

## AUTORIA, HISTÓRIA INTELLECTUAL E REFLEXÕES SOBRE A “CULTURA INTELLECTUAL BRASILEIRA”

Thiago Lenine Tito Tolentino<sup>1</sup>

Doutorando em História pela UFMG

E-mail: [thiago\\_lenine@yahoo.com.br](mailto:thiago_lenine@yahoo.com.br)

### RESUMO

Este artigo visa produzir uma reflexão acerca de temas-chave que compõem a história intelectual, tais como: autoria, linguagem e tradições disciplinares. Dessa forma, procura-se retomar a discussão acerca da autoria nos estudos literários e, posteriormente, na historiografia, analisando, principalmente, as produções de Roland Barthes, Michel Foucault e Reinhart Koselleck. Posteriormente, expõe uma reflexão crítica acerca da tradição do pensamento social brasileiro ao qual contrapõe o conceito de cultura intelectual brasileira, esboçado como ferramenta teórica para a reinterpretação da história intelectual brasileira.

**Palavras-Chave:** História Intelectual; Autoria; Hermenêutica; Pensamento Social Brasileiro; Cultura Intelectual Brasileira.

### ABSTRACT

This article aims to produce a reflection on key issues about intellectual history, such as authorship, language and disciplinary traditions. Thus, we pursue to resume the discussion about authorship in literary studies, and later in the historiography, analyzing mainly the production of Roland Barthes, Michel Foucault and Reinhart Koselleck. Then, it exposes a critical reflection on the “Brazilian’s Social Thought” which opposes the concept of “Brazilian’s Intellectual Culture”, outlined as a theoretical tool for the reinterpretation of Brazilian intellectual history.

**Keywords:** Intellectual History; Authorship; Hermeneutics; Brazilian’s Social Thought, Intellectual Brazilian’s Intellectual Culture.

Neste artigo proponho um deslocamento que irá, primeiramente, apontar aspectos da chamada virada linguística para, posteriormente, desenvolver o conceito de “cultura intelectual brasileira”, visto como um esforço reflexivo que visa visitar ou, ao menos, redimensionar as abordagens historiográficas acerca das diversas manifestações intelectuais que compuseram o universo cultural brasileiro desde os fins do século XIX até hoje.

---

<sup>1</sup> Bolsista FAPEMIG.

## Barthes e *Morte do autor*

Há muito que os chamados “estudos literários” convivem e debatem acerca do “lugar do autor” (COMPAGNON, 2001: 47). O artigo de Roland Barthes (1988) é paradigmático justamente por acionar essa questão de forma precisa, provocando reações hostis e possibilitando que a tese da morte do autor seja levada as suas últimas consequências em debates subsequentes, especialmente entre Barthes e Raymond Picard (COMPAGNON, 2001: 67). Escrito em 1968, ano que demarcara uma modificação estrutural do campo e da identidade dos intelectuais franceses (ORLY; SIRINELLI, 2002: 215), o texto “A morte do autor”, observado nos dias atuais, não soa tão polêmico, pelo menos a princípio, conforme o título parece sugerir. De fato, o que Barthes defende é a morte do “Autor” - com “A” maiúsculo - que ainda reinaria “nos manuais de história literária”, de modo que,

a crítica consiste ainda, o mais das vezes, em dizer que a obra de Baudelaire é o fracasso do homem Baudelaire, a de van Gogh é a loucura, a de Tchaikovsky é o seu vício: a *explicação* da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só e mesma pessoa, o *autor*, a entregar a sua “confidência” (BARTHES, 1988: 67).

Trata-se, assim, da crítica literária biográfica, “homem e a obra”, que fora consolidada por Sainte-Beuve (1804-1869) na França e que recebera a recusa fervorosa de Marcel Proust (1871-1922) em sua obra *Em busca do tempo perdido* (1913-1927) e no texto, publicado apenas postumamente, *Contre Sainte-Beuve* (1954). Será no século XIX que Barthes irá retomar a tradição francesa que renegava a crítica literária cujo foco residia no “Autor”. Assim, a “virada linguística”, para Barthes, iniciaria com Stéphane Mallarmé (1842-1898). Este teria sido o primeiro que “viu e previu em toda a sua amplitude a necessidade de colocar a própria língua no lugar daquele que dela era então considerado proprietário; para ele, como para nós, é a linguagem que fala, não o autor;” (BARTHES, 1988: 67). Alguns outros autores desta tradição seriam Marcel Proust, Paul Valéry (1871-1945), que “reivindicou ao longo de todos os seus livros em prosa a favor da condição essencialmente verbal da literatura” (BARTHES, 1988: 67-68), e, por último, os surrealistas. Estes, apesar de não poderem “atribuir à linguagem um lugar soberano, na medida em que a linguagem é sistema” (BARTHES, 1988:68), ao aceitarem “o princípio e a experiência de uma escritura coletiva, o Surrealismo contribuiu para dessacralizar a figura do Autor” (BARTHES, 1988: 68).

O deslocamento ou a guilhotina da figura do Autor seria a libertação dos estudos literários, pois “dar ao texto um Autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um significado último, é fechar a escritura” (BARTHES, 1988: 68). O que importa é observar a abertura à escritura, pois

Na escritura múltipla, com efeito, tudo está para ser *deslindado*, mas nada para ser *decifrado*; a estrutura pode ser seguida, “desfiada” (como se diz de uma malha de meia que escapa) em todas as suas retomadas e em todos os seus estágios, mas não há fundo; a escritura propõe sentido sem parar, mas é para evaporá-lo: ela procede a uma isenção sistemática do sentido (BARTHES, 1988: 70).

A figura que mais importa, agora, é a do leitor. Este seria, porém, “um homem sem história, sem biografia, sem psicologia; ele é apenas esse *alguém* que mantém reunidos em um único campo todos os traços de que é constituído o escrito” (BARTHES, 1988: 71).

Assim, a produção literária, artística, que Barthes define de maneira kantiana, atividade desinteressada, produção que não visa “agir diretamente sobre o real, isto é, fora de qualquer função que não seja o exercício do símbolo” (Barthes, 1988: 66), esta produção teria de ser compreendida em sua riqueza de leitura produzida em cada instante. O universo é o da língua, do símbolo, da estrutura linguística, o autor moderno procuraria mesmo se dissolver nas diversas vozes que compõe o romance, de modo que, procurá-lo seria mesmo algo anacrônico. Na verdade, segundo Barthes, “outro tempo não há senão o da enunciação, e todo o texto é escrito eternamente *aqui e agora*” (BARTHES, 1988: 69). A lição deste pequeno artigo de Barthes, nas relações entre tempo, história, biografia e escritura seria que “a vida nunca faz outra coisa senão imitar o livro, e esse mesmo livro não é mais que um tecido de signos, imitação perdida, infinitamente recuada” (BARTHES, 1988: 70).

### **Michel Foucault e a utopia do mundo onde os textos não têm autores**

Em palestra proferida no ano de 1969, Michel Foucault considerava que “há já bastante tempo que a crítica e a filosofia vêm realçando este desaparecimento ou esta morte do autor” (FOUCAULT, 2011: 55). Tal afirmativa vai ao encontro de seu livro publicado três anos antes, *As palavras e as coisas*, no qual ele teria “tentado analisar massas verbais, espécies de tecidos discursivos que não eram escondidos pelas unidades habituais do livro, obra e do autor” (FOUCAULT, 2011: 52). Essas “massas verbais”, como ele próprio afirma na palestra, seriam melhor definidas em obra subsequente, na

qual ganhariam “o estatuto das grandes unidades discursivas, como as que chamamos História Natural ou Economia Política” (FOUCAULT, 2011: 53). De fato, tal será o tema central da obra lançada em 1969, *Arqueologia do Saber*. Preocupado em tratar de unidades discursivas que, portanto, ultrapassariam os recortes de obra e autor, Foucault diz ter utilizado “inocentemente” o nome de autores na obra *Palavras e as Coisas*. De fato, o autor considera que a objeção “mais perfeitamente justificada” seria sobre o porquê de se utilizar nomes de autores na obra de 1966 (FOUCAULT, 2011: 53).

Foucault reitera alguns temas que parecem ser recorrentes à época, pois bastante similares aos do texto de Barthes apresentado por nós, como na afirmação “a escrita agora está ligada ao sacrifício, ao sacrifício da própria vida; apagamento voluntário que não tem de ser representado nos livros, já que se cumpre na própria existência do escritor” (FOUCAULT, 2011: 54). De modo que, “a marca do escritor não é mais do que a singularidade da sua ausência; é-lhe necessário representar papel do morto no jogo da escrita” (FOUCAULT, 2011: 55). Considerando, por assim dizer, a figura do autor como já devidamente excluída do horizonte de análise textual, neste caso dos discursos, Foucault volta-se ao tema da obra, que ficara intacto na perspectiva de Barthes. Seu questionamento viria de um movimento lógico, afinal, uma vez derrubado o autor, restaria trabalharmos a obra.

A noção de obra será, então, problematizada por Foucault. O que é uma obra? Quais textos devem constituir uma obra, as obras publicadas, rascunhos, notas de pensamentos e projetos a serem realizados podem ser aceitos, mas, e papéis como frases esparsas e notas de compras? Qual é o momento em que a autoria já não justifica a publicação e, portanto, a composição da “obra”? (cf. FOUCAULT, 2011: 55-56). Assim, “a palavra ‘obra’ e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade de seus autores” (FOUCAULT, 2011: 56). Também a perspectiva que se foca em torno da escritura, ou melhor, do vazio da escritura como início e fim de suas pretensões interpretativas, não se veria livre do tema autor. Essa perspectiva produziria, na verdade, uma abordagem religiosa do texto como Escritura, remetendo a uma ausência sagrada “inalterável e nunca preenchida”; ou, em uma perspectiva estética, que reafirma a sobrevivência da obra por um excesso enigmático provocado pela ausência do autor (cf. FOUCAULT, 2011: 57).

