

# **A identidade do intelectual e o estatuto da obra e o seu contexto\***

*Celso Noboru Uemori\*\**

## *Resumo:*

Neste artigo abordo, em um primeiro momento, os problemas que estão implicados no estudo da relação entre o intelectual e as classes, os grupos sociais e os "campos". Em um segundo momento, detenho-me na análise da relação texto/contexto e na questão da "morte do autor".

## **Introdução**

Neste artigo trato de alguns aspectos que, acredito, precisam ser levados em consideração quando se faz um estudo sobre os intelectuais e a suas obras. Apresento parte do que a literatura especializada traz a respeito da identidade dos intelectuais e da relação texto/contexto. Na primeira parte, abordo estes tópicos: 1) o intelectual em relação às classes sociais e aos "campos"; 2) a margem de autonomia do indivíduo relativamente ao grupo social a que está vinculado; 3) a possibilidade de alcançar a objetividade do conhecimento. Para refletir sobre os temas, recorro a Gramsci, Mannheim, Michael Löwy e Lukács e Bourdieu. Na segunda parte, estudo a relação entre texto e contexto e a tese da "morte do autor". Sirvo-me de textos de autores que estudaram os "contextualistas" e os opositores destes.

## **1. A identidade do autor**

### **1.a. Os intelectuais, segundo Gramsci**

Começo com a instigante indagação de Gramsci (1988) a respeito dos intelectuais: seriam eles um grupo social autônomo ou estariam ligados e dependentes da classe social dominante? Para Gramsci, os que desempenham a função social de intelectuais constituem-se numa categoria específica, diferindo das outras categorias de trabalhadores. No entanto, não se pode afirmar que a atividade intelectual seja privilégio deles, pois todos os seres humanos pensam; não existem não-intelectuais. A diferença está no fato de que o intelectual faz do pensar, do escrever a sua profissão. O operário e o intelectual estão ligados às suas respectivas classes, ainda que o segundo se julgue independente.

Há, segundo Gramsci, dois tipos principais de intelectual: o "orgânico" e o "tradicional". O primeiro serve ao empresário capitalista e à burocracia estatal; são os cientistas, economistas, técnicos, administradores, bem como a "classe política" (Mosca) ou a "elite" (Pareto) que fazem parte da categoria dos orgânicos. A origem do segundo é pré-burguesa e tem nos eclesiásticos

---

\* Apresento neste artigo o resultado parcial do estudo que estou desenvolvendo sobre a identidade dos intelectuais e sobre a relação do texto/contexto. Este trabalho faz parte da minha pesquisa sobre o pensamento de Manoel Bomfim. Sou grato ao Prof. Lúcio Flávio de Almeida pelas leituras e sugestões.

\*\* Doutorando pela PUC-SP e membro do NEILS

os seus representantes mais destacados; no passado foram os intelectuais orgânicos da aristocracia fundiária, proprietários da terra que controlavam o aparato técnico, militar e a justiça. Os eclesiásticos monopolizavam o ensino e a produção dos diversos ramos do conhecimento: filosofia, ciência e ideologia religiosa.

Gramsci sugere que esse privilégio eclesiástico foi perdendo vigor na medida em que a aristocracia perdia poder e, então, se assistiu à centralização do poder no monarca, até o absolutismo. O clero foi sendo substituído pelo leigo, pelo “não especialista”. A época moderna encontrou um processo de ensino criado pela Igreja e esse fator é importante para entender uma característica marcante dos intelectuais tradicionais: o de se suporem independentes em relação ao grupo social dominante. Sentem-se com “espírito de corpo” ou “revestidos de características próprias”, afirma Gramsci. Mas com base em quê se sustenta essa percepção de distanciamento em relação à sociedade civil? Para o autor dos *Cadernos do cárcere* isso advém da tradição (da “ininterrupta continuidade histórica”) e da presumida “qualificação” intelectual.

Afinal, qual é o papel que os intelectuais desempenham no tocante à reprodução da classe a quem servem? Exercem, de acordo com Gramsci, a função de dar consciência e homogeneidade, “não só no campo econômico, mas também no social e no político”, à classe a qual estão ligados. Carlos Nelson Coutinho lembrou que os intelectuais (os orgânicos e os tradicionais) têm a função análoga aos dos partidos políticos (“os intelectuais coletivos”), ou seja, preparam a hegemonia da classe socialmente dominante (1999: 75).

