

## Intelectual engajado: uma figura em extinção?

Marilena Chaui

### I.

Ao interpretar o projeto histórico moderno, Boaventura dos Santos<sup>1</sup> considera que este assentou-se sobre dois pilares: o da regulação e o da emancipação e que este foi constituído por três lógicas de autonomia racional: a racionalidade expressiva das artes, a racionalidade cognitiva e instrumental da ciência e da técnica, e a racionalidade prática da ética e do direito. O projeto da modernidade julgava possível o desenvolvimento harmonioso da regulação e da emancipação e a racionalização completa da vida individual e coletiva. Todavia, o carácter abstrato dos princípios de cada um dos dois pilares levou cada um deles à tendência a maximizar-se com a exclusão do outro e a articulação entre o projeto moderno e o surgimento do capitalismo assegurou a vitória do pilar da regulação contra o da emancipação. Mantendo a terminologia de Boaventura dos Santos, podemos dizer que o pilar da emancipação ou a lógica da autonomia racional das artes, ciências, técnicas, ética e direito foi determinante para o surgimento da figura moderna do pensador e do artista não submetidos às instituições eclesiástica, estatal e acadêmico-universitária. A autonomia racional moderna das ações (artes, ética, direito e técnica) e do pensamento (ciências e filosofia) conferiu a seus sujeitos algo mais do que a independência: conferiu-lhes *autoridade* teórica e prática para criticar as instituições religiosas, políticas e acadêmicas, como fizeram os *philosophes* da Ilustração Francesa, e, no século XIX, para criticar a economia, as relações sociais e os valores, como fizeram os socialistas utópicos, os anarquistas e os marxistas. O pilar da autonomia racional tornou possível o surgimento daqueles que, durante o Caso Dreyfus, Zola convocou à cena pública com um nome novo: *os intelectuais*.

Num ensaio de Pierre Bourdieu sobre o papel dos intelectuais no mundo moderno, lemos:

Os intelectuais surgiram historicamente no e pelo ultrapassamento da oposição entre a cultura pura e o engajamento, São por isso seres bi-dimensionais. Para invocar o título de intelectual, os produtores culturais precisam preencher duas condições: de um lado, pertencer a uma campo intelectualmente autônomo, independente do poder religioso, político, econômico e

---

<sup>1</sup> Boaventura dos Santos *Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência.*

outros, e precisam respeitar as leis particulares desse campo; de outro lado, precisam manifestar sua perícia e autoridade específicas numa atividade política exterior ao campo particular de sua atividade intelectual. Precisam permanecer produtores culturais em tempo integral sem se tornar políticos. Apesar da antinomia entre autonomia e engajamento, é possível mantê-los simultaneamente. Quanto maior a independência do intelectual com relação a interesses mundanos, advinda de sua mestria, tanto maior sua inclinação a asseverar essa independência, criticando os poderes existentes e tanto maior a efetividade simbólica de qualquer posição política que possam tomar.<sup>2</sup>

A fala pública e a ação pública dos intelectuais, justamente porque balizadas pela afirmação da autonomia, assumem dois traços principais: a defesa de *causas universais*, isto é, distantes de interesses particulares, e a *transgressão* com referência à ordem vigente. Acompanhando o percurso histórico dos intelectuais, Bourdieu fala em “situação paradoxal” e em “síntese difícil” da bi-dimensionalidade, pois os intelectuais oscilam entre o recolhimento e o engajamento, o silêncio e a intervenção pública, oscilação que decorre das circunstâncias nas quais a demanda de autonomia racional é respeitada ou ameaçada pelos poderes instituídos.

Nada melhor para ilustrar a síntese difícil entre o recolhimento e o engajamento do que as divergências entre Sartre e Merleau-Ponty sobre a figura do *intelectual engajado*, surgida na França após a Segunda Guerra, e cuja forma visível foi a criação, pelos dois filósofos, de uma revista de intervenção política e cultural, *Les Temps Modernes*. A divergência entre ambos ocorre em 1953, por ocasião da defesa do Partido Comunista Francês por Sartre, que até então fora anticomunista.

Em 28 de abril de 1953, o PCF convocou os operários franceses para uma manifestação contra a guerra da Coreia e, para 4 de maio, convocou uma greve geral de repúdio à prisão do secretário geral do partido, Jacques Duclos, ocorrida durante a manifestação de abril. Nas duas ocasiões, os operários não responderam em massa à convocação.

Sartre, até então anticomunista, publica em *Les Temps Modernes* o primeiro artigo da série *Os Comunistas e a Paz*, contra a prisão de Duclos, o anticomunismo e a fraca resposta operária ao chamamento do PCF. Com relação ao anticomunismo, declara que, quando atacado, um partido comunista deve ser incondicionalmente defendido por todas as esquerdas. Com respeito à fraca resposta do operariado francês ao PCF, Sartre parte

---

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu “The corporatism of the universal: the role of Intellectuals in the Modern World”, *Telos*, 1989, n. 81, p. 99.

da afirmação de Marx, no *Manifesto Comunista*, da necessidade do proletariado organizar-se num partido revolucionário e conclui que, sendo o Partido Comunista tal partido, sem ele os operários não existirão como classe, mas apenas como massa passiva e alienada.

