

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler

**POR UMA VIDA NÃO FASCISTA:
LEITURAS TRANSVERSAIS SOBRE O ESTATUTO DO
INTELLECTUAL NA CONTEMPORANEIDADE**

Desterro

2011

Rodrigo Diaz de Vivar Y Soler

**POR UMA VIDA NÃO FASCISTA: LEITURAS TRANSVERSAIS
SOBRE O ESTATUTO DO INTELLECTUAL NA
CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Prado Filho.

Desterro
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

V855p Vivar y Soler, Rodrigo Diaz de
Por uma vida não fascista [dissertação] : leituras
transversais sobre o estatuto do intelectual na
contemporaneidade. / Rodrigo Diaz de Vivar y Soler ;
orientador, Kleber Padro Filho. - Florianópolis, SC, 2011.
106 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Psicologia.

Inclui referências

1 . Psicologia. 2 . Psicologia política. 3 . Psicologia
social. 4 . Movimentos antifascistas. I. Prado Filho, Kleber.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Psicologia. III. Título.


CDU 159.9

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler

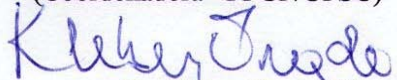
Por uma vida não fascista: leituras transversais sobre o estatuto do intelectual na contemporaneidade

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

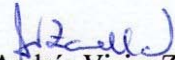
Florianópolis, 17 de fevereiro de 2011.



Dra. Kátia Maheirie
(Coordenadora - PPGP/UFSC)



Dr. Kleber Prado Filho
(PPGP - UFSC - Orientador)



Dra. Andréa Vieira Zanella
(PPGP - UFSC - Examinadora)



Dr. Arthur Arruda Leal Ferreira
(PPGP - UFRJ - Examinador)

Dra. Kátia Maheirie
(PPGP - UFSC - Suplente)

Os Profissionais¹

Onde anda o tipo afoito
Que em 1968
Queria tomar o poder?
Hoje, rei da vaselina,
Correu de carrão pra China,
Só toma mesmo aspirina
E já não quer nem saber.
Flower power! Que conquista!
Mas eis que chegou o florista
Cobrou a conta e sumiu
Amor, coisa de amadores
Vou seguir-te aonde f(l)ores!
Vamos lá, ex-sonhadores,
À mamãe que nos pariu!
Oh! L'age d'or de ma jeunesse!
Rimbaud, "par delicatesses
J'ai perdu (também!) ma vie!"
(Se há vida neste buraco
Tropical, que enche o saco
Ao ser tão vil, tão servil!)
E então? Vencemos o crime?
Já ninguém mais nos oprime
Pastores, pais, lei e algoz?
Que bom voltar pra família!
Viver a vidinha à pilha!
Yuppies sabor baunilha
Era uma vez todos nós!
Dancei no pó dessa estrada...
Mas viva a rapaziada
Que berrava: "Amor e Paz!"
Perdão, que perdi o pique...
Mas se a vida é um piquenique
Basta o herói de butique
Dos chiques profissionais.
I have a dream... My dream is over!
(Guerrilla de latin lover!)
Mire-se o dólar que faz sol
Esplim, susexo e poder,

¹ BELCHIOR, 2001.

Vim de banda e podes crer:
"Muito jovem pra morrer
E velho pro *rock ?n' roll!*"

RESUMO

Este estudo é uma análise transversal sobre o estatuto do intelectual a partir dos seus diferentes desdobramentos históricos e práticas políticas. Num primeiro momento, percorremos o estatuto do intelectual revolucionário a partir de um diálogo crítico em relação ao marxismo ortodoxo. Apontamos as perspectivas que levaram o intelectual revolucionário a ser uma das grandes vozes, entre o final do século XIX e o início do século XX, principalmente pela proliferação das grandes revoluções comunistas organizadas pelos movimentos de vanguarda. O segundo momento deste trabalho é dedicado ao estatuto do intelectual orgânico. A partir de um olhar voltado para os textos gramscianos, recolhemos os indicativos do comprometimento do intelectual com a sociedade, num diálogo aberto entre a cultura e a hegemonia, possibilitando, dessa maneira, a emancipação das massas. Num terceiro momento, este estudo percorre os limites do estatuto do intelectual específico. Nesse sentido, tecemos nossas argumentações a partir de uma leitura de conceitos pensados por Foucault, articulados com a prática de um novo estilo da atividade intelectual, a partir da segunda metade do século XX, com o esgotamento das grandes ideologias e a proliferação de novas estratégias de resistência e de ativismo voltados para a problematização das práticas discursivas, dos jogos de poder e dos processos de subjetivação. A conclusão é dedicada aos apontamentos sobre o estatuto do intelectual na contemporaneidade a partir da construção de uma vida não fascista. Esta vida não fascista implica a criação de um gesto polêmico que intensifica o questionamento a todas as formas de opressão e o combate às políticas de identidade e às formas de totalização.

Palavras-chave: Estatuto. Intelectual Revolucionário. Intelectual Orgânico. Intelectual Específico. Vida não fascista.

ABSTRACT

This study is a cross-sectional analysis on the statute of the intellectual from their different historical developments and political practices. At first, we revisit the status of the intellectual revolutionary from a critical dialogue in relation to orthodox Marxism. We point out the developments that led to the revolutionary intellectual to be one of the great voices of the late nineteenth and early twentieth century, mainly by the proliferation of great communist revolutions organized by avant-garde movements. The second phase of this work is dedicated exclusively to the statute of the organic intellectual. From a penchant for the writings of Gramsci collect indicative of the commitment of the intellectual to society in an open dialogue between culture and hegemony, enabling this way, the emancipation of the masses. A third time this study surveys the limits of the statute of specific intellectual. In this sense, we make our arguments from a direct dialogue between concepts articulated by Foucault thought and practice a new style of intellectual activity from the second half of the twentieth century with the depletion of the great proliferation of new ideologies and strategies of resistance and activism aimed at problematizing the discursive practices of power play and subjective processes. In conclusion is devoted to notes on the status of the intellectual in contemporary society. Elapsed all possible reading intervention strategies on the intellectual in society, that the great challenge posed to this figure today, involves construction of a Non-Fascist Life. This life is not the creation of a fascist polemic gesture that intensifies the challenge to all forms of oppression and fighting identity politics and forms of aggregation.

Key words: Statute. Intellectual Revolutionary. Organic Intellectual. Specific intellectual. Non-Fascist Life.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 PROBLEMA DE PESQUISA	19
3 O MÉTODO	21
4 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL REVOLUCIONÁRIO	25
5 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL ORGÂNICO.....	45
6 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL ESPECÍFICO.....	69
7 APONTAMENTOS SOBRE O ESTATUTO DO INTELLECTUAL NA CONTEMPORANEIDADE: O EXERCÍCIO POLÍTICO DE UMA VIDA NÃO FASCISTA	91
REFERÊNCIAS.....	95

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo caracteriza-se como uma análise transversal a respeito do estatuto do intelectual, a partir de seus diferentes desdobramentos históricos e práticas políticas. Tomando como ponto de partida o século XIII, encontramos uma descrição deste personagem – o intelectual – que, segundo Benda, esteve intrinsecamente ligado ao poder eclesiástico e à aristocracia.² Sua atividade restringia-se, naquela época, ao deciframento da sagrada escritura no intramuros dos monastérios, onde desempenhava o papel de guardião de um conhecimento reservado a poucos membros da sociedade feudal.

Nesse sentido, pode se afirmar que a constituição de uma intelectualidade na sociedade ocidental reflete um período de profundas transformações da Idade Média, principalmente a partir do Renascimento, denotando diversas representações, na qual a figura do clérigo não poderá ser confundida com os monges e sacerdotes da modernidade nascente. Como aponta Le Goff, “[...] O nascimento do ‘intelectual’ como tipo sociológico novo pressupõe a divisão do trabalho urbano, assim como a origem das instituições universitárias pressupõe um espaço cultural comum [...]”.³

O destaque deste novo ofício traduz uma disputa em consonância com o Renascimento cultural, com a luta contra o obscurantismo religioso e com a conversão de ordens monásticas ao ensino universitário, que apontava o caráter revolucionário do currículo em construção, assim como a abertura de um espaço para recrutamento de nova elite governante. Notabiliza-se uma inovação no processo de mobilidade social, destoando da velha tradição que permeou as formas de acesso ao poder até o século XIII.

A emergência do Renascimento, descrito nas particularidades históricas do aparecimento do *intelectual* no Ocidente, inventou uma tipologia nova para os eruditos, letrados e esclarecidos. Em síntese, a constituição histórica fez da Universidade um campo de liturgias, de rituais e de independência ao sistema feudal e clerical dominante. Para Libera:

A universidade medieval era uma instituição da Cristandade, mas era também e acima de tudo

² BENDA, 2007.

³ LEGOFF, 2006, p. 08.

uma instituição autônoma na qual, pela simples defesa de princípios, podia-se levar a cabo uma greve de três anos e, no final fazer curvar uma Regente [...].⁴ [...] O intelectual é um ator da mudança social; o universitário, um espectador indiferente. Enquanto universitário, o intelectual medieval teria antecipado essa partilha, as próprias condições de sua emergência, sendo ao mesmo tempo as de sua renegação.⁵

No plano da constituição desta figura, os iluminados estão em aliança com o progresso; um futuro que eles mesmos criaram e que se cumpriria com a mesma certeza moral que agiam. Nesse ato volitivo, a filosofia do progresso, proposta da modernidade, fornecia a certeza – não religiosa ou racional, mas especificamente histórico-filosófica, ou seja, separando o Estado da religião, invertendo o poder e, de forma política indireta, a autonomização dos cursos e eventos que levariam à superação revolucionária. Tal como descrito, as categorias sociais da intelectualidade descortinavam um *plano cosmopolita* dos iluminados, o ponto de vista da concepção de ordem pública, o surgimento das sociedades secretas, que *velavam e revelavam* os planos utópicos para libertar a humanidade de seus grilhões, restaurando os direitos originais. Constitui-se, nesse momento, a fase de construção do arquétipo ideal do intelectual que cria e recria representações pela racionalidade abstrata e transforma o pensar em instância suprema.

A constituição de um estatuto do intelectual na Idade Média projeta a sua funcionalidade, tal como anteriormente em Atenas ou Alexandria, lê e comenta autores, como um textualista. O resultado é a caracterização de um momento histórico onde o intelectual passa a ser um alto funcionário a serviço da Igreja e do Estado, legitimando um campo disciplinar de validade social que suscita uma linguagem e um estilo de vida mantenedor da ordem e da *pax social*.

Não obstante, diversos acontecimentos políticos propiciaram a profanação do intelectual. O início das grandes navegações, a revolta das condutas empreendida por Lutero, a emergência da Revolução Francesa, a ascensão da burguesia como classe social e o início da Revolução Industrial na Inglaterra, colocaram o intelectual em outro contexto, muito mais amplo e complexo do que o cenário anterior.

⁴ LIBERA, 1999, p. 73.

⁵ Ibid., 1999, p. 139.

O advento da modernidade exigiu do intelectual uma nova proposta de posicionamento e, pela primeira vez na história, esta figura foi *forçada* a emitir opiniões e a construir uma base argumentativa sobre uma nova época, sentenciando ao esquecimento um mundo marcado, sobretudo, pela teologia. Diríamos, provocativamente, que o intelectual foi obrigado *a deixar o reino dos céus, para atuar no campo das ideologias*. Se antes o seu reino não era o deste mundo, agora, com a emergência da modernidade, ele é convocado a participar efetivamente de todos os processos que envolvem a política, a filosofia e a história numa cadeia de acontecimentos, embora tal participação fosse sempre impregnada por valores comprometidos somente com a classe burguesa.

Os primeiros a adotarem esse papel foram os representantes do idealismo alemão. Porém, suas reflexões designavam apenas distorções filosóficas de Hegel, servindo para justificar a necessidade da existência burguesa e a natural submissão do sujeito perante os aparelhos estatais. É contra essa perspectiva que Marx e Engels formulam o seu socialismo científico.