O autor dos *Cadernos* dá uma sugestão de pesquisa sobre o desenvolvimento dos intelectuais em diversos países, tomando todo o cuidado de detectar as especificidades históricas que determinaram o comportamento dos intelectuais em relação às classes dominantes. Os italianos foram cosmopolitas, ou seja, voltaram-se para o estrangeiro, ligando-se às forças não nacionais-populares (não se vinculando à burguesia nacional); desse modo, “não foram capazes de dar expressão coerente à consciência da classe burguesa e de torná-la elemento hegemônico na ação de um bloco histórico antic cosmopolita”. Daí, explica Gramsci, a tardia unificação da Itália.

Na França os intelectuais vincularam-se de imediato, de forma orgânica, à nova classe (a burguesia) que passava a monopolizar o poder econômico e político em 1789, sem manter contato importante com a aristocracia que foi deixada para trás. Os intelectuais franceses contribuíram, assim, para formar uma consciência nacional agregadora, potencializando a base nacional, de um lado; e, de outro, voltado para fora, não como receptor de idéias e pensamentos estrangeiros, mas influenciando, impondo-se de forma imperialista.

O desenvolvimento intelectual na Inglaterra e na Alemanha assistiu à supremacia dos intelectuais ligados à velha classe territorial; no caso inglês, a dominação econômica da burguesia industrial não impediu a supremacia política-intelectual dos “intelectuais tradicionais”; na Alemanha os *Junkers*, julgando-se um grupo social autônomo, foram os intelectuais tradicionais dos empresários capitalistas. Desse modo, nesse dois países, se a aristocracia tinha perdido o poder econômico, mantinha a capacidade de dirigir e organizar a sociedade política.

Na Rússia, segundo Gramsci, a relação da elite intelectual com o Ocidente teve dois momentos: o primeiro, de aceitação passiva da influência estrangeira; no segundo, a elite aprende com os países Ocidentais e prepara-se para um “despertar forçado do povo” visando dar um salto para frente, em direção à “ocidentalização”.

A partir da análise de Gramsci, pode-se comparar os Estados Unidos com a América Central e do Sul. Lá, quase não existe a categoria dos intelectuais tradicionais, pois as energias intelectuais e “civilizatórias” que os pioneiros trouxeram puderam se desenvolver sem barreiras morais, intelectuais, políticas e econômicas da “mãe-pátria européia”. Na América Latina, a colonização espanhola e portuguesa caracterizou-se pela presença decisiva da Igreja Católica (depois da Contra-Reforma) e pelo militarismo, duas categorias “fossilizadas”, que se transformaram em obstáculos para o desenvolvimento de intelectuais orgânicos vinculados à empresa capitalista ou ao Estado moderno, já que a base industrial incipiente e o predomínio do latifúndio favoreceram, diferente dos Estados Unidos, a predominância dos intelectuais de tipo rural (tradicionais) ligados ao clero e aos grandes proprietários.

Do que foi escrito acima, destaco esses aspectos do pensamento de Gramsci: o papel dos intelectuais na definição dos rumos que um país toma; a oposição à análise do funcionamento da sociedade e da política conforme as leis do determinismo econômico; a busca do histórico e do específico, negando-se a homogeneização; as idéias não brotam espontaneamente de cérebros individuais e nem são elaboradas por sujeitos desinteressados e neutros.

### **1.b- A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim**

O livro de Karl Mannheim, *Ideologia e utopia* (1972), é cheio de pistas para quem está preocupado em estudar as bases histórico-sociais do pensamento e da inteligência. Assim como Gramsci, ele afirma que não existe intelecto puro; as idéias não nascem espontaneamente no cérebro, pois estão ligadas às instâncias exteriores que preexistem aos indivíduos que pensam. Textos e idéias são elaborações coletivas e não nascem de iniciativas individuais. O pensador italiano ligou quem pensa, o intelectual, às instituições, classes e grupos de status de classe a que se vincula; Mannheim, ao grupo social.

Quanto a Mannheim, trato da relação indivíduo/grupo, da análise do conhecimento ligado aos grupos de interesses e a relação dos intelectuais com as classes sociais.