Merleau-Ponty reage e recusa a posição de Sartre, publicando na revista um artigo sobre a relação entre filosofia e política, propondo abrir o debate sobre a crise atual da idéia de revolução porque substituiu-se a idéia de Marx do desenvolvimento da consciência de classe pela idéia bolchevique de “interesses do partido”. Na opinião de Merleau-Ponty, Sartre, à maneira bolchevique, identifica a história do proletariado com a ação dos partidos comunistas, esquecendo a longa e difícil história dos *movimentos operários* para ficar com a auto-imagem revolucionária de uma burocracia partidária, que se coloca como representante exclusiva da classe. Merleau-Ponty enfatiza a diferença entre Marx e os PCs: enquanto o primeiro exigia uma práxis tecida nas mediações entre a subjetividade proletária e a objetividade das condições materiais históricas, os segundos praticam, a partir do bolchevismo, uma ação identificadora entre ambas, sem mediações.

A questão, atada à figura do intelectual engajado, colocava um dos temas fundamentais que Sartre e Merleau-Ponty desenvolveram em suas obras: o da relação entre filosofia e política. Sob o impacto do marxismo e da revolução proletária, ambos conceberam a filosofia como recusa de um pensamento separado do mundo tal como era realizada pela filosofia universitária francesa, espiritualista e idealista; mas também a conceberam como crítica da filosofia da história feita pelo Partido Comunista Francês, esclerosada pela cisão entre uma teoria idealista e uma práxis empirista, solidária com stalinismo e com a visão burocrática do pensamento e da ação.

Nas *Questões de Método*, Sartre escreve:

Havíamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista se esfacelava porque adivinhávamos, nos arredores de nossa cidade, a imensa massa de ‘sub-homens conscientes de sua sub-humanidade’, mas ainda sentíamos o esfacelamento de maneira idealista e individualista: os autores que amávamos, naquela época, nos diziam que a existência é um *escândalo*. Todavia, o que nos interessava eram os homens reais, com seus trabalhos e suas penas; exigíamos uma filosofia que desse conta de tudo sem nos apercebermos de que ela já existia e que era ela, justamente, que procurava em nós essa exigência.<sup>4</sup>

De modo semelhante, em “A guerra aconteceu”, Merleau-Ponty descreve o esfacelamento do otimismo humanista universitário e da boa-consciência francesa, sob os

efeitos da guerra, que trouxe a evidência bruta e irrecusável do peso da história, da opacidade das relações sociais por que estas não são relações imediatas entre consciências, mas relações mediatizadas pelas coisas e pelas instituições. Os franceses foram surpreendidos com a guerra, no verão de 1939, por que “não nos guiávamos pelos fatos” e “havíamos secretamente decidido ignorar a violência e a infelicidade como elementos da história”. Na universidade, professores ensinavam que guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados ou de acasos que podem ser conjurados pela paciência e pela coragem. Por seu turno, os intelectuais do Partido Comunista Francês, certos de possuírem o segredo da história e da luta de classes, consideraram o nazi-fascismo uma crise do capitalismo e a guerra apenas uma aparência que não tocaria na solidariedade internacional do proletariado, em suma, elaboraram uma ideologia da guerra e da luta de classes que lhes permitia, pela aplicação mecânica da relação capital-trabalho, evitar uma análise materialista e histórica da guerra e da luta de classes.

A tese nuclear da primeira obra filosófica de Sartre — *O Ser e o Nada* — é a diferença de essência entre o mundo das coisas — o Ser — e a consciência — o Nada. O Ser é resistente, opaco e viscoso; é o *em-si*, a objetividade nua e bruta. O Nada é a consciência que, ao contrário, é insubstancial, pura atividade e espontaneidade; é o *para-si*, a subjetividade plena. Para ela, os outros, embora presumidos como humanos, são mundo, portanto, seres ou coisas. Donde a célebre expressão de *Entre Quatro Paredes*: “o inferno são os outros”, pois cada um deles, enquanto consciência ou sujeito, reduz os demais à condição de mera coisa e é reduzido pelos outros à condição de coisa. Embora situada no mundo, a consciência, por ser nada, não é condicionada por ele, não podendo ser determinada pelas coisas nem pelos fatos e, pelo contrário, tem o poder de nadificá-los, fazendo-os existir como idéias, imagens, sentimentos e ações – a consciência, sem amarras, é liberdade pura. Donde a conhecida fórmula sartreana: “estamos condenados à liberdade”. Para Sartre, a liberdade dá sentido ao engajamento.<sup>10</sup>

Para Merleau-Ponty, desde suas primeiras obras, o Nada sartreano é a nova versão idealista e intelectualista da consciência de si reflexiva, portanto, soberana, fundadora, constituída do sentido do Ser. Ao contrário, a filosofia merleau-pontyana acentua o mundo pré-reflexivo no qual vivemos e de onde emergimos como intercorporeidade e intersubjetividade, portanto, atados ao tecido do mundo e aos outros, sem o poder para constitui-los. A filosofia de Merleau-Ponty, ergue-se contra o intelectualismo, isto é, a suposição da soberania da consciência como doadora de sentido e fundadora do mundo enquanto significação. Contra a herança intelectualista, Merleau-

Ponty afirma a *encarnação da consciência* num corpo cognoscente e reflexionante, dotado de interioridade e de sentido, relacionando-se com as coisas como corpos sensíveis, também dotados de interioridade e de sentido, e com os outros, os quais não são coisas nem partes da paisagem, mas nossos semelhantes. Se a consciência não é pura espontaneidade desencarnada e soberana, compreende-se que a liberdade, na formulação merleau-pontyana, seja “o poder para transcender a situação de fato, que não escolhemos, dando-lhe um sentido novo”. O filósofo não pode, de modo algum, separar-se e afastar-se do mundo, pois não estamos *no* mundo (como queria Sartre ao falar em *situação*), mas somos *do* e *com* o mundo. Para Merleau-Ponty, o engajamento dá sentido à liberdade:

Nenhum engajamento pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-se livre para tudo (...). Sou uma estrutura psicológica e histórica. (...). Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com essa estrutura e até mesmo o pensamento de um filósofo nada mais é do que uma maneira de explicitar sua pegada sobre o mundo. E, no entanto, sou livre. Não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por meio delas (...). Essa vida significativa, essa certa significação da natureza e da história que sou não limitam meu acesso ao mundo; pelo contrário, são meu meio de comunicar-me com ele.<sup>11</sup>

Quais as conseqüências políticas dessas duas concepções divergentes da filosofia? Para Sartre, visto que a consciência é leve e insubstancial, o filósofo pode aceitar o apelo de todos os fatos e de todos os acontecimentos, não se deixando impregnar por eles, conservando a soberania. Para Merleau-Ponty, porque a consciência é encarnada num corpo e situada na intercorporeidade e na intersubjetividade, o filósofo não pode, para usarmos a expressão que emprega no *Elogio da Filosofia* “dar o assentimento imediato e direto a todas as coisas, sem considerandos”. Isso significa, como escreve, que “é preciso ser capaz de tomar distância para ser capaz de um engajamento verdadeiro, o qual é sempre também um engajamento na verdade”.

Sartre, porém, afirma que Merleau-Ponty possui uma concepção da filosofia que só aparentemente permitiria conciliá-la com a política, e que, realmente, ambas são inconciliáveis. A política, escreve ele, é ação fundada numa escolha objetiva, a partir dos dados e fatos disponíveis. Se a filosofia for, como pretende Merleau-Ponty, a exigência de, antes de escolher, colocar-se num distanciamento que permita apreender totalidades parciais e não os fatos isolados que formam nossa experiência quotidiana, então, escreve Sartre, “um filósofo de hoje não pode tomar uma atitude política”.

Que pretende Merleau-Ponty em julho de 1953? “Que é preciso saber o que é o regime soviético para escolher” a favor ou contra. Ora, retruca Sartre, essa exigência, que parece ser meramente empírica — isto é, a necessidade de possuir mais dados —, é, na realidade, uma dificuldade de princípio, pois nunca possuímos um saber total sobre as condições históricas. Escolhemos sempre sem pleno conhecimento e, sobretudo, não podemos invocar a reflexão filosófica quando somos chamados a reagir ao que é urgente. A concepção merleau-pontyana está equivocada. Com ela, renuncia-se à política. Não renunciei à política, retruca Merleau-Ponty, apenas recusei-me a conceber o engajamento nos mesmos termos em que Sartre o concebe.

Como Sartre concebe o engajamento? O intelectual engajado é o escritor de atualidades que opina e intervém em todos os acontecimentos relevantes, à medida que vão se sucedendo uns aos outros. É um estado de vigília permanente. Merleau-Ponty recusa esse tipo de engajamento por dois motivos. O primeiro é o de que, ao escrever em conta-gotas sobre cada acontecimento, o escritor induz o leitor a aceitar fatos isolados que recusaria se pudesse ter uma visão mais abrangente, ou, ao contrário, o induz a recusar como odiosos fatos isolados que, se percebesse de maneira mais abrangente, aceitaria. Essa vigília engajada é, afinal, *má-fé*. Não informa, não analisa, não reflete, corre e muda ao sabor dos eventos, de tal modo que se fosse dado ao leitor, um dia, reunir o conjunto de manifestos e pequenos artigos diários ou mensais de um intelectual engajado ou de um comentarista político perceberia a incoerência, a leviandade, a irresponsabilidade daquele que escreve. O segundo motivo é, à primeira vista, paradoxal. Com efeito, tendo apresentado o primeiro, seria de supor-se que Merleau-Ponty houvesse atacado Sartre por agir às cegas, manifestando-se em toda parte sobre todos os acontecimentos sem jamais possuir um conhecimento aproximado do todo ou, pelo menos, das linhas de força e vetores dos eventos, não lhes alcançando a significação. Ora, dá-se exatamente o contrário. É que, graças à soberania da consciência sobre o ser, Sartre construiu, em pensamento e em imaginação, um futuro fixo, mantido em segredo, que regula clandestinamente o curso dos acontecimentos, Aconteça o que acontecer, Sartre possui o futuro e a história *em pensamento e em imaginação*, sendo-lhe fácil opinar sobre tudo e tomar posição em tudo. Em outras palavras, os acontecimentos são tidos como a superfície de um sentido secreto conhecido apenas pelo filósofo, que por isso, soberanamente, opina politicamente. Espectador absoluto, soberano e transcendente, o filósofo julga ter a chave do tempo, da história e do mundo. Sob a aparente modéstia daquele que, dissera Sartre, sabe que a condição humana é a da escolha na

ambigüidade, às cegas, na ignorância do todo, esconde-se presunção de ser Espírito Absoluto. Se o filósofo julga poder dizer não importa o quê a cada dia é por julgar-se na posse do sentido total da história. Sua irresponsabilidade cotidiana tem como pressuposto uma história completa (já realizada em pensamento), que apagará da memória os passos empíricos por ela realizados por que os absorve num sentido único que os tornará irrelevantes quando a pena de tê-los feito também houver-se tornado irrelevante. Por isso mesmo, em julho de 1953, Sartre podia escrever que “todo anticomunista é uma criatura desprezível, nada me fará mudar de opinião”, mas, três anos depois, sob o impacto da invasão soviética de Budapeste, não hesitou em escrever: “jamais será possível reatar relações com as atuais dirigentes do PCF (...) resultado de trinta anos de mentiras e esclerose (...). Hoje, volto à oposição”.

