



C A P Í T U L O 6

AS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS E POLÍTICAS DE JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI, DE JEAN-PAUL SARTRE E DE NORBERTO BOBBIO PARA A HISTÓRIA, O CONCEITO E A REFLEXÃO ACERCA DA FUNÇÃO SOCIAL DOS INTELECTUAIS

Rodrigo Davi Almeida

Professor Associado do Departamento de História e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT, campus de Cuiabá. Pós-doutor em História Contemporânea pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

Na história do pensamento ocidental, a problemática acerca dos intelectuais ocupa importante espaço tanto nos debates acadêmico-científicos quanto naqueles realizados na “ágora”. Historiadores, cientistas políticos, mas sobretudo filósofos e sociólogos são os que têm mais se dedicado a estabelecer as possíveis relações entre os intelectuais e a sociedade.

A despeito das muitas possibilidades de definição do conceito de intelectuais – os *clercs* de Julien Benda, os *intelectuais livremente flutuantes* de Karl Mannheim, os *intelectuais orgânicos e tradicionais* de Antonio Gramsci, os *técnicos do saber prático e intelectuais* de Jean-Paul Sartre, os *intelectuais universais e específicos* de Michel Foucault, os *ideólogos e expertos* de Norberto Bobbio, os *legisladores e intérpretes* de Zygmunt Bauman, ou ainda os *outsiders* de Edward Said – podemos dizer que todas elas convergem na medida em que refletem e problematizam a função dos intelectuais na cidade.

Crises com fortes impactos sociais como a recente pandemia de Covid-19, a atual crise ambiental do planeta Terra que atualiza o debate sobre a necessidade de superação do capitalismo como modo (insustentável) de produção; o genocídio do povo palestino perpetrado pelo Estado de Israel; a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos da América e o retorno do *neofascismo* ao poder no maior país imperialista da atualidade; a tentativa de golpe de Estado no Brasil arquitetado pelo neofascista Jair Bolsonaro e seus comparsas; todos esses eventos costumam mobilizar ainda mais os intelectuais que se sobre eles manifestam e assumem as mais diferentes e controversas posições políticas.

¹ Este texto, com poucas modificações, foi publicado, originalmente, na revista eletrônica **Territórios & Fronteiras**, vol. 5, nº 01, maio de 2012. [<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriousefronteiras/index.php/v03n02/article/view/133>]

Nessa esteira, seria lícito aos intelectuais se posicionarem politicamente diante dos problemas do seu tempo, “descendo até a rua”, como fez Jean-Paul Sartre? Ou ainda, os intelectuais devem aceitar a política, como fez Norberto Bobbio, ou devem recusá-la? Seria possível uma história dos intelectuais como defende (e a despeito dos desafios inerentes à empresa) Jean-François Sirinelli? As respostas às questões demandam, antes de tudo, determinadas concepções a respeito de quem são, o que são e o que fazem os intelectuais.

Intentarei, a partir das contribuições teórico-metodológicas e políticas dos autores supramencionados, problematizar o conceito, a função social e o estudo histórico dos intelectuais. Para tanto, utilizarei as discussões realizadas pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), que se tornou figura emblemática do engajamento político na “causa terceiro mundista”; os debates empreendidos pelo filósofo e cientista político, que se elegeu senador vitalício de Roma, Norberto Bobbio (1904-2004) e, finalmente, as considerações do historiador francês Jean-François Sirinelli, que indica a possibilidade do estudo histórico dos intelectuais.

Essencialmente, foram selecionados três textos fundamentais desses autores para a consecução de nosso objetivo central, a saber: *Os Intelectuais*² de Jean-François Sirinelli, muito provavelmente o mais importante historiador do tema, atualmente; *Em defesa dos Intelectuais*³ de Jean-Paul Sartre, pois, como afirma Bobbio “é impossível não se referir a Sartre nessa discussão”⁴ e, finalmente, *Os Intelectuais e o Poder*⁵ de Norberto Bobbio. Não por acaso, o fato de pertencerem, escreverem e atuarem em conjunturas históricas diferentes faz com que suas contribuições sejam preciosas tanto aos interessados em estudar os intelectuais em perspectiva histórica quanto sociológica, particularmente, do ponto de vista da função social dos intelectuais.

O texto do historiador francês Jean-François Sirinelli intitulado *Os intelectuais* pode ser dividido, fundamentalmente, em duas partes: a primeira, em que descreve e analisa os fatores responsáveis pelo ostracismo e a posterior reabilitação da história (política) dos intelectuais na França, e a segunda, propositiva, no que concerne aos apontamentos teórico-metodológicos para o estudo do tema – intelectuais – pelo historiador.

Os desdobramentos da Guerra da Argélia (1954-1962), de acordo com Sirinelli, passam longe do interesse dos historiadores, ao contrário dos cientistas políticos que, em 1957, portanto, em plena guerra, discutem o papel dos intelectuais na sociedade francesa. Sirinelli nos mostra, historicamente, a dificuldade em se trabalhar com o tema “intelectuais”, o que, segundo ele, fez com que os estudos dos intelectuais

² SIRINELLI, 1996.

³ SARTRE, 1994.

⁴ BOBBIO, 1997, p. 13.

⁵ Idem.

permanecessem “no mesmo lugar”⁶. Cumpre destacar que Sirinelli não se propõe a investigar, a fundo, o papel ou a função social dos intelectuais. Seu objetivo principal é procurar definir o que são os intelectuais e as possibilidades relacionadas ao estudo da história dos intelectuais.

Sirinelli, inicialmente, elenca os motivos que por alguns anos “eclipsaram” o desenvolvimento do estudo dos intelectuais na França. De acordo com Sirinelli, são eles: o sucesso dos estudos medievalistas (de Jacques Le Goff e de Bernard Guenée) e os de História Moderna (de Robert Mandrou e de Robert Darnton), o status complexo da história política e o problema específico da história dos intelectuais na cidade. Sirinelli ainda argumenta que a história dos intelectuais estava relegada ao ostracismo pois se situava no cruzamento da biografia⁷ e da política, esbarrando na história social. Já o medo, por parte dos historiadores, em lidar com um passado muito recente ou um presente que ainda os interpelava, poderia, finalmente, envolvê-los numa trama subjetiva, dificultando, portanto, um estudo objetivo sobre o tema.