Nesse momento, o intelectual percorre outro espaço adotando para si uma prática direcionada para o compromisso político com a realidade. Eis aí a proveniência do intelectual crítico, uma figura altamente engajada que, através de suas estratégias, objetivava transformar a sociedade por meio da revolução.

Trazendo essa conclusão para o século XX, podemos entender esse período como um momento no qual os intelectuais foram interpelados a pensarem o seu papel em relação à sociedade. Não obstante, essa atitude crítica fez-se presente não só nas grandes crises políticas, quando eles foram convocados a posicionarem-se contra ou a favor de determinado acontecimento, mas também nos pequenos agenciamentos presentes nas ínfimas manifestações de resistência contra as atrocidades do poder que alastram-se na capilaridade das práticas sociais.

O desdobramento dessa atividade realiza-se no modo pelo qual os intelectuais fazem uso da palavra, não com a finalidade de afirmar verdades, mas como atitude política de recusa que deve ser entendida como gesto que acarreta uma postura de risco. Afirmar que a prática política exerce-se por meio de tal traço implica a possibilidade direta de se interpelar e denunciar a coerção que está presente no nosso cotidiano, pois a recusa é um ácido que provoca a corrosão daquilo que nos assujeita.

Suspeitando da função tradicional do intelectual na contemporaneidade, Blanchot afirma que o intelectual é alguém que deve recusar a si mesmo, isto é, deve desvencilhar-se de todas as atribuições pejorativas associadas a sua imagem.⁶ Essa afirmação permite-nos vislumbrar, no estatuto do intelectual na contemporaneidade, a necessidade deste personagem experienciar a teoria e a prática, fazendo circular seu pensamento através de estratégias específicas de enfrentamento

Basicamente, podemos dizer que nosso estudo está dividido em quatro partes. Na primeira delas, percorremos o estatuto do intelectual revolucionário através de um diálogo crítico em relação a uma forma específica de marxismo, a saber, o ortodoxo. Apontamos os desdobramentos que levaram o intelectual revolucionário a ser uma das grandes vozes, entre o final do século XIX e o início do século XX, principalmente pelo suposto sucesso do comunismo.

Já a segunda parte é composta pelo estatuto do intelectual. Nesse ensaio, nossa maior preocupação foi a de empreender uma leitura sobre a ruptura do intelectual orgânico em relação à ortodoxia marxista, a partir de novas possibilidades de intervenção sobre a realidade inaugurada pelas reflexões gramscianas. Nesse sentido, apresentamos um olhar sobre Gramsci como o teórico da superestrutura, isto é, como alguém responsável por elaborar uma filosofia da práxis através do comprometimento do intelectual com a sociedade, num diálogo aberto entre a cultura e a hegemonia, possibilitando, assim a emancipação das massas.

Os domínios do estatuto do intelectual específico são percorridos na terceira parte desta dissertação. Aqui, nossas argumentações são elaboradas a partir da prática elencada pela figura do intelectual em relação ao enfrentamento perante os jogos de poder e as estratégias de saber. O estatuto do intelectual específico é direcionado para o questionamento das evidências mediante um diagnóstico do tempo presente.

Finalmente, na quarta e última parte, traçamos os nossos apontamentos em torno do estatuto do intelectual na contemporaneidade. Chegamos à conclusão, após transcorreremos todas as possibilidades de leitura sobre as estratégias de intervenção dessa figura na sociedade, de que o grande desafio dos nossos dias diz respeito à construção de um exercício político de uma vida não fascista. Tal

⁶ BLANCHOT, 2003.

desafio assemelha-se, pois, à criação de um gesto polêmico que intensifica o questionamento e o enfrentamento a todas as formas de opressão e ao combate às políticas de identidade por intermédio de um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Em outras palavras, a questão não é mais elaborar estratégias de fomento ao processo revolucionário, mas sim encontrar uma possibilidade de problematização em relação às práticas de poder, às formas de totalização e às políticas de normalização que estão inscritas no emaranhado dos dispositivos.

2 PROBLEMA DE PESQUISA

O estudo foi constituído de três objetivos centrais, sendo eles:

a) identificar a constituição histórica do intelectual na contemporaneidade, via interpretação das matrizes de elaboração no pensamento crítico;

b) descrever, com base na literatura disponível, os condicionantes da formação de três estatutos de intelectuais – revolucionário, orgânico e específico – em diferentes tempos históricos, com práticas políticas singulares que corroboram uma elaboração destacada no interior da própria intelectualidade;

c) avaliar a atuação dos três tipos categóricos na formação de um estatuto intelectual específico que contempla as dimensões da historicidade e efetividade da estratégia política, que conjugam uma prática voltada para o enfrentamento das relações de poder e dos dispositivos de normalização.

Paralelo ao mapeamento desses objetivos, levantamos as seguintes questões norteadoras:

- qual o estatuto político do intelectual na atualidade?; e

- de que maneira o estatuto do intelectual, na contemporaneidade, resulta de uma estratégia de enfrentamento e experientiação entre teoria e prática que desdobra a figura tradicional do intelectual revolucionário em intelectual orgânico e, posteriormente, em intelectual específico?

Para que essas questões fossem devidamente exploradas, elaboramos nossas reflexões partindo da perspectiva da desconstrução nietzschiana, levando em conta o fato de que um estatuto refere-se ao conjunto de estratégias e práticas políticas envolvidas por um processo crítico de um personagem que é produto de uma época e que, conseqüentemente, elabora suas intervenções a partir de um diagnóstico do tempo presente.

Destarte, a desconstrução é a palavra-chave para situarmos, nos seus relevos, os possíveis meandros da figura do intelectual a partir de um deslocamento e de uma ruptura que têm por finalidade a suspensão das suas funções. Nesse contexto, descortina-se a operação de conceitos afastados de ortodoxias em nome de novas revelações que lançam um olhar sobre a realidade – os regimes de discursividade, as relações de poder e os processos de subjetivação.

A opção pela construção de indicativos de três estatutos possíveis de intelectual remonta um trajeto histórico que encontrará diferenças na

prática e discursividade. No primeiro estatuto, o destaque é para o intelectual revolucionário, que constitui-se no final do século XIX e primeira década do século XX, com forte engajamento na práxis social dos movimentos de vanguarda operária. O segundo arquétipo é descrito pelo intelectual orgânico, que traduz um período de inflexão no interior da institucionalidade político-social com práticas e discursividade que destacam uma ação voltada ao campo ideológico e à emancipação cultural, próprios da primeira metade do século XX, em tela pela operacionalidade da formação de quadros para a constituição de uma guerra de posição e contra-hegemonia, frente à lógica sistêmica do capitalismo. Finalmente, o terceiro estatuto encontra diferenças categóricas em relação às estratégias de atuação voltadas para uma especificidade que problematiza as políticas de identidade e as tecnologias de individualização próprias da passagem do século XX ao XXI, resultantes da hiperspecialização do mundo do trabalho em época de globalização.

3 O MÉTODO

Um estudo teórico que envolveu leitura, análise e interpretação de textos considerados essenciais para o rastreamento e visualização do estatuto do intelectual, a partir da relação desta figura com a história e, principalmente, com a prática política é o alicerce deste trabalho.

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, é importante ressaltar que todo o percurso, desde a seleção de textos até a construção argumentativa, foi marcado pela escolha de escritos que refletissem os desdobramentos e as condições de possibilidade para a emergência da intelectualidade crítica a partir dos seus diferentes estatutos inscritos no marxismo ortodoxo, no marxismo gramsciano ou na especificidade vislumbrada por Foucault e Deleuze.

Dessa forma, pode-se afirmar que a principal característica metodológica foi a implantação de um olhar transversal a partir de uma garimpagem de conceitos. Conceitos estes que foram trabalhados com base na leitura de livros, entrevistas, palestras etc.

O procedimento de leitura adotado num primeiro momento foi o sobrevoos dos escritos com o intuito de produzir uma familiaridade com diferentes perspectivas de pensamento, isto é, esta leitura delimitou as diferentes estratégias presentes no campo de atuação do intelectual a partir de sua criticidade e compromisso com o seu tempo histórico. Num segundo momento, a transversalidade focalizou a especificidade do tema trabalhado. Embora deva-se ressaltar que tal recorte seja somente metodológico, já que o pensamento se dá num todo e não em partes.

Foi preciso, porém, mapear pontualmente o estatuto do intelectual apresentado e discutido a partir de um ponto de vista que envolve o materialismo histórico e dialético, bem como a desconstrução nietzschiana. Este rastreamento significou, portanto, a apreciação referente às estratégias políticas elaboradas em cada um dos seus desdobramentos, afastando, assim, a viciosidade das biografias em nome da visualização do estatuto em si.

No caso do intelectual revolucionário, a análise centralizou-se em três textos que possuem relação direta com o seu nascimento no contexto do materialismo histórico e dialético, a saber: *A Ideologia Alemã*; *O Manifesto Comunista* e *O Estado e a Revolução*.⁷ A partir dessa leitura, abriu-se uma cadeia intertextual que percorreu as práticas

⁷ MARX; ENGELS, 1998; 1999; LÊNIN, 1983.

presentes no marxismo em correlação à atuação do intelectual revolucionário.

Já em relação ao estatuto do intelectual orgânico, a leitura foi centralizada em torno de *Os Intelectuais e a Formação da Cultura*.⁸ Analisando esse texto, criou-se conexões com outros escritos para que fosse vislumbrado um panorama do estatuto do intelectual orgânico através de um diálogo aberto entre a cultura e a hegemonia social dos setores populares.

Finalmente, no que se refere ao estatuto do intelectual específico, a leitura foi centralizada nos volumes II, III, IV, V e VI da coleção *Ditos e Escritos* – edição brasileira organizada por Manuel Barros da Motta. A opção por trabalhar com essa coleção relaciona-se ao fato de que o estatuto do intelectual específico encontra-se delimitado, sobretudo, nas entrevistas e pequenas intervenções organizadas por Foucault, principalmente a partir dos anos 70.

Uma vez estudados todo esse conjunto de textos, organizou-se um plano de trabalho composto pela análise transversal de conceitos e práticas. Essa análise transversal não objetivou buscar a verdade nem revelar algo que permanecia obscuro, mas sim tomar o discurso como sinônimo de combate, de relação de força que serve para intensificar novos sentidos e apropriações. Na realidade, a fórmula adotada foi a mesma empregada por Deleuze no livro *Lógica do Sentido*: “o mais profundo é a pele!”⁹

Esta sentença possui ressonâncias com este trabalho por remeter a uma noção de superfície textual, cuja ordem é da porosidade. Nesse sentido, cada dobra redobra e desdobra, aberta, remetendo unicamente à superfície, levando em conta os movimentos sob os quais apareceram novas noções, problematizações e críticas. Enfim, deve ser ressaltado o fato de que a tarefa deste estudo não foi a de buscar uma homologia entre os textos, mas sim intensificar aquilo que emerge no interstício de

⁸ GRAMSCI, 1997.

⁹ Segundo Deleuze, “[...] tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. Sem dúvida, não é o mesmo que se dá com um organismo; este não cessa de se recolher em um espaço interior, como de se expandir no espaço exterior, de assimilar e de exteriorizar. Mas as membranas não são aí menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades, elas põem precisamente em contato o espaço exterior independentemente da distância. O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contato. É, pois, até mesmo biologicamente é preciso compreender que” o mais profundo é a pele” (Ver mais detalhes em: DELEUZE, 2000, p. 106).

apropriações sobre o estatuto do intelectual a partir de seus diferentes desdobramentos.

4 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL REVOLUCIONÁRIO

A finalidade deste texto é debater o estatuto do intelectual revolucionário a partir da construção social dessa imagem arquetípica no campo da esquerda de inspiração marxiana. Ou seja, trata-se de um mapeamento das principais práticas atreladas à tomada de poder por meio da revolução. Contudo, essa incursão não tem a pretensão de ser um estudo biográfico que circula em torno de um determinado pensamento ou movimento político. Não se trata, portanto, de *dar um rosto* a esta figura, nem evocar antecedentes e feitos.