Com Sartre e Merleau-Ponty, duas concepções da filosofia e do engajamento intelectual estão em choque. Estamos perante a oposição entre a concepção da filosofia como consciência soberana clandestina, que manobra as posições e opiniões políticas (sabendo, de antemão, que não são decisivas nem importantes por que o curso da história se realiza secretamente com ou sem elas) e aquela que percebe a consciência mergulhada no mundo, fazendo-se na relação com ele e que, portanto, não dispõe da chave da história e da política. A história não é uma lógica da necessidade absoluta, nem a política, a álgebra da história: o revolucionário, escreve Merleau-Ponty nas *Aventuras da Dialética*, navega sem mapas. Por isso mesmo, cada ato, cada gesto, cada palavra, cada pensamento contam na determinação do curso da história e da política, pois está sob nossa responsabilidade compreender as mediações subjetivas e objetivas que orientarão o rumo dos acontecimentos. Manifestar-se sobre tudo, assumir posição e ter opinião sobre tudo, mudar de atitude conforme mudem os ventos, abandonar a obra já escrita, desdizendo-a e desdizendo-se, é irresponsabilidade, não é liberdade. Isso significa que, muitas vezes, o verdadeiro engajamento exige que fiquemos em silêncio e que não cedamos às exigências cegas da sociedade. As relações do filósofo com a Cidade são difíceis, diz Merleau-Ponty, porque ela lhe pede exatamente o que ele não lhe pode dar: o assentimento imediato, sem maiores considerações.

As divergências entre Sartre e Merleau-Ponty nos colocam diante dos impasses e das aporias da autonomia racional. A defesa da autonomia racional por MP é vista por Sartre como álibi para que uma filosofia impotente aceite um engajamento fraco. A suspensão provisória da autonomia racional por Sartre é vista por MP como álibi para o uso instrumental do engajamento por uma filosofia onipotente.

## II.

Sob o poder do modo de produção capitalista, fracassa o projeto moderno de harmonia entre o pilar da regulação e o da emancipação (para continuarmos a usar a terminologia de Boaventura dos Santos). A vitória do pilar da regulação sobre o da emancipação conferiu hegemonia à identidade entre a ordem vigente e a racionalidade, esta não mais autônoma e sim repressiva e instrumental, para usarmos a expressão cunhada pela Escola de Frankfurt.

Uma vez que o fracasso do projeto moderno decorre da forma de inserção da racionalidade no modo de produção capitalista, torna-se indispensável pensar a autonomia racional em outra chave. Lembremos que a vitória da regulação sobre a emancipação – ou da ordem sobre a transformação -- recebeu, com Marx, um nome preciso: chama-se ideologia burguesa. Em outras palavras, a autonomia racional das artes, ciências, técnicas, filosofia, ética e direito não poderia escapar de ser determinada pela forma histórica da divisão social das classes, com a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual no modo de produção capitalista. Essa separação levou ao ocultamento da determinação material da racionalidade, invertendo a relação real entre a materialidade sócio-econômica e o espírito e, por isso mesmo, conferiu a este último o poder de produzir o real e a marcha da história. A independência conquistada a duras penas pela racionalidade moderna transformou-se num fantasma poderoso, a crença de que as idéias determinam o movimento da história ou são o motor da história. Ocultando a determinação histórica do saber, a divisão social das classes, a exploração econômica e a dominação política, as idéias se tornaram representações abstratas, imagens que a classe dominante possui de si mesma e que se estendem para todas as classes sociais e para todas as épocas. Numa palavra, a ideologia integra a lógica da luta de classes em favor da classe dominante. Isso significa, como explicou Gramsci, que a classe dominante possui “intelectuais orgânicos”, mas significa também que a autonomia racional das artes e do pensamento, entendida como autonomia dos intelectuais e de sua intervenção pública, só pode ser afirmada se for balizada pela tomada de posição no interior da luta de classes contra os dominantes e na redefinição dos universais, compreendendo-os como universais concretos.

Essa tomada de posição é exatamente o que a noção de *engajamento* ou do intelectual como figura que intervém criticamente na esfera pública procura exprimir, trazendo consigo não só a transgressão da ordem (como afirma Bourdieu) e a crítica do

existente (como pretende a Escola de Frankfurt), mas também a crítica da forma e do conteúdo da própria atividade das artes, ciências, técnicas, filosofia e direito. Com a noção de engajamento como tomada de posição no interior da luta de classes contra a forma de exploração e dominação vigentes em nome da emancipação ou da autonomia em todas as esferas da vida econômica, social, política e cultural, podemos diferenciar o intelectual e o ideólogo. Este fala a favor da ordem vigente, justificando-a e legitimando-a. Aquele fala contra. Onde o problema que espreita os intelectuais quando se engajam nos partidos políticos de esquerda, isto é, os partidos do contra, quando esses deslizam para a condição de partidos da ordem.

### III.

Se a diferença entre o intelectual e artistas, cientistas, técnicos, filósofos, juristas encontra-se no fato de que o primeiro é o artista ou o cientista, o técnico, o filósofo, o jurista quando intervêm criticamente no espaço público, falando em público, então a expressão “o silêncio dos intelectuais” pareceria contraditória. Quando em silêncio, um artista ou um pensador deixam de ser intelectuais. Mas se há silêncio, convém indagar quais poderiam ser suas causas. Aqui, nos limitaremos a indicar apenas aquelas que nos parecem mais relevantes para examinar o retraimento atual da figura do intelectual engajado.