Sirinelli destaca que os historiadores franceses negligenciaram as lições de Marc Bloch ensinadas em seu *Apologia da História*⁸. Sabemos que nesse texto Bloch assegura que o historiador deve partir de um problema do presente e daí investigar o passado (método regressivo). Também Michel de Certeau afirma que “a historiografia (...) parte de determinações presentes. A atualidade é o seu começo real.”⁹ Bloch não apenas indica essa exigência do método (regressivo) histórico como ainda propõe ao ofício do historiador certos princípios norteadores da sua prática. São eles: o “princípio ético”, no qual “o historiador tem como primeiro dever ser sincero” e também honesto¹⁰, isto é, ter compromisso para com o estabelecimento da verdade histórica; o princípio epistemológico (na medida em que considera a História enquanto ciência com seus próprios objetos e métodos específicos que nada devem às ciências naturais¹¹; o “princípio estético”, segundo o qual a História não pode ser apenas ciência reduzida às suas leis e estruturas, mas também deve ser poética, ter seu prazer¹² e, finalmente, o “princípio político”, pois o historiador tem de estar voltado para os problemas de sua época. Foi isto o que fez Bloch ao resistir aos nazistas, cujos resultados foram a expulsão da Sorbonne e o seu fuzilamento. Nas palavras de Le Goff, “Bloch não pôde concluir seu trabalho ‘Apologia da História’ devido ao engajamento ativo na Resistência e ao fio de sua vida cortado pelas balas do pelotão inimigo em 1944”¹³. Mas ainda podemos listar, de acordo com Sirinelli,

⁶ SIRINELLI, 1996, p. 232.

⁷ Não podemos deixar de mencionar e comparar as críticas de Bourdieu a respeito do gênero em *A ilusão biográfica* e nem o oposto, as colocações de Sartre, para o qual a biografia é uma fuga à modelação imposta pela sociedade. Desse modo, o intelectual para ser fiel à história deve atraí-lo-a.

⁸ BLOCH, 2001.

⁹ DE CERTEAU, 2000, p. 22.

¹⁰ BLOCH, *op.cit.*, p. 41.

¹¹ BLOCH, *op.cit.*, pp. 31, 55 e 68.

¹² LE GOFF, in BLOCH, 2001, p. 18.

¹³ Idem, p. 31.

outros fatores responsáveis pelo ostracismo da história dos intelectuais, pelo menos na França: os contornos vagos e pouco significativos em termos quantitativos do grupo social dos intelectuais, o sucesso da História Serial e o entusiasmo pelas massas e, por fim, o desdém dos pares pela problemática.¹⁴

Muito embora Sirinelli caracterize tais julgamentos como “razoavelmente injustos”,¹⁵ o fato é que eles foram suficientes para desestimular os estudos sobre os intelectuais, a não ser “quando os intelectuais produzem grandes teorias” que “retêm a atenção dos historiadores.”¹⁶ A recepção das obras do historiador entre os pares é de grande relevância ao seu *métier*, como confirma Michel De Certeau: “uma obra é menos cotada por seus compradores do que por seus ‘pares’ e seus ‘colegas’” e, continua, “existem leis do meio (...) elas organizam uma ‘polícia’ do trabalho. Não ‘recebido’ pelo grupo, o livro cairá na categoria de ‘vulgarização’”¹⁷

A partir de meados da década de 1970 a história (política) dos intelectuais na França é reabilitada, na verdade, um “nascimento mais que um renascimento.”¹⁸ Novas pesquisas tomam corpo, pois a história política ganha novo *status* social e estatuto científico. Por quê? Devido à “constituição de um corpus de textos e de uma abordagem prosopográfica dos itinerários” que permite “esboçar uma história cílica do engajamento dos intelectuais e, assim, considerá-la na perspectiva da média duração”¹⁹; ao crescimento numérico e significativo do grupo dos intelectuais; à repercussão das teses de Sartre sobre o engajamento dos intelectuais e ainda aos debates travados por Régis Debray sobre o poder dos intelectuais, os de Raymond Aron e, com tudo isso, finalmente, o reconhecimento dos pares, pelos fins da década de 1970 e início da de 1980. Os historiadores, abandonando as desconfianças, passam a se interessar pela questão. Restava, a partir de então, escreve Sirinelli, definir seus objetivos e métodos.

Nessa esteira, Sirinelli passa a considerar as dificuldades do estudo da história dos intelectuais sem deixar de propor caminhos teórico-metodológicos para a resolução do problema. No entanto, dificuldades inerentes à própria noção de intelectual permanecem: “meio polimorfo e polifônico” e “o caráter polissêmico da noção de intelectual.” Uma possível saída seria “a adoção de uma geometria variável, mas baseada em invariantes”²⁰ e, como se pode antever, o problema com a profusão das fontes documentais, que faz com que Sirinelli utilize a metáfora da “síndrome do mineiro”²¹ para ilustrar a dificuldade.

¹⁴ SIRINELLI, 1996, p. 234.

¹⁵ Idem, p. 236.

¹⁶ Idem, p. 236.

¹⁷ DE CERTEAU, 2000, p. 72, grifos do autor.

¹⁸ SIRINELLI, 1996, p. 237.

¹⁹ Idem, p. 238.

²⁰ Idem, p. 242.

²¹ Idem, p. 245.

A utilização das noções de “geração”, “itinerário” e “sociabilidade” são fundamentais para tratar a história política dos intelectuais, de acordo com Sirinelli. Muito embora não discorra sobre elas, pois já o fizera em outros textos, o autor aponta objeções ao uso das noções. Um problema típico da consideração do “itinerário” é, justamente, a constituição e a interpretação que o historiador pode fazer dele. A grande diversidade de situações individuais é outro obstáculo, pois impede explicações globalizantes as quais é sempre necessário recorrer em História. Não obstante criticar o conceito de Bourdieu de “estratégia”, o historiador francês o indica na análise sociológica dos modos de produção social das opiniões e gestos. Bourdieu faz uma crítica severa à utilização da noção de trajetória, que, salvo engano, é correlata à noção de itinerário utilizada por Sirinelli. A crítica de Bourdieu reside em se tomar a noção de trajetória “como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações.”²²

Sobre a questão de geração, que é uma estrutura e que contribui para reabilitar o acontecimento, nos adverte Sirinelli: não devemos buscar nela a “chave-mestra para o estudo da sociabilidade intelectual e suas relações com a política”, mas é preciso levar em conta os efeitos da idade e os fenômenos da geração e atentar para o fato de que “um intelectual se define sempre por referência à herança “seja como legatário, ou filho pródigo.”²³

Por fim, no estudo da história dos intelectuais devem ser levadas em conta, ainda de acordo com o texto de Sirinelli, as “estruturas elementares da sociabilidade”, pois, todo grupo de intelectuais se organiza em torno de uma “sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver.”²⁴ Dentre essas estruturas Sirinelli destaca as revistas que conferem uma estrutura ao campo intelectual – conceito de Bourdieu – por meio de forças antagônicas de adesão (amizades, fidelidades arrebanhadas) e de exclusão (visões, rupturas), portanto, ponto privilegiado para consideração e análise do movimento das ideias e fermentação intelectual; os manifestos e abaixo-assinados que servem para a análise das correntes ideológicas marcantes e “sismógrafo” para medir os abalos que percorrem a consciência nacional e, por fim, os salões típicos do século XIX. Acrescentaria, seguramente, os “cafés” do século XX como espaços de sociabilidade aos quais os intelectuais recorriam para desenvolver, debater e redigir suas ideias, caso emblemático, o de Sartre e de seu grupo “existencialista”.