### **1.c - Relação indivíduo/grupo**

Segundo o autor de *Ideologia e utopia*, a principal tese da Sociologia do Conhecimento refere-se à impossibilidade de compreender os modos de pensamentos sem pensar na sua origem social e histórica. Visto dessa maneira, qual é o papel do indivíduo que pensa? Ele é um epifenômeno da estrutura, ou melhor, do grupo social a que está vinculado? Mannheim sublinhou o grau de determinação do coletivo, mas deixou claro que “só o indivíduo é capaz de pensar”. Portanto, nenhuma instância, como a “mente de grupo”, pode pensar por ele. Mas engana-se aquele que acredita poder captar o pensamento ou o sentimento de um indivíduo recorrendo apenas à sua “experiência de vida”. Resta ao indivíduo uma margem muito restrita de autonomia, mas ela existe. A Sociologia do Conhecimento faz a conexão entre o pensamento e a situação sócio-histórico, mesmo levando em conta que “gradativamente emerge o pensamento individual diferenciado”. A relação indivíduo/coletivo explicita-se no tocante à linguagem; o indivíduo tem uma margem muito pequena para criar modos de falar e pensar. Ele fala uma linguagem que é de sua época, de seus contemporâneos ou de quem veio antes. A linguagem é também uma “herança” de seus predecessores que “prepararam o caminho”.

No entanto, não se pode reduzir o argumento de Mannheim a um determinismo que transforma o sujeito que fala e pensa em um simples receptor passivo de idéias previamente formadas por outros agentes, de uma outra época, que estavam imersas em outras situações sociais. Não, o indivíduo é um receptor ativo, pois reelabora, substitui, acrescenta conforme os “novos desafios surgidos das variações e mudanças em sua situação”. Segundo Mannheim, o contexto da vida individual não pode ser descartado, mas não pode ser esquecido a “gênese da vida do grupo” (1972: 55).

Para a Sociologia do Conhecimento os problemas, conceitos e formas de pensamentos, bem como idéias e textos, podemos acrescentar, são elaborações coletivas; eles são engendrados no interior do debate entre grupos diversos e antagônicos que pensam e agem uns contra os outros.

### **1.d - Gênese dos grupos de interesses**

De acordo com Mannheim, a análise da vida intelectual e das modalidades de pensamento pressupõe que o pesquisador deparar-se-á com vários grupos se confrontado, expondo uma miríade de pontos de vista. O autor revela a origem histórica desse fato tão rico de conseqüências para a sociologia. Trata-se da quebra do monopólio da interpretação eclesiástica do

mundo ocorrida na época moderna. Na Idade Média, os intelectuais, que eram uma casta sacerdotal, detinham o monopólio da produção do conhecimento. Surge uma “*intelligentsia livre*” e os intelectuais passam a ser recrutados em estratos variados. Em consequência, o pensamento não é mais regulado por uma organização tipo casta e começa a haver disputa entre modos de pensamentos e experiências.

Na nova situação, sem a proteção da Igreja, os que se dedicam a pensar e a escrever se tornaram uma categoria profissional que tinha que ir ao mercado competir pelo “favores do público”. O saber produzido já não se dirige para um público fechado, mas tem de se submeter ao julgamento de um público amplo, variado, com várias visões de mundo e perspectivas. Será impossível, agora, impedir a emergência do questionamento, da dúvida, das heresias, da inquietude do homem moderno diante do consensual e da unidade do pensamento.

O último ponto que quero abordar se refere à discussão de Mannheim a respeito da *intelligentsia* em relação às classes sociais. O autor questiona a afirmação segundo a qual os intelectuais são um apêndice da classe social e economicamente dominante. Eles constituiriam-se em um “estrato desamarrado, *relativamente* sem classe” (Mannheim, 1972: 180; grifo no original), formariam um grupo razoavelmente homogêneo e menos identificados a uma classe do que os que “participam do processo econômico”. Educação e convivência numa atmosfera cultural comum “tende a suprimir as diferenças de nascimento, status e riqueza”. Isto não é o mesmo que dizer que os intelectuais tenham rompido todos os laços de classe.

Mannheim aposta na unilateralidade de todos as formas de pensamento. Adversários em situações diferentes sustentam pontos de vista diversos, sendo todos igualmente válidos. Então, para a Sociologia do Conhecimento a objetividade do conhecimento está eliminada? Não estamos no campo do total relativismo? Mannheim afirmava que havia a possibilidade de uma “síntese dinâmica destas perspectivas unilaterais” (Löwy, 1987: 82) que devem ser renovadas de acordo com as situações históricas. Abria-se, segundo Mannheim, “o caminho a uma nova objetividade”, que “representa o *optimum* relativo de conhecimento em uma época determinada” (Löwy, 1987: 82).