A primeira dessas causas, certamente, é o “amargo abandono das utopias revolucionárias (...) a rejeição da política (...) e um ceticismo desencantado”<sup>3</sup>, sob os efeitos do totalitarismo nos países ditos comunistas, do fracasso da *glasnost* na União Soviética e do recuo da social-democracia, com a adoção da chamada “terceira via” ou do “capitalismo acrescido de valores socialistas”, como diz o Partido Trabalhista Inglês. Assim, desaparece o horizonte histórico do futuro, o presente se fecha sobre si mesmo, a ordem vigente aparece auto-legitimada e justificada porque nada parece contradizê-la nem a ela se opor, e os ideólogos podem comprazer-se falando do “fim da história” ou afirmando o capitalismo como destino final da humanidade. O retraimento do engajamento ou o silêncio dos intelectuais é, aqui, signo de uma ausência mais profunda: a ausência de um pensamento capaz de desvendar e interpretar as contradições que movem o presente. Não se trata de uma recusa de proferir um discurso público e sim da impossibilidade de formulá-lo.

---

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 102.

A segunda causa, é o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado sob os imperativos da nova forma de acumulação do capital, conhecida como neoliberalismo. Um dos efeitos dessa situação é a transformação de direitos econômicos e sociais em serviços definidos pela lógica de mercado e a transformação do cidadão em consumidor. Ora a democracia institui a cidadania como ação de contra-poderes sociais para a criação e garantia de direitos, graças à participação nas lutas políticas. Se os direitos, conquistados nos embates do espaço público e na luta de classes, são privatizados ao se transformar em serviços vendidos e comprados como mercadorias, o cerne da democracia é ferido mortalmente e a despolitização da sociedade é uma decorrência necessária. O recuo da cidadania e a despolitização produzem a substituição do intelectual engajado pela figura do especialista competente cujo suposto saber lhe confere o poder para, em todas as esferas da vida social, dizer aos demais o que devem pensar, sentir, fazer e esperar. A crítica ao existente é silenciada pela proliferação ideológica dos receituários para viver bem.

A terceira causa, é a nova forma de inserção do saber e da tecnologia no modo de produção capitalista: tornaram-se forças produtivas, deixando de ser mero suporte do capital para se converter em agentes de sua acumulação. Consequentemente, mudou o modo de inserção dos pensadores e técnicos na sociedade por que se tornaram agentes econômicos diretos, e a força e o poder capitalistas encontram-se, hoje, no monopólio dos conhecimentos e da informação.

Surge a expressão “sociedade do conhecimento” para indicar que a economia contemporânea se funda sobre as ciência e a informação, graças ao uso competitivo do conhecimento, da inovação tecnológica e da informação nos processos produtivos. Chega-se mesmo a falar em “capital intelectual”, considerado por muitos como o principal princípio ativo das empresas.<sup>4</sup> Afirma-se que, hoje, o conhecimento não se define mais por disciplinas específicas e sim por problemas e por sua aplicação nos setores empresariais. A pesquisa é pensada como uma estratégia de intervenção e de controle de meios ou instrumentos para a consecução de um objetivo delimitado. Em outras palavras, é um *survey* de problemas, dificuldades e obstáculos para a realização do objetivo, e um cálculo de meios para soluções parciais e locais para problemas e obstáculos locais. Emprega intensamente redes eletrônicas para se produzir e se transformar em tecnologia e submete-se a controles de qualidade segundo os quais deve mostrar sua pertinência

---

<sup>4</sup> “A riqueza não reside mais no capital físico e sim na imaginação e criatividade humana”, Rifkin, J: ***La era del acceso***, Buenos Aires, Paidós, 2000. Estima-se que mais do 50% do PIB das maiores economias da OECD encontra-se fundado no conhecimento.

social mostrando sua eficácia econômica. Fala-se em “explosão do conhecimento”<sup>5</sup> para indicar o aumento vertiginoso dos saberes quando, na realidade, indica o modo da determinação econômica do conhecimento, pois no jogo estratégico da competição no mercado, uma organização de pesquisa se mantém e se firma se for capaz de propor áreas de problemas, dificuldades, obstáculos sempre novos. O conhecimento contemporâneo se caracteriza pelo crescimento acelerado e pela tendência a uma rápida obsolescência.

Nesse novo contexto, como falar em autonomia racional? Se as artes já haviam sido decoradas pela indústria cultural, agora são as ciências e as técnicas que se encontram submetidas à lógica empresarial. Não só a pesquisa se transformou em survey, e posse de instrumentos para intervir e controlar alguma coisa, mas também depende diretamente dos investimentos empresariais, os quais são determinados pelo jogo estratégico da competição no mercado, de maneira que os pesquisadores são mantidos e se firmam se forem capazes de propor áreas de problemas, dificuldades, obstáculos sempre novos, o que é feito pela fragmentação de antigos problemas em novíssimos micro-problemas, sobre os quais o controle parece ser cada vez maior. Os produtores de conhecimentos e tecnologias absorvem a lógica da competição empresarial e dão a ela sua adesão, negando, portanto, a autonomia racional que dava autoridade à intervenção crítica dos intelectuais.

Esse fenômeno não atinge apenas as chamadas ciências duras e as ciências aplicadas, mas também as ciências humanas. Se até há pouco, economistas, cientistas sociais e psicólogos entravam nas empresas pela porta do DRH, na condição de assalariados, hoje, são estimulados a se tornar capitalistas, criando empresas de consultoria e de assessoria para grandes empresas e instituições públicas. Até os filósofos se tornaram proprietários de micro-empresas de assessoria ética para as grandes corporações enquanto outros buscam a inserção no mercado como “filósofos clínicos”!