Foucault reinsere, assim, a temática do autor, não como sujeito ou indivíduo dotado de biografia, mas, como um nome. O que importaria é que o nome de autor, diferentemente dos outros nomes próprios comuns, “exerce relativamente aos discursos um certo papel: assegura uma função classificativa; um tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, selecioná-los, opô-los a outros textos” (FOUCAULT, 2011: 59). Assim, o nome de autor opera como organizador da disposição dos discursos, “ele bordeja os textos, recortando-os, delimitando-os, tornando-lhes manifesto o seu modo de ser ou, pelo menos, caracterizando-lho” (FOUCAULT, 2011: 59). Dessa forma, cartas privadas teriam signatários, do mesmo modo que contratos teriam fiadores e textos inscritos anonimamente nos muros das cidades teriam redatores. Autoria seria uma função “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 2011: 60).

Foucault observa como a função autor se desenvolve de forma diferenciada desde o século XVII: reivindicada nos processos penais, quase irrelevante na produção científica e imprescindível nos discursos literários. Além do mais, a função autor constitui um princípio, “uma projeção, em termos mais ou menos psicologizantes”, que afirmaria um status de racionalidade, remeteria a uma “instância profunda”, a um ser criativo e com projetos. O autor como “lugar originário da escrita” teria a função, neste caso, de conferir unidade, resolver as contradições e conceder, se for o caso, uma trajetória evolutiva que explicaria a obra a partir de um desenvolvimento autoral (cf. FOUCAULT, 2011: 60-64). Assim,

[...] a função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina e articula o universo dos discursos; não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas através de uma série de operações específicas e complexas; não reenvia pura e simplesmente para um indivíduo real, podendo dar lugar a vários “eus” em simultâneo, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem incorporar (FOUCAULT, 2011: 65).

Analisado o autor como um nome que exerce uma função no interior de um universo discursivo, Foucault descreve, então, uma classe de nome-autores que seriam diferenciados. Trata-se de autores “fundadores de discursividade”. Cita exemplarmente Sigmund Freud e Karl Marx. Estes não seriam “apenas” fundadores de uma cientificidade ou de uma disciplina. Trata-se antes de verificar que “a obra destes instauradores não se situa em relação à ciência e no espaço que ela se desenha; mas é a ciência ou a

discursividade que se relaciona com a obra deles e a toma como uma primeira coordenada” (FOUCAULT, 2011: 68). Assim, trata-se de autores que nomeiam uma produção que sempre é retomada para a atualização da própria ciência que fundaram. Foucault exemplifica afirmando que o “o reexame do texto de Galileu pode muito bem mudar o conhecimento em termo da história da mecânica, mas nunca a própria mecânica” (FOUCAULT, 2011: 70). Por outro lado, a releitura e resignificação das obras de Freud e Marx modificariam a própria interpretação da psicanálise e do marxismo.

Ao analisar o caso dos “fundadores de discursividade”, Foucault demonstra como a função autor opera na organização de uma série discursiva [a obra de Marx e Freud] que se torna “primeira coordenada” para a atualização da ciência ou da discursividade. Nos dois casos, psicanálise e marxismo, o “retorno aos textos” seria constitutivo do próprio saber. É assim que se verifica um jogo da releitura constante dos mesmos textos que, não obstante, adquirem significados distintos.

É um jogo que consiste em dizer, por um lado: isto estava cá, era só preciso ler, está lá tudo, foi preciso os olhos estarem muito fechados e os ouvidos muito tapados para que se não visse ou ouvisse; e, inversamente: não, não está nada nesta palavra, nem naquela, nem naquela, nenhuma das palavras visíveis e legíveis diz alguma coisa sobre o que está em questão, trata-se antes do que é dito, através das palavras, no seu espaçamento, na distância que as separa (FOUCAULT, 2011: 69).

A reflexão de Foucault em torno do autor caminha no sentido de lhe conferir uma função portadora de um nome que organiza e torna-se índice de unidades discursivas. Ao mesmo tempo, como demonstrado no caso dos fundadores de discursividade, os vazios da escritura discursiva propiciam eternos retornos que podem modificar uma ciência ou uma disciplina estabelecida. Um momento em que a relação entre unidades discursivas, autor e indivíduo torna-se extrema é no texto de Foucault acerca do caso de Pierre Rivière. Rivière, em 1835, no cantão de Aunay na França, assassinara sua mãe, sua irmã e seu irmão, degolando-os. O caso foi retomado e analisado em uma obra coletiva coordenada por Michel Foucault e procurava estudar as relações entre psiquiatria e justiça penal (FOUCAULT, 1991: IX). Lançado em 1973, o livro *Eu Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* retira seu título inusitado justamente de um dos componentes mais relevantes do livro: o memorial que o assassino produziu para ser apresentado à justiça.

Iremos nos restringir em apontar nesta obra a análise que Foucault faz acerca do personagem Pierre Rivière, onde podemos ver as tensões e paradoxos referentes às relações entre unidades discursivas, autor e indivíduo. Ao analisar o memorial de Rivière, Foucault destaca que tal personagem “veio colocar seu gesto e sua palavra num lugar bem determinado dentro de um certo tipo de discurso, e sobre um certo campo de saber” (FOUCAULT, 1991: 219-220). Estes últimos seriam mais que marcas ou conteúdos explicativos, mas verdadeiras condições de possibilidade para a emergência desse “assassinato memorial”. Pierre Rivière foi “num duplo sentido o autor de tudo isto: autor do crime e autor do texto” (FOUCAULT, 1991: 219-220). Porém, tal autoria se realiza no interior de um jogo: “Ele jogou realmente, na unidade inextricável de seu parricídio e de seu texto, o jogo da lei, do assassinato e da memória que regulava, nesta época, todo um conjunto de ‘narrativas de crimes’” (FOUCAULT, 1991: 220).

Seria um jogo da loucura? Foucault adverte que o júri “julgou-o mais monstruoso que insensato por ter jogado esse jogo familiar ao mesmo tempo no texto e no gesto, de ser o duplo autor e de aí figurar como duplo sujeito” (FOUCAULT, 1991: 220). Normalmente, os assassinos eram uns e os autores de textos, panfletos, memórias e canções sobre os crimes eram outros. Também o crime de Rivière será, como tantos outros crimes da época, “contado nos folhetos. Cantado e deformado segundo o hábito, misturado com elementos que pertenciam a outros crimes, ou que constituíam pedaços obrigatórios neste gênero de narrativas” (FOUCAULT, 1991: 221). Nestas narrativas, como era comum, atribuiu-se a Rivière “uma morte que ele desejara, que a lei prescrevia, mas que não foi a sua, talvez, justamente porque ele tinha escrito, para melhor se preparar uma morte gloriosa, o memorial que poupou-lhe a infâmia” (FOUCAULT, 1991:221). Dessa forma, o indivíduo Rivière fez-se autor de um relato perfeitamente inserido no campo regulatório das “narrativas de crimes”. Foucault cita, então, que “um jornal nos informa que, na prisão”, onde Rivière redigira o memorial, “ele já se considerava morto” (FOUCAULT, 1991: 221).

A relação entre unidades discursivas, autor e indivíduo revela-se tensa e paradoxal. De fato, no caso de Rivière observa-se como ele passa a ser composto e condicionado por uma série de discursividades que o constitui, de modo que, o indivíduo criminoso torna-se autor de um homicídio e de um memorial que, por sua vez, é redigido por um sujeito já considerado morto. As relações entre estrutura discursiva, autoria

funcional e indivíduo biográfico tornam-se tensas, mas não deixam dúvida de que, neste momento, Foucault ressalta a inserção dos indivíduos em redes discursivas estruturantes que “dispensam” tanto a autoria biográfica quanto a funcional. Morto como autor ou morto como condição para produção de um memorial típico das “narrativas de assassinato”, o caso Rivière é analisado por Foucault sempre nesta articulação e dissolução do indivíduo em certo campo de discurso ou saber.

Retornando à palestra sobre o que é um autor, Foucault é bastante claro, neste sentido, ao afirmar que não se trata “de observar como é que a liberdade de um sujeito se pode inserir na espessura das coisas e dar-lhe sentido”, como que um sujeito “anima a linguagem”, criando “desígnios que lhe são próprios” (FOUCAULT, 2011: 71). O que importa é saber “como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos” (FOUCAULT, 2011: 71-72). Ainda mais claro: “trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso” (FOUCAULT, 2011: 72). Assim, Foucault aponta que a função autor é apenas “uma das especificações possíveis da função sujeito” (FOUCAULT, 2011: 72). Mas seria esta função necessária, quer dizer, imprescindível? Foucault responde que não e que

podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos, qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato do murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: “Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que é que ele exprimiu do mais profundo de si mesmo no seu discurso?” E ainda outras, como as seguintes: “Quais são os modos de existência deste discurso? De onde surgiu, como é que pode circular, quem é que se pode apropriar dele? Quais os lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem pode preencher as diversas funções do sujeito?” E do outro lado pouco mais se ouviria do que o rumor de uma indiferença: “Que importa quem fala?” (FOUCAULT, 2011: 72).

### **Autoria, intenção e historicidade nos estudos literários**

As perspectivas acerca do autor nas obras de Barthes e Foucault, aqui meramente esboçadas, sugerem os pontos de contato entre as duas análises. Trata-se apenas de retomar dois textos célebres como ponto de partida sem, contudo, buscar maiores relações entre os dois autores assim como acerca de suas obras como um todo. No caso de Barthes, como dissemos, suas posições operaram fundamentalmente, mas

não unicamente, no interior dos chamados estudos literários. Tratava-se de uma passagem da *explicação* literária, fundamentalmente ligada à descoberta da intenção do autor de um texto, à *interpretação* literária, preocupada com os significados possíveis de um texto, independentemente da intenção de seu autor. Assim,

Os procedimentos que insistem nessas qualidades especiais [a literariedade autônoma da obra] conferem um papel contingente ao autor, como os formalistas russos e os *New Critics* americanos, que eliminaram o autor para assegurar a independência dos estudos literários em relação à história e à psicologia. (COMPAGNON, 2001: 48).