### **1.e - Lukács e Löwy**

Lukács (1992) e Michael Löwy (1987) enfatizaram o relativismo de Mannheim e o diálogo com o materialismo histórico. O autor de *Ideologia e utopia* capitula frente ao marxismo, segundo Lukács, ao aceitar a tese segundo a qual o ser social determina a consciência. No entanto, ainda segundo ele, a Sociologia do Conhecimento chocou-se com o materialismo histórico. Primeiro, porque negou a verdade objetiva e, em consequência,

perdeu o critério que diferencia, por exemplo, a “falsa consciência” da “verdadeira consciência”, o “absoluto” do “relativo”. Segundo, porque o materialismo histórico, que se propunha a desmascarar as ideologias, foi visto como mais uma ideologia. Portanto, o marxismo teria um valor relativo de verdade. Em terceiro, porque Mannheim suprimiu da relação concreta entre a base econômica e as idéias o segundo elemento. Restou, então, uma vaga e abstrata relação entre pensamento e “situação”. Quarto, porque ele acreditou na “ilusão” segundo a qual a intelectualidade se situa “acima das classes e das lutas de classes”.

Do texto de Michael Löwy sobre a obra de Mannheim destaco a influência do marxismo, inclusive Lukács, sobre o pensamento do autor de *Ideologia e utopia* e a relação entre a *intelligentsia* e as classes sociais.

Como observou Löwy, Mannheim leu *História e consciência de classe* e a considerou uma obra importante sobre a dialética marxista. Num artigo de 1925, trazendo a marca da influência do marxismo, Mannheim conecta modos de pensamento com o sistema econômico e político e a certas classes sociais. Na obra *Ideologia e utopia* (1929) há a vinculação, já mencionada, entre o conhecimento e o ser social ou posição social. Segundo Löwy, ser social ou posição social tem a ver com algo bem concreto (e não um “genérico vínculo do pensamento com a “situação”, como queria Lukács) como gerações, círculos, seitas religiosas, grupos profissionais e, sobretudo, as classes sociais.

Löwy vai além e encontra a influência de Marx e do jovem Lukács na definição de ideologia total de Mannheim, cuja definição consiste no seguinte: é o conjunto da *estrutura* de consciência de uma classe ou de uma categoria social, que, em última instância, determina os caminhos da pesquisa, produzindo as hipóteses, as problemáticas, os conceitos e o vocabulário.

Outro ponto que aproxima Mannheim de Lukács e do marxismo diz respeito à questão de definir qual a camada social que estaria mais apta para elaborar a síntese entre as perspectivas ideológicas conflitantes em busca do “máximo de conhecimento possível em uma época determinada”. Lukács diria que é a partir do ponto de vista do proletariado ou a da burguesia, classes que participam do processo de produção e, por isso, “tem uma melhor possibilidade de compreender o movimento do conjunto da vida social” (Löwy, 1987: 123). Para Mannheim a tarefa cabia aos intelectuais, pois essa categoria social tem maior liberdade de escolha e pode “chegar a uma visão global e formular uma síntese verdadeiramente dinâmica” (1987: 84).

Essa tese de Mannheim foi muito criticada. Lukács o desafiou a comprovar que os intelectuais, visto como autônomos, não tinham nenhum vínculo com o ser social. Goldmann não entendeu porque a *intelligentsia* teria maior autonomia que outras categorias profissionais. Contudo, Löwy chama

a atenção para o fato de que “uma crítica marxista rigorosa” não poderia desprezar a contribuição que alguns aspectos da Sociologia do Conhecimento. Em outros termos, Löwy concorda, em parte, com a observação de Mannheim no tocante à natureza dos intelectuais, os quais são, a seu ver, relativamente autônomos em relação às classes sociais. Mas ele chama a atenção para um dado que teria escapado ao autor de *Ideologia e utopia*, qual seja, a de que a “flutuação é um estado temporário” no campo da luta de classes. O indivíduo de uma classe pode ser ideólogo de outra ou, ainda, ser solidário com ela, mas cedo ou tarde ele terá de decidir entre uma classe ou outra. O autor deixa uma instigante questão: será que os intelectuais que afirmam estarem acima das classes não seriam os que estão ligados à pequena burguesia, sendo esta a classe a que pertence a maior parte dos intelectuais?