O período histórico que marca o aparecimento e a constituição do intelectual revolucionário data do início do século XIX, época de proliferação do chamado socialismo científico, ou positivismo de esquerda. Sua perspectiva de atuação encontra-se ancorada nos trabalhos escritos por Marx e por Engels, principalmente naqueles que apontam uma crítica corrosiva contra o idealismo hegeliano, ou melhor, contra o neo-hegelianismo alemão.

Para iniciarmos nossa exploração, poderíamos lançar aqui um questionamento aparentemente simples, mas que coloca em evidência o caráter contraditório das palavras *intelectual* e *revolucionário*: afinal de contas, como é possível existir alguém comprometido com um projeto crítico se toda sua formação moral e acadêmica provém da classe burguesa?

A resposta mais adequada para este questionamento é a de que um dito intelectual revolucionário compreende o mundo não da vivência cotidiana de seu trabalho, mas da experiência que o difere das urgências de uma classe intelectual tradicional. A constituição do intelectual revolucionário, na sua construção embrionária, traduz uma motivação pela realidade social eivada de contradições e interpretações disfuncionais pelo método materialista-dialético, dado que os fenômenos históricos são complexos e determinados pela sociedade capitalista nascente que necessitaria de uma *intelligentsia* própria – a vanguarda revolucionária. Em outras palavras, suas preocupações são outras e suas práticas estão intimamente relacionadas com a transformação radical por meio do engajamento social. Sendo assim, o estatuto do intelectual revolucionário está inscrito numa proposta cuja operatividade é apresentada em *A Ideologia Alemã*:

Até o presente, os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são

ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc., os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-los, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definham. Revoltemo-nos contra esse predomínio dos pensamentos. Ensinemos os homens a substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um; a comportar-se criticamente para com elas, diz outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro – e a realidade existente cairá por terra.¹⁰

Essa crítica é dirigida aos filósofos pertencentes a uma das mais importantes correntes de pensamento existente na época de Marx: o idealismo alemão. Herdeiros diretos da tradição hegeliana, intelectuais como Feuerbach, Bauer, Stiner, e Strauss, destacaram-se perante os demais pensadores de seu tempo por refletirem diretamente sobre o papel da liberdade humana entendida como um valor intrínseco à modernidade, bem como por creditarem à formação do Estado moderno a soberania da Razão.

Por todos esses aspectos e, principalmente, pela articulação entre a reflexão filosófica e as análises políticas, poder-se-ia arriscar dizer que uma das principais concepções de intelectual, no limiar da modernidade, é esta debitária do idealismo alemão. Entretanto, a pergunta que permanece é: que tipo de intelectualidade era exercida por esses *neo-hegelianos*? A grande preocupação desses pensadores, segundo Rosenfield, estava atrelada ao fato de que o período compreendido entre o final do século XVIII e o início do século XIX viu proliferar intensas transformações políticas, dentre as quais destaca-se o nascimento dos primeiros Estados democráticos em oposição à aristocracia e a monarquia.¹¹ O surgimento dessas repúblicas significou o aparecimento de um processo que permitiu a formação de uma nova concepção da realidade que exigia a compreensão diferenciada do mundo e das coisas. Mais do que nunca, era hora do homem libertar-se totalmente de todos os seus dogmas; o sujeito não poderia mais contentar-se nem com o seu

¹⁰ MARX; ENGELS, 1999, p. 17.

¹¹ ROSENFELD, 1988.

destino de servo, em eterna dívida com o seu senhor, nem de criatura submissa às vontades de Deus. Esses acontecimentos foram exaltados, pois a modernidade foi vista por esses filósofos como um momento extremamente inovador em que as ideias de progresso e racionalidade tornaram-se as expressões da realidade.

Em oposição ao idealismo alemão, Marx demarca com precisão o fato de que a realidade deve ser compreendida como uma síntese das múltiplas representações. Isso quer dizer que, por ser um processo de síntese, a materialidade deve ser o ponto de partida e não o resultado final. Assim sendo, o idealismo alemão reduz a plenitude do real à uma determinação abstrata que confunde a reprodução do concreto através da ideologia. O equívoco da consciência filosófica foi o de instituir que o pensamento pode representar o real, sendo a materialidade um mero resultado de especulações metafísicas.

Como críticos desse tempo, Marx e Engels desconfiaram de todo esse entusiasmo vislumbrado pelo idealismo alemão. A verificação realizada por eles, em relação a esta categoria de pensamento, consiste no fato de que esta doutrina é constituída pelo processo de afirmação/negação do *Espírito* em oposição dialética com o mundo. Por exemplo, pensadores como Feuerbach entendem a realidade como um movimento, por meio do qual o *Espírito* do mundo concretiza-se naquilo que está morrendo, anunciando o aparecimento no tempo presente de algo novo.¹² Desse modo, o Estado moderno, com todas as suas instâncias, só pode ser equitativo e justo, na medida em que anula e extingue da sua constituição todas as ideias obsoletas oriundas tanto do conservadorismo eclesiástico, quanto dos interesses das classes aristocráticas, favorecendo a proliferação de instituições representativas da coletividade.

Para o materialismo histórico e dialético, não é esse movimento de afirmação/negação do *Espírito* a grande força que atua sobre a realidade, mas sim a atividade humana proveniente da luta de classes. É a práxis, ou seja, o conjunto de ações que permite a transformação.¹³ É justamente por conta dessa constatação crítica de que a realidade é transformada pelas ações dos sujeitos que o idealismo necessita ser combatido, pois negligencia a concretude do real.

Marx e Engels promovem uma desconstrução mostrando como esse conjunto de filósofos representa a perpetuação e a estratificação de

¹² FEUERBACH, 2002.

¹³ MARX; ENGELS, 1999.

um pensamento conservador travestido de ideias liberais.¹⁴ O que nos permite afirmar que o livro *A Ideologia Alemã* é escrito para evidenciar como esses filósofos são mantenedores de uma longa tradição conservadora.¹⁵ A tarefa crítica consiste em apontar que a posição filosófica adotada pelos ideólogos alemães nada tem de transformadora, pelo contrário, significa tão somente o prolongamento de um projeto capitaneado pela classe burguesa no fortalecimento do sistema capitalista. Nesse sentido, rejeitar a religião, por exemplo, significa apenas substituir a ordem dogmática do cristianismo pelas regras e valores burgueses presentes na concepção de Estado Civil e seus desdobramentos econômicos.¹⁶

As ditas polêmicas presentes nesse círculo não são mais do que profanações superficiais, das principais teses de Hegel, sobre o lugar do Sujeito, da História e da Política na sociedade moderna. Dessa forma, eles acabam permanecendo atrelados aos seus dogmatismos e tornam-se reféns do próprio sistema que insistem em problematizar e não reconhecer-se. Outro ponto que liga esse conjunto de filósofos aos interesses burgueses é a ideia de que a revolução social só é possível mediante a transformação da consciência. Vejamos como é abordada essa questão em um trecho de *A Ideologia Alemã*:

Os velhos hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo sorratamente representações religiosas por baixo de tudo ou proclamando tudo como algo teológico. Jovens e velhos hegelianos concordavam na crença no domínio da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente. A única diferença era que uns combatiam como usurpação o domínio que os outros aclamavam como legítimo. Desde que os jovens hegelianos consideravam as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, os produtos da consciência por eles tornada autônoma – como os verdadeiros grilhões dos homens (exatamente da mesma maneira que os velhos hegelianos neles viam os autênticos laços da sociedade humana), é

¹⁴ MARX; ENGELS, 1999.

¹⁵ *Ibid.*, 1999.

¹⁶ *Ibid.*, 1999.

evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isso seus limites. Exigir, assim a transformação da consciência vem a ser o mesmo que interpretar diferentemente o existente, isto é, reconhecê-lo mediante outra interpretação. A despeito de suas frases que supostamente “abalam o mundo”, os ideólogos da escola neo-hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles descobriram a expressão exata para qualificar sua atividade quando afirmam que lutam unicamente contra “*fraseologias*.” Esquecem apenas que opõem a estas fraseologias nada mais do que fraseologias e que, ao combaterem fraseologias deste mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente.¹⁷

Diante das mudanças sociais apresentadas pela sociedade capitalista, especialmente no espaço da intelectualidade alemã, a reificação hegeliana justificaria o mundo em transformação. Por outro lado, a oposição dos neo-hegelianos apontava para uma análise superficial e simbólica sobre as novas realidades construídas na sociedade emergente. Ambas as concepções não são mais do que fraseologias comprometidas com os interesses burgueses.

A inscrição destes reducionismos reflete-se diretamente na tese reacionária de que a realidade só pode ser transformada por meio do exercício filosófico. É contra tal manifestação que o marxismo levanta-se, no sentido de suspeitar dessas ideologias afirmando que, de modo algum, elas contribuem para a modificação do mundo material, sendo que nenhum desses intelectuais resolveu questionar-se sobre a conexão de seus pensamentos com a realidade, permanecendo incapazes de observar que a história movimenta-se não pela força do *Espírito Absoluto*, mas sim pelo conflito entre as classes.

¹⁷ MARX; ENGELS, 1999, p. 25-26.

Quando Marx e Engels constroem sua décima primeira tese contra o idealismo de Feuerbach, afirmando que “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*”,¹⁸ acabam por indicar a necessidade imediata da ruptura do intelectual com relação ao idealismo, em nome da práxis revolucionária, uma vez que essa incitação convoca os intelectuais a abandonarem os seus cômodos papéis para a construção de um exercício político permanente e comprometido com a modificação da sociedade. O fator mais importante presente nessa constatação é a presença da condição de possibilidade para o nascimento do estatuto do intelectual revolucionário, diretamente ligado ao materialismo histórico e dialético.

O intelectual revolucionário possui um papel histórico a cumprir, produzindo esta história como sujeito transformador da realidade. Se desde a Antiguidade os filósofos e intelectuais procuram interpretar o mundo pela ideologia, o intelectual revolucionário elege a práxis como instrumento de luta pela revolução completa e absoluta da realidade.

O estatuto do intelectual revolucionário aponta para a construção de uma nova humanidade traduzida na utopia revolucionária da sociedade socialista. O pensamento de Marx, sua constituição metafórica, assim como a radicalidade diante da *neutralidade axiológica* dos filósofos alemães, são compromissos de valores que, de acordo com Mézaros, é transposto do plano metodológico para o contexto das lutas contra as formas de dominação ideológica e pelo estabelecimento de uma doutrina revolucionária, fazendo com que os aspectos destacados na análise política apontem para o estatuto do intelectual revolucionário como sendo pré-requisito indispensável para o fortalecimento do socialismo.¹⁹

Como podemos observar, a leitura proposta pelo marxismo é regida não somente pelos modos de produção, pela economia ou por argumentações metafísicas, mas também pela materialidade da luta de classes. E é precisamente a luta de classes que coloca em oposição dois blocos que confrontam-se constantemente, direcionando-se, no fim, apenas a um resultado: a vitória do proletariado.

É interessante lembrar que a luta de classes encontra-se delineada não somente nos grandes textos econômicos de Marx, mas também no livro escrito em conjunto com Engels, intitulado *O Manifesto Comunista*.²⁰ Na realidade, este não é um simples livro, mas uma carta-

¹⁸ MARX; ENGELS, 1999, p. 14.

¹⁹ MESZAROS, 008.

²⁰ MARX; ENGELS, 1998.

testamento, cujo conteúdo oportuniza a criação de possibilidades de ações para o intelectual revolucionário. Assumindo a configuração de um manual de combate, ele torna-se um instrumento imprescindível para o intelectual apontar os verdadeiros inimigos da classe trabalhadora através da instrumentalização do proletariado, tendo como princípio as diretrizes do verdadeiro socialismo científico.

O Manifesto Comunista apresenta, em primeiro lugar, os reais inimigos da classe operária: os burgueses.²¹ Essa classe é o agente que deve ser combatido a todo custo pelos setores vanguardistas. E o intelectual revolucionário deve instrumentalizar tanto o operariado, quanto os comunistas sobre os seus conhecimentos em torno da proveniência e da emergência desta classe inimiga do proletariado. Este trabalho propicia o desmascaramento do véu que cobre o rosto da burguesia, mostrando que ela não é uma aliada da classe trabalhadora, e sim caminha de mãos dadas com o capital.