Assim, o desenvolvimento de uma “virada linguística” no interior dos estudos literários conformaria a exclusão da história e da psicologia deste campo disciplinar. Uma disputa entre história literária e crítica literária torna-se patente. A primeira, na verdade, eliminaria a segunda, pois, uma vez que a finalidade do estudioso da literatura seria descobrir a intenção dos autores por detrás dos textos, e se sabe/descobre o que ele queria dizer, não haveria o que interpretar. Logo, a “explicação pela intenção torna, pois, a crítica literária inútil” (COMPAGNON, 2001: 49). Com a morte do autor, a explicação desaparece, “pois que não há sentido único, original, no princípio, no fundo do texto” (COMPAGNON, 2001: 51). A reflexão de Compagnon (2001) irá trabalhar justamente acerca dos sentidos, possibilidade e coerência em se falar numa “morte do autor”, traduzindo a problemática em termos de intencionalidade autoral *versus* autonomia escritural. A questão ganha os seguintes contornos:

É certo que a morte do autor traz, como consequência, a polissemia do texto, a promoção do leitor, e uma liberdade de comentário até então desconhecida, mas, por falta de uma verdadeira reflexão sobre a natureza das relações de intenção e de interpretação, não é do leitor como substituto do autor de que se estaria falando? (COMPAGNON, 2001: 52).

Compagnon irá desenvolver sua argumentação no sentido de evitar este “confronto mágico e um pouco ilusório”. Para isso, fará uma reconstituição de longa duração a fim de demonstrar as variáveis históricas em relação às situações de intencionalidade, autoria e interpretação de textos. Tal retrospectiva visa combater tanto a perspectiva de Barthes quanto a de Foucault que conferiam um caráter eminentemente moderno ao lugar da autoria. Afinal

Se é possível que o autor seja um personagem moderno, no sentido sociológico, o problema da intenção do autor não data do racionalismo, do empirismo e do capitalismo. Ele é muito antigo, sempre esteve presente, e não é facilmente solucionável. No *topos* da morte do autor, confunde-se o autor biográfico ou sociológico, significando um lugar no cânone histórico, com o autor, no sentido

hermenêutico de sua intenção, ou intencionalidade, como critério da interpretação: a “função autor” de Foucault simboliza com perfeição essa redução. (COMPAGNON, 2001: 52).

O percurso é longo, mas tentaremos segui-lo brevemente. Segundo Compagnon, a questão da autoria, relacionada à intencionalidade, surge na antiguidade. O mito platônico sobre origem da escritura afirmara as distâncias entre a escrita e a palavra e desta para o pensamento. Na *Poética*, Aristóteles descreveria a dualidade entre forma e conteúdo na distinção fundamental entre história (*muthos*) e sua expressão (*lexis*). A retórica marcaria este tipo de oposição em sua distinção entre *inventio* (busca de palavras) e *elocutio* (emprego das palavras). São paralelismos, compostos a partir de imagens que procuram demarcar oposições como o corpo e a roupa. Intenção aí, porém, se confundiria com estilo (COMPAGNON, 2001: 53).

Não obstante, quando observadas as finalidades propriamente jurídicas da retórica clássica, a distinção pragmática entre *intenção* e *ação* torna-se evidente. No tocante especificamente à análise de texto, à escritura, fala-se então em *voluntas* e *scriptum*. Os retóricos podiam, então, passar do “*scriptum* à *voluntas*: as ambiguidades eram interpretadas como indícios de uma *voluntas* distinta do *scriptum*” (COMPAGNON, 2001: 53-54). Santo Agostinho irá distinguir, por sua vez, entre significação *semântica*, das palavras, e significação *dianoética* ou aquilo que o autor quis dizer. A preferência de interpretação seria sempre favorável a do último tipo, optando-se pela alma (*animus*) em detrimento do corpo. Segundo Compagnon, um erro da modernidade seria confundir interpretação do estilo com interpretação da intenção, algo que não aconteceria em Santo Agostinho que não

confunde a distinção jurídica entre a letra e o espírito – adaptação cristã de *scriptum* e *voluntas*, ou *actio* e *intentio* – com a distinção estilística entre o sentido literal (*significatio própria*) e o sentido figurado (*significatio translata*). Somos nós que, utilizando a expressão *sentido literal* de maneira ambígua, ao mesmo tempo para designar o sentido corporal oposto ao sentido espiritual, e o sentido próprio oposto ao sentido figurado, confundimos uma distinção jurídica (hermenêutica) e uma distinção estilística (semântica) (COMPAGNON, 2001: 55).

Compagnon chama a atenção, portanto, para uma melhor classificação das possibilidades de interpretação e significação dos textos. Na confusão entre intenção e estilo residiria um dos problemas da moderna crítica literária. Daí o autor acionar a interpretação de tipo alegórica. Esta se afirmaria por sua capacidade de extrair o sentido original de um texto sem poder recorrer à sua origem. Ela decifra as figuras da escritura

flutuando entre a *inventio* e *elocutio*, ou seja, entre a intenção e o estilo. A interpretação alegórica consegue tornar presente o texto antigo, seu princípio de operação é o *decorum*, ou seja, a sua adequação ou não a um determinado momento. Assim, “a alegoria é uma interpretação anacrônica do passado, uma leitura do antigo, segundo o modelo do novo, um ato hermenêutico de apropriação: à intenção antiga ela substitui a dos leitores” (COMPAGNON 2001, 56-57).

A interpretação de tipo alegórica teria uma enorme capacidade de produzir novos sentidos a partir de textos antigos. Ela ainda seria fundamental ao Renascimento e à forma como este iria se apropriar dos textos da antiguidade no interior de uma cultura cristã. Daí a posição de Rabelais que “não critica aqueles que leem um sentido cristão na *Ilíada* ou nas *Metamorfoses*, mas somente aqueles que pretendem que Homero ou Ovídio haviam posto esse sentido cristão nas suas obras” (COMPAGNON, 2011: 57). Claramente reconhece-se a validade alegórica e a impertinência de uma intencionalidade cristã na antiguidade. Compagnon assinala, então, este duplo viés criado em torno do tema da interpretação de textos. É assim, por exemplo, que, no século XVII, Espinosa, “pai da filologia”, reivindicaria uma leitura da Bíblia como um “documento histórico”, ou seja, “que o sentido do texto fosse determinado pelo contexto de sua redação” (COMPAGNON, 2011: 58). A partir de então, sentido intencional e contexto histórico tornam-se indissociáveis. Ao passo que a leitura alegórica será, como afirmado acima, eminentemente, anacrônica. O iluminismo consagraria a de primeiro tipo, considerando ilegítimas as leituras alegóricas cristãs dos textos antigos.

As posições “originalista” e “alegorista” seriam, segundo Compagnon, insustentáveis em si mesmas. Uma questão que ele propõe dirige-se à interpretação de princípios constitucionais. Especificamente no caso americano, que possui uma Constituição secular. Deveriam os juristas sempre buscar o “sentido original” para a aplicação das leis ou a Constituição deve submeter-se à leitura “alegórica”, isto é, adequar-se à conveniência do presente? No caso da primeira opção, os próprios literatos e historiadores concordam que “ideia de que um texto possui um único sentido objetivo é quimérica”. De modo que,

os partidários da intenção original raramente estão de acordo entre si, e a compreensão do que a Constituição queria dizer, na sua origem, permanece tão indeterminada que, para cada alternativa concreta, os modernistas podem invocar sua caução tanto quanto os conservadores (COMPAGNON, 2001: 59)

Um tema que o autor poderia desenvolver em torno deste embate de leituras seria o do chamado fundamentalismo contemporâneo que, utilizando as expressões de Compagnon, poderíamos definir como uma leitura originalista que pretende um sentido único objetivo.

A história das leituras e interpretações dos textos, portanto, há muito conviveria com os deslocamentos e tensões entre diversos tipos de abordagem da escritura. Na esteira desta tradição, Compagnon aborda o surgimento e desenvolvimento da Hermenêutica. Aponta, assim, a perspectiva filológica hermenêutica de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) que buscava restituir ao texto seu sentido original e unicamente válido. Ao contrário do pensamento medieval que, apesar de saber da distinção entre o sentido original e o atual, explorava tanto a riqueza de uma intenção superior ao autor individual quanto à validade de leituras alegóricas, a filologia hermenêutica afirmava a história negando-a:

Ora, esse princípio alegórico, é mais poderoso que o princípio filológico que, privilegiando exclusivamente o contexto original, chega a negar que um texto signifique o que nele lemos, isto é, o que ele significou ao longo da história. Em nome da história, e paradoxalmente, a filologia nega a história e a evidência de que um texto possa significar o que ele significou (COMPAGNON. 2001: 61).

O método filológico hermenêutico garantiria, neste primeiro momento, que a partir do círculo Hermenêutico a distância entre passado e presente seria suprimida.

O método filológico postula, com efeito, que o círculo hermenêutico [compreensão das partes para compreensão do todo a partir de uma primeira hipótese] pode preencher a distância histórica entre o presente (o intérprete) e o passado (o texto), corrigir, pela confrontação entre as partes, um ato inicial de empatia divinatória com o todo, e chegar assim à reconstrução histórica do passado (COMPAGNON, 2001: 61-62).

Já com Wilhelm Dilthey, porém, essa possibilidade de *explicar* o texto e o passado mediante uma apreensão científica do texto torna-se inviável. De fato, base da teoria para ciências humanas de Dilthey e da fundação de uma crítica da razão histórica será a diferenciação entre *explicação*, própria às ciências naturais, e *compreensão*, própria às ciências históricas. A hermenêutica, segundo Dilthey, já estabelece que textos podem ser compreendidos, mas não explicados segundo uma intenção (COMPAGNON, 2001: 62).

