotomia existente entre sujeito e objeto, já que ela reafirmaria a existência de um espaço de mediação dentro do qual essa separação seria dissolvida, enquanto esses espaços de mediação, por sua vez, pressupunham precisamente a dicotomia constituída pela separação entre sujeitos e objetos

para existirem enquanto tais. Sujeitos e objetos, assim, podem não aparecer aqui em suas formas “puras”, mas isso não significa que eles tenham desaparecido, já que a expressão “consciência de alguma coisa” pressupõe precisamente a existência deles (sujeitos e objetos), bem como uma separação entre eles, mesmo que essa separação seja sempre negada, ou que se diga que sujeitos e objetos jamais sejam “puros” (LATOURE, 1993, 57-59).

Assim, a visão de mundo dos chamados "modernos" construiria e articularia suas categorias através de dicotomias purificadas e purificadoras. Tomando como base uma visão compartimentalizada e purificada da própria realidade, os “modernos” acabaram por reificar conceitos, descrevendo um mundo povoado por oposições incomensuráveis e intransponíveis. Criou-se, assim, uma visão circular do mundo: uma realidade preenchida por oposições reforça a existência de dicotomias; e essas mesmas dicotomias, por sua vez, solidificam ainda mais essa forma de pensar a realidade através dessas oposições. E uma vez que tenhamos em mente esse contexto marcado por essa visão circular, podemos nos voltar, agora, para a “tática fabiana”, lançando um novo olhar sobre ela.

### **Através de dicotomias e purificações**

Agora, tendo em mente o que foi dito até aqui, argumentaremos que os defensores da "tática fabiana", de acordo com a descrição de Hayden White, tendem a repetir os mesmos padrões de purificação dos “modernos” descritos por Latour, algo que pode ser percebido no uso que eles teriam feito da dicotomia arte/ciência. E argumentaremos também que, ao agirem dessa forma, eles terminaram por cair nas mesmas contradições em que teriam caído os “positivistas lógicos” descritos por Putnam. E finalizaremos este artigo mostrando como uma reflexão sobre essa tentativa de defender e definir a História na década de 60 pode nos ajudar a repensarmos os pressupostos a partir dos quais tentamos defini-la até os dias de hoje.

Dizemos que os defensores da "tática fabiana" reproduzem a “operação de purificação” dos “modernos” na medida em que eles compartimentalizam os conceitos de arte e ciência, isto é, na medida em que eles isolam estes dois conceitos, criando um espaço de mediação intransponível entre eles. Essa operação de purificação separa arte e ciência ao mesmo tempo em que legitima a posição desses historiadores, na medida em que a posição adotada por eles esforça-se por ocupar precisamente esse espaço de mediação, preenchendo-o com a História. Partindo dessa dicotomia, a História será pensada aqui

como uma palavra temporalmente inflacionada, isto é, como se ela jamais tivesse sofrido qualquer alteração desde o século XIX, o século que teria servido de modelo para os conceitos de “ciência” e “arte” dos proponentes dessa “tática”, fazendo com que eles ignorassem também tudo o que veio a acontecer na própria História enquanto disciplina depois desse mesmo século. Essa forma de pensar a História, portanto, ignora a própria história da disciplina, além de ignorar as práticas artísticas e científicas da sua segunda metade do século XX.

Pensando comparativamente, porém, podemos perceber que a lógica que sustenta esse modo de conceber a História é muito parecida com a lógica que teria sido utilizada pelos "positivistas lógicos" para pensar a ética: ao tentarem analisar a ideia de ética, os “positivistas lógicos” teriam terminado por esvaziá-la, partindo de uma dicotomia epistemologicamente esterilizante, impedindo toda e qualquer discussão racional sobre este conceito. Algo muito parecido teria acontecido com os defensores da “tática fabiana”: determinados a defender e definir o que a História é, eles terminaram por esterilizá-la, estabelecendo somente aquilo que ela *não é*: a História, para eles, *não é* exatamente uma ciência e *não é* exatamente uma arte. Aqui a História seria pensada, paradoxalmente, como um conceito vazio e destituído de sentido, já que ela seria concebida somente através de *negações*. Essas negações, por sua vez, teriam terminado por deixar o conceito de História estrategicamente mal definido e vago. E dizemos que essa indefinição é estratégica na medida em que ela terminou por ser *utilizada* para impedir qualquer tentativa de modificá-la ou qualquer tentativa de discussão mais precisa ou aprofundada sobre ela, bem como sobre os conceitos de "ciência" e "arte" naquele momento.