Sirinelli reserva para a última parte do seu texto, o que são, a meu ver, as maiores questões e problemas sobre a história (política) dos intelectuais. Opondo-se à concepção de intelectual de Sartre, como veremos, Sirinelli exclui a definição do

²² BOURDIEU, in FERREIRA; AMADO, 1998, p. 189, grifo do autor.

²³ SIRINELLI, 1996, pp. 254-255.

²⁴ Idem, p. 248.

conceito de intelectuais por sua função crítica, como fez Sartre. Isto, segundo o historiador, inviabilizaria a possibilidade de um intelectual ser de direita, uma vez que o conceito seria “contraditório em sua própria essência.”²⁵ Algumas questões levantadas por Sirinelli são: “por que algumas ideologias se aclimatam no meio intelectual, adquirem vigor e se enfraquecem? Quais são as causas das grandes transumâncias ideológicas?”²⁶ Possíveis caminhos para tentativa de resolução, afirma o historiador, seriam baseados no estudo das “estruturas da sociabilidade” (mencionadas acima) que permitiriam precisar como se impõe a eles (os intelectuais) os dados imediatos da consciência política. Na esteira do problema, para Sirinelli, seria preciso estudar as influências dos intelectuais e sua assimilação (ou não) pela “cultura política”, definida como “uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas.”²⁷ Concomitantemente a essa discussão, Serge Bernstein comenta que “o objetivo era mostrar que a cultura política constituía um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama.”²⁸ Tais influências, por sua vez, engendram outro tipo de questão: o da responsabilidade dos intelectuais, aliás, problema delicado para o historiador. Sirinelli afirma que seria ingenuidade supor que “o engajamento político procede da lucidez, ela própria alimentada pela Razão.”²⁹

A consideração sobre a questão “da cultura política” merece um estudo à parte pois a noção se revela muito fecunda, o que, para Bernstein, poderia resolver um grande problema se relacionado à história dos intelectuais. Para investigar como as ideias vêm aos intelectuais e como estas os influenciam em determinado momento de suas vidas os motivando a agir de tal ou tal maneira, Bernstein lança a seguinte hipótese de trabalho: “uma vez adquirida pelo homem adulto, constituiria o núcleo duro que informa sobre as suas escolhas em função da visão do mundo que traduz.”³⁰ A noção explicaria, também, o engajamento dos intelectuais justamente “por uma fração do patrimônio cultural adquirido por um indivíduo durante sua existência.”³¹ Norberto Bobbio, com outras palavras, levanta questões semelhantes úteis ao estudo da história dos intelectuais. De acordo com o filósofo e cientista político, necessariamente, as seguintes questões deveriam ser postas (e suas respostas, suponho, levariam o historiador a se enveredar ainda mais para outras áreas do conhecimento como a Filosofia e a Sociologia): como os intelectuais influenciam os acontecimentos políticos? Como as ideias vêm aos intelectuais? Por que uma ideologia torna-se dominante no meio intelectual numa determinada data, não obstante “o desenvolvimento das pesquisas da sociologia do conhecimento”? Afirma Bobbio:

²⁵ Idem, p. 256.

²⁶ Idem, p. 258.

²⁷ SIRINELLI, 1992, pp. III-IV, *apud* BERSTEIN, in: RIOUX; SIRINELLI, 1998, p. 350.

²⁸ BERSTEIN, 1998, p. 350.

²⁹ SIRINELLI, 1996, p. 260.

³⁰ BERSTEIN, 1998, p. 359.

³¹ Idem, p. 359.

Ainda sabemos bem pouco sobre o modo como certas ideias nascem numa certa sociedade: as hipóteses sobre as quais trabalhamos (e certamente uma das hipóteses mais ousadas e fecundas foi a teoria marxiana das ideologias, segundo a qual as ideias dominantes são as ideias da classe dominante) são ainda muito grosseiras. Sabemos ainda menos sobre o problema inverso, isto é, sobre o modo como as ideias influenciam, condicionam ou determinam a ação social.³²

Por sua vez, Bernstein não teme ao afirmar que a

força da cultura política como elemento determinante do comportamento do indivíduo resulta, em primeiro lugar, da lentidão e da complexidade da sua elaboração. Adquirida no decurso da formação intelectual, beneficia-se do caráter de certeza das primeiras aprendizagens. Reforçada pela confrontação destas com os acontecimentos surgidos durante a existência humana, continua a aumentar em poder de convicção e no papel de chave da leitura do real.³³

Bernstein chega a ser mais enfático quando afirma que a “cultura política” determina comportamentos solidários (dos indivíduos) face aos novos acontecimentos.³⁴ Cita como exemplo o caso da geração de Dreyfus (Léo Blum, Edouard Herriot, Maurice Viollette, Joseph Paul-Boncour) e afirma que seu interesse para o historiador é duplo, pois, “permite em primeiro lugar pelo discurso, o argumentário, o gestual, descobrir as raízes e as filiações dos indivíduos, restituí-las à coerência dos seus comportamentos graças à descoberta das sua motivações.”³⁵ Portanto, por meio dela é possível

compreender as motivações dos atos dos homens num momento da sua história, por referência ao sistema de valores, de normas, de crenças que partilham, em função da sua leitura do passado, das suas aspirações para o futuro, das suas representações da sociedade, do lugar que nele têm e da imagem que têm da felicidade.³⁶

Difícil discordar da importância da noção, contudo, Bernstein não se dá conta de que a todo instante afirma que a “cultura política” determina o comportamento político dos indivíduos e inclusive sua ação futura³⁷ justa e contraditoriamente àquilo que ele critica como sendo a explicação determinista marxista do condicionamento do indivíduo pelo ser social. Outro erro de Bernstein é generalizar a crítica à sociologia marxista como sendo determinista, sem mencionar seus autores. Muito embora Bernstein afirme a todo instante o “peso”, isto é, a força determinista da “cultura política” na vida e comportamento dos indivíduos, não podemos ocultar o fato de que Bernstein coloca a possibilidade de um indivíduo poder contestar e até mesmo romper com a “cultura política” adquirida ao longo de sua vida, ao colocar que, numa “situação traumática” se pode redirecionar uma vida, mudar e abandonar sua “cultura política” adquirida.³⁸ Uma última restrição cabe à afirmação de Bernstein sobre o compromisso político de um certo indivíduo (que pode ser um intelectual) como “*um acto do ser profundo*”.³⁹ Ora, falta aí um pouco de rigor filosófico, afinal, o que seria “um acto do ser profundo”?

³² BOBBIO, 1997, p. 98.

³³ BERSTEIN, 1998, p. 360.

³⁴ Idem, p.361, grifo meu.

³⁵ BERSTEIN, 1996, p. 362.

³⁶ Idem, p. 363.

³⁷ Idem, pp. 359-361.

³⁸ Idem, p. 361.

³⁹ Idem, p. 361 e 363, grifos meus.