Em sua leitura da hermenêutica a partir do campo disciplinar dos estudos literários, Compagnon constata que a objetividade inaugural pressuposta por

Schleiermacher não deixa de ser questionada no interior desta tradição. A fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) substituiria o *cogito* cartesiano, “enquanto consciência reflexiva, presença a si e disponibilidade ao outro”, pela *intencionalidade*, “como ato de consciência que é sempre consciência de alguma coisa, compromete a empatia do intérprete que era a hipótese do círculo hermenêutico” (COMPAGNON, 2001: 62). Toda interpretação e ação dirigida ao conhecimento já seria demarcada por uma pré-compreensão, um projeto, uma antecipação de sentido que marcaria a intencionalidade pressuposta. A fenomenologia teria papel fundamental na tradição hermenêutica pelas leituras que Martin Heidegger faria dela. A intencionalidade passa a se associar a uma condição temporal, histórica, “inseparável de nossa existência ou de nosso estar-aí (*Dasein*)” (COMPAGNON, 2001: 62), o que impediria aquela pretensa comunhão com o passado, com o outro.

A tradição hermenêutica concluiria, já com Hans-Georg Gadamer, na década de 1960, que

Como toda restauração [...] o restabelecimento das condições originais é uma tentativa que a historicidade de nosso ser destina ao fracasso. Aquilo que restabelecemos, a vida que fizemos retornar da alienação, não é a vida original. [...] Uma atividade hermenêutica para a qual a compreensão significaria restauração do original não seria senão transmissão de um sentido então defunto [GADAMER apud COMPAGNON, 2001: 63].

Assim, a conclusão segundo à tradição hermenêutica até Gadamer teria como pressuposição inevitável a condição histórica do intérprete, as suas limitações temporais. “Toda interpretação é contextual, dependente de critérios relativos ao contexto onde ela ocorre, sem que seja possível conhecer um texto em si mesmo” (COMPAGNON, 2011: 64).

O que haveria no processo de interpretação seria uma dinâmica dialética de perguntas e respostas, de tal modo que

a distancia temporal entre o intérprete e o texto não precisa ser preenchida, nem para explicar nem para compreender, mas com o nome de  *fusão de horizontes*  torna-se um traço inelutável e produtivo da interpretação: esta, como ato, por um lado, faz o intérprete ter consciência de suas ideias antecipadas, e por outro, preserva o passado no presente (COMPAGNON, 2011: 64).

Compagnon sublinha que, apesar das condicionantes existenciais e históricas do intérprete, este, uma vez consciente de suas limitações poderia tratar de recompor as questões às quais um determinado texto responde em um período determinado.

No interior dos estudos literários, Compagnon procura, portanto, sublinhar que a tese da morte do autor condicionara de modo errôneo o tema da intenção autoral no restrito campo das interpretações biográficas, típicas da tradição “homem e a obra”. Compagnon trata, então, de retomar algumas escolas de interpretação literária em que o debate sobre intenção do autor reaparece. Neste sentido, cita a Escola de Genebra, cujo representante seria George Poulet (1902-1991). Produzindo uma crítica “de consciência”, esta escola não interpretaria o texto recorrendo ao seu contexto de produção nem à biografia do autor, mas realizaria “uma leitura imanente, vendo no texto uma atualização da consciência do autor” (COMPAGNON, 2011: 65). O autor aí é uma espécie de visão de mundo, uma “figura de autor” que sustentaria um “pensamento indeterminado” (COMPAGNON, 2011: 65).

Segundo Compagnon, a volta ao texto promovida pelos adeptos da tese da morte do autor, manteria esta figura do autor como “pensamento indeterminado”. Assim, ao analisar aquilo que na prática faziam esses críticos literários é possível perceber como o problema se delineia nos estudos literários. Neste sentido, a obra *Racine* (1963) de Roland Barthes é tomada como objeto de análise. Nesta obra, Barthes teria pretendido “encontrar a estrutura de uma existência”, abordar uma unidade estrutural que seria “o homem racianiano”. Raymond Picard (1917-1975) irá questionar esta abordagem, afirmando que

A nova crítica demanda uma volta à obra, mas esta obra, não é a obra literária [...], é a experiência total de um escritor. Assim também ela se quer *estruturalista*; entretanto, não se trata de estruturas literárias [...] mas de estruturas psicológicas, sociológicas, metafísicas etc (PICARD apud COMPAGNON, 2011: 66).

Raymond Picard, por sua vez, defende que o literário deve ser entendido segundo uma “intenção voluntária e lúcida que lhe deu origem, enquanto obra literária pertencente a um certo gênero e investida de uma função determinada [...]” (PICARD apud COMPAGNON, 2011: 66).

O debate entre Barthes e Picard faz com que as posições cheguem aos seus extremos e o primeiro afirmará, categoricamente, que “a obra para é para nós sem

contingência, [...] a obra ocupa sempre uma posição profética [...] Liberada de qualquer *situação*, a obra se oferece, por isso mesmo, à exploração” (BARTHES apud COMPAGNON, 2011: 67). A virada à linguagem e a imersão da interpretação nas estruturas linguísticas, excluindo história e psicologia, não poderia ter definição mais clara. As posições ganham em radicalismo: de um lado uma visada objetivista que procura o sentido permanente e inerente ao texto, do outro, a postura que enxerga a possibilidade de leituras válidas de acordo com o número de leitores possíveis, mas não de leitura inválida. No interior dos estudos literários, ambas posições serão questionadas por Compagnon.

Ao observar os recursos utilizados nos estudos literários, Compagnon observa a presença de noções como intenção do autor no interior dos textos. Afinal, expedientes literários simples como a *ironia* e a *sátira* só operariam se referidos a uma intenção. Do mesmo modo, um procedimento comum e recorrente dos estudos literários, como o método das passagens paralelas, denunciaria esta presença da intencionalidade na interpretação de texto. De fato, a recorrência na interpretação da utilização de passagens de um mesmo autor para o esclarecimento de algum período obscuro do texto revelaria a pertinência da autoria e da intencionalidade. O recurso é, além do mais, bastante antigo, como na passagem de Tomás de Aquino: “Não há nada que seja transmitido de maneira oculta em um lugar da Santa Escritura, que não seja exposto em outro lugar de maneira manifesta” (TOMAS DE AQUINO apud COMPAGNON, 2011: 69).

É desta forma que na crítica literária “uma passagem paralela do mesmo autor parece ter sempre maior peso para esclarecer o sentido de uma palavra obscura que uma passagem de um autor diferente” (COMPAGNON, 2011: 72). Dessa forma, as análises literárias tendem a comparar textos, esclarecer passagens e construir significados associando períodos de um mesmo autor, de uma mesma obra. Assim, ficaria claro que “Ninguém trata até o fim a literatura como um texto aleatório, como *língua*, não como *palavra*, *discurso* e *atos de linguagem*” (COMPAGNON, 2011: 79). A posição de Compagnon se delineia superando a tese da morte do autor, não em favor da perspectiva de Picard, segundo a qual se deve procurar uma intenção “clara e lúcida” por detrás dos textos, mas afirmando ser possível verificar intencionalidade nas escrituras. Mais de uma vez, o autor denota a “armadilha absurda entre o objetivismo e o subjetivismo, ou entre determinismo e o subjetivismo” (COMPAGNON, 2011: 79). Assim,

O fato de considerar que as diversas partes de um texto (versos, frases, etc.) constituem um todo pressupõe que o texto represente uma ação intencional. Interpretar uma obra supõe que ela responda a uma intenção, seja o produto de uma instancia humana. Não se deduza que estejamos limitados a procurar intenções da obra, mas que o sentido do texto esteja ligado à intenção do autor, ou mesmo que o sentido do texto *seja* a intenção do autor (COMPAGNON, 2011: 95).

Esta passagem lapidar de Compagnon denota sua posição em torno do debate sobre morte do autor no interior dos estudos literários. Uma vez distinguida a ideia de intenção da de projeto, de sentido original e significação alegórica, de distinção entre biografia e autoria, as figuras do autor e da intenção deveriam ser reinseridas conscientemente na interpretação literária. Na verdade elas nunca teriam sido totalmente abandonadas, mas permaneceriam ali escondidas por detrás de métodos como o das passagens paralelas. Não se trata de uma oposição texto ou autor, “nenhum método exclusivo é suficiente”, mas, falar em morte do autor é algo radical e que, conforme o subtítulo da obra de Compagnon, o senso comum não deixa de criar constrangimentos. É assim que posições dos antintencionistas são traídas pela própria linguagem cotidiana:

por mais determinados que eles sejam, sempre caem em contradição, como esses estudantes sofisticados que caem na armadilha de uma dativo a mais (“O autor nos expõe...”), ou como esses teóricos que não resistem à vontade de corrigir os contra-sensos de seus adversários quanto às suas intenções, ao replicar-lhes, por exemplo, como Derrida a Searle: “Não foi isso que eu quis dizer” (COMPAGNON, 2011: 89-90).

Estas relações entre intenções autorais, recepções e interpretações dos enunciados revelam antes a dinâmica dos processos de compreensão linguística do que qualquer outra coisa. O fim da palestra de Foucault é sugestivo nesse aspecto. De fato, após o término de sua exposição, Foucault precisa afirmar que “não disse que o autor não existia; não disse e admiro-me que o meu discurso se tivesse prestado a semelhante contra-senso” (FOUCAULT, 2011: 77). Fora compreendido de modo antagônico às suas intenções. A própria frase de Samuel Beckett, utilizada por Foucault no início e aludida ao final de sua exposição, revela a tensão, não trabalhada por ele, nas noções entre autonomia de um discurso e ação autoral e individual: “Que importa quem fala, *alguém disse*, que importa quem fala” [grifo nosso]. Como vimos acima, Foucault se interessou pela parte da sentença que descredencia a autoria sem refletir sobre a imediata ironia que é introduzida acerca origem do enunciado dito por alguém.

Giorgio Agamben irá se debruçar-se sobre a questão autoral em Foucault. Para Agamben, “o autor não está morto, mas pôr-se como autor significa ocupar o lugar de um morto” (AGAMBEN, 2007: 58). O autor é um gesto, uma ação inaugural que se realiza na medida em que se apaga para fazer emergir o vazio espaço condição à leitura. Uma origem que não guarda um sentido original. Um começo que não explica o fim. Assim,

Pra que se façam presentes [um sentimento e um pensamento], importa, pois, que alguém tome pela mão o livro, arrisque-se na leitura. Mas isso pode significar que tal indivíduo ocupará no poema exatamente o lugar vazio que o autor ali deixou, que ele repetirá o mesmo gesto inexpressivo através do qual o autor tenha sido testemunha de ausência na obra (AGAMBEN, 2007: 62).