Entretanto, a ideia de tentar dar a História um lugar único, a partir da articulação de ciência e arte, não é uma exclusividade dos defensores da “tática fabiana”. O filósofo inglês Anthony Kenny fez algo parecido (mas não idêntico) ao tentar definir o que é a Filosofia, e sua tentativa pode nos ajudar a lançar uma nova luz sobre o que os historiadores descritos por White teriam feito na década de 1960. Em seu primeiro volume da série *A New History of Western Philosophy*, intitulado *Ancient Philosophy*, Kenny construiu uma breve reflexão a respeito do conceito de “Filosofia”. Para isso, ele assumiu como pressuposto o fato de que a Filosofia é, em primeiro lugar, “singularmente difícil de classificar, e se parece tanto com as artes quanto com as ciências” (KENNY, 2004, p. xii). Em seguida, ele considera duas formas de definir a Filosofia. A primeira é essa:

Por um lado, a filosofia parece ser uma ciência no sentido em que o filósofo está em busca da verdade. Descobertas, aparentemente, são feitas na filosofia, e então o filósofo, como o cientista, tem a excitação de fazer parte de um empreendimento intelectual em andamento, cooperativo e cumulativo. Sendo assim, o filósofo precisa estar familiarizado com a produção escrita atual, e estar a par do atual 'estado da arte' [state of the art]. Nessa forma de olhar, os filósofos do século vinte e um [sic] possuem uma vantagem sobre praticantes anteriores da disciplina. Nós nos posicionamos, sem dúvida, sobre o ombro de outros filósofos ainda maiores, mas nós estamos acima deles. Nós tornamos Platão e Kant obsoletos (KENNY, 2004, p. xii).

Mas isso é só uma possibilidade. A outra seria essa :

Por outro lado, nas artes, os trabalhos clássicos não envelhecem. Se nós quisermos aprender física ou química, em oposição a história delas, nós não lemos Newton ou Faraday hoje. Mas nós lemos a literatura de Homero e Shakespeare não apenas para aprender coisas pitorescas que passaram pelas mentes de pessoas de tempos distantes, em épocas pretéritas. Pode-se muito bem argumentar, claro, que o mesmo é verdadeiro em relação a filosofia. Não é somente no espírito de uma curiosidade antiquária que nós lemos Aristóteles hoje. Filosofia é essencialmente o trabalho de gênios individuais, e Kant não supera Platão mais do que Shakespeare supera Homero (KENNY, 2004, p. xii-xiii).

Após delinear as duas possibilidades, juntando-as em uma mesma definição da Filosofia, Kenny reconhece que ela contém *alguma* verdade, apesar de também reconhecer que nenhuma das partes dela são *inteiramente* verdadeiras (KENNY, 2004, p. xiii). Dentro dessa linha de pensamento, ele faz questão de afirmar que a “Filosofia não é uma ciência e não existe um 'estado da arte' na filosofia”, mas que ela possui “uma relação íntima com as ciências” (KENNY, 2004, p. xiii). Ao mesmo tempo, porém, ele enfatiza o fato da Filosofia se parecer com as artes na medida em que ela possui um “cânone”, bem como pelo fato do filósofo situar seus problemas “fazendo referência a textos clássicos” (KENNY, 2004, p. xiv). E de tudo isso ele conclui que a “filosofia se situa em algum lugar entre as ciências e as artes” (KENNY, 2004, p. xv).