Ainda a respeito da relação do indivíduo com sua classe, Lukács pode ajudar a pensar a problemática. No texto intitulado *Marx e o problema da decadência ideológica* (1968) ele diz que a contradição no capitalismo não se dá apenas entre burguesia e proletariado; ela está presente também no interior de cada uma dessas classes. Daí ser possível operar-se o rompimento total (nos momentos revolucionários) ou momentâneo<sup>1</sup> de elementos da burguesia com a sua classe. Essa ruptura pode se manifestar por longo tempo de forma “inconsciente e latente” e “de modo algum se deve afirmar que ele deva culminar numa adesão consciente ao proletariado” (Lukács, 1968: 73-4). As condições necessárias para que essa ruptura ocorra dependem de como o indivíduo encara as contradições de sua época; trata-se, em primeiro lugar, de um “problema intelectual e moral”; e, em segundo, depende de cada atividade. Nas ciências sociais as condições são as mais adversas porque as “tradições apologéticas” são muito fortes. O rompimento do intelectual com a ideologia burguesa só se efetiva – no campo da filosofia, da economia e da história – com a adesão, respectivamente, ao materialismo histórico, o reconhecimento da teoria da mais-valia e a aceitação da concepção de lutas de classes como a força motriz da história.

#### **1.f- Bourdieu e a teoria dos campos**

Introduzir a teoria de campo de Bourdieu poderá enriquecer a nossa discussão a respeito da análise dos intelectuais. Ele afirma que há o campo da moda, dos filósofos, dos jornalistas, dos intelectuais e assim por diante. Cada campo tem propriedades específicas, que dificilmente podem ser transferidas.

---

<sup>1</sup> O autor mencionou o caso de Thomas Carlyle que de crítico corajoso “dos horrores da civilização capitalista”, desnudando as contradições suas contradições, passou a ser, posteriormente a revolução de 1848, um apologista da sociedade burguesa e acabou caindo ao nível espiritual e moral de um Malthus (1968: 58-9).

Todo campo é espaço de conflitos e disputas entre dominantes e dominados; os primeiros são os agentes que detêm maior capital específico ou simbólico (bens culturais), monopolizam o poder e procuram manter as regras do jogo, viabilizando, assim, a sua reprodução, a qual se torna possível graças ao conhecimento e ao reconhecimento das “leis imanentes” e do *habitus*.<sup>2</sup> São ortodoxos e procuram a todo custo impedir manifestações das vozes dissonantes. No campo existem crenças fundamentais que funcionam como um equivalente de um sistema de censura. Determinadas questões não podem ser colocadas, pois implicaria colocar em xeque as regras que são aceitas consensualmente como legítimas.

As heresias (as heterodoxias) surgem graças à ação dos que estão chegando ao campo, quase sempre os jovens. São os responsáveis pelas tentativas de rupturas de paradigmas, de quebra das regras de funcionamento do campo, de oposição ao poder. Mas Bourdieu não vislumbra a possibilidade de subversão total, uma vez que os recém-chegados são cooptados e acabam reconhecendo o valor e a legitimidade do jogo. Assistem-se, então, às tentativas de “revoluções parciais”, limitadas, através das quais os atores reivindicam o retorno “às fontes, ao espírito, à verdade do jogo, contra a banalização e a degradação que sofreu” (1983a: 91). Isto acontece porque aquele que quer entrar para o campo fez investimento em tempo, esforço escolar para adquirir capital simbólico, o que torna impensável a revolução total. Em outras palavras, “os novatos têm contra si toda a lógica do sistema” (1983b: 138). Para Bourdieu, o engajamento em atividades artísticas, literárias, religiosas, filosóficas só pode ser compreendido pelo entendimento da noção de interesse. Em todos os campos há interesses específicos. Cabe, pois, ao pesquisador determinar empiricamente os seus condicionamentos sociais. Os agentes estão em constante luta concorrencial, tendo em vista alcançar o monopólio da competência científica ou intelectual, a busca de reconhecimento, de prestígio, de celebridade e de reputação (o “capital simbólico”). Nessa luta pela “maximização do lucro” (científico ou intelectual), os indivíduos utilizam estratégias para obter o reconhecimento dos pares-concorrentes. A estratégia “nem é conscientemente calculada, nem mecanicamente determinada, mas que é produto do senso de honra enquanto senso desse jogo particular que é o jogo da honra” (1990: 35-6).