O gesto seria o fundamental tanto na questão autoral quanto na leitura.

O lugar – ou melhor, o ter lugar – do poema não está, pois nem no texto nem no autor (ou no leitor): está no gesto no qual o autor e leitor se põem em jogo no texto e, ao mesmo tempo, infinitamente fogem disso (AGAMBEN, 2007: 63).

Ao mesmo tempo, o autor se estabelece como limite, uma vez que a busca por um sentido autoral, intencional, que busca um sujeito deve ser cerceada,

[...] o autor estabelece também o limite para além do qual nenhuma interpretação pode ir. Onde a leitura do poetado encontra, de qualquer modo, o lugar vazio do vivido, ela deve parar. Pois tão ilegítima quanto a tentativa de construir a personalidade do autor é tornar seu gesto a chave secreta da leitura (AGAMBEN, 2007: 63).

A interpretação biográfica e intencional é invalidada por Agamben. O vivido é proibido. Afinal,

O sujeito – assim como o autor, [...] não é algo que possa ser alcançado diretamente como uma realidade substancial presente em algum lugar, pelo contrário, ele é o que resulta do encontro e do corpo-a-corpo com os dispositivos em que foi posto – se pôs – em jogo (AGAMBEN, 2007: 63).

Agamben reitera as posições foucaultianas, mas, não totalmente vinculado à conferência de 1969. De fato, sua leitura do autor francês procura abordar a obra como um todo. Percebe-se, então, uma maior dinâmica entre ação humana, individual e as unidades discursivas, um “corpo-a-corpo”,

a escritura [...] é um dispositivo, e a história dos homens talvez não seja nada mais que um incessante corpo-a-corpo com os dispositivos que eles mesmos produziram – antes de qualquer outro, a linguagem (AGAMBEN, 2007: 63).

Esta perspectiva de Agamben, perfeitamente coerente com a moderna ficção que reitera a ausência do autor, não parece corresponder, em sua censura ao autor vivido, à biografia e as trajetórias de vida, aos estudos literários atuais. De fato,

os estudos literários comportam, nos tempos atuais, uma valorização da subjetividade. A crítica genética é exercida com base na pessoa do autor e em tudo que o circunda e lhe diz respeito: cartas, diários, fotografias, objetos, anotações marginais em livros, enfim, um minucioso “museu” para se “mapear” a origem da obra (BARBOSA JR, 2011: 10-11).

Ao acompanharmos, de forma incompleta, a trajetória do tema da morte do autor no interior dos estudos literários, percebemos uma distensão que fez a tese ter seu radicalismo diluído. A concepção de longa duração que expõe as relações entre intencionalidade, autoria e interpretação; a verificação da manutenção, mesmo inconsciente, do critério autoral ou, ao menos, intencional, nos estudos estruturalistas que se utilizam do método das passagens paralelas; as possibilidades expostas através do círculo hermenêutico, capaz de, razoavelmente, garantir uma dinâmica compreensiva por meio da  *fusão de horizontes*; a emergência de uma perspectiva de estudos literários, a da crítica genética, que valorizará a figura do autor de uma maneira histórica e biográfica. Todos estes fatores apontam para uma morte da morte do autor como perspectiva norteadora dos estudos literários.

### **Dos estudos literários à história**

Em sua retrospectiva das perspectivas hermenêuticas, Compagnon deixa de lado aquela que nos parece mais importante aos historiadores neste debate sobre viradas linguagem, intencionalidade e autoria. Trata-se da exposição de Reinhart Koselleck *Historia e Hermenêutica*<sup>2</sup> realizada em 1985 por ocasião do aniversário de oitenta anos de Hans-Georg Gadamer. Neste momento, Koselleck procura caracterizar a especificidade da questão historiográfica no interior da tradição hermenêutica. De fato, conforme podemos observar acima, as questões desenvolvidas giraram, até aqui, acerca das perguntas e dilemas que irromperam no meio dos estudos literários. De como este procura trabalhar as relações entre estruturalismo linguístico, autoria e historicidade. Com exceção da perspectiva Foucaultiana, que opera em diversas disciplinas do conhecimento humano e que iremos retomar mais à frente, o debate até aqui girou em torno dos problemas e soluções ao analisar o texto ou o autor. Dilema que Compagnon demonstrou ser equívoco.

---

<sup>2</sup> Utilizo a versão em espanhol do texto (KOSELLECK, 1997), as citações são feitas em tradução livre pelo autor. Termos entre [ ] correspondem ao texto em espanhol e termos entre ( ) ao original em alemão.

Koselleck irá propor um lugar específico da pergunta historiográfica. Seguindo a crítica de Gadamer, Koselleck considera que “como a teologia, a jurisprudência, a poesia e sua interpretação, também a história (*Geschichte*) se converte em um subcaso do compreender existencial” (KOSELLECK, 1997: 69). Isso significa que a “a história (*Historie*), como ciência da história (*Wissenschaft von der Geschichte*) e como arte de sua representação ou narração (*Darstellung oder Erzählung*), é parte do cosmos hermenêutico projetado por Gadamer” (KOSELLECK, 1997: 69). Como já descrevemos seguindo os passos de Compangon, fazer parte deste “cosmos hermenêutico” é condicionar o “compreender existencial” à linguagem, de modo que, “quem tem a necessidade da língua e dos textos, não pode subtrair-se à pretensão desta hermenêutica” (KOSELLECK, 1997: 69).

Se as duas modalidades do discurso historiográfico acima citadas, *Geschichte* e *Historie*, compõem o “cosmos hermenêutico”, Koselleck propõe uma terceira modalidade que, segundo ele, assumiria um caráter pré e extra linguístico, constituindo-se como algo distinto de um subcaso da hermenêutica. Esta terceira modalidade (*Historik*) se perguntaria pelas condições de possibilidade das duas primeiras e se conformaria como uma reflexão transcendental acerca da história ou, mais simplesmente, como uma teoria da história. Assim,

Deferentemente da história (*Historie*) empírica, a Histórica (*Historik*) como ciência teórica não se ocupa das histórias (*Geschichten*) mesmas, cujas realidades passadas, presentes e talvez futuras são tematizadas e estudadas pelas ciências históricas (*Geschichtswissenschaften*) (KOSELLECK, 1997: 70).

A modalidade Histórica (*Historik*) procuraria desenvolver, portanto, as categorias pré-linguísticas e extra-discursivas apontando a “bilateralidade própria a toda história, entendendo-se por isso tanto os nexos entre acontecimentos (*Ereigniszusammenhänge*) como sua representação do *Dasein* finito” (KOSELLECK, 1997: 70-71).

Koselleck propõe uma revisão crítica das conceituações heideggerianas. A estrutura fundamental do *Dasein* reenviaria ao processo constante de maturação, tematizado segundo o incessante *precursar* a morte (*im Vorlauf zum Tode*). Apesar da intenção heideggeriana em não antropologizar suas conceituações, Koselleck diz que estas já seriam suscetíveis a tal tradução uma vez que

em suas análises foram introduzidos conceitos como “cura” (*Sorge*) e “angústia” (*Angst*), ou como “aceitação do destino” (*Schicksals*) e “história como sina” (*Geschick*), conceitos como “propriedade e impropriedade” (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*), “povo”, “fidelidade”, “herança”, “ser livre para a morte” (*Freisein zum Tode*) e, finalmente, “morte”, “culpa” (*Schuld*), “consciência” (*Gewissen*) e “liberdade” (*Freiheit*) (KOSELLECK, 1997: 72).

A abordagem crítica do pensamento de Heidegger revelaria que essa conceituação seria, após a ascensão de Hitler à Chancelaria alemã em 1933, extremamente politizada, no sentido de ser objeto de uma crítica à ideologia. Afinal, “quem antes de 1933 falava de solução [resolución] precursora da morte (*zum Tode vorlaufender Entschlossenheit*), depois de 1945 já não podia escapar à ideologização desta expressão” (KOSELLECK, 1997: 72)

Estas terminologias conceituais de Heidegger teriam se tornado rançosas, desvanecidas, obsoletas e necessitariam de uma “tradução histórica para continuar sendo legíveis como categorias de uma ontologia fundamental e pretenderem perdurar” (KOSELLECK, 1997: 72). Assim, é através de uma crítica ao *Dasein* heideggeriano que Koselleck inicia uma redefinição do lugar da História (*Historik*), que se tornaria, por sua vez, exterior à reflexão hermenêutica. Um dos pressupostos iniciais desta revisão crítica seria o tema apontado por Karl Löwi de que o homem como *Dasein* não estaria “disponível [libre] ao seu próximo [...] nem aberto em sua conectividade com seus semelhantes” (KOSELLECK, 1997: 72). Esta constatação se completa pela afirmação de que os “tempos da história não são idênticos e nem sequer deriváveis inteiramente das modalidades existenciais desenvolvidas no homem como *Dasein*”, de modo que,

Desde o início, os tempos da história estão constituído por inter-relações humanas. Se trata sempre da contemporaneidade do não contemporâneo (*Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen*), de determinações de diferenças que contêm sua própria finitude irreduzível a uma “existência” (*Existenz*) (KOSELLECK, 1997: 72-73).

É a partir da problematização da conceituação acerca da finitude da analítica do *Dasein* que Koselleck irá ampliar a oferta de categorias a fim de construir uma série conceitual acerca da possibilidade das histórias. Koselleck expõe,

O par antitético (*Oppositions paar*) central de Heidegger – o “estar lançado [arrojado]” [*Geworfenheit*] (considerado empiricamente, o nascimento) e o “precursar” a morte [*Vorlaufen zum Tode*] (empiricamente, o ter de morrer) (*Sterbenmüssen*) - se pode completar com outras determinações antitéticas, que definem o horizonte temporal de nossas experiências de finitude com maior rigor e, em qualquer caso, também de modo diverso (KOSELLECK, 1997: 73).