Para analisarmos a visão de Kenny descrita acima, é importante observarmos, primeiro, que já em seu pressuposto a respeito da Filosofia (“singularmente difícil de classificar, e se parece tanto com as artes quanto com as ciências”), Kenny adota uma postura significativamente presa às categorias purificadas e purificadoras dos “modernos”: para ele, é difícil classificar a Filosofia na medida em que ela não pode ser *compartimentalizada* em nenhuma delas (“arte” ou “ciência”). *Apesar disso*, Kenny insiste em tentar classificá-la entre categorias modernas de algum modo (“em algum lugar entre as

ciências e as artes”). Nesse sentido, sua abordagem pode ser relacionada com a visão de mundo dos “modernos”, na medida em que ela é construída a partir de um jogo paradoxal entre dicotomia e purificação, jogo este semelhante àquele utilizado pelos defensores da “tática fabiana”. Vejamos: em primeiro lugar, ele argumenta que é necessário classificar a Filosofia em meio a dicotomias nas quais ela simplesmente não se encaixa, concluindo, a partir disso, que ela é “inclassificável”. Não satisfeito com isso, porém, ele distingue as características que definem a Filosofia ao mesmo tempo em que tenta purificá-las, isolando-as e colocando algumas delas ora em meio a arte, ora em meio a ciência. No entanto, logo depois de fazer isso, ele reconhece a impossibilidade dessa mesma operação de purificação, afirmando que essa separação entre arte e ciência “não contém toda a verdade”. Ao fim, todavia, ele retorna a essa mesma separação dicotômica e purificadora, situando a filosofia em algum lugar entre os conceitos de arte e ciência.

Mas o que faz a abordagem de Kenny se aproximar ainda mais da definição negativa da História adotada pelos proponentes da “tática fabiana”, é o fato dele reduzir arte e ciência a aspectos muito específicos e restritos a uma determinada época para, somente depois disso, tentar situar a Filosofia. Outro aspecto que aproxima a definição de Kenny daquela dos defensores da “tática fabiana” é o fato deles desconsiderarem que ambas, Filosofia e História, são *anteriores* a ideia de ciência, um conceito do século XIX, e *anteriores* a própria ideia de arte deste mesmo século ou da época de autores como Kenny ou dos defensores da “tática fabiana”. Assim, como pensar História ou Filosofia enquanto *resultantes* da articulação de dois conceitos que as próprias existências delas precedem?

Mas voltemos a nossa atenção para a “tática fabiana” e seus pressupostos, nosso principal objeto de análise aqui. Vamos supor que, a julgar pela descrição que Hayden White faz dela, a ideia de seus defensores tenha sido apenas o de tentar definir a História de modo que os seus contemporâneos pudessem entendê-la, colocando-a em meio a definições de arte e ciência que lhes fossem familiares. O problema, nesse caso, é que isso só teria sido possível a um custo muito elevado: essa estratégia terminou por esvaziar e reduzir a História ao que ela *não é*, além de retirar dela a possibilidade daquilo que ela poderia *vir a ser*, já que impedia qualquer discussão mais aprofundada sobre ciência ou arte. Aqui, a História teria terminado por ficar restrita a conceitos de ciência e arte purificados, separados de forma dicotômica e arbitrária, sendo reduzidos a seus aspectos mais gerais e superficiais, incapacitando esses dois conceitos de enriquecer aquilo que entendemos por História. Diante disso, podemos nos perguntar se o fato de pensarmos a

História somente a partir de pressupostos purificados e através de dicotomias, é a melhor forma de defini-la. Ou se, antes de tentar defini-la, talvez não fosse mais produtivo modificarmos os paradigmas aceitos pré-criticamente que organizam o nosso pensamento.

### Referências:

- HARMAN, Graham. **Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics**. Melbourne: re.press, 2009.
- FREITAS, Renan Springer de. A desforra de Hume. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, Feb. 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092000000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 7 abr. 2015.
- KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy: Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- LATOUR, Bruno. **We Have Never Been Modern**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- PAUL, Herman. Metahistorical Prefigurations: Toward a Re-Interpretation of Tropology in Hayden White. **Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology**, vol. 1, no 2, Winter 2004, pp. 1-19.
- PUTNAM, Hilary. **The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- WHITE, Hayden. **Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973.
- WHITE, Hayden. **Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978.
- WINTER, Thomas Nelson. The Strategy that Gave Independence to the U.S. **The Classical Bulletin**. Lincoln, v. 53, nov. 1976. Disponível em <<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=classicsfacpub>>. Acesso em: 7 abr. 2015.