Bourdieu chamou a atenção também para o vínculo entre a sociologia dos intelectuais e a escolarização. Ele menciona o fato de que o sistema escolar, em dado momento e lugar, pode ocorrer uma “superprodução” de diplomas, cujo efeito pode ser sentido no aumento da demanda de

---

<sup>2</sup> Segundo Bourdieu, *Habitus* são disposições permanentes, inatas só na aparência, pois são historicamente produzidos. *Habitus* não pode ser confundido com hábito; este diz respeito à reprodução repetitiva, mecânica, automática; aquele tende a reproduzir a lógica de funcionamento do campo, mas tem enorme “potência geradora”, que pode introduzir transformações. (1983a: 105).

aspirantes num dado campo, o que pode significar o acirramento dos conflitos entre os novos que estão chegando (os assistentes, por exemplo) e estão dispostos a reivindicar o “direito ao sacerdócio universal”.

De tudo o que foi escrito ficam para mim essas dúvidas: qual o papel do indivíduo no campo? Ele seria um epifenômeno das estruturas?

Bourdieu frisa que sua teoria recupera os agentes que o estruturalismo quis fazer desaparecer. Os seus agentes não são sujeitos transcendentais, pois que são produtos históricos e sociais, e são dotados de capacidade de invenção e improvisação. A relação dos indivíduos com as estruturas são pensadas em três níveis: o “estruturalismo genético” (os campos), os indivíduos e suas estruturas mentais e o espaço social. O pesquisador precisa estar atento, então, nessas três dimensões que, é importante observar, estão interligadas. Os indivíduos se vinculam a grupos que pertencem, por sua vez, a um espaço social; grupos e espaço social são engendrados nas lutas históricas; a estrutura mental dos indivíduos é formada em parte como incorporação das estruturas sociais; é preciso levar em conta ainda a posição do agente no espaço social e como ele apreende esse espaço (1990: 26).

Ainda que Bourdieu tenha falado em dar relevância aos agentes, ele enfatiza as determinações, as coações sociais, as contingências que determinam a “maneira de ser ou de fazer” (1990: 28). As práticas, inclusive a intelectual, só podem entendidas levando-se em conta o *habitus* do campo. No caso específico do intelectual, ele diz que a sociologia do conhecimento o liberta da “ilusão de liberdade”, pois ele sofre as coações exteriores como qualquer outro agente.

As estruturas que condicionam as práticas não são a “situação” (Mannheim), nem as classes ou os “valores da sociedade”. Para Bourdieu, as idéias de um autor devem ser compreendidas tendo em vista a racionalidade imanente ao campo. Por exemplo, diz ele que o campo filosófico pesa mais para um marxista do que a filosofia marxista. Com esse argumento ele pensa escapar à alternativa entre o “finalismo ingênuo” (vontade pessoal) e a explicação do tipo “finalista” (determinações sociais ou econômicas). Bourdieu quer fugir do expediente de classificar intelectuais como burguês, proletário, aristocrata ou pequeno-burguês. Os intelectuais não pensam e escrevem num espaço vazio, pois estão vinculados a um campo. Nesse sentido, conhecer a origem de classe, pouco pode informar sobre os objetivos de um dado autor ao realizar sua obra.

Para terminar, quero abordar o que o autor tem a dizer a respeito da objetividade do conhecimento. Nessa questão, a discussão não se dá em termos de se é possível chegar ao conhecimento objetivo ou, se essa possibilidade existisse, qual grupo social estaria mais apto para chegar a ele. Para Bourdieu a questão se resume no seguinte: existe uma “política da verdade”. Os conflitos epistemológicos são na realidade disputas políticas

no interior do campo. Portanto, as problemáticas, os métodos, os temas, a definição do lugar da publicação, a decisão de publicar os primeiros resultados ou esperar a conclusão da pesquisa independem de determinações pessoais desinteressadas, mas de trata-se de decisão política, que visa a maximizar o lucro na competição com os seus concorrentes (1983b: 127).