Assim é que na reflexão teórica, na Histórica (*Historik*), Koselleck irá compor cinco pares conceituais antitéticos que operariam como estrutura fundamental para as possíveis histórias. O primeiro deles desenvolve-se a partir da analítica do *Dasein* heideggeriana na qual a determinação *precursar* a morte (*Vorlaufen zum Tode*) deve ser completada pela categoria de *poder matar* (*Totschlagenkönnen*). Segundo Koselleck, na verdade, tanto o poder matar-se mutuamente quanto o *precursar* a morte seriam igualmente originários, desde que “se trate do *Dasein* como um *Dasein* histórico” (KOSELLECK, 1997: 73-74).

Desse modo, o primeiro par conceitual que se afirma como uma condição transcendental à constituição de histórias seria a possibilidade de os homens se matarem. “Sem a capacidade de poder matar a seus semelhantes, sem a capacidade de poder abreviar violentamente o lapso possível de vida de cada um dos outros, não existiriam as histórias que todos conhecemos” (KOSELLECK, 1997: 75). Outros pares fundamentais são traçados, tais como: amigo e inimigo. Segundo Koselleck, conforme se observa em várias ocasiões, as histórias reforçam estas tensões, como no caso de gregos contra bárbaros, gregos contra gregos, cristãos contra pagãos etc. Não se deve, porém, confundir a oposição formal, reflexiva, transcendental com o conteúdo que se concretiza nas diversas histórias constituídas. Como reafirma Koselleck, “em linguagem categórica se trata aqui de uma oposição formal, que permanece aberta a toda atribuição de conteúdo; por conseguinte, se trata de uma espécie de categoria transcendental de possíveis histórias (KOSELLECK, 1997: 76).

Outro par de oposição antitético seria o “interior” e “exterior”. Este poderia ser traduzido em torno de questões sobre “secreto” e “público”. Segundo Koselleck,

Também esta oposição estrutura as condições de todas as histórias possíveis, quer nos refiramos agora a ritos de iniciação de comunidades de culto ou associações profissionais e grupos de interesses econômicos, quer queiramos tratar de procedimentos eleitorais e políticos (e também de suas modalidades de composição [pago]) ou de órgãos de decisão em política interior ou exterior (KOSELLECK, 1997: 79).

O quarto par antitético desenvolvido por Koselleck incide diretamente sobre analítica do *Dasein* efetuada por Heidegger, uma vez que a categoria fundamental *lançar-se no mundo* também deve ser condicionada a uma conceituação transcendental das histórias. Koselleck irá trabalhar sobre a própria condição empírica que envolve o

nascimento e também a morte. A quarta categoria transcendental diria respeito à generatividade [*generatividad*], ou seja, à condição geracional a que todo ser humano está inserido. A relação entre “pais” e “filhos”. Assim, a generatividade “corresponde, do ponto de vista empírico, da sexualidade humana, e também da realidade e da atividade e da atividade das gerações em sua sucessão diacrônica” (KOSELLECK, 1997: 82). Cada geração conformaria uma finitude caracterizada por pressupostos temporais que se revelariam nas histórias possíveis. As gerações relacionam-se entre si de maneiras diferenciadas, podendo haver entre os novos e os mais velhos diferentes dinâmicas. Desde a conformação tradicional à revolução.

A relação entre “senhor” e “escravo” constitui o quinto par antitético condicionante de histórias trabalhado por Koselleck. Apesar da nomenclatura antiga, este par conceitual diz respeito às relações de força, poder e dominação imanente às realidades históricas em suas constituições políticas. Segundo Koselleck,

A legitimação [após revoluções] será talvez nova, outras serão as relações jurídicas, inclusive talvez melhores, porém nunca se modificou nada na relação acima-abaxo reinstaurando formas de dependência organizadas de novo e reguladas legalmente. Até um acordo entre iguais recorre à força política para estabilizar relações (KOSELLECK, 1997: 84).

Através do desenvolvimento desta conceituação, Koselleck afirma ter construído uma perspectiva para se observar as estruturas da finitude, complexificando a historicidade heideggeriana, uma vez que “esta categoria, por assim dizer, expunha a experiência da relatividade do historicismo em uma duração legível positivamente, sem ajudar de maneira a fundamentar transcendentalmente a diversidade de histórias reais” (KOSELLECK, 1997: 85).

A crítica do *Dasein* feita por Koselleck provoca rupturas no interior da tradição hermenêutica. Assim, a “hermenêutica, como doutrina da compreensão, possui um status [rango] histórico-ontológico, e a linguagem [linguisticidad] constitui seu modo de execução nato [ínsito] que não se deixa objetivar metodicamente” (KOSELLECK, 1997: 86-87). À hermenêutica caberia a reação às variáveis condicionais transcendentais expostas pela Histórica (*Historik*). As categorias pré e extra-linguísticas, apesar de formuladas linguisticamente em casos concretos, nunca seriam esgotadas. “Logo, a Histórica remete – formulado em termos sensíveis – a nexos de ações, a formações de

finitude em um âmbito também extralinguístico; a hermenêutica remete à sua compreensão” (KOSELLECK, 1997: 87).

Ao se questionar por categorias meta-históricas, a Histórica (*Historik*), apesar de se interrogar e se formular linguisticamente, aponta para as condições e os meios que fazem com que as histórias ganhem formulações racionais e, assim, possam ser efetivamente narradas. Segundo Koselleck, a história em si mesma “é insensata – sensata é no máximo sua análise” (KOSELLECK, 1997: 87). Retomando Gadamer, o autor esclarece que toda experiência no mundo, apesar de possibilitada e mediada pela linguagem, não se esgota na linguagem e nem é apenas um processo linguístico. Importaria, de fato, o objeto expressado linguisticamente (KOSELLECK, 1997: 80). Em seu ponto extremo, a condição histórica, da história, da historicidade, seria o limite à compreensão hermenêutica na perspectiva de Gadamer, segundo Koselleck. Assim é que

Gadamer, em sua discussão com Habermas e Apel, chega ao extremo de enfatizar [subrayar] a inacessibilidade (*Uneinholbarkeit*), a inalcançável pretensão de sentido (*unerreichbare Sinnvorgabe*) que a história impõe a todo intento em compreender e que a torna superior a todo esforço hermenêutico (KOSELLECK, 1997: 89).

Como mostramos na exposição de Compagnon, passado-objeto e presente - compreensivo tornam-se irredutíveis e aquilo que se procura conhecer nunca seria “inteiramente acessível mediante uma interpretação” (KOSELLECK, 1997: 89). Refletindo sobre o modo como os historiadores lidam com os textos, Koselleck afirma a especificidade da atividade historiográfica quando comparada àquela dos juristas e filólogos, figuras fundamentais nas “ciências interpretativas dos textos”. Juristas e filólogos atuam no sentido de buscarem a letra do texto, suas significações internas, sua melhor interpretação a partir de sua forma linguística. O historiador, por seu turno,

procede de outro modo: se serve basicamente dos textos apenas como testemunhos para averiguar a partir deles uma realidade existente além dos textos. Por conseguinte, tematiza, mais que todos os outros exegetas de textos, um estado de coisas que em qualquer caso é extratextual, ainda quando ele constitua sua realidade apenas com meios linguísticos (KOSELLECK, 1997: 91).

Dessa forma, duas conclusões surgem no horizonte da reflexão de Koselleck. A primeira é que o texto historiográfico, as histórias, tem um modo de operar distinto do das ciências jurídicas e filológicas:

Fundamentalmente na união com as ciências do espírito, e não na práxis de investigação, o historiador tem menos dependência dos textos que o jurista, o

teólogo ou o filólogo. Seus textos, ao serem transformados em fontes mediante perguntas, possuem sempre apenas o caráter indicativo daquela história no qual o conhecimento está interessado (KOSELLECK, 1997: 91-92).

Os sentidos procurados e operados na produção historiográfica caracterizam-se por essa relação indiciária com o texto como fonte. O historiador irá, assim, produzir enunciados que nunca poderiam ser ditos à época estudada. O historiador parte dos textos para tentar observar algo que está para além dos mesmos.

Já a dimensão teórica da historiografia, a Histórica (*Historik*), “apreende as condições de uma possível história, remete a processos de larga duração que não estão contidos em nenhum texto como tal, mas, antes, provocam textos” (KOSELLECK, 1997: 92). Trata-se, portanto, daquilo que condiciona a própria produção textual, às estruturas de caráter pré-linguístico e extra-linguístico que, não obstante, assumiram conteúdos linguísticos diversos em suas concretizações, nas histórias, mas que nunca se confundirão com elas. A Histórica (*Historik*)

Remete a conflitos insolúveis, fraturas, descontinuidades, modos elementares de comportamento que se podem bloquear, e nomeá-los (*bennen*) linguisticamente representa já uma forma de racionalização, precisamente quando os estados de coisas enunciados ou aludidos ou inclusive os evocados linguisticamente são totalmente irracionais (KOSELLECK, 1997: 92).

Assim, a dimensão reflexiva da história, a Histórica (*Historik*), acionaria “algo mais que uma ciência ligada filologicamente ao texto” (KOSELLECK, 1997: 93). As duas dimensões, portanto, manteriam suas respectivas especificidades acionando categorias pré e extralinguísticas: a Histórica (*Historik*) com as condições de possibilidades das histórias; e as histórias, na medida em que na conformação delas, “nenhum texto de uma fonte contém aquela história que se constitui e expressa apenas com ajuda de fontes textuais” (KOSELLECK, 1997: 93).