O caso emblemático utilizado por Berstein para corroborar seu discurso é o de Edouard Herriot, que, pertencente a uma família de classe média e intelectualmente tributário do ideário positivista e kantiano dos fins do século XIX, se tornou professor e “partidário do ideal laico, republicano e reformista ligado à herança da Revolução Francesa”. Desse modo é que, para Berstein, Herriot

vai encontrar no caso Dreyfus ocasião para por concretamente em prática a sua cultura política, entrando para a Liga dos Direitos do Homem, militando nas universidades populares e aderindo depois ao Partido Radical, expressão partidária adequada da cultura política de que se reclama.⁴⁰

Na esteira da assertiva de Bernstein e da sua proposta de utilização da noção de “cultura política”, penso ser exequível a sua “aplicação” à situação de Sartre⁴¹ no que concerne à compreensão de sua complexa trajetória. Sartre questiona radicalmente sua “visão de mundo” existencialista e passa ao *engagement* como participação política efetiva do intelectual após ter sofrido o “impacto da História” e ter descoberto a solidariedade humana.⁴² Sabemos que Sartre foi feito prisioneiro e a experiência do horror engendrado pela Segunda Guerra Mundial, de todo o período da ocupação francesa pelos nazistas e a consequente instauração do regime colaboracionista em Vichy, segundo ele, “fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos que se seguiram.”⁴³

Não sem propósito, nesse contexto, inicialmente na revista fundada e dirigida por Sartre – *Les Temps Modernes* (1945) – surge o polêmico “manifesto” do engajamento: *Que é a literatura?* (1947). Nela, em vários momentos e sob diversos aspectos, Sartre combate o livro de Julien Benda, *A traição dos intelectuais* (1927), e descreve a situação do escritor francês contemporâneo. Ao defender o engajamento do escritor como forma objetiva de se relacionar com a sociedade de seu próprio tempo, Sartre destaca a função social intrínseca ao ofício do escritor. Diversos estudos concordam em apontar o “affaire Dreyfus” como precursor do tema, portanto, em fins do século XIX, quando o conceito de intelectuais adquire novos sentidos e uso. Para a direita e os críticos do engajamento do escritor Émile Zola contra a prisão arbitrária do militar francês de origem judia Dreyfus, a designação era pejorativa, denotando a intromissão dos “intelectuais” em assuntos que não lhes diziam respeito. Para a esquerda, a palavra “intelectuais”, a partir de então, designava os indivíduos que se engajavam em torno de uma questão que lhes dizia respeito. Na verdade, poderíamos recuar até o século XVIII e lembrar que o filósofo iluminista Voltaire, ao denunciar a intolerância da Igreja Católica para com os dissidentes, portanto, “metendo-se

⁴⁰ Idem, p. 360.

⁴¹ Interessante notar que Sartre utiliza a noção de cultura política no terceiro volume da trilogia **Os caminhos da liberdade**, particularmente, no último volume *Com a morte na alma*, na mesma acepção de Berstein. No romance, Scheneider critica Brunet pela sua suposta atitude superior típica de um membro do Partido Comunista que culpabiliza a fraqueza e falta de coragem dos franceses na ocupação nazista (SARTRE, 1961, p 271).

⁴² Para o aprofundamento e melhor compreensão da questão, vide ALMEIDA, 2018.

⁴³ SARTRE, 1966, p. 22.

naquilo que não lhe dizia respeito" podia ser considerado um intelectual já no sentido contemporâneo da acepção. Pelo menos em duas graves circunstâncias o autor de "Cândido ou o otimista" se posiciona contra a Igreja: a primeira no caso Jean Calas, preso, torturado e morto pela Inquisição por ser pai de um suicida e insistir em ter seu filho sepultado dignamente e de acordo com rituais católicos e a do jovem cidadão de La Barre, que, acusado de mutilar crucifixos e o tendo confessado, foi decapitado e queimado em praça pública, em meados do século XVIII pelo mesmo Santo Ofício. Voltaire publica diversos textos com críticas e denúncias contumazes à Igreja, contra a qual, e pedindo apoio de seus amigos (Diderot e D'Alembert), conclama a sociedade a "écrasser l'infame" ("esmagar a infame").

Para Sirinelli, a responsabilidade do intelectual face aos problemas de seu próprio tempo e o seu engajamento político não devem se dar no nível ético-moral (como propõe Bobbio e rejeita Sartre, como veremos mais adiante) mas no terreno histórico. Afirma o historiador: "nem complacente, nem membro, a *contrario*, de qualquer pelotão de fuzilamento da história, o historiador dos intelectuais não tem como tarefa nem construir um Panteão, nem cavar uma fossa comum."⁴⁴ Por fim, nos seus apontamentos teórico-metodológicos, Sirinelli apresenta uma proposta que objetiva esmiuçar a questão das relações entre as ideologias produzidas ou veiculadas pelos intelectuais e a "cultura política" de sua época. Consta, no entanto, uma "defasagem entre o despertar das gerações intelectuais sucessivas e a 'atmosfera' política da maioria da sociedade em uma determinada data", defasagem esta devida à própria natureza do campo estudado – o meio intelectual, domínio do metapolítico, isto é, dos confrontos ideológicos, mais que político, ou seja, as disputas eleitorais.⁴⁵ Objetivando reparar a defasagem, estabelece a articulação entre os "três níveis", quais sejam, o das "ideologias", o da "cultura política" e o das "mentalidades coletivas".⁴⁶ Mais uma dificuldade. Sirinelli pensa no conceito de ideologia tal qual definido pela teoria marxiana? Parece-me que não, pois, em seu texto, não há referência alguma seja aos estudos de Marx sobre a ideologia, ou aos textos marxistas clássicos, como os de Gramsci, por exemplo. Restaria saber, portanto, em que sentido Sirinelli utiliza o conceito. Talvez, o texto de Sirinelli peque por não considerar os textos clássicos da Sociologia e da Filosofia que tratam do problema de "quem são os intelectuais?" A Filosofia e a Sociologia poderiam auxiliar na delimitação dos "contornos do grupo dos intelectuais", grupo "polimorfo", "polissêmico" e "polifônico", como vimos, mas também no aprofundamento da discussão sobre a função social dos intelectuais, não problematizada pelo historiador francês.

Justamente, intentando realizar essa reflexão, escolhi outros dois autores cujos textos, somados ao de Sirinelli, poderiam lançar mais luz sobre a história dos intelectuais bem como sobre a polêmica questão do engajamento político. O grande

⁴⁴ SIRINELLI, 1996, p. 261.

⁴⁵ Idem, p. 261.

⁴⁶ Idem, p. 262.

mérito dos textos de Jean-Paul Sartre e de Norberto Bobbio consiste em incorporar, em suas discussões sobre os intelectuais, os conhecimentos da Filosofia (os de Gramsci em particular) e da Sociologia (principalmente os de Max Weber e Karl Mannheim).