Evidentemente que o aparecimento da burguesia deve ser encarado pelo intelectual revolucionário como um acontecimento singular dentro da história ocidental, pois ela foi responsável pela produção de uma série de confrontos perante outros regimes opressores.²² Entretanto, se a burguesia, através de seus recursos ideológicos, afirma ter abolido as desigualdades entre os homens, libertando os servos da tirania clerical e da subserviência aristocrata, na verdade acabou por ampliar novas condições de exclusão, transformando uma massa de assalariados em escravos do capital. Vejamos uma passagem que sintetiza o papel excludente da burguesia: “A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos das classes. Estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta no lugar das antigas.”²³

A conclusão seria que a burguesia acabou por produzir novas formas de opressão, logo, a modernidade é o seu tempo, pois nesse momento histórico houve a dicotomização entre as classes sociais de forma acentuada como jamais fora observado anteriormente.²⁴

A sentença “tudo o que é sólido desmancha no ar” ressalta a grande capacidade da classe burguesa em provocar novas transformações em relação aos modos de produção, na medida em que

²¹ MARX; ENGELS, 1998.

²² Ibid., 1998.

²³ Ibid., 1998, p. 09.

²⁴ Ibid., 1998.

altera. com sua tecnologia, não uma localidade, mas sim toda a sociedade, intensificando as possibilidades da indústria e os novos valores de mercado.²⁵

A burguesia, ao atuar como a força mais intensa no contexto da sociedade capitalista, acaba gerando, por meio desse processo, a existência de novas classes sociais totalmente exploradas pelos seus indicadores econômicos. Em outras palavras, a burguesia, ao agir na expansão do mercado, acaba criando as condições para o aparecimento das primeiras classes operárias e do proletariado.

É justamente a proveniência do proletariado que está inserida em um segundo momento de *O Manifesto Comunista*.²⁶ Marx e Engels defendem a tese de que o proletariado é, por excelência, a única classe, realmente revolucionária, apta a deter o avanço burguês.²⁷ O proletariado surge como uma contradição à classe burguesa e o seu nascimento dá-se no instante em que passam a existir os conflitos com a burguesia.

[...] com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não só aumenta em número, como torna-se concentrado em massas maiores; sua força cresce e ele sente mais essa força. Os vários interesses e condições de vida dentro das linhas do proletariado são sempre mais equalizados, na proporção em que a maquinaria cancela todas as distinções de trabalho e, quase por toda parte, reduz salários para o mesmo nível baixo.²⁸

Porém, a participação efetiva do operariado na luta pela transformação social só pode ser mediada pela instrumentalização do intelectual revolucionário. Essa direção das massas efetiva-se mediante um duplo papel que envolve a teoria e a prática. O papel exercido pelos intelectuais é referendado não pela reprodução de princípios ideológicos burgueses, mas sim pela instrução coletiva das massas sobre o modo de funcionamento desse sistema, como se cada peça dessa grande engrenagem – que é o capitalismo – fosse minuciosamente analisada em nome do conhecimento da classe trabalhadora. Esta luta explicita-se na clara divisão entre emancipação ilusória da consciência e a produção

²⁵ MARX; ENGELS, 1998, p. 14.

²⁶ Ibid., 1998.

²⁷ Ibid., 1998.

²⁸ Ibid., 1998, p. 22.

espiritual. Daí a necessidade do intelectual revolucionário percorrer o modo de funcionamento do capitalismo e, mais do que isso, difundir esse funcionamento, instrumentalizando as massas, fazendo-as despertar do processo de alienação.

Isso porque o operariado, como uma contradição objetiva da burguesia, encontra-se submetido aos interesses da classe dominante, não sendo capaz de romper com esse processo por si só, pois a espontaneidade de classe está articulada à alienação. Ora, se o trabalho dividido objetiva e assujeita, ele não é um instrumento de libertação, mas sim um instrumento de reificação. A superação dessa alienação só pode ser efetivada quando existe uma participação efetiva do intelectual revolucionário que, com seus conhecimentos sobre o capitalismo, promove uma quebra e desconstrói esse processo.

Da mesma forma que a questão epistemológica, as estratégias de intervenção não se limitam a meros atos desorganizados ou pequenas insurreições levianas. É somente por meio da destruição completa do processo de alienação que as estratégias de intervenção podem ser melhor elaboradas. Contudo, tais estratégias não se limitam a meros atos desorganizados ou pequenas insurreições levianas; elas compõem o núcleo central da política empregada pelo estatuto do intelectual revolucionário.

A estratégia faz parte de uma conduta que orienta o procedimento de atuação do intelectual por meio da canalização da luta de classes, tendo como objetivo final a derrota da burguesia e a implantação da ditadura do proletariado.

Assim sendo, uma estratégia só pode concretizar-se no momento em que o intelectual empreende uma leitura precisa sobre as classes sociais, isto é, quando ele torna explícito o caráter conflituoso das relações entre as classes. Essa explicitação deve orientar-se segundo alguns preceitos:

- o intelectual deve avaliar objetivamente as relações mútuas entre todas as classes;
- deve investigar detalhadamente as condições econômicas presentes em cada classe e como essas condições favorecem o confronto entre as mais variadas classes;
- deve levar em conta a necessidade de elaborar estratégias voltadas para o futuro a partir da experiência do próprio movimento operário;

- deve instrumentalizar as massas fomentando nelas a consciência de classe, de modo a preparar o terreno para a emergência do período revolucionário;

- deve lutar pelo fortalecimento da unidade do movimento operário.

O intelectual revolucionário elabora todo esse conjunto de preceitos a partir do conhecimento que possui sobre a luta de classes. Nesse sentido, ele é capaz de prever o rumo que esse confronto assumirá, pois a concretização da estratégia depende de um apurado senso crítico e um olhar histórico e sociológico sobre a realidade:

O ponto de partida da estratégia é a análise da correlação de classes que existe neste momento em um determinado país. Esses dados são obtidos a partir de uma análise marxista da sociedade e das classes sociais, classes essas que são a expressão, em nível político, dessa estrutura social. Mas não se limita a uma análise estática desses dados, mas os projeta dinamicamente para o futuro, partindo das leis tendenciais do desenvolvimento da luta entre as classes e da experiência prática obtida nas lutas anteriores, tanto em seu próprio país quanto de outros países. Isso permite ao estrategista prever quais serão as forças motrizes do seu futuro processo revolucionário, qual será sua força dirigente e qual deve ser a política a seguir para se ganhar cada vez mais adeptos para a causa revolucionária. É desnecessário dizer que essa correlação de classes interna não pode ser isolada da correlação de classes em nível internacional, já que, desde que o modo de produção capitalista se universaliza, não há lutas internas em um país, por menores que sejam, que não tenham uma repercussão no sistema global.²⁹

As estratégias correspondem a ações coletivas capitaneadas por uma instância representativa. Daí a necessidade do intelectual revolucionário estar inserido nas instâncias – como partidos políticos e sindicatos, por exemplo – devendo conduzir as grandes lutas nacionais e

²⁹ HARNECKER, 2003, p. 83-84.

as batalhas que fazem acentuar o caráter conflituoso das classes e a superação do capitalismo. Isso não significa que as lutas menores devam ser deixadas de lado, porém tais lutas devem estar comprometidas com um projeto maior, no caso, o socialismo. Assim, a grande questão que circula sobre todas essas estratégias é o fato das relações sociais existentes estarem sujeitas à transformação histórica da relação entre opressor e oprimido.

Diante desse quadro, é essencial ao intelectual revolucionário a participação efetiva em todos os conflitos sociais. A análise de tal questão é importante para distanciar o comunismo de outras correntes libertárias, como o anarco-sindicalismo e o socialismo utópico. Por todos esses aspectos, o intelectual revolucionário é o grande aliado da classe trabalhadora.

O Estado e a Revolução apresenta importantes considerações acerca do estatuto do intelectual revolucionário.³⁰ Nesse escrito, Lênin interroga-se sobre o que o marxismo tem a dizer sobre o papel do proletariado e do intelectual na revolução, transformação e destruição do Estado. Para Florestan Fernandes, *O Estado e a Revolução*, reflete diretamente a postura de uma política *bolchevique* nos momentos que antecederam a maior revolução organizada pelo proletariado na história da sociedade ocidental.³¹ A argumentação presente no interior daquelas páginas funciona como um prelúdio de um acontecimento decisivo para o nascimento do primeiro Estado socialista. De fato, ao lançar-se um olhar histórico para as primeiras décadas do século XX, observa-se como as teses marxistas provocaram uma mudança de rumo nos desdobramentos políticos do comunismo russo. Por exemplo, em 1917, Lênin afirmava que o controle de todo processo revolucionário deveria ser do proletariado e não dos setores burgueses. Até aí nada demais, se levarmos em conta a recomendação do marxismo sobre o papel do proletariado nos conflitos de classe. Entretanto, deve-se lembrar o caráter excepcional da Rússia, um país tipicamente agrário e que sequer havia experienciado a emergência de uma revolução burguesa ou mesmo passado pelo processo da revolução industrial. Nesse sentido, a questão revolucionária havia transformado-se, para uma parcela de intelectuais burgueses, em um processo teleológico constituído por etapas de transição e não mais uma estratégia combativa. Justamente por conta dessa burocratização das teses marxistas, Lênin procurou pensar a

³⁰ LÊNIN, 1983.

³¹ FERNANDES, 1983.

transformação do partido comunista russo em uma instância realmente representativa da classe trabalhadora.

Mais do que um instrumento teórico, o marxismo deveria ser encarado como uma conduta revolucionária. A dialética marxista não é reflexiva nem reformista, ou seja, não assume um caráter institucionalizado e burocrático, como propõem as instâncias liberais e social – democratas. Pois bem, de acordo com a perspectiva revolucionária, jamais o povo obterá o controle do Estado por meio de artefatos burgueses, como o voto e a representação democrática.³²

Da mesma maneira, simples atos subversivos não representariam o fim do Estado. Na realidade, essas pequenas rebeliões seriam incapazes de sustentar-se, sendo rapidamente esmagadas pelas instituições repressivas. Se a tomada do poder não passa pela aliança e sujeição aos aparatos burgueses, nem tampouco aos atos de insurreição, resta apenas um caminho a ser trilhado; e tal caminho é a educação e a conscientização das massas sobre o papel da revolução. A educação crítica e a bolcheviquização seriam o ponto de partida para a promoção do marxismo na luta pela transformação social.

Desse modo, a instrução direta do proletariado é uma das tarefas mais importantes a ser desenvolvida pelo intelectual revolucionário. A transmissão dessa instrução permite que classes historicamente exploradas pelo capitalismo venham a conscientizar-se da sua real condição, fazendo com que a alienação pelo trabalho e os mecanismos ideológicos sejam implodidos pelas táticas coletivas de luta contra o Estado, contra a burguesia e contra o capital. É o estudo científico do marxismo que permite ao proletariado enxergar, em todos os seus detalhes, todas as contradições presentes no Estado burguês, assim como as rupturas possíveis e necessárias à instauração de um nova ordem.

Talvez a mais significativa dessas instruções diga respeito à constatação, por parte do intelectual revolucionário, sobre o papel do Estado na sociedade moderna. O socialismo revolucionário permite colocar sob suspeita a grande crença que a burguesia atribuiu a esta instância. Essa fé no Estado e nas suas instituições é desmontada pelos argumentos precisos de uma perspectiva crítica que vê, no Estado capitalista, a manifestação explícita de todas as contradições existentes. Destarte, nada melhor do que compreendê-lo tanto no âmbito teórico, quanto no nível da prática política.

³² FERNANDES, 1983.