---

<sup>5</sup> Según cifras de J. Appleberry, citado por José Joaquín Brunner, o conocimiento de base disciplinar e registrado internacionalmente demorou 1.750 anos para duplicar-se pela primera vez, contado desde o início de la era cristã; a seguir, duplicou seu volume a cada 150 e depois a cada 50. Atualmente o faz a cada 5 anos e se estima que para o ano 2020 se duplicará a cada 73 dias. Estima-se que a cada quatro anos duplica-se la información disponible no mundo; todavia, assinalam os analistas, somos capazes de prestar atención a apenas entre 5% a 10% dessa informação., José Joaquín Brunner “Peligro y promesa: la Educación Superior en América Latina”, in F. López Segrera y Alma Maldonado (org.) *Educación Superior\_Latinoamericana y organismos internacionales – Un análisis crítico*. Cali, UNESCO, Boston College e Universidad de San Buenaventura, 2000. Apud Carlos Tunnemann e Marilena Chauí “Desafios de la universidad en la sociedad del conocimiento”, Texto preparatório para a Conferência Mundial sobre a Educação, UNESCO, 2004.

Além da dependência das universidades e dos centros de pesquisa em relação ao poder econômico, é preciso lembrar que esse poder se baseia na propriedade privada dos conhecimentos e das informações, de sorte que estes se tornam secretos e constituem um campo de competição econômica e militar sem precedentes. Em outras palavras, uma vez que o saber dos especialistas é o “capital intelectual” das empresas e que o jogo estratégico da competição econômica e militar impõe, de um lado, o segredo e, de outro, a aceleração e obsolescência vertiginosas dos conhecimentos, tanto a produção quanto a circulação das informações estão submetidas a imperativos que escapam do controle dos produtores do saber e do controle social e político dos cidadãos. Ao contrário, o social e o político são controlados por um saber ou uma competência cujo sentido lhes escapa inteiramente. Isso significa que não só a economia, mas também a política é considerada assunto de especialistas e que as decisões parecem ser de natureza técnica, via de regra secretas ou, quando publicadas, o são em linguagem perfeitamente incompreensível para a maioria dos cidadãos.

A autonomia racional era a independência com que a racionalidade científica definia seus objetos, métodos, resultados e aplicação, segundo critérios imanentes ao próprio conhecimento e à distância dos interesses particulares. A nova situação do saber como força produtiva determina a heteronomia do conhecimento e da técnica, que passam a ser determinados por imperativos exteriores ao saber, bem como a heteronomia dos cientistas e técnicos, cujas pesquisas dependem do investimento empresarial. Ora, a autonomia racional era a condição tanto da qualidade do saber como da autoridade do intelectual engajado para transgredir a ordem vigente. Perdida a autonomia, que resta senão o silêncio?

#### IV.

Em sua forma contemporânea, a sociedade capitalista se caracteriza pela fragmentação de todas as esferas da vida social, partindo da fragmentação da produção, da dispersão espacial e temporal do trabalho, do desemprego estrutural e da destruição dos referenciais que balizavam a identidade de classe e as formas da luta de classes. A sociedade *aparece* como uma rede móvel, instável, efêmera de organizações particulares definidas por estratégias particulares e programas particulares, competindo entre si. Aparece como “meio ambiente” perigoso, ameaçador e ameaçado, que deve ser gerido,

programado, planejado e controlado por estratégias de intervenção tecnológica e jogos de poder<sup>6</sup>.

A materialidade econômica e social da nova forma do capital é inseparável de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo, designada por David Harvey<sup>7</sup> como a “compressão espaço-temporal”, ou seja, o fato de que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa *aqui*, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa *agora*, sem passado e sem futuro. Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes.

A naturalização e valorização positiva da fragmentação e dispersão sócio-econômica estimulam o individualismo agressivo e a busca do sucesso a qualquer preço, ao mesmo tempo em que dão lugar a uma forma de vida determinada pela insegurança e pela violência, institucionalizadas pela volatilidade do mercado. Insegurança e medo levam ao gosto pela intimidade, ao reforço de antigas instituições, sobretudo a família e o clã como refúgios contra um mundo hostil, ao retorno das formas místicas e autoritárias ou fundamentalistas de religião e à adesão à imagem da autoridade política forte ou despótica.

Se, sob os imperativos da sociedade de consumo e do espetáculo, as artes foram submetidas à lógica da indústria cultural, agora, com aqueles imperativos acrescidos do fortalecimento da figura pessoal do governante, a política se torna indústria política. Por isso dá ao marketing a tarefa de vender a imagem do político e reduzir o cidadão à figura privada do consumidor. Para obter a identificação do consumidor com o produto, o marketing produz a imagem do político enquanto pessoa privada: características corporais, preferências sexuais, culinárias, literárias, esportivas, hábitos cotidianos, vida em família, bichos de estimação. A privatização das figuras do político e do cidadão privatiza o espaço público. Por isso a avaliação ética dos governos não possui critérios

---

<sup>6</sup> Veja-se Michel Freitag em *Le naufrage de l'université*, Editions de la Découverte, 1996.

<sup>7</sup> David Harvey *A condição pós-moderna*, São Paulo, Loyola, 19

próprios a uma ética pública e se torna avaliação das virtudes e vícios dos governantes; e a corrupção é atribuída ao mau caráter dos dirigentes e não às instituições públicas.

Do ponto de vista da experiência cognitiva contemporânea, Paul Virilio<sup>8</sup> fala em acronia e atopia, ou a desaparecimento das unidades sensíveis do tempo e do espaço topológico da percepção sob os efeitos da revolução eletrônica e informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador desaparecem sob o poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço topológico, desaparece sob o poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevôo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido, o virtual e o real, pois tudo nos é imediatamente dado sob a forma da transparência temporal e espacial das aparências, apresentadas como evidências. Nossa experiência e nosso pensamento se efetuam na perigosa fratura entre o sensível e o inteligível, a experiência do corpo como corpo próprio é desmentida pela experiência da ausência de distâncias e horizontes e somos convidados a um pensamento sedentário e ao esquecimento.

Nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido como uma indeterminação que a ação humana pode determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos. Há uma adesão à descontinuidade e à contingência bruta, pois, ao perdermos a diferenciação temporal, não só perdemos a profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas.

Em 1979, Jean-François Lyotard<sup>9</sup>, examinando a mutação conceitual das ciências da Natureza, estendia a mudança às ciências sociais e à filosofia e contrapunha o pensamento moderno (o pensamento que vai do século XVII aos anos 1970 do século

---

<sup>8</sup> Paul Virilio *O espaço crítico*, Rio de Janeiro, Editora 34, Numa direção semelhante, encontramos as análises de Maria Rita Kehl e Eugênio Bucci em *Videologias*, quando mostram que o olhar instituído pela mídia nada tem em comum com a experiência perceptiva do corpo próprio, uma vez que os meios de comunicação destroem nossos referenciais de espaço e tempo, constituintes da percepção, e instituem-se a si mesmos como espaço e tempo – o espaço é o “aqui” sem distâncias, sem horizontes e sem fronteiras; o tempo é o “agora” sem passado e sem futuro. Ou, como mostram os autores, a televisão se torna *o lugar*, um espaço ilocalizável que se põe a si mesmo num tempo imensurável, definido pelo fluxo das imagens. A televisão é o mundo. E esse mundo nada mais é senão a sociedade-espetáculo, entretecida apenas no *aparecimento* e na *presentificação* incessante de imagens que a exibem ocultando-a de si mesma.

<sup>9</sup> J.-F. Lyotard *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, 1979.

XX) a essas transformações que constituem o que ele designou como *a condição pós-moderna*. Afirmou, então, que a sociedade não é uma realidade orgânica nem um campo de conflitos e sim uma rede de comunicações lingüísticas, uma linguagem composta de por uma multiplicidade de diferentes jogos cuja regras são incomensuráveis, cada jogo entrando em competição ou numa relação agonística com os outros. Ciência, política, filosofia, artes são jogos de linguagem, “narrativas” em disputa, nenhuma delas denotativa, isto é, nenhuma delas referida às coisas mesmas, à realidade.

Por isso, o pós-modernismo comemora o que designa de “fim da meta-narrativa”, ou seja, os fundamentos do conhecimento moderno, relegando à condição de mitos eurocêntricos totalitários os conceitos que fundaram e orientaram a modernidade: as idéias de verdade, racionalidade, universalidade, o contraponto entre necessidade e contingência, os problemas da relação entre subjetividade e objetividade, a história como dotada de sentido imanente, a diferença entre Natureza e Cultura, etc. Em seu lugar, o pós-modernismo afirma a fragmentação como modo de ser do real fazendo das idéias de diferença (contra a identidade e a contradição), singularidade (contra a de totalidade) e nomadismo (contra a determinação necessária) o núcleo provedor de sentido da realidade; preza a superfície do aparecer social ou as imagens e sua velocidade espaço-temporal; recusa que a linguagem tenha sentido e interioridade. Sob a ação das tecnologias virtuais, faz o elogio do *simulacro* cuja peculiaridade, na sociedade contemporânea, encontra-se no fato de que por trás dele não haveria alguma coisa que ele simularia ou dissimularia, mas apenas outra imagem, outro simulacro.

Do ponto de vista da política, a concepção pós-moderna, identifica racionalismo, capitalismo e socialismo: a razão moderna é exercício de poder ou o ideal moderno do saber como dominação da natureza e da sociedade; o capitalismo é a realização desse ideal por meio do mercado; e o socialismo o realiza por meio da economia planejada. Trata-se, portanto, de combater o racionalismo, o capitalismo e o socialismo seja desvendando e combatendo a rede de micro-poderes que normalizam ou normatizam capilarmente toda a sociedade<sup>10</sup>, seja erguendo-se contra a territorialidade das identidades orgânicas que sufocam o nomadismo das singularidades<sup>11</sup>, seja, enfim, combatendo os investimentos libidinais impostos pelo capitalismo e pelo socialismo, isto é, mudando o conteúdo, a forma e a direção do desejo<sup>12</sup>. A “política” pós-moderna opera, assim, três grandes inversões: substitui a lógica da produção pela da circulação (os micro-

<sup>10</sup> Foi o combate travado por Michel Foucault.

<sup>11</sup> À maneira de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

<sup>12</sup> Esta a proposta de Jean-François Lyotard.

poderes e o nomadismo das singularidades) e por isso substitui a lógica do trabalho pela da informação (a realidade como narrativa e jogos de linguagem) e, como consequência, substitui a luta de classes pela satisfação-insatisfação do desejo.

Diante disso, não é surpreendente a atual fascinação das esquerdas pós-modernas pelas idéias políticas de um ideólogo como Carl Schmitt, particularmente pelo “decisionismo” ou sua concepção da soberania como poder de decisão *ex nihilo* em situações de exceção (isto é, de guerra e de crise). Uma decisão soberana é incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro.

Também o gosto pós-moderno pelas singularidades nômades ou desterritorializadas encontra eco nesse ideólogo, para quem a esfera política é autônoma, isto é, não é determinada pela economia, pela ética nem pelo direito, e se define pela oposição amigo-inimigo. Politicamente, amigo é o que compartilha nosso modo de vida, inimigo, o outro, “o estrangeiro” que ameaça nosso modo de vida e, com isso, nossa existência. A política não é senão o movimento que reúne e agrega os semelhantes – os amigos – para que entrem numa relação de força com o inimigo, isto é, o outro. Visto que não há uma determinação econômica, social ou histórica dos amigos e inimigos, esses agrupamentos são móveis, instáveis, nômades, variando conforme as circunstâncias.