Sartre defende sua perspectiva “responsável” que rompe, por exemplo, com a dos escritores burgueses, pois, todos eles “têm conhecido a tentação da irresponsabilidade que perdura no ofício das letras.”⁴⁷ Sartre é inexorável ao considerar dentre os “irresponsáveis” Flaubert e os irmãos Goncourt, pois, segundo ele, não escreveram uma só palavra para impedir a repressão à Comuna de Paris, bem como Balzac, indiferente às jornadas de 1848.⁴⁸ O engajamento, para Sartre, não é algo a acrescentar ou, em outros termos, a literatura não deve ser politicamente engajada, posto que é política por sua própria natureza (conceitual) pois lida com significados. Já que o prosador trabalha com significados, pode e deve, por isso mesmo, designar, insinuar, recusar, demonstrar, ordenar ou denunciar. O escritor é um “falador” e está “em situação” na linguagem. O escritor, objetiva, portanto, *nomear* o mundo.⁴⁹

A linguagem em prosa tem, segundo Sartre, caráter utilitário por excelência, “falar é agir”, como sugere o fragmento de texto:

nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está sendo visto; (...) Depois disso como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? Ou irá perseverar na sua conduta por obstinação, e com conhecimento de causa, ou irá abandoná-la (...); em cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo (...). O escritor *engajado* sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão mencionando mudar.⁵⁰

Pelo fragmento percebemos que uma coisa ao ser nomeada perde sua inocência diante do mundo. Assim como a arte pela arte é uma utopia, a imparcialidade do escritor diante da realidade torna-se um mito.

Duas décadas após a publicação de sua *Que é a literatura* (1947), portanto, já no contexto das lutas pela emancipação colonial, especialmente o da Guerra do Vietnã (1946-1975), Sartre profere um conjunto de três conferências no Japão, em 1965, depois publicadas sob o título *Em defesa dos intelectuais*⁵¹ (1965). Estas foram divididas da seguinte maneira: 1ª Conferência: “O que é um intelectual?” (a “situação do intelectual” e “o que é um intelectual”), 2ª Conferência: “Função dos intelectuais” (“contradições”, “o intelectual e as massas” e “o papel do intelectual”) e 3ª Conferência: “O escritor é um intelectual?”. Das três, para os propósitos deste artigo, somente nos interessará a primeira.

⁴⁷ SARTRE, 1945, p. 1.

⁴⁸ Idem, p. 4.

⁴⁹ SARTRE, 1993, p. 13, grifos do autor.

⁵⁰ SARTRE, 1993, p. 20, grifos do autor.

⁵¹ SARTRE, 1994.

Sartre lança mão dos conhecimentos da História, da Sociologia e da Filosofia para elaborar sua argumentação fundamentada nos conceitos marxistas de ideologia, dialética, contradição, luta de classes, revolução, burguesia, proletariado, práxis, superestrutura, mais-valia, e particularmente, nos de Gramsci, como hegemonia e intelectuais orgânicos, aliás, utilizado para denominar os *philosophes* iluministas como os primeiros ideólogos da burguesia. Nessa esteira, Sartre entende que o proletariado não pode engendrar intelectuais, uma vez que os intelectuais são especialistas do saber prático.⁵² No entanto, sem abandonar um dos principais conceitos da sua filosofia existencialista, Sartre define o homem enquanto “projeto” e o pensa sempre em “situação”. Eis porque Sartre se torna alvo das críticas marxistas que asseguram a impossibilidade da conciliação entre o conceito filosófico existencialista de “projeto” e a “determinação histórica do ser social”, aliás, problema ao qual Sartre estava consciente e que procurava resolver a partir de sua assunção do marxismo como “filosofia insuperável de nossa época”,⁵³ mas sem muito êxito.

Sartre, nas suas conferências, faz referências à história europeia e, particularmente, à francesa, quando diferencia muito corretamente a propriedade feudal, limitada, uma relação entre homens, da propriedade burguesa, absoluta, em que não há intermediários com relação ao bem possuído. Isto para explicar como, historicamente, os *philosophes* iluministas seriam os precursores na defesa e na proclamação da ideologia burguesa contra a feudal. Também recorre, em diversos momentos, à História do Japão para se fazer compreender melhor, utilizando exemplos dos intelectuais japoneses relacionados à política durante a Era Meiji (1868-1912).

Sartre ainda constata, como Bobbio, que é muito comum se referir, na França, à “morte dos intelectuais” e explica o fato à influência de “ideias americanas.”⁵⁴ Para Sartre, e neste aspecto diferentemente de Bobbio, a (des)classificação é inspirada

numa censura fundamental: o intelectual é alguém que se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto, abstrata e falsa.⁵⁵

Mas quem é o intelectual? Sartre faz a distinção entre o cientista e o intelectual. Um físico que constrói uma bomba atômica é um cientista. Um físico que contesta a construção da mesma bomba é um intelectual. Os cientistas, os médicos, os engenheiros, os juristas e os professores, por exemplo, são técnicos do saber prático cuja função social consiste no exame crítico do campo dos possíveis, não lhes pertencendo, portanto, a apreciação dos fins nem a sua realização. A composição social deste grupo não é formada por intelectuais, mas os intelectuais são recrutados entre esses técnicos do saber prático.⁵⁶

⁵² Idem, p. 32.

⁵³ Tema essencial da conferência de Sartre em Araraquara em 1960. Vide ALMEIDA, 2009.

⁵⁴ SARTRE, 1994, p. 14.

⁵⁵ Idem, p. 15.

⁵⁶ Idem, p. 17.

Para Sartre, o especialista do saber prático surgirá, historicamente, com o desenvolvimento da burguesia. Ele será (e é) o especialista dos meios da burguesia. Quem conferirá uma ideologia à burguesia (inicialmente) serão os especialistas do saber prático, isto é, os homens da lei (Montesquieu), homens de letras (Voltaire, Diderot, Rousseau), matemáticos (D'Alembert) etc., que substituirão os clérigos no processo de dessacralização da natureza e da sociedade. Eles aplicaram, de acordo com Sartre, a razão e as regras do método científico (ou método analítico) à crítica de sua sociedade, portanto, para outros fins que não os de seu próprio campo de atividade.⁵⁷

Já o intelectual “pós-iluminista” é *par excellence* um homem contraditório. Ao mesmo tempo em que é um universalista na técnica é um particularista em relação à sua subsunção à ideologia dominante burguesa. Nisto reside a “monstruosidade” do intelectual. Os intelectuais “pós-iluministas”, sociologicamente, pertencem à classe média e têm como tarefa colocar-se contra o humanismo burguês pretensamente universalista mas particularista em seus benefícios. Devem mostrar e reconhecer que a universalidade apregoada pela burguesia não está pronta. Está por se fazer. E ela se realizaria somente noutra sociedade, a saber, a sociedade socialista a ser instaurada pela revolução.