A questão do Estado assume, em nossos dias, particular importância, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista da política prática. A guerra imperialista acelerou e avivou ao mais alto grau o processo de transformação do capitalismo monopolizador em capitalismo monopolizador de Estado. A monstruosa escravização dos trabalhadores pelo Estado, que se une cada vez mais estreitamente pelo Estado, que se une cada vez mais estreitamente aos onipotentes sindicatos capitalistas, atinge proporções cada vez maiores. Os países mais adiantados se transformam (referimo-nos à “retaguarda” desses países) em presídios militares para os trabalhadores. Os inauditos horrores e o flagelo de uma guerra interminável tornam intolerável a situação das massas e aumentam a sua indignação. A revolução proletária universal está em maturação e a questão das suas relações com o Estado adquire, praticamente, um caráter de atualidade.³³

Se o Estado representa, na modernidade, a grande força que explora e reprime a classe trabalhadora, ele deve ser o inimigo a ser combatido, e tal combate torna-se possível no instante em que passa a proliferar a revolução concreta contra o capitalismo. O que diferencia uma revolução burguesa de uma revolução socialista é o fato de que, enquanto a revolução burguesa ocupa-se em apoderar-se do Estado com a finalidade de aperfeiçoá-lo e dobrá-lo aos seus interesses, a revolução proletária procura apropriar-se dessa máquina com a finalidade de destruí-la. O que diferencia o marxismo das demais doutrinas políticas sobre o Estado, portanto, é que a corrente do materialismo histórico e dialético enxerga no Estado a cristalização das contradições entre as classes sociais. Sendo assim, a importância do movimento revolucionário é garantir a dominação política pela atividade engajada de um partido comunista eficiente e de uma práxis entrelaçada pelo estatuto do intelectual revolucionário.

Todavia, existe um obstáculo a ser ultrapassado: o desvirtuamento da doutrina do materialismo histórico e dialético. *O Estado e a Revolução* denuncia que o marxismo e todas as suas teses

³³ FERNANDES, 1983, p. 01.

revolucionárias foram deturpados por pensadores reacionários e aproveitadores políticos.³⁴ O desafio consiste em evidenciar, tanto no nível político, quanto no nível teórico, um resgate dessa práxis revolucionária, bem como rechaçar do movimento comunista esses aproveitadores.³⁵

Mas, como devem ser estruturadas essas estratégias? Qual o momento exato para o início de uma revolução? Os países industrializados estariam mais perto do socialismo do que aqueles países não industrializados? Todas essas perguntas exigem, realmente, uma análise sobre as experiências revolucionárias ocorridas na Europa do Século XIX e o início do século XX. Tal tarefa é empreendida por Lênin para situar tanto a experiência francesa de 1848, quanto a de 1871, de acordo com a perspectiva marxista.³⁶

Em *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, Marx aprofunda o olhar sobre a revolução burguesa, estudando as insurreições que culminaram com a consolidação do capitalismo francês e com o nascimento da III República.³⁷ Segundo ele, todos aqueles movimentos devem ser compreendidos como manifestações tipicamente burguesas, pois foram liderados por partidos e dirigentes representantes diretos desta classe.³⁸ Essas revoluções significaram o esgotamento completo do absolutismo monárquico e a transição para a construção de um governo liberal e democrático. De acordo com a visão histórica proposta pelo marxismo, 1848 e 1871 deveriam ser entendidos como antecedentes necessários ao desenvolvimento do capitalismo e à morte do *ancien régime*. De fato, após 1848, a França passou a ser o país europeu onde os conflitos de classe atingiram níveis extremos; isso porque ela era uma das poucas nações modernas na qual o feudalismo fora completamente destruído em nome do advento da classe burguesa. Cada vez mais, a aristocracia cedeu lugar aos novos anseios econômicos do capitalismo, fazendo de Paris uma das cidades europeias mais importantes do final do século XIX. Consequentemente, a luta do proletariado era muito mais intensa do que em outros países ainda impregnados pelo ostracismo aristocrático, onde o proletariado era uma massa disforme e sem qualquer força. Embora, em 1871, o operariado tenha instalado a Comuna de Paris, acabando por materializar a

³⁴ FERNANDES, 1983.

³⁵ Ibid., 1983.

³⁶ Ibid., 1983.

³⁷ MARX, 2003.

³⁸ Ibid., 2003.

revolução, faltou agregar a esse processo a participação efetiva dos intelectuais revolucionários. Sem uma liderança eficaz, o movimento operário foi rapidamente esmagado pelo bonapartismo.

Marx não se contentou em entusiasmar-se com o heroísmo dos comunadados, “tomando o céu de assalto”, segundo sua expressão. Muito embora o movimento das massas falhasse ao seu objetivo, Marx viu nele uma experiência histórica de enorme importância, um passo para a frente na revolução proletária universal, uma tentativa prática mais importante do que centenas de programas e argumentos. Analisar essa experiência, colher nela lições de tática e submeter à prova a sua teoria, eis a tarefa que Marx se impôs.³⁹

Contudo, as lições fundamentais daquele levante servem para instrumentalizar a prática revolucionária. Portanto, pode-se afirmar que a tese marxista de que a revolução socialista aconteceria primeiro nos países industrializados não se concretizou. O primeiro país europeu a adotar o socialismo foi a Rússia.

Esse fato colocou o marxismo diante de dois problemas: em primeiro lugar, saber se seria possível o socialismo vencer o capitalismo antes de tal modelo alcançar o seu auge. Em segundo lugar, saber se seria possível existir uma revolução vitoriosa antes das demais revoluções burguesas contra o absolutismo. De acordo com Walicki, a solução para esses dois problemas encontra-se no prefácio à edição russa do *Manifesto Comunista*, em que Marx e Engels reconhecem o valor e a força do proletariado russo diante de uma situação eminente de conflito revolucionário.⁴⁰

³⁹ FERNANDES, 1983, p. 45-46.

⁴⁰ WALICKI, 1984. Eis as palavras proferidas por Walicki: “Diante da crescente força do movimento russo, participante também da causa do socialismo, Marx e Engels tiveram de se colocar um problema tipicamente ‘populista’: seria possível que, na Rússia, o socialismo vencesse antes que o capitalismo russo tivesse alcançado o nível de desenvolvimento do Ocidente? Seria possível a revolução socialista vencer num país atrasado antes da vitória do socialismo nos países mais avançados do Ocidente? Em 1882, no prefácio à tradução russa (de Plekhânov) do *Manifesto*, Marx e Engels davam a seguinte resposta: ‘Se a solução russa for o sinal para uma revolução operária no Ocidente, de modo que ambas se completem, então a atual propriedade comunal rural russa poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista’.”. Ver mais detalhes em: WALICKI, 1984, p. 75.

Como podemos observar, uma das leituras possíveis do marxismo ortodoxo consiste no fato de que a presença de uma estratégia revolucionária deveria levar em consideração a especificidade russa. Contrariando todas as previsões, aquele país tipicamente agrário foi, durante muitos anos, o único a implementar o socialismo. Nesse sentido, muitas foram as correntes de pensamento intrínsecas ao marxismo que procuraram pensar o lugar e o papel a ser desempenhado tanto pelo proletariado, quanto por outras classes sociais. Uma vez que o marxismo deveria ser compreendido como uma práxis, o seu estudo deveria conduzir ao socialismo como realidade mais completa da visão de futuro da sociedade. Isto é, ao mesmo tempo em que o estudo do pensamento marxista servia para entender determinado tema ou problema, acabava instrumentalizando diversas estratégias revolucionárias.

É a junção desses dois elementos que faz emergir as táticas de enfrentamento do intelectual revolucionário. Estratégias, confrontos e revoltas que são experienciados no cotidiano da luta de classes. Quando o marxismo afirma que o motor da história é a luta de classes, acaba ressaltando que toda dinâmica presente na história da civilização ocidental é tangenciada pelos interesses das classes sociais existentes. Esse é o principal motivo do marxismo ter sido, durante grande parte do século XX, a única corrente política capaz de empreender uma leitura crítica do capitalismo e dos seus modos de produção.

O que realmente interessa, de acordo com essa interpretação, diz respeito à ideia de que a insurreição popular não passa simplesmente pela recusa das representações dos modos de vida burguês, mas também pela transformação dos mecanismos ideológicos, invertendo a dinâmica da opressão existente. Essa inversão só é possível com a apropriação do conhecimento científico-crítico difundido pelo marxismo no momento em que a ciência revolucionária alia-se às necessidades do movimento operário, fazendo emergir a práxis. Lênin, em *Que Fazer?*, fala sobre a necessidade da criação de uma ideologia da classe operária, e isso só acontece efetivamente quando os ensinamentos das teses marxistas são levadas aos principais setores do proletariado.⁴¹ Entretanto, é preciso que se pergunte: quais seriam os limites e as implicações da consciência da realidade por parte do proletariado?

Esse questionamento é importante para situar o caráter prático da ideologia, na medida em que entendê-la significa abandonar a ideia de deformação da realidade, mostrando que ela não é simplesmente um ato

⁴¹ LÊNIN, 1979.

corporativo da classe dominante, como se houvesse uma *má-consciência* que unisse todos os capitalistas na exploração do proletariado. A questão está centralizada no truculento espaço da realidade social e econômica que só pode ser lido e destruído por meio do estudo dessas estruturas, sendo que elas são forças objetivas que se fazem presentes nesse apertado espaço da sociedade e da economia.

Reconhecer essas estruturas, no que se refere ao seu funcionamento, é o primeiro passo para o seu aniquilamento. Harnecker observa que o conhecimento dessa maquinaria só é possível através de uma atividade científica capaz de capturar a essência de cada uma dessas estruturas.⁴² Porém, seria preciso anexar a esse elemento a atividade política como prática fundamental para a transformação das ideologias, ou seja, trata-se não só de estudar e difundir o materialismo-histórico e dialético, mas também de combater ao lado do proletariado contra os modos de exploração do capitalismo.

A vanguarda do pensamento revolucionário foi responsável pela construção de um *ethos*, de uma imagem do intelectual como personagem realmente comprometido com a sociedade. A ortodoxia marxista esboçou nos seus textos-manifestos uma espécie de testamento, deixando indicativos do intelectual revolucionário. Esse didatismo torna-se algo evidente no exato instante em que se percebe que o pano de fundo do marxismo não é somente o estabelecimento de uma nova doutrina epistemológica, mas sim a preparação política das massas contra o capitalismo, pois, mais do que nunca, o marxismo deve ser uma instância de luta revolucionária comprometida com a transformação social.

Assim sendo, afirmamos que o atravessamento do exercício político do intelectual revolucionário refere-se aos modos pelos quais as massas devem ser instruídas com os conhecimentos do verdadeiro socialismo científico. Essa estratégia de bolcheviquização torna-se possível quando o marxismo passa a ser um instrumento de doutrinação e instrução junto ao proletariado por meio de instâncias oficiais – como os partidos políticos, por exemplo – e a figura do intelectual ocupa um papel de agente responsável pela instrução desses caminhos. Ele não é quem efetivamente empunha as armas quando a revolução tem início, mas aponta os caminhos para o despertar da consciência crítica de todos os trabalhadores.

⁴² HARNECKER, 1981.

Ao realizar esse processo, o intelectual revolucionário acaba atingindo um novo estágio superior de consciência, no qual dissolve a própria eficácia e atribuição tradicional, passando a ser meramente mais um membro da vanguarda comunista. Lênin, em *Que Fazer?*, fixa as bases de atuação do intelectual revolucionário, tendo como princípio norteador a proposta política correlativa ao estudo científico do materialismo-histórico e dialético.⁴³ Usando o conceito de *luta teórica*, ele aponta que o estudo científico do materialismo permite aos revolucionários observar, com maior precisão, a condição de vida da população, bem como reconhecer a necessidade de modificá-la.⁴⁴ Essa luta representa, desse modo, um espaço de experimentação das teorias e das práticas sociais. Da mesma maneira, é necessário que o proletariado esteja em constante estudo e aperfeiçoamento, isto é, é preciso levar-se em conta o fato de que o socialismo é uma ciência e que seu estudo deve ser contínuo. Entretanto, essa doutrinação não é algo que deva restringir-se aos aparelhos ideológicos tradicionais – como a escola, por exemplo. Ela deve ser praticada em todas as instituições e organizações populares. Ao mesmo tempo, toda conjuntura de ação política refere-se à necessidade de se despertar nas massas a noção de movimento combativo. *O Estado e a Revolução* coloca, de maneira decisiva, o papel e a relevância dessa *luta teórica* para o futuro do socialismo:

Educando o partido operário, o marxismo forma a vanguarda do proletariado, capaz de tomar o poder e de conduzir *todo o povo* ao socialismo, capaz de dirigir e de organizar um novo regime, de ser o instrutor, o chefe e o guia de todos os trabalhadores, de todos os exploradores para a criação de uma sociedade sem burguesia, e isto contra a burguesia.⁴⁵

A partir da leitura desse manifesto, podemos afirmar que o desafio maior posto ao intelectual revolucionário é construir uma ideologia revolucionária exterior ao proletariado através da instrumentalização tática das suas bases. É essa característica que faz dele um sujeito agente na história, sendo que ele procura intensificar

⁴³ LÊNIN, 1979.