## **2. Texto e contexto**

### **2.a- Os contextualistas**

Nesta segunda parte, trato da relação do texto com o “contexto”. Começo tratando dos chamados contextualistas, especificamente os historiadores ingleses Quentin Skinner, John Dunn e John Pocock, que inovaram os estudos da história do pensamento político. De acordo com esses autores um texto filosófico não tem um significado em si mesmo, daí a necessidade de “contextualizá-lo”. O contexto (convenções linguísticas, práticas e crenças) dá sentido ao texto. Daí a busca das fontes, das noções que o autor analisado quer “desacreditar, satirizar ou repudiar” (Pallares-Burke, 2000:330), nas palavras de Skinner.

Contextualizar uma obra significa, no caso de Skinner, repudiar a idéia segundo a qual um dado texto está em “eterno presente”, como se as idéias fossem algo a-temporal e que “entram e saem das mentes ao longo da história” (Darton, 1990: 190). Os textos têm significados específicos, pois estão presos na linguagem conceitual de uma cultura particular.

Historiadores como Skinner, Pocock e Dunn alertam para uma necessidade importante para quem trabalha com a história intelectual, qual seja, a de ficar atento para não cair armadilha do *anacronismo*. Ao estudar a cultura de uma época podemos captar o que era ou não possível uma pessoa ter pensado. Os autores do passado não falam diretamente para nós. Não podemos imputar idéias para pessoas que não tinham um suporte conceitual para elaborá-las, pois são “questões situadas fora de sua época, portanto despidas de correspondência histórica com o que então vai-se construindo” (Vesentini, 1979: 31).

Skinner insistiu na necessidade de recuperar a “intenção do autor”, que só seria possível com a “reconstrução do mundo mental no qual o autor escreveu o seu livro – todo o conjunto de princípios linguísticos, convenções simbólicas e suposições ideológicas nos quais o autor viveu e pensou” (Harlan, 2000: 21).

A procura da motivação do autor significa, para Skinner, estudar os “atos linguísticos”, ou seja, o que os autores queriam com o texto que estavam escrevendo. O discurso, além de ter um significado, “é também uma ação”. Dito de outro modo, os autores de textos clássicos (como Hobbes ou Maquiavel) desejam participar ativamente nos debates, dialogar com uma certa tradição, aceitando os seus pressupostos ou rompendo com eles. “Os

atos da fala são ações humanas intencionais que ocorrem em situações sociais específicas” (Harlan, 2000: 23).

A insistência na busca da intenção do autor tem o significado, no pensamento de Skinner, de repudiar os pós-estruturalistas (Derrida, Michel Foucault, Paul de Man), os quais decretaram a “morte do autor”. Para estes a linguagem é um sistema autônomo, funcionado como o sujeito, sendo os autores meros bocais de elocução. Se o autor desapareceu, o mesmo aconteceu com o texto. Assim, já não existe um sujeito que pensa, deseja e tem intenções, pois ele está imerso num mar discursos. Michel Foucault faz autor e obra desaparecerem no lodaçal das práticas discursivas; ele estabelece um império da segunda sobre os primeiros. Para ele é estranha a idéia de “um sujeito criador enquanto razão de ser de uma obra e princípio de sua unidade” (1972: 160) [para a Arqueologia do Saber]. Ao interprete interessa o “discurso-objeto” e não a origem da obra ou, podemos supor, a intenção do autor. Seguindo esse raciocínio, chega-se a conclusão de que não existem autores originais, os que são capazes de fundar uma nova teoria, de romper com um paradigma. O que se deve buscar nos textos de autores como Lineu, Buffon, Petty, Ricardo, Pinel não é a originalidade de cada um, mas as práticas discursivas que atravessam e determinam as suas obras (Foucault, 1972: 165). O autor constrói um discurso levando em conta outro discurso que “está presente no seu” (Fiorin, 1997: 230). Todos os discursos são atravessados, pois, por outros discursos.

## **2.b- Crítica aos contextualistas**

O propósito de recuperar a “intenção original”, defendido por Skinner, sofreu uma contundente crítica de Gadamer. O seu argumento pode ser sintetizados nesses dois aspectos: 1) a “intenção original” do autor é irre recuperável porque quem interpreta o faz segundo os valores, noções e idéias que são de sua cultura. Os historiadores, como qualquer outra pessoa, estão presos a preconceitos e não pode se livrar deles. As pessoas são seres históricos e pertencem a uma tradição particular. Deste modo, os valores, as pressuposições e os preconceitos fazem parte de nós. Com essa afirmação ele tem a intenção de apontar a limitação do trabalho do historiador, pois ele pode tão-somente se aproximar do passado; este não pode ser recuperado “num estado de virgindade” (Harlan, 2000: 26).