**V.**

Em 1980, quando se desenvolvia a chamada “redemocratização”, participei, nos Estados Unidos, de um colóquio sobre o Brasil e mencionei a forte presença dos intelectuais nos debates políticos brasileiros, deixando transparecer minha apreensão e um certo desconforto pelo fato de que seu discurso *sobre* a sociedade brasileira poderia fazer calar os discursos *da* sociedade brasileira. A fala dos intelectuais, dominando o campo da opinião pública, poderia impor o silêncio aos outros sujeitos sociais, situação tanto mais grave quando a prática social e política brasileiras passava por uma mutação sem precedentes em decorrência do surgimento de um novo sujeito histórico, os movimentos sociais de luta pela criação de direitos, definidores da cidadania.

Durante a discussão, uma antropóloga norte-americana me disse: “Não se preocupe. Assim que houver democracia no Brasil, os intelectuais deixarão de ter muita importância”. Esse comentário poderia ser interpretado de duas maneiras. Numa delas, está presente a idéia de que a democracia, instituindo a igualdade dos cidadãos, confere a todos o direito de manifestar-se na esfera pública e de participar da formação da opinião pública. Na outra, poderia estar presente a experiência histórica recente dos Estados Unidos, isto é, a forte presença dos intelectuais nos movimentos contra a guerra do Vietnã que, uma vez terminada, os reconduziu ao seu habitat natural, a universidade. Da mesma maneira que num momento de contestação da ordem vigente os intelectuais norte-americanos ocuparam a cena pública, também no Brasil, passada a luta contra a ditadura, eles voltariam ao silêncio de seus trabalhos acadêmicos.

Naquela mesma discussão, uma historiadora inglesa perguntou-me se a presença dos intelectuais brasileiros na cena pública não seria influência da cultura francesa sobre nossa *intelligenza*. Minha resposta foi negativa. Voltei-me para a tradição ibérica, hierárquica e autoritária, na qual os letrados se distribuíam em três campos: na formulação do poder, como teólogos e juristas; no exercício do poder, como membros da vasta burocracia estatal e da hierarquia universitária; e no usufruto dos favores do poder, como bacharéis e poetas de prestígio. No Brasil, essa tradição combinou-se com a percepção da cultura como ornamento e signo de superioridade, reforçando o mandonismo e o autoritarismo, e como instrumento de ascensão social, reforçando desigualdades e exclusões; em suma, o letrado como ideólogo ou intelectual orgânico da classe dominante e como detentor de poderes no interior da burocracia estatal. Com as transformações econômicas e sociais do capitalismo no Brasil, isto é, a industrialização, os intelectuais do contra se tornaram de esquerda e, sob os efeitos do bolchevismo,

tenderam a colocar-se como vanguarda esclarecida cujo papel era trazer a consciência de classe às massas proletárias alienadas, desconsiderando a história dos movimentos operários, o anarquismo e o socialismo, as formas de ação e de organização dos trabalhadores brasileiros. Posteriormente, com a implantação da indústria de modelo fordista e taylorista ou da “gerência científica”, com o crescimento da urbanização, o surgimento das universidades e das investigações científicas, a implantação da indústria cultural ou da cultura de massa pelos meios de comunicação e pela publicidade, a figura tradicional do letrado recebeu um acréscimo, qual seja, a do especialista, e tornou-se portadora do *discurso competente*, segundo o qual aqueles que possuem determinados conhecimentos têm o direito natural de mandar e comandar os demais em todas as esferas da vida social, de sorte que a divisão social das classes é sobredeterminada pela divisão entre os especialistas competentes, que mandam, e os demais, incompetentes, que executam ordens ou aceitam os efeitos das ações dos especialistas.

Era essa figura do intelectual brasileiro -- como letrado de prestígio, como burocrata estatal, como vanguarda política e como especialista competente – a causa de minha apreensão e de meu desconforto naqueles idos de 1980, pois muitos de nós indagávamos se seríamos capazes de perceber os novos sujeitos sociais e políticos e se seríamos capazes de ouvir o discurso *do* social sem substituí-lo pelo discurso competente *sobre* a sociedade e a política. Sob essa perspectiva, poder-se-ia indagar se o silêncio dos intelectuais não seria benéfico e bem-vindo.

No entanto, ainda uma vez, é preciso responder negativamente. Por um lado, porque a figura do letrado-especialista brasileiro simplesmente deslocou-se para os meios de comunicação de massa, que, como a figura anterior do intelectual, impedem a instituição da esfera da opinião pública, impondo suas próprias opiniões. E, por outro lado, porque o silêncio dos intelectuais não teve como origem o fortalecimento da cidadania e da participação, mas a mudança na forma de inserção das artes e do saber no modo de produção capitalista e o refluxo do pensamento de esquerda ou da idéia revolucionária de emancipação do gênero humano.

Merleau-Ponty escreveu certa vez que todo mundo gosta que o filósofo seja um revoltado. A revolta agrada porque é sempre bom ouvir que as coisas como estão vão muito mal. Dito e ouvido isso, a má-consciência se acalma, o silêncio se faz e toda gente, satisfeita, volta para casa e para seus afazeres. O quadro que aqui tracei poderia parecer um grito de revolta contra o mal. No entanto, como intelectual engajada, quero aqui fazer minhas as palavras desse filósofo quando escreve:

O mal não é *criado* por nós nem pelos outros, nasce do tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que nova gente, suficientemente dura, será suficientemente paciente para refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação<sup>8</sup>.