Os técnicos do saber prático podem se tornar intelectuais, pois, são definidos por uma contradição entre aquela “técnica universalista” e a “ideologia dominante”, que, em termos marxistas, é a ideologia da classe dominante.⁵⁸ Sartre estabelece ainda outra distinção entre o falso e o verdadeiro intelectual. Ambos, no entanto, têm em comum o fato de serem originalmente técnicos do saber prático. Falsos intelectuais, na expressão de Paul Nizan, citada por Sartre, seriam os “cães de guarda”, isto é, os que não querem considerar a alienação dos homens e, ainda, aqueles que não se engajam politicamente. Sartre fornece um exemplo concreto, relacionado às guerras de descolonização indochinesa e argelina. São “falsos intelectuais”, para Sartre, os que condenam a violência, tanto a dos colonizados como a dos colonizadores, pois reivindicam valores universais, portanto, abstratos e não uma “paz localizada”, concreta. Além de falso, o “intelectual” se tornará reacionário se se encerrar numa “torre de marfim”, portanto, recusando o engajamento. O verdadeiro intelectual constata e contesta a alienação dos homens, apoia o radicalismo das ideias e se engaja na defesa dos oprimidos. É, por isso mesmo, revolucionário, pois, reconhece a necessidade da “crítica das armas” tanto quanto a “arma da crítica” para a mudança social.

A “monstruosidade”, ou a contradição do intelectual (“universalismo de profissão” e o seu “particularismo de classe”) o obriga a se engajar. E isto não é algo externo à sua própria condição particular, nem relacionado a uma moral (como supõe Bobbio)

⁵⁷ SARTRE, 1994, pp. 18-19.

⁵⁸ Idem, p. 29.

ou crença num valor supremo ou absoluto. O intelectual para Sartre não tem missão, nem vocação, quer em sentido religioso ou laico. Justamente, sua determinação sócio-histórica, ou seja, seu pertencimento a uma classe e o seu universalismo de profissão o conduz a isso. Cabe ao intelectual assumir sua contradição e se posicionar, via engajamento, à disposição das lutas sociais de seu tempo, assinando manifestos, “fazendo uso público de sua razão”, denunciando as atrocidades coloniais, a alienação, enfim.

Engajar-se para Sartre não significa, como pensa Bobbio, alistar-se no partido, muito embora Sartre tenha desenvolvido uma atividade bastante próxima ao PCF (Partido Comunista Francês) e um permanente diálogo (e conflito) com os comunistas. Sartre rompe totalmente com o PCF somente nos acontecimentos de 1956 e de 1968, respectivamente, no episódio da invasão da Hungria e do esmagamento da “Primavera de Praga” pelos soviéticos. Tomar partido para Sartre é direcionar as forças intelectuais em prol dos oprimidos. Mas que oprimidos? Sartre é coerente em seu pensamento e em seu engajamento. Coloca sua “pena” a favor da luta pela emancipação colonial dos argelinos, cubanos e vietnamitas. Para tanto, realiza viagens, elabora estudos, distribui jornais na calçada, faz conferências, denuncia a opressão. Inclusive, em dois momentos, Sartre teve sua vida ameaçada por atentados à bomba no hotel onde residia em Paris. Também foi alvo frequente dos protestos dos militares franceses veteranos da Guerra da Argélia que em passeatas proclamavam: “fuzilem Sartre”.

Para Sartre, seria equivocado supor que o intelectual devesse se tornar um proletário (como fez Simone Weil ao se autoflagelar tentando se tornar proletária) ou um camponês para conhecer a condição desses trabalhadores e só assim poder falar com eles e como eles. Muito pelo contrário, é o reconhecimento da contradição (da sua “monstruosidade”, como vimos) do intelectual que o torna solidário para com as massas. No entanto, o intelectual revolucionário, o verdadeiro intelectual, de acordo com o filósofo *engagé*, sabe que compreenderá a sociedade onde vive não porque aprenderá isso em manuais de História, ou em cursos marxistas, mas porque adotará o ponto de vista do deserdado, do explorado, do oprimido, juntando-se à luta e colocando-se ao seu lado. Assim devemos entender a palestra proferida por Sartre em 1960 em Araraquara:

Se você quer me compreender, ponha-se na minha situação: eis o modo virtual. Se você quer compreender a estes homens que lutam de tal ou tal maneira que você desaprova, entre no meio deles e verá como, por fim, acabará agindo como eles. Compreendê-los-á, porque fará. A compreensão e ação são, portanto, uma e a mesma coisa: a universalidade – se quiserem da ação.⁵⁹

Eis as tarefas do intelectual, de acordo com Sartre: adotar o ponto de vista dos desfavorecidos, combater a ressurreição perpétua, no povo, das ideologias que o paralisam,⁶⁰ contribuir para a tomada de consciência de classe do proletariado⁶¹ assumindo sua contradição constitutiva. Por quais meios? Sintetizo alguns, conforme

⁵⁹ SARTRE, 1986, pp. 77-79.

⁶⁰ SARTRE, 1994, p. 43.

⁶¹ Idem, p. 46.

Sartre: por meio de uma autocrítica perpétua (pois o intelectual também se engana, não é infalível); pelo reconhecimento de sua condição de pequeno-burguês; por uma associação concreta e sem reservas com as ações das classes desfavorecidas; pela formação de técnicos do saber prático no interior das classes desfavorecidas; pela radicalização da ação em curso e, finalmente, por fazer-se contra todo poder – inclusive o poder político que se exprime pelos partidos de massa e pelo aparelho da classe operária.⁶²

Como se vê, o intelectual se define no “campo da esquerda”. Portanto, não é possível, a rigor, para Sartre, a existência de um intelectual de direita, ou conservador e, em última análise, nem mesmo um reformista, posto que seriam os falsos intelectuais, “falseadores da realidade” e mantenedores da ordem vigente burguesa. Os verdadeiros intelectuais, ou seja, os intelectuais revolucionários, têm uma atitude necessariamente contestatória. Eis porque esta definição de intelectual pela sua função crítica se opõe frontalmente à proposta por Sirinelli. Francisco Weffort, na apresentação do texto de Sartre *Em defesa dos intelectuais*, parece concordar com a definição de intelectual de Sartre ao afirmar: “a sua contradição é sua função. E sua função é, no fim das contas, o conhecimento. Ao tomar consciência de si, de sua contradição, o intelectual é levado a uma tomada de consciência que todos podem, depois dele, refazer.”⁶³

Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea (1997)⁶⁴ de Norberto Bobbio é uma compilação de artigos e de seminários proferidos (e posteriormente publicada em revistas especializadas) ao longo das décadas de 1950, 1960, 1970, 1980 e 1990. Podemos notar nos textos desse livro uma temática comum, a despeito dos contextos históricos diferentes: os problemas relacionados às atividades dos intelectuais, particularmente, às discussões realizadas pela “Sociedade Europeia de Cultura” que “nascera da convicção de que era preciso salvaguardar a unidade espiritual da Europa contra a política dos dois blocos. Unidade da Europa e política da cultura eram problemas estreitamente vinculados.”⁶⁵ A sociedade reuniu intelectuais de vários países e pretendeu constituir-se numa espécie de “terceiro caminho” entre o comunismo e o capitalismo, entre a política e a cultura, de acordo com Bobbio.