⁴⁴ *Ibid.*, 1979.

⁴⁵ LÊNIN, 1983, p. 33.

suas ações políticas sobre as tendências sociais, conforme o movimento dialético da realidade.

Ora, se o intelectual revolucionário age sempre em oposição as diretrizes do capitalismo, isso o autoriza a reivindicar para si o compromisso ético de conduta das massas. Daí a necessidade de *falar pelos outros*, isto é, de assumir em momentos estratégicos a tarefa de conduzir argumentativamente e combativamente os seus setores aliados, da mesma forma como ele assume a tarefa de organizar e de propagandear junto às entidades combativas ao capital.

Conforme apontamos anteriormente, o maior desafio no contexto do estatuto do intelectual revolucionário é justamente instrumentalizar as massas, buscando a formação da consciência de classe. Consciência esta que deve ser atingida no trabalho propagandístico em jornais, escolas, sindicatos e partidos políticos, por exemplo. A instrumentalização das massas assume, dessa maneira, a importância decisiva para a prática do intelectual revolucionário na preparação das grandes revoltas populares, pois, mais do que revoltar-se deliberadamente, é preciso conhecer detalhadamente o funcionamento da máquina capitalista.

Mas, e contemporaneamente após a queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética, que lugar restou ao intelectual revolucionário? Uma primeira resposta simples e objetiva seria: nenhum, pois nos nossos dias ninguém mais afirma agir em torno do ideal revolucionário e muito poucos são aqueles que defendem o socialismo como uma necessidade da sociedade ocidental. Assistimos, portanto, com os últimos acontecimentos desta *era de extremos* que foi o século XX, para citar Hobsbawm, o fim do intelectual revolucionário correlativo à morte das grandes utopias e dos grandes projetos revolucionários.⁴⁶ Porém, essa morte está presente apenas nas representações ligadas a este personagem, pois algumas práticas permanecem, ainda que despercebidas por alguns setores da sociedade. Muitos são os que ainda insistem em tomar para si a missão de falar pelos que não possuem voz. De fato, não encontramos a presença personificada, em nossos dias, do intelectual revolucionário, mas encontramos a sua contaminação na crença de alguns intelectuais nos universais, pois argumentar em favor da Razão, da Liberdade, da Igualdade e da Revolução é justamente advogar em nome de uma causa perdida. Por isso a necessidade de se problematizar essa figura do

⁴⁶ HOBBSAWM, 1995.

intelectual atrelado ao universal. O papel exercido pelo intelectual revolucionário recai sobre uma palavra utilizada durante muitos anos para justificar sua prática: o engajamento.

Engajamento esse que está ancorado na ideia de que existe uma responsabilidade por parte do intelectual na difusão do conhecimento e no ato de levar esclarecimento aonde reina a obscuridade. Pela participação efetiva na história recente do século XX, o intelectual revolucionário objetiva criar um mundo onde existam sujeitos sem classe e onde a dominação não se faça presente.

Essas características permitem ao intelectual transitar entre a teoria e a prática, fazendo circular o seu pensamento através de declarações públicas cercadas pela polêmica. Isso não significa, porém, que os pressupostos históricos e políticos do marxismo estejam condenados, mas sim que o exercício ético da conduta revolucionária deve ser repensado e atualizado, pois, conforme apontou-se anteriormente, o caráter eminentemente crítico da doutrina marxista diz respeito ao fato de que ela é um instrumento capaz da transformação da realidade justamente porque, em primeiro lugar, historiciza o capitalismo, entendendo-o como uma manifestação específica da modernidade totalmente atravessada pelo antagonismo de classes. Em segundo lugar, porque o marxismo possui um compromisso político que é a conscientização do proletariado sobre sua real condição. No exato momento em que se cruzam essa dimensão histórica da realidade com a conscientização das massas é que o capitalismo sofre os seus primeiros abalos.

Por isso a dialética marxista oportuniza a transformação da realidade e essa transformação atua desmascarando corrosivamente o capitalismo. Por conta desse aspecto, que levantamos a título de conclusão deste capítulo, a tarefa não é o de pensar as finitudes conceituais ou políticas do intelectual revolucionário, mas sim sua conduta ética e o exercício de práticas panfletárias e ideologicamente problemáticas.

5 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL ORGÂNICO

O estatuto do intelectual orgânico leva em conta algumas singularidades que o distanciam tanto do conservadorismo do intelectual tradicional, como do dogmatismo do intelectual revolucionário. Queremos dizer com isso que, se por um lado, as limitações de um intelectual clássico dizem respeito ao fato de que as suas reflexões são comprometidas com os interesses da classe dominante; por outro lado, a limitação do intelectual revolucionário efetiva-se na crença de que é preciso conscientizar as massas visando ao fim do processo de alienação por meio da expropriação da produção e da conquista do Estado. Como contrapartida a esses estatutos, encontramos a proveniência do intelectual orgânico.

Como um dos fundadores do Partido Socialista Italiano, Gramsci, durante toda a sua trajetória política, procurou lutar contra o fascismo. As experiências de criação dos jornais militantes *L'Ordine Nuovo* e *L'Unità* são imprescindíveis para esboçarmos uma compreensão em torno dessas atividades políticas. Ao debruçarmo-nos sobre a leitura do texto *O Movimento do Ordine Nuovo*, localizamos os indicativos de uma renovação do movimento socialista italiano.⁴⁷

Uma dessas características, presentes na renovação do movimento socialista italiano, diz respeito à própria concepção de política, que precisa ser concebida não como um instrumento discursivo que objetiva o consenso, mas como uma estratégia que objetiva a conquista e a manutenção do poder por parte dos trabalhadores e camponeses. Nesse sentido, ela deve ser caracterizada por suas ações e o político, como *ser-em-movimento*, não deve ser confundido com o cientista nem com o filósofo, mas sim como um agente transformador da sociedade. Em outras palavras, o político, não interpreta a realidade, mas atua efetivamente exercendo um papel social que é sempre crítico, segundo Bianchi.⁴⁸ Essa leitura permite-nos pensar em uma estreita relação do político com o intelectual orgânico no que diz respeito à função desempenhada por ambos nos mecanismos institucionais como os partidos políticos – as universidades e as fábricas, por exemplo. Essa correlação desembocará na efetivação de um estatuto comprometido com a construção de novos valores. Da mesma maneira que o político, o

⁴⁷ GRAMSCI, 1978a.

⁴⁸ BIANCHI, 2009.

intelectual orgânico responsabiliza-se não somente por pensar as bases de atuação do socialismo, mas por participar efetivamente em cada setor, sempre procurando despertar a consciência coletiva das classes oprimidas pelo capitalismo, pois o intelectual orgânico atua internamente ao sistema, buscando destituir ideologias em nome de uma nova concepção cultural emancipadora das massas.

Mas qual seria efetivamente o papel da ideologia na emancipação popular? Para Gramsci, a adesão ou não de um grupo à determinada ideologia efetiva-se não pela vontade ou desejo de uma classe sobre a outra, mas pelos contextos e modos de pensar presentes em determinada sociedade.⁴⁹ Isso significa que, para haver realmente ideologia, é necessário a existência de condições materiais e históricas necessárias para a efetivação de um discurso e a sua transformação em uma prática. Por exemplo, o fascismo, como força ideológica, só veio a tornar-se uma força política por conta do enfraquecimento da esquerda italiana perante as demais nações europeias. Ele surge como elemento de propaganda para unificar os italianos em torno de um ideal racionalista, altamente autoritário e conservador, rechaçando qualquer indicativo de uma cultura realmente popular e crítica:

É evidente que uma construção de massa de tal gênero não pode dar-se “arbitrariamente”, à volta de qualquer ideologia, pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou de um grupo que se prolonga pelo fanatismo das próprias convicções filosóficas ou religiosas. A adesão de massa a uma ideologia ou a não adesão é o modo como se verifica a crítica real da racionalidade e da historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias são mais ou menos rapidamente eliminadas da competição histórica, ainda quando, por vezes, por uma combinação de circunstâncias imediatas favoráveis, conseguem gozar de uma certa popularidade, enquanto as construções que correspondem às exigências de um período histórico complexo e orgânico acabam sempre por impor-se e prevalecer mesmo atravessando muitas fases intermediárias em que a

⁴⁹ GRAMSCI, 1978b.

sua afirmação se dá apenas em combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas.⁵⁰

Tal qual essa citação sugere, o confronto contra as formas de dominação ocorre no campo ideológico; não obstante, a ideologia não é um falseamento ou uma ocultação da realidade, mas uma produção superestrutural. Gramsci percebe a importância desse conceito quando lê o prefácio de *Crítica da Economia Política*.⁵¹ Nesse texto, Marx adota uma postura revolucionária em relação à ideologia, explicitando a importância de se criticar os domínios da superestrutura, pois as grandes batalhas ocorrem nesse terreno.⁵²

Dessa forma, embora o proletariado deva apropriar-se dos modos de produção, é imprescindível travar uma luta contra as ideologias.⁵³ De acordo com Secco, a importância da superestrutura significa mais que um deslocamento. Na realidade, indica uma contextualização do marxismo a partir da definição de que este saber é uma filosofia da práxis.⁵⁴ Ou seja, se infraestrutura e superestrutura são uma dialetização, uma não pode existir sem a outra. O duplo aberto por esse processo pode ser precisado com a constatação de que a superestrutura sobrepõe-se à infraestrutura, conforme as relações de produção avançam sobre forças produtivas materiais. Sendo assim, a superestrutura é a estratificação de aparatos ideologicamente construídos, segundo os desdobramentos do sistema capitalista.

Se a superestrutura é uma estratificação, ela possui um sentido histórico, e Gramsci realiza o resgate desse conceito afirmando que ela provém da corrente filosófica conhecida como *sensismo*.⁵⁵ Maurice de Candillac foi o primeiro a conceber o conhecimento como um produto oriundo exclusivamente das sensações.⁵⁶ Este filósofo considerava que o exercício racional só era possível mediante a relação do indivíduo com o mundo. Por conta disso, a ideologia aproxima-se da realidade e do dogmatismo religioso, permanecendo atrelada a esta concepção limitada. Gramsci quer opor à noção de ideologia a práxis, como superação das contradições existentes.⁵⁷

⁵⁰ GRAMSCI, 1978c, p. 37.

⁵¹ MARX, 2003.

⁵² *Ibid.*, 2003.

⁵³ *Ibid.*, 2003.

⁵⁴ SECCO, 2009.

⁵⁵ GRAMSCI, 1978c.

⁵⁶ *Ibid.*, 1978c.

⁵⁷ *Ibid.*, 1978c.

A filosofia da práxis representa a superação de todas as formas de ideologia. O grande equívoco dos estudiosos marxistas foi subordinar as ideologias aos problemas de infraestrutura, como se os modos de produção tivessem mais relevância do que o aprofundamento dos valores ideológicos, acarretando três consequências diretas: a primeira seria a crença de que os elementos estruturais dominam as ideologias; a segunda, a afirmação que as soluções políticas não são suficientes para a transformação da realidade sem a tomada dos modos de produção; e, por fim, estabelecer a crença de que a ideologia é simplesmente uma representação da realidade.