2) Se o historiador está incrustado numa tradição particular, o mesmo ocorre com o texto; o significado primário (inerente) não é recuperável; ele chega até nós através das várias interpretações, as quais “constituem a realidade histórica do seu ser” (Harlan, 2000: 27). Resultado: o pesquisador tem somente as várias interpretações<sup>3</sup>. Logo, a tentativa de recuperar o

---

<sup>3</sup> A respeito, Gadamer, que criticou Skinner, afirmou: “... uma hermenêutica que considera o entendimento como a reconstrução do original não seria mais que a recuperação de um significado morto” (*Apud* Harlan, 2000: 27).

significado original carece de sentido. Reconstruir não quer dizer trazer de volta o original (circunstância, contexto ou obra), mas o engendramento de algo quase novo.

Outra objeção aos contextualistas vem daqueles que negam que o “contexto”, tomado como realidade externa, uma “força causal” (termo de LaCapra), seja capaz de fornecer o significado do texto. Por exemplo, segundo LaCapra, não há dicotomia entre texto e contexto, uma vez que o contexto é também texto. Ou seja, o contexto é na realidade uma reconstituição e chega até nós na forma de memórias, relatos, escritos publicados, arquivos, monumentos etc (Harlan, 2000: 38; Kramer, 1992: 158).

Transformar o texto em mero documento é outra preocupação dos críticos dos contextualistas. Chamam a atenção para o cuidado necessário para evitar a utilização meramente instrumental do texto, ou seja, lançam o alerta para não transformá-lo em símbolos de discursos dos quais ele seria somente uma manifestação. O texto tem identidade, logo ele deve ser estudado como algo dotado de particularidade e complexidade próprias e não como mais um documento, uma evidência para embasar o trabalho do historiador. Cabe ao pesquisador, no entender de LaCapra, perceber que o texto tem uma importância em si mesma e é partindo desse pressuposto que deve ser lido e interpretado (Harlan 2000: 40).

Os contextualistas foram chamados pelos seus críticos para responder à seguinte questão: afinal o que é um contexto? Dependendo do que se entende, por exemplo, por “contextualização múltipla” (termo de George Stocking), ou “comunidade relevante”, o contexto “pode incluir toda a civilização ocidental”, brinca David Harlan. Talvez pensando nessa questão, Skinner tenha afirmado que o seu interesse é “entender textos individuais”, os *Discorsi* de Maquiavel, por exemplo; e para realizar o estudo, ele vai ao mundo mental da qual a obra faz parte, “mas um mundo que é muito particular, muito específico da teoria política do Renascimento” (Pallares-Burke: 2000: 330). Para Skinner o texto filosófico não é um mero documento e o contexto se refere a algo bem recortado e periodizado.

### **Bibliografia**

- BOURDIEU, P. (1983a). *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. (1983b). “O campo científico”. In: ORTIZ, Renato (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- COUTINHO, C. N. (1999). *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DARNTON, R. (1990). “História intelectual e cultural”. In: *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.

- FIORI, J. L. (1990). “O romance e a situação do funcionamento real do discurso”. In: BRAIT, B.. *Bakhtin, dialogismo, e construção do sentido*. São Paulo: Editora da UNICAMP.
- FOUCAULT, M. (1972). *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes.
- GRAMSCI, Antonio (1988). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HARLAN, D. (2000). “A história intelectual e o retorno da literatura”. In: RAGO, M. & GIMENES, R. A. O. (orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas; São Paulo: Editora da UNICAMP.
- KRAMER, L.(1992). “Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra”. In: *A nova história cultural*. São Paulo: Marins Fontes.
- LÖWY, M. (1987). *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 5ª ed. São Paulo: Busca Vida.
- LUKÁCS, G. (1992). “Determinações para a crítica particular do desenvolvimento da sociologia”. In: NETTO, J. P. (org.). *Georg Lukács*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1968). “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: COUTINHO, C. N.. (Org. e trad). *Marxismo e teoria literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MANNHEIM, K. (1972). *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- PALLARES-BURKE, M. L. G. (2000). *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora UNESP.
- VESENTINI, C. A. (1979). “Maria Quitéria de Jesus: história e cinema”. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 29.