Os textos publicados ao longo de praticamente toda a trajetória intelectual e política de Norberto Bobbio nos permite a observação de como se dá o processo de reflexão e amadurecimento de determinadas ideias bem como a opção e a rejeição de algumas delas por parte do filósofo e cientista político, mesmo que o “fio da meada” permaneça e que Bobbio, em suas teses centrais, continue bastante

⁶² Idem, p. 49.

⁶³ WEFFORT, in: SARTRE, 1994, p. 10.

⁶⁴ BOBBIO, 1997.

⁶⁵ BOBBIO, 1997, p. 169.

coerente. É nítida a preferência da noção “homens de cultura” em relação à utilização do conceito de “intelectuais”, muito embora Bobbio, invariavelmente, utilize uma e outra. Não que a opção por “homens de cultura” deixe de ser genérica e menos problemática que o conceito de intelectuais.

Para Bobbio, quando se pensa em intelectuais se faz o que os intelectuais fazem: escrever, refletir e criticar. O autor chama a atenção para os termos pejorativos que constantemente são utilizados para depreciar, ou mesmo rejeitar e negar a existência dos intelectuais na sociedade. Diversos rótulos são empregados ao longo da história dos intelectuais: “falência”, “derrocada”, “eclipse” (Dosse), crepúsculo, desconforto, transformismo, metamorfose, desaparecimento, extinção, fim dos intelectuais.⁶⁶ No entanto, de acordo com Bobbio, não é possível negar, mesmo nas sociedades e democracias modernas que são sociedades pluralistas e que supõem, portanto, a fragmentação do poder ideológico, que o poder dos intelectuais seja menor e menos importante, uma vez que o meio principal desse poder é, justamente, “a palavra e com ela a imagem”. Mas nem por isso, o poder dos intelectuais tem aumentado, conclui Bobbio.

A grande questão para ele consiste em estabelecer o “nexo” entre poder ideológico e poder político operado pelos intelectuais. Para tanto, Bobbio introduz duas categorias, não totalmente originais, mas que esclarecem uma de suas ideias centrais: os “intelectuais ideológicos” e os “intelectuais expertos” (os técnicos do saber humano prático, tal como na expressão de Sartre). Trata-se de um meio termo entre uma acepção ampla demais (que compreenderia todo trabalho intelectual em oposição a todo trabalho manual) e uma acepção restrita demais (que consideraria apenas os “grandes intelectuais”).

Para Bobbio, “ideólogos” são os intelectuais que têm o papel de realizar o consenso entre ideias divergentes, aqueles que oferecem guias de ação, “princípios-guia”, “valores”, “ideais” ou mesmo “concepções de mundo”. Têm uma “ética da convicção”. “Expertos” são os intelectuais que “fornecem conhecimentos-meio”,⁶⁷ ou ainda, conhecimentos técnicos que auxiliam o “príncipe” ou seus inimigos. Bobbio recorrerá, para fundamentar sua distinção, ao conceito de “ação social” de Weber para enfatizar que toda a ação política tem necessidade de “ideias gerais sobre os objetivos a perseguir”, bem como de conhecimentos técnicos que servem à política ordinária. Uma ação social com respeito a valores é típica dos “ideólogos”, e uma ação racional com respeito a um fim, ou objetivo, é típica dos “expertos”. Estes têm uma “ética da responsabilidade”.

Sem negar a responsabilidade dos intelectuais, Bobbio propõe um modelo ideal de conduta aos intelectuais que devem “participar das lutas políticas e sociais do seu tempo” mas sem deixarem-se alienar e, “ao mesmo tempo, por aquela distância

⁶⁶ Idem, p. 9.

⁶⁷ Idem, p. 73.

crítica que o impeça de se identificar completamente com uma parte até ficar ligado por inteiro a uma palavra de ordem.”⁶⁸ Bobbio enfatiza que a primeira tarefa do intelectual é impedir o monopólio da verdade.⁶⁹

Bobbio aborda o problema dos intelectuais tanto do ponto de vista descriptivo, isto é, “quem são os intelectuais”, quanto fenomenológico (e aqui deixa claro a influência recebida de Husserl), a saber, “quantos são os tipos de intelectuais?” Nessa discussão recorre às tipologias de Geiger, Coser e Aron. Para estudar sociologicamente o problema entre os intelectuais e a classe política, lança mão das teorias clássicas de Julien Benda, Karl Mannheim, Benedetto Croce e Antonio Gramsci. Finalmente, para tratar o problema do ponto de vista prescritivo e optativo (“qual é o meu ideal de intelectual?”), recorre às suas próprias reflexões filosófico-morais. Não esconde seu ideal de intelectual, isto é, o “mediador” “cujo método de ação é o diálogo racional e cuja virtude é a tolerância”, daí sua desconfiança em relação ao engajamento e dos manifestos dos “homens de cultura” que buscam reunir seus pares “para que exprimam unilateralmente conselhos, opiniões endereçadas a interlocutores que não escutam.”⁷⁰

Bobbio faz uma avaliação crítica à expressão mais típica do engajamento político dos intelectuais: seus manifestos. Descreve-os em relação à quantidade e, sobretudo, à qualidade, isto é, em relação aos temas, como opressão e guerra, por exemplo. Somente daí se atém ao problema que considera mais interessante: os manifestos dirigidos às autoridades políticas, pois, neles, se expressam a tensão entre política e cultura. Este tipo de manifesto mostra os intelectuais como “guias morais da nação, ou mesmo da humanidade”, já que pressupõe que “aquiilo que os intelectuais pensam e dizem tem um valor exemplar, e como tal, direutivo.”⁷¹

A crítica de Bobbio aos manifestos dirigidos às autoridades políticas consiste no fato de que os discursos dos “homens de cultura” ali contidos deixam de fora a “comunhão de valores ou a aceitação dos valores alheios.”⁷² Neste ponto, é colocada a questão da antinomia Estado *versus* indivíduo uma vez que o “homem de cultura” se deixa guiar unicamente pela razão e o homem político pela razão de Estado, portanto, em clara distinção e antagonismo. A desconsideração da diferença entre a “ética da convicção” – importa o agir conforme o dever sem maior consideração para com as consequências – adotada pelo intelectual e a “ética da responsabilidade” – toda ação deve ter em conta as consequências, adotada pelo político – resulta na incompreensão dos motivos pelos quais os diálogos entre um (Estado) e outros (indivíduos/intelectuais) se torna tão difícil, e o que é pior: o protesto dos intelectuais resulta em nada, sobretudo se não são acompanhados de “uma ameaça de sanção, como poderia ser, por exemplo, a desobediência civil.”⁷³ Afinal,

⁶⁸ Idem, p. 79.

⁶⁹ Idem, p. 81.

⁷⁰ Idem, p. 16.

⁷¹ Idem, p. 62.

⁷² Idem, p. 63.