A intenção de Gramsci é distanciar-se dessas concepções limitadas.⁵⁸ E para alcançar tal objetivo, ele procura desmembrar a ideologia em duas partes: de um lado, as concepções ideológicas orgânicas, e, de outro lado, as ideologias arbitrárias.⁵⁹ Enquanto as primeiras possuem como princípio a organização e o fortalecimento das massas, atuando diretamente na conscientização, as segundas limitam-se apenas à convicção e difusão de crenças individualistas, reduzindo todo o conjunto complexo de afirmações a partir de uma universalidade:

É preciso, portanto distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, que são necessárias a uma certa estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, “queridas”. Enquanto historicamente necessárias têm uma validade que é validade “psicológica”, “organizam” as massas humanas, formam o terreno em que os homens se movem, adquirem consciência da sua posição, lutam etc. Enquanto “arbitrárias” não criam outra coisa senão “movimentos” individuais, polêmicas etc. (não são completamente inúteis nem mesmo estas, porque são como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma).⁶⁰

O fato é que esse efeito da ideologia possibilita, segundo Badaloni, uma nova interpretação *do* e *para* o marxismo presente na formação de consciências políticas.⁶¹ Assim sendo, o problema detém-se quase que exclusivamente sobre a superestrutura e os modos de

⁵⁸ GRAMSCI, 1978c.

⁵⁹ Ibid., 1978c.

⁶⁰ Ibid., 1978c, p. 65.

⁶¹ BADALONI, 1987.

articulação presentes em práticas que devem possibilitar a emancipação cultural dos sujeitos. Se existem uma ciência e uma cultura comprometidas com os interesses burgueses, deve existir igualmente, na outra ponta dessa relação dialética, um espaço para a insurreição de estratégias que intensificam e massificam a cultura, criando, dessa maneira, a condição necessária para o aparecimento de uma atividade intelectual debitária dos princípios da filosofia da práxis.

A partir dessa perspectiva, podemos compreender efetivamente que, enquanto o marxismo ortodoxo percebe a luta de classes como instrumento de transformação dos modos de produção, Gramsci interessa-se em pensar a realidade a partir do movimento intensificado pelo bloco histórico, cujo componente fundamental é a superestrutura.⁶² Em *Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Práxis e Problemas do Materialismo Histórico*, Gramsci articula com precisão o papel da superestrutura no contexto da sociedade capitalista. Vejamos como é analisado este aspecto em cada um destes textos.⁶³

Em relação a *Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Práxis*, não se observa uma tentativa de deciframento da escritura marxista, nem tampouco o comentário eloquente acerca de dados biográficos sobre os seus fundamentos, mas a elaboração de uma reflexão sobre as condições de possibilidades do marxismo no início do século XX.⁶⁴ O que está em jogo, nessa leitura singular, são as concepções de mundo às quais o materialismo histórico e dialético está atrelado e a necessidade de se instrumentalizar uma retomada dessa visão mundo.⁶⁵ A palavra alemã *Weltanschauung* designa o posicionamento adotado por Marx em relação ao materialismo como uma ciência-ação.⁶⁶ Todavia, essa palavra parece ter sido esquecida pelos comentadores de seus trabalhos, faltando-lhes, justamente, compreender que a filosofia da práxis é, antes de tudo, um compromisso firmado entre o intelectual e a sociedade. De acordo com essa perspectiva, não existe neutralidade e, conseqüentemente, toda atividade intelectual está comprometida com algum valor, com algum *ethos*.

Essa leitura implica o caráter crítico pelo qual Gramsci aborda os rumos tomados pelo marxismo depois de Marx.⁶⁷ De acordo com sua

⁶² GRAMSCI, 1978c.

⁶³ GRAMSCI, 1978c; 1978d.

⁶⁴ GRAMSCI, 1978d.

⁶⁵ *Ibid.*, 1978d.

⁶⁶ *Ibid.*, 1978d.

⁶⁷ GRAMSCI, 1978d.

leitura, enquanto Lênin manteve-se fiel ao compromisso presente na visão original dos conceitos marxianos, outros procuraram enxergar em Marx apenas o seu lado filosófico e econômico, distanciando-o da realidade social e da emancipação das massas. Isto é, alguns pensadores transformaram o marxismo em mais uma filosofia ou em mais uma sociologia.⁶⁸ Essa constatação torna-se mais evidente à medida que se traça um quadro do marxismo e chega às seguintes conclusões: em primeiro lugar, ele foi incorporado por uma série de correntes filosóficas idealistas; em segundo lugar, tal doutrina sofreu uma incorporação de teses positivistas fazendo-a retornar aos velhos problemas do kantismo;⁶⁹ e, em terceiro lugar, os seguidores ortodoxos criaram uma série de dogmas que dificultavam a superação e a atualização de teses e conceitos – como luta de classes e infraestrutura, por exemplo.⁷⁰

No pano de fundo desse panorama, encontramos o confronto entre as concepções de intelectual, sedimentadas pelo conservadorismo e pela insurreição revolucionária. Se, por um lado, a leitura dos textos marxianos realizada por ideólogos burgueses, como Bergson e Croce, representa a perpetuação da fraseologia especulativa que contamina o contexto histórico e político do materialismo histórico e dialético, por outro lado, a ortodoxia intensificou a prática de um populismo vulgar e deficitário conceitualmente, favorecendo a criação de um dogmatismo e não de uma doutrina comprometida com a realidade.

A superação dessa encruzilhada, na qual se encontrava o marxismo, dependia de uma nova leitura, tanto teórica como prática.⁷¹ Quando Gramsci afirma que o “marxismo é a filosofia da práxis”, acaba por tornar contemporâneo o pensamento de Marx, entendendo que se trata de uma atividade filosófica altamente inovadora, crítica e ativa. Soma-se a isso o fato de que a práxis representa para ele um acontecimento sem precedentes.⁷² A fecundidade, o fortalecimento e a ampliação de tal acontecimento não é fruto da construção argumentativa de conceitos, nem muito menos da leitura hermenêutica dos textos marxianos, mas seria, antes de qualquer coisa, uma potencialização cultural que favorece a participação popular nos momentos em que ocorre a transformação social.

⁶⁸ Ibid., 1978d.

⁶⁹ Ibid., 1978d.

⁷⁰ Ibid., 1978d.

⁷¹ Ibid., 1978d.

⁷² Ibid., 1978d.

Nesse sentido, a práxis não é um receituário, nem tampouco uma futurologia, não sendo possível, por isso, pensá-la a partir de etapas ou de transições econômicas, mas é sim uma luta que acontece no cotidiano da sociedade. Essa luta, por sua vez, está inscrita numa proposta crítica de atuação, entendida aqui como uma relação social e não como uma prática burocrática e partidária. Encontramos, portanto, para além da importância dispensada por Gramsci em relação ao conceito de superestrutura, uma ampliação da noção de prática política pensada a partir de uma perspectiva crítica e também ética. Dessa forma, podemos realizar a leitura do texto *Problemas do Materialismo Histórico*, encontrando, logo no seu início, as seguintes palavras:

É preciso destruir o preconceito muito difundido de que a filosofia é qualquer coisa de muito difícil pelo fato de ser atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, própria de “toda a gente”, isto é, da filosofia contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não só de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, portanto, também em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de atuar que se esboçam naquilo que geralmente se chama folclore.⁷³

A proposta política presente nessa reflexão corresponde à desconstrução da noção clássica de intelectual.⁷⁴ É contra essa ideologia que se deve lutar, levando-se em conta que a atividade intelectual está presente nisto que se chama de *filosofia espontânea*, ou seja, nas práticas culturais chamadas pejorativamente de folclore.⁷⁵ De certa maneira, Gramsci incita-nos a compreender os motivos pelos quais somos constituídos também por esses saberes populares, e que estes, por

⁷³ GRAMSCI, 1978c, p. 21.

⁷⁴ Ibid., 1978c.

⁷⁵ Ibid., 1978c.

sua vez, indicam o estatuto do intelectual orgânico como organizador da cultura.

A provocação de que todos os homens são filósofos, inclusive aqueles que exercem atividades rudimentares, abre espaço para o seguinte questionamento: é preferível manter-se afastado da realidade e alienado aos regimes e modos de produção aos quais está sujeito, ou ele deve participar conscientemente de tal processo agindo diante da história e visando à transformação global? Esse questionamento é formulado para apreciar uma nova proposta de atuação em relação ao pensamento crítico.⁷⁶ Nesse sentido, a proposta, seria a de conceituar os elementos estratégicos para a construção de um novo estatuto para o intelectual comprometido efetivamente com a realidade em que ele está inserido.⁷⁷ Todavia, esse comprometimento não está contaminado pelo positivismo histórico, nem muito menos pelo conservadorismo burocrático dos partidos socialistas. O marxismo como práxis significa a emergência e o olhar crítico sobre a hegemonia e a cultura. Logo, a prática do intelectual orgânico funciona internamente às estruturas. Por meio da atuação nos aparelhos ideológicos, o intelectual orgânico deve lutar para que existam condições para a produção da hegemonia que, no seu caso, reflete-se na intensificação da cultura.

Em relação à hegemonia, pode-se afirmar que ela é um instrumento eficaz porque potencializa as ideologias, transformando o conhecimento e dando-lhe uma amplitude que escapa aos interesses burgueses. Mas, qual é, especificamente, a relação da hegemonia com a função crítica exercida pelo intelectual? A resposta a essa pergunta encontra-se delineada na conclusão de que, durante o exercício da atividade política, o intelectual procede uma remontagem da sua prática procurando superar o economicismo-corporativista através da profusão de novas experiências que valorizam cada vez mais a emancipação das massas. Isso é crucial para afastar Gramsci do marxismo ortodoxo, pois enquanto este último aproxima a hegemonia da noção de *ditadura do proletariado*, Gramsci a percebe como uma dinâmica aberta que se desenvolve no terreno da superestrutura.

Conforme foi apontado anteriormente, o marxismo ortodoxo compreende que a superação das ideologias só é possível por meio da ação revolucionária. Ou seja, de nada adianta instituir novos discursos sem que haja uma intervenção material capaz de transformar a realidade

⁷⁶ GRAMSCI, 1978c.

⁷⁷ Ibid., 1978c.

pela tomada dos modos de produção. Gramsci vai além dessa limitação no momento em que entende a atividade filosófica como uma concretização da hegemonia a partir de uma articulação entre teoria e ação política.⁷⁸ Para ele, a única filosofia possível é a filosofia histórica.⁷⁹ Assim, a atividade filosófica deve deixar de lado toda metafísica para debruçar-se sobre a materialidade presente nas relações sociais. Desse modo, podemos destacar que, se por um lado, toda filosofia é história, por outro lado, toda filosofia possui um sentido político. E no caso específico do marxismo, esse sentido corresponde à invenção da práxis como estratégia que objetiva não somente a reflexão, mas também a transformação da realidade, e isso está imbricado nessa ideia de transformação em que a hegemonia encontra-se, uma vez que ela significa a construção de uma nova sociedade organizada, segundo os critérios de uma ampla coalizão política. Isto é, por significar uma transformação global, a hegemonia possui consequências diretas não só sobre a economia, mas sobre as superestruturas.

É essa conexão de teoria e prática que permite a Gramsci afirmar que a teoria e a realização da hegemonia do proletariado [...] têm um grande valor filosófico, já que a hegemonia do proletariado representa a transformação, a construção de uma nova sociedade, de uma nova estrutura econômica, de uma nova organização política e também de uma nova orientação ideológica e cultural. Como tal, ela não tem consequências apenas no nível material da economia ou no nível da política, mas no nível da moral, do conhecimento, da “filosofia”.⁸⁰

Tal qual sugerem essas reflexões, a revolução em Gramsci não se limita à reação em cadeia de grupos paramilitares contra determinado sistema, mas refere-se, sobretudo, a uma profunda mudança cultural da sociedade.⁸¹ Essa ideia implica a possibilidade de se pensar uma transformação dos valores e das práticas sociais presentes em determinados contextos, nos quais está em questão um *duplo-jogo* entre cultura e sociedade, por meio do qual intelectuais e o povo passam a

⁷⁸ GRAMSCI, 2004.