### **Do lado de cá do atlântico: reflexões sobre o conceito de pensamento social brasileiro**

Todo este percurso feito até aqui se refere a duas questões básicas que se tornam fundamentais ao que iremos chamar de “cultura intelectual brasileira”. Para tal, retomamos o deslocamento da tese da morte do autor assim como as limitações e ambiguidades da palestra de Foucault sobre o autor como função de unidades discursivas. Não se trata, de forma alguma, de restringir a perspectiva destes autores a nossa crítica. Mas, apenas de mostrar as limitações, tanto no campo literário como

aponta Compagnon, quanto no campo historiográfico, como assinala Koselleck, da radicalização das teses que privilegiam por demais o campo linguístico, da escritura, do discurso enquanto unidade estrutural da realidade humana para a apreciação crítica das produções humanas no tempo. Conforme define Durval Muniz de Albuquerque,

O problema das abordagens estruturais é que elas dão conta muito bem de descrever os elementos que compõem um dado sistema, os aspectos objetivados, inconscientes, recorrentes de uma dada realidade social, mas são incapazes de tratar como estes elementos são, em cada situação, lidos, interpretados, subjetivados, compreendidos pelos agentes sociais (ALBUQUERQUE, 2008: 8).

Não se trata de criar exclusivismos metodológicos. Assim, partindo, justamente, da perspectiva arqueológica foucaultiana, podemos abordar a emergência do conceito de “pensamento social brasileiro” como uma unidade discursiva disciplinar que condiciona a produção de saber no interior das ciências humanas, especificamente, em torno da produção intelectual brasileira. O material desta abordagem “é o *discurso* e os objetos que determinados discursos, em cada época, podem dispor ou apresentar, isto é, como um objeto se torna inteligível e como alguém pode apropriar-se de certos objetos para falar deles” (ARAÚJO, 2001: 55). As unidades discursivas disciplinares operam no sentido de tornarem inteligíveis determinados objetos constituindo-se em uma espécie de campo para emergência de saberes dotados de especificidade disciplinar e rigor de análise.

No Brasil, as fronteiras disciplinares que compõem o universo de saber acadêmico tenderam nos últimos 80 anos, desde a fundação das Faculdades de Ciências Humanas e Letras, a constituírem segmentos de saberes cada vez mais auto referendados, com suas lógicas internas de composição de cânones, seguindo escopos teórico-metodológicos mais ou menos compartilhados e criando, assim, uma unidade disciplinar. Isso, aliás, era de se esperar. Uma das resultantes de maior fortuna crítica e validação acadêmica é, sem dúvida, a ideia-conceito pensamento social brasileiro. De fato, sob este conceito, as ciências humanas no Brasil, desde sua consolidação acadêmica a partir da década de 1930 até hoje, estruturaram uma linhagem de autores e perspectivas que ocupariam um lugar de destaque na história da inteligência brasileira. As próprias obras apontadas como criadoras desta *linhagem* já tinham em si uma perspectiva temporalizada, histórica, que procurava dispor no tempo a emergência de determinados trabalhos e autores que aí teriam seu espaço.

Mas o que é o pensamento social brasileiro? Apesar de sua reiterada utilização, não há uma definição sucinta ou um rigor na utilização de termos similares que, se tomados criticamente, mais corroboram para a confusão dos sentidos do que para o esclarecimento do significado. Porém, é perfeitamente possível o mapeamento da emergência do conceito, assim como de sua consolidação até os dias de hoje. A obra tomada retrospectivamente como inauguradora do campo de auto-reflexão sobre o tema é *A cultura brasileira – Introdução ao estudo da cultura no Brasil*, de Fernando de Azevedo, lançada em 1943. Porém, como o próprio termo *retrospectivamente* sugere, é preciso localizar a construção destas origens e desdobramentos. Para isso, elegi três volumes que se debruçam especificamente sobre o tema: o *Roteiro Bibliográfico do Pensamento Político-Social Brasileiro* de Wanderley Guilherme dos Santos, que contém o importante texto sobre a ordem burguesa na imaginação social brasileira; a *Pequena bibliografia crítica do pensamento social brasileiro* de Ronaldo Conde Aguiar e o livro organizado por André Botelho e Lilia Schwarcz, *Um enigma chamado Brasil – 29 intérpretes e um país*.

Os três livros possuem, ao menos, dois aspectos em comum: a utilização do conceito de pensamento social brasileiro como eixo central de organização dos volumes e o recurso em arrolar autores e obras como componentes desta linhagem da inteligência brasileira. O livro de Wanderley Guilherme dos Santos (2002) é o que se preza a uma maior reflexão teórica acerca deste tipo de empreendimento, portanto o seguiremos mais de perto. A ideia de organização e identificação de um pensamento social brasileiro surge ligado diretamente a uma perspectiva de criação de uma história e tradição das ciências sociais no Brasil. O conceito começaria a emergir nas décadas de 1940 e 1950 através da maneira como os intelectuais ligados à Escola Livre de Sociologia e Política da USP criada em 1933 e, no ano seguinte, à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, irão articular a produção acadêmica incipiente com a tradição intelectual anterior existente no país (SANTOS, 2002: 24-25).

Esta relação com o passado, segundo Wanderley Guilherme dos Santos, constituiu-se de três maneiras: institucional, sociológica e ideológica. A matriz institucional tendeu a se prender aos marcos organizacionais e de institucionalização do saber social no Brasil. Assim, haveria uma distinção meramente legal, ou seja, ligada à emergência do cientista social no país. A segunda matriz, especialmente delineada por

Florestan Fernandes e Djacir Menezes, relaciona desenvolvimento epistemológico à institucionalização. Considera-se aí que “as técnicas modernas de investigação social – os estudos de campo por amostragem, o questionário, a entrevista” vão caracterizar a saída do horizonte pré-científico para o período científico da investigação social no Brasil (SANTOS, 2002: 30). Essa segunda matriz é de suma importância, pois é a partir dela que as hierarquizações no interior do campo “pensamento social brasileiro” vão tornando-se palpáveis e recorrentes. Esta concepção tendia mesmo a constatar que

qualquer que tenha sido a quantidade ou a qualidade da produção do primeiro período, ela é irrelevante para o progresso da ciência, torna-se desnecessário qualquer investigação sobre que autores pertencem ao passado cultural do país, ou sobre o modo pelo pensaram o social (SANTOS, 2002: 30)

A concepção sociológica de demarcação da história do pensamento social brasileiro tendia a caracterizar o pensamento social como diretamente ligado às suas condições estruturais, de tal forma que,

a *posteriori*, todos os pensamentos podem ser remetidos à estrutura social de uma ou de outra maneira, bastando certo exercício de imaginar as mediações necessárias quer de natureza sociológica, quer de natureza psicológica, se o objetivo é referir a reflexão social a esta ou aquela condição objetiva da sociedade (SANTOS, 2002: 33).

A chamada matriz “ideológica” procurava estudar e apreender os autores da tradição do pensamento social brasileiro segundo o rigor conceitual interno aos próprios textos, ela “reivindica a diferenciação e análise conceitual como procedimentos legítimos e necessários na apropriação adequada dos determinantes estritamente conceituais do presente” (SANTOS, 2002: 36).

Caracterizada estas três maneiras de analisar o pensamento social brasileiro, ficamos ainda sem saber exatamente o que ele é. Já sabemos, porém, que de uma forma ou de outra, os autores que devem compor esse cânone são intelectuais que de alguma forma pré-figuraram as ciências sociais no Brasil. Pré-cientistas procuraram explicar o país. Os termos que passam a serem acionados como similares ao de pensamento social brasileiro começam a surgir caracterizando os textos como de reflexão social, textos de especulação social, de investigação social, análises complexas sobre a organização político social brasileira, análise social, imaginação política e social brasileira, enfim, uma miríade de vocábulos que revelam justamente o caráter precário da conceituação. O roteiro de Wanderley Guilherme dos Santos compreende as datas de 1870 a 1965, o

autor, porém, não titubeia em afirmar que tal escopo poderia ir de José Bonifácio à Fernando Henrique Cardoso (SANTOS, 2002: 15).

A Pequena Bibliografia de Ronaldo Conde Aguiar (2000) recua ainda mais no tempo, acionando o quinhentista Frei Vicente do Salvador até o contemporâneo Fernando Henrique Cardoso. O livro organizado por André Botelho e Lilia Schwarcz (2009), mais recente dos volumes até aqui analisados, arrola nomes que vão do Visconde de Uruguai até Roberto Schwarz e também Fernando Henrique Cardoso. O que se pode perceber nos três volumes é a consolidação deste cânone, mais ou menos determinado, do chamado pensamento social brasileiro. Os autores se desculparam pela ausência de um ou outro nome que poderia constar nas obras e que por qualquer seja razão não pudera comparecer. De fato, tal afirmação é bastante compreensível. Mas se, ainda assim, pela variedade de autores arrolados, por vezes, em um período de cinco séculos, temos dificuldade em afirmar o que é o pensamento social brasileiro, por outro lado podemos dizer o que ele não é.

O último livro lançado, por nós analisado, é o *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. Com seus 29 nomes, este livro consolida tanto uma transformação quanto uma permanência em termos de história intelectual brasileira. A permanência é a manutenção de toda a tradição consolidada a partir da sociologia paulistana, conforme os próprios autores nos informam, em torno dos 28 anos de trabalho Grupo de Trabalho Pensamento Social Brasileiro da Anpocs [Associação Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais] (BOTELHO; SCHWARCZ, 2009: 15). A transformação é a introdução da ideia de *intérpretes* do Brasil. A ideia de retomar o conteúdo do pensamento social brasileiro, criado com a hierarquização que definia uma pré e uma “real” ciência social, sob o fresco e contemporâneo termo “intérpretes do Brasil” contribui para a reiteração de uma tradição que tem obscurecido e ditado as diretrizes da história intelectual brasileira.

Ora, falar em pensamento social brasileiro como viés dominante de entrada para a história das interpretações sobre Brasil é simplesmente considerar toda a produção literária, jornalística, ficcional, artística, institucional, brasileiras como incapaz de produzir tais sínteses. O que o pensamento social brasileiro não é, é justamente isso: ele é incapaz de abordar a literatura, a arte em geral, os teóricos da cidade, os poetas, os

contistas, cronistas, críticos literários, chargistas, caricaturistas, compositores, cancioneiros, enfim, uma gama vasta de intelectuais que simplesmente não se enquadram no mal determinado conceito de pensamento social brasileiro. A trajetória do pensamento social brasileiro traz consigo, ainda, um recorrente afunilamento que enxerga uma tradição mais ou menos pluri-regional da produção intelectual anterior ao século XX e que se consolida quase que totalmente na produção intelectual ligada à sociologia das universidades do sudeste e, especificamente, de São Paulo.