⁷³ Idem, p. 64.

contra o Estado, que é a encarnação da potência, somente podem ser empregadas duas linguagens: a da pura potência ou a da pura impotência (o profeta desarmado). A única linguagem inadequada é a da potência impotente, ou seja, a do profeta que acredita estar armado e não está.⁷⁴

No entanto, mesmo ao reconhecer a potência do Estado (democrático ou absoluto), Bobbio prevê uma margem de autonomia ao indivíduo, seja para se rebelar ou para se conformar a determinada situação, como podemos notar na seguinte afirmação: “não existe regime tão absoluto que possa impedir a rebeldia de uma consciência honesta, nem existe regime tão democrático que possa evitar o conformismo dos ânimos servis.”⁷⁵ Do mesmo modo, não é possível desconsiderar as relações – conflitivas – entre intelectuais e a classe política dirigente. Isto, portanto, deve ocupar um lugar significativo em qualquer trabalho que aborde o problema. Bobbio mostra como a relação entre os intelectuais e classe política foi pensada em diversos países como a França, a Espanha, a Alemanha e a Itália e as diferentes proposições as quais chegaram os intelectuais que sobre ela se debruçaram. Assim as sintetiza: para Julien Benda “o intelectual não tem uma tarefa política, mas uma tarefa eminentemente espiritual”, para Mannheim “a tarefa do intelectual é teórica mas também mediatamente política, pois a ele compete elaborar a síntese das várias ideologias que dão passagem a novas orientações políticas”, para Ortega “a tarefa do intelectual é teórica mas também imediatamente política, pois apenas a ele compete a função de educar as massas” e, finalmente, para Croce “a tarefa do intelectual também é política, mas a sua política não é a ordinária dos governantes, mas a da cultura, e é uma política extraordinária, adaptada aos tempos de crise.”⁷⁶ Essa última é a definição defendida por Bobbio.

Sem negar a “responsabilidade” dos intelectuais diante dos embates políticos, sociais e culturais de sua época, e preferindo aquele termo ao “engajamento”, Bobbio enfatiza que o engajamento “jamais conseguiu dar uma resposta” sobre a pergunta: “engajar em qual partido?” Pois, para ele, engajamento “quer dizer pura e simplesmente tomar partido.”⁷⁷ Penso, no entanto, que tomar partido não implica necessariamente em entrar para um partido, mas adotar posições políticas. A meu ver, Bobbio tem uma visão unilateral de engajamento. Prefere o termo “responsabilidade” uma vez que “é sempre moral e juridicamente, um fato subjetivo e individual, sobretudo para o intelectual”, já que “intelectual e massa são dois termos incompatíveis.”⁷⁸ Bobbio quer dizer com isso que o intelectual é o único responsável pelas suas ideias e cujo princípio de trabalho deve ser expresso pela fórmula: “política da cultura”. Não o apolitismo da cultura, mas a cultura com sua política própria, que pressupõe uma dinâmica específica.

⁷⁴ Idem, p. 64.

⁷⁵ Idem, p. 28.

⁷⁶ Idem, p. 34.

⁷⁷ Idem, p. 99.

⁷⁸ Idem, p. 99.

O objetivo da “política da cultura”, segundo Bobbio, é tornar possível a realização da síntese política, ou, encontrar um meio termo entre a política ordinária e a cultura. Imbuídos de valores morais é que o homem de cultura poderia se ver livre das paixões partidárias. Podemos depreender disso que, para Bobbio, a militância político-partidária é um mal se “se torna escravo delas” e que a moral por si só é capaz de blindar o intelectual, o “homem de cultura”. A resolução para a antinomia apontada, portanto, é almejada no campo filosófico, particularmente, no campo ético-moral. Desta forma Bobbio proclama sua solidariedade para com os inocentes e oprimidos do mundo ameaçados pelo progresso técnico-científico que, em determinadas situações, levou o homem à utilização da bomba atômica. Somente a “força moral”, defende Bobbio, é capaz de poder destruir ou salvar a humanidade de uma catástrofe.

A tarefa ou o ofício do intelectual deve ser o exercício da dúvida metódica (aliás, princípio máximo do método cartesiano), a reflexão e o distanciamento crítico.⁷⁹ Desse modo, o intelectual pode contribuir para o advento de outra sociedade em que não tenha mais sentido a distinção entre intelectuais e não intelectuais. Se concordarmos que o advento de uma nova sociedade não resulta da crítica, nem muito menos da mudança de ideias, poderemos considerar as afirmações de Bobbio excessivamente filosóficas. Mas nem por isso o pensamento de Bobbio deixa de ser versátil, inteligente e provocativo, inclusive porque dialoga e traz as contribuições teórico-metodológicas importantes de sociólogos e filósofos para o debate sobre os intelectuais, como temos visto.

Por fim, cito mais um fragmento de texto de Bobbio, por nos convidar a uma necessária reflexão:

A história tende habitualmente a separar o conteúdo de uma doutrina dos seus efeitos, a não referir imediatamente os segundos ao primeiro. (...) Marx é responsável pelo “presente” estado dos países do assim chamado ‘socialismo real’ e pelos delitos (ou degenerações) de Stálín? Nietzsche é responsável pelo nazismo, pelas loucuras criminosas de Hitler? São questões que o historiador hesita em dar uma resposta segura.⁸⁰

Tendo em vista, portanto, as diferentes propostas e posições teórico-metodológicas e os problemas políticos suscitados pela participação e manifestação (ou não) dos intelectuais nos assuntos da cidade, tal como colocados pelo historiador Jean-François Sirinelli, pelo filósofo *engagé* Jean-Paul Sartre e pelo filósofo e cientista político Norberto Bobbio, penso ser possível continuar, aprofundar e atualizar o diálogo e o debate, sempre profícuos, sobre o conceito, a função social e a história dos intelectuais à luz do conhecimento sociológico e dos acontecimentos e embates sociopolíticos contemporâneos que dizem respeito, em maior ou menor grau, a todos nós.

⁷⁹ Idem, p. 106.

⁸⁰ Idem, p. 97, grifos meus.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rodrigo Davi. **Sartre e o Terceiro Mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- ALMEIDA, Rodrigo Davi. *Ensaio sobre as contribuições teórico-metodológicas de Jean-François Sirinelli, Jean Paul Sartre e Norberto Bobbio para a história, a definição e a função social dos intelectuais*. In___. **Territórios & Fronteiras**, vol. 5, nº 01, maio de 2012.
- ALMEIDA, Rodrigo Davi. **Sartre no Brasil: expectativas e repercussões**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2009.
- BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *Prefácio*. In: BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Ática, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. **Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara**. (Edição bilíngue). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- SARTRE, Jean-Paul. **Com a morte na alma**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- SARTRE, Jean-Paul. Présentation. In___. **Les Temps Modernes**, v. 1, n. 1, octobre 1945.

SIRINELLI, Jean-François. *Os Intelectuais*. In: RÉMOND, René (Org). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

SIRINELLI, Jean-François (Dir.). **Histoire des Droites. Cultures**. T. 2. Paris: Gallimard, 1992, pp. III-IV, *apud* BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

WEFFORT, Francisco. *Apresentação*. In___. SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.