O que se percebe é que a tradição do pensamento social consolidada seria menos uma história intelectual do que uma história de determinados tipos de discurso que “originariam” as visadas mais ou menos “objetivas” constituídas a partir da sociologia uspiana. Daí nomes como Frei Vincente do Salvador constituírem essa tradição e Machado de Assis, não. Note-se que o problema não é a seleção de nomes. Mas sim, de uma hierarquização que privilegia determinados tipos de produção intelectual em detrimento de outros. Isso seria, ademais, bastante aceitável se o conceito de pensamento social brasileiro não vigorasse com tamanha força no interior das análises acerca da produção intelectual brasileira, especificamente, no interior da historiografia.

No fundo, na raiz daquela concepção de pensamento social brasileiro, residia e reside, de fato, a “seriedade” explicativa do modelo sociológico. O pensamento social brasileiro é tido como aquele que explicou o Brasil mais coerentemente, mais cientificamente, mais verdadeiramente, segundo os preceitos científicos da sociologia uspiana e seus referenciais teóricos, conforme demonstra o trabalho de Wanderley Guilherme dos Santos. É importante frisar que a expressão *intérprete*, com a qual o pensamento social brasileiro procura se vestir, consolida certa falência das explicações. Tal expressão não consta uma vez sequer no *Roteiro* feito por Wanderley. Apesar de guardar em seu sentido etimológico o termo explicar, mas também traduzir e esclarecer, não há dúvida que a emergência e reprodução do termo intérpretes explicita a guinada crítica e reflexiva experimentada pelas ciências humanas no fim do século XX, cuja uma das faces apontamos na reflexão sobre autoria nos estudos literários. A interpretação, pertinente, mas não unívoca, se contrapõe à explicação totalizante e necessária. A interpretação permite uma abertura, uma fissura entre o objeto e o intérprete que jamais esgotaria a peça musical, que estaria sempre ali para novas interpretações. Uma interpretação é uma leitura, uma possibilidade de entendimento. Assim, a realidade

brasileira tornar-se-ia essa peça musical passível de diferentes interpretações, podendo mesmo tornar-se, em alguns casos, irreconhecível. Interpretar o Brasil, não obstante, não pode ser considerado como atividade exclusiva de algum segmento intelectual, como os cientistas sociais, por exemplo.

Há um livro relativamente recente, do professor Ricardo Luiz de Souza, que se chama *Pensamento Social Brasileiro: de Raul Pompeia a Caio Prado Junior* (SOUZA, 2011). Infelizmente, o autor aí não procurou definir ou refletir acerca da noção de Pensamento Social Brasileiro e parece, na verdade, tê-lo utilizado unicamente como forma de agrupar autores diversos como Raul Pompeia, Olavo Bilac, Lima Barreto, Couto de Magalhães, Roquete Pinto, Nina Rodrigues, Roger Bastide e Caio Prado Junior. Este trabalho revela, por um lado, a forma como a noção vai por si só se desgastando, e, por outro, como há dificuldade em relacionar intelectuais e produções que são extremamente próximas, apesar de “disciplinarmente” distantes. Dividido em capítulos incomunicáveis, o livro, bastante informativo e rico em revisões bibliográficas, assemelha-se a uma série de artigos recolhidos e publicados, não se destacando em procurar relacionar e por em contato os diversos autores elencados.

Este tipo de análise, porém, é recorrente nos trabalhos de pensamento social brasileiro. Normalmente, apresentam autores, pensamentos, ideias, totalmente desvinculados de sua historicidade, mormente, como sistemas intelectuais, de “pensamentos”, que teriam uma unidade estrutural auto reconhecível, constituindo-se quase como um tipo ideal ideológico. Por que não uma comparação entre Lima Barreto e Nina Rodrigues? Mulatos, estudiosos da cultura brasileira, engajados politicamente, coetâneos e totalmente distintos em suas análises. O autor, porém, de modo bastante compreensível segundo a tradição do pensamento social brasileiro, opta por manter os rigores disciplinares, dispensando a riqueza historiográfica que tais encontros poderiam sugerir.

Assim, a ideia de cultura intelectual brasileira por nós proposta é trabalhada como uma forma de por em contato diversas produções, ações, feitos, que irrompem no cenário histórico, que muitas vezes tem algum tipo de contato, mesmo que seja o da retaliação, mas que, a nosso ver, uma excessiva disciplinarização dos campos de estudos históricos, infelizmente, tendeu a evitar. Além disso, esta perspectiva visa reavaliar

alguns lugares canônicos, especialmente em torno dos antes chamados “explicadores do Brasil”, que agora se chamam intérpretes, e que, notadamente, convergem, no decorrer do século XX, todos, para São Paulo.

Assim, a reflexão acerca da constituição do conceito de pensamento social brasileiro é elucidadora justamente pelo vigor que tal tradição possui no interior dos trabalhos sobre a história intelectual no Brasil. Uma história que em determinados momentos encontra barreiras mais disciplinares do que históricas, do mundo e da vida. Como, por exemplo, a barreira entre os intérpretes do Brasil do pensamento social brasileiro e os literatos, entre os teóricos do modernismo no Brasil e a emergência do pensamento social de Alberto Torres e Oliveira Viana, entre os humoristas e cartunistas, como Ângelo Agostini, e intelectuais como Joaquim Nabuco e André Rebouças, entre os ensaístas da identidade nacional e os jornais anarquistas. Como todo campo disciplinar científico, o pensamento social segmentou a reflexão sobre a história intelectual brasileira, particularmente, segundo os textos e a autores que conformariam a sua tradição.

Acreditamos que tais divisões não correspondem mais às necessidades investigativas e reflexivas do historiador atual. Se, de fato, as diversas áreas e ofícios intelectuais guardam suas especificidades insuperáveis, não obstante, é possível e necessário reconhecer a possibilidade e, mesmo, a construção desses campos a partir de diálogos e conflitos entre as diversas disciplinas. De fato, quando observamos e tentamos esboçar essa “cultura intelectual brasileira”, notamos como uma série de temas, conceitos, noções, práticas, pensamentos, expectativas e amarguras, ultrapassa as divisões disciplinares e, com a pertinente aclimação de cada área, torna a criação de zonas de contato como algo inescapável à compreensão histórica. É assim que os trabalhos em história intelectual fragilizam as autonomias estruturais de noções como morte do autor e unidades discursivas estruturantes da vivência história. Poderíamos citar uma série de trabalhos que põem em xeque tais radicalismos metodológicos.

O trabalho de Alonso (2002) é sintomático neste sentido, uma vez que revela a dinâmica criativa entre autores e leitores que, munidos de um repertório discursivo complexo, reinterpretaram a sociedade brasileira na segunda metade do século XIX. Interessa à história o complexo arranjo discursivo que emerge em um determinado período. Sevchenko (1992) analisa o processo cultural acionando um complexo sistema

intelectual que opera segundo artistas, engenheiros, políticos, literatos, militantes, ativistas, urbanistas e outros. Neste sentido, é imprescindível falar de autores, sujeitos, biografias, vidas e trajetórias. O “sistema linguístico” universal e atemporal é incompatível com a temporalidade histórica que, como afirma Koselleck, apresenta-se como condição de possibilidade à emergência das configurações históricas. A história procura, ainda, a partir da escrita, escrever sobre o que não foi escrito, dizer o que não foi dito. Perceber os riscos da sobrevivência, as oposições entre secreto e público, as condicionantes geracionais, as relações de dominação e a criação de identidades bélicas ou pacíficas.

O conceito de cultura intelectual brasileira procura preencher uma necessidade de investigação e compreensão historiográfica em torno da produção intelectual brasileira com um espectro significativamente mais amplo e, principalmente, menos hierarquizado que o do pensamento social. A ideia de se pensar trânsitos e diálogos entre diferentes segmentos surge da própria operação historiográfica, justamente no cotejamento de diferentes pesquisas no interior do conhecimento histórico, que apenas se mantêm distantes e não intercambiáveis por um excesso de rigor disciplinar. O conceito se faz necessário, mesmo que seja como mero provocador. Espero que possamos fazer com que as disciplinas se encontrem e que sejam assim mais fiéis à vivência histórica onde há bloqueios, mas também passagens. Embates e disputas, coligações e organizações, como na cidade *Belle Époque* em que o automóvel do político arrivista passa na poça e enlameia o literato anarquista.

**Recebido em: 26/08/2013.**

**Aceito em: 23/12/2013.**

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O autor como gesto. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGUIAR, Ronaldo Conde. *Pequena bibliografia crítica do pensamento social brasileiro*. São Paulo: Paralelo 15, 2000.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz. Receitas Regionais: a noção como um ingrediente na historiografia brasileira ou o regionalismo como modo de preparo historiográfico. *Anais XIII Encontro de História Anpu-Rio*, Faperj, 2008. Disponível em <http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/durval.pdf>
- ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento – A geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR, 2001
- BARBOSA JR, Adilson A. O autor entrevistado. In: QUEIROZ, Sônia (ORG). *O que é um autor?, de Michel Foucault duas traduções para o português*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2011.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. *Rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BOTELHO, André; SCHWACZ, Lilia Moritz. *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia das Letras, 2009
- COMPAGNON, Antoine. O autor. *O Demônio da teoria. Literatura e senso comum*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: QUEIROZ, Sônia (ORG). *O que é um autor?, de Michel Foucault duas traduções para o português*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2011.
- KOSELLECK, Rheinardt. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997.
- ORY, Pascal ; SIRINELLI, Jean François. La fin d'un siècle? 1968. *Les intellectuels en France – De l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Armand Colina, 2002.
- SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Pensamento social brasileiro: de Raul Pompeia a Caio Prado Júnior*. Uberlândia: EdUFU, 2011.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *Roteiro bibliográfico do pensamento político-social brasileiro 1870-1965*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, 2002.