⁷⁹ Ibid., 2004.

⁸⁰ GRUPPI, 1980, p. 34.

⁸¹ Ibid., 1980.

confluir de maneira homogênea para uma nova orientação ideológica. Entretanto, não devemos enxergar a hegemonia como um mero conceito. Ela é, antes de qualquer coisa, um acontecimento presente nos percursos da história.

Esse olhar atua na especificidade dos acontecimentos periféricos, pois a hegemonia é uma ferramenta responsável por agregar diferentes classes marginalizadas pelo capitalismo a partir do interesse mútuo, ou seja, deve-se partir da especificidade em direção à globalidade. Tal função exercida pela hegemonia desdobra-se num projeto de transformação da crítica, pois efetiva-se no instante em que a filosofia deixa de ser algo deslocado da realidade para tornar-se parte de uma engrenagem político-prática que viabiliza a superação do conservadorismo, em nome do fortalecimento de novas concepções culturais e sociais:

A consciência de ser parte de uma certa força hegemônica (isto é a consciência política) é a primeira fase para uma ulterior e progressiva autoconsciência, em que teoria e prática finalmente se unificam. Também a unidade da teoria e prática não é, portanto, um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentido de “distinção”, de “separação”, de independência, apenas instintivo, e progride até a posse real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária. Eis porque é de aguardar como o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso filosófico além de político-prático, porque implica e supõe uma unidade intelectual e uma ética em conformidade com uma concepção do real que superou o senso comum e se tornou, embora entre limites ainda restritos, crítica.⁸²

A fala anteriormente descrita permite que façamos o seguinte questionamento: quando um intelectual passa a ser considerado realmente um crítico da sociedade na qual ele se encontra inserido? Com a finalidade de sublinharmos uma resposta, devemos entender primeiramente que o grande desafio proposto por Gramsci consiste no

⁸² GRAMSCI, 1978c, p. 29-30.

fato de que tanto a formação histórica dos intelectuais, como o seu deslocamento do elitismo em direção ao contingente revolucionário, não é um processo automático, e sim algo que vai se constituindo conforme o movimento dialético da realidade.

Por exemplo, ao deter-se sobre a questão meridional, Gramsci verifica que, historicamente, no Sul da Itália, o intelectual sempre assumiu uma posição reacionária, difundindo conteúdos ideológicos sobre a classe camponesa.⁸³ Ele não era um agitador, mas um elaborador de teses hegemônicas que justificavam a dominação e a exclusão do capitalismo por meio de recursos presentes na religião e na educação. Destarte, o intelectual exercia a função de um propagandista da máquina capitalista.

Como se pode observar, a hegemonia é imprescindível para destacar as forças políticas às quais a figura do intelectual sempre permaneceu atrelada, pois à medida que se constata que o intelectual é um conservador, resta explorar outras nuances capazes de fazer emergir um novo estatuto impregnado por uma proposta crítica debitária da filosofia da práxis. Essa emergência inicia-se quando o intelectual procede uma remontagem da sua prática, procurando superar os reducionismos através da profusão de novas experiências que valorizem a emancipação cultural das massas. Mas, onde aconteceria essa emancipação cultural? Nas fábricas, nas escolas, no campo, enfim, onde poderia ter início esse processo de transformação? Ao examinar o papel da hegemonia no contexto da Itália, Gramsci depara-se com uma conclusão: a de que não existira naquele país nenhuma manifestação literária comprometida com a realidade nacional, e que, por ventura, fosse capaz de possuir uma forte amplitude junto aos setores populares.⁸⁴ A inexistência, pois, de uma literatura popular seria um dos maiores obstáculos para a constituição de uma educação crítica e transformadora. Nesse sentido, a formação de uma literatura popular é importantíssima para pensar-se o comprometimento do intelectual em relação ao seu papel no interior da sociedade. Para Gramsci, o texto literário necessita de uma difusão junto aos setores populares, contribuindo, dessa forma, para a formação de uma identidade nacional.⁸⁵ Justamente por conta dessas características é que devemos percorrer o estatuto desse intelectual a partir da sua funcionalidade crítica e na relação direta desta figura com a cultura. De acordo com

⁸³ GRAMSCI, 1997.

⁸⁴ GRAMSCI, 2007.

⁸⁵ GRAMSCI, 2007.

Baratta, o conceito de cultura gramsciano refere-se à concepção de mundo referendada pelo materialismo histórico.⁸⁶ Assim, ela seria a identificação refletida nos modos de vida da sociedade. Entretanto, Gramsci não a fixa nos limites de um valor simbólico presente somente nos signos linguísticos ou nos ritos tradicionais de um povo, mas a percebe como um dispositivo que atua criticamente, ampliando visões e significados, fazendo aparecer os elementos de reconhecimento e de soberania. Segundo essa perspectiva, a cultura seria um instrumento político capaz de conscientizar as massas contribuindo para o seu fortalecimento. Essa cultura, da qual fala Gramsci, deve ser encarada como o fortalecimento das massas populares.⁸⁷ Ou seja, deve-se insistir na valorização dos produtos culturais nacionais em detrimento dos estrangeirismos e incorporações feitas pelos países periféricos em relação às nações imperialistas. Outro indicativo diz respeito ao fato de que a cultura precisa ser encarada como um bloco do qual fazem parte todas as pessoas e não somente uma parcela. Ainda, segundo Baratta, Gramsci possui uma visão de cultura universal, no sentido de que esta possui uma relação de entrelaçamento tanto com os modos de produção quanto com a política.⁸⁸ Isto é, ela não é estática, mas possui uma fluidez que se espalha segundo o *devoir* e, por conseguinte, os intelectuais não devem somente participar de todas as consequências desse ato, mas, sobretudo, gerenciar esse processo:

Gramsci universaliza a cultura alargando seu âmbito e poder, colocando-a em uma relação paritária de entrelaçamento com a produção e a política, fazendo-a circular sem solução de continuidade (a não ser aquela, por sua vez decisiva, da contradição de classe) entre grupos ou estratos dominantes e subalternos. A cultura espraia-se em todas as direções além de seus confins habituais e, desse modo, arrisca-se a perder a sua identidade.⁸⁹

A maior herança deixada por Gramsci em relação ao papel da cultura na sociedade moderna consiste no fato de que, pela primeira vez no século XX, um intelectual procurou pensá-la não a partir de uma

⁸⁶ BARATTA, 2009.

⁸⁷ GRAMSCI, 2007.

⁸⁸ BARATTA, 2009.

⁸⁹ BARATTA, 2009, p. 53.

hierarquia, conferindo valor a tudo aquilo que se aproximara da erudição e do sublime, mas sim como algo que diz respeito a todos. A cultura identificada com a totalidade de um território aproxima a distância entre as classes existentes.

Como consequência, os intelectuais não são mais os guardiões da palavra, e sim personagens atuantes e presentes em um contexto maior, que é o das relações sociais. Entendendo a cultura como vida social, é possível compreender-se o funcionamento dessa maquinaria a partir do que Gramsci chama de *Luta Hegemônica*.⁹⁰ Isto é, um conjunto de ações que se efetivam na construção de uma outra ideologia referendada pela práxis. Nesse sentido, a atividade crítica consiste na compreensão do popular tomado como bloco e não somente como classe. Isso permite que se desestabilize a diferenciação entre o erudito e o popular, passando a existir um processo de formação de novos intelectuais provenientes de classes e famílias menos abastadas.

A constituição de um *corpus* de intelectuais possui relação direta com a instrumentalização e a difusão dessa práxis.⁹¹ Atuando em setores estratégicos, os intelectuais tornam-se agentes de transformação na sociedade não somente pela elaboração de conceitos, mas, sobretudo, pela promoção da autonomia dos blocos marginalizados pelo capitalismo. Contudo, é necessário lembrar que a formação dos intelectuais somente torna-se possível no instante em que passa a existir uma mediação entre eles e as massas.

Gramsci levanta também duas necessidades na formação de uma hegemonia intelectual. Por um lado, a estratégia deve assumir um compromisso de difusão e expansão dos argumentos com vistas à superação do senso comum; por outro, deve ser caracterizada como necessidade de emancipação política das classes oprimidas, fazendo com que os intelectuais passem a emergir das mais diversas camadas da sociedade.⁹²

Daqui se deduzem determinadas necessidades para cada movimento cultural que tende a substituir o senso comum e as velhas concepções do mundo em geral: 1) nunca se cansar de repetir os próprios argumentos (variando literalmente sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz

⁹⁰ GRAMSCI, 2007.

⁹¹ GRAMSCI, 2005.

⁹² GRAMSCI, 2007.

para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente sempre cada vez mais vastos estratos populares, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar para suscitar elite de intelectuais de um novo tipo que surjam diretamente da massa, permanecendo, no entanto em contato com ela para se tornarem “estacas” do busto. Esta segunda necessidade, se satisfeita, é a que realmente modifica o “panorama ideológico” de uma época.⁹³

A luta em torno da superação do panorama ideológico de uma época reflete-se nessa outra perspectiva da atividade intelectual, por meio da qual a transformação é prioritariamente um ato que deve ser experienciado no próprio interior da sociedade. A estratégia assume, nesse contexto, um caráter superestrutural. Portanto, a questão é deflagrar uma luta contra os sistemas ideológicos. E esse confronto, sobre o qual fala Gramsci, refere-se à capacidade concreta de construção de um pensamento que atua na realidade.⁹⁴ Ele não é, logo, produto de uma abstração ou espontaneidade, mas sim um processo que tangencia a história através da ação dos sujeitos em direção ao fortalecimento das consciências críticas.

Outra questão a ser abordada diz respeito ao fato de que a batalha ideológica é uma possibilidade direta da difusão do conhecimento que é sempre transformador. No entanto, se a atividade filosófica é capaz de transformar o mundo na sua totalidade, existiria a possibilidade de concretizar-se uma linguagem universal que aproximasse os povos? Gramsci responde a esta pergunta apontando que, embora a linguagem seja inerente ao gênero humano, ela não deve ser encarada como algo unívoco e sim múltiplo, pois atua nas diferentes práticas e degraus do organismo social.⁹⁵ Dessa maneira, a linguagem, mesmo sendo um elemento potencialmente representativo de um povo, jamais deve ser confundida como algo homogêneo, pois ela é, antes de tudo, um artefato.

Em *Problemas do Materialismo Histórico*, observa-se que a grande limitação da filosofia até Marx foi enaltecimento de uma concepção de

⁹³ GRAMSCI, 1978c, p. 36.

⁹⁴ Ibid., 1978c.

⁹⁵ GRAMSCI, 2007.

sujeito a partir de uma individualidade dissociada do real.⁹⁶ É somente com a emergência da filosofia da práxis que se passa a conceber o sujeito a partir de suas relações com a história, bem como compreender a humanidade como uma composição de diversos elementos que alternam-se entre o social e o cultural.

A questão formulada por Gramsci em relação ao estatuto do intelectual consiste no fato de que ele procurou articular conceitualmente uma transformação efetiva das suas atribuições a partir da mediação entre sociedade e cultura. Por conta desse aspecto, a transformação efetiva dos intelectuais é muito mais uma questão ética do que propriamente política. Posto que Gramsci considera que todos os homens são intelectuais – embora nem todos exerçam essa função – percebe-se como é fundamental para a cultura moderna a libertação ideológica, no sentido de ampliar e fortalecer a presença de novos intelectuais.⁹⁷

A Universidade, por exemplo, poderia ser outro desses espaços de produção dos novos intelectuais. Da mesma forma, os sindicatos e os partidos políticos deveriam possuir em seus quadros instrumentos capazes de ampliar qualitativamente seus componentes orgânicos. Não obstante, se à primeira vista os intelectuais são agentes necessários à produção de uma nova sociedade por conta das suas capacidades de instrumentalização das massas na luta contra o capitalismo, essa característica deve ser encarada como um desafio frente ao conservadorismo burguês difundido por meio das suas ideologias. Por exemplo, quando Gramsci procura pensar a presença dos intelectuais na formação de um bloco histórico em oposição ao anacronismo social, o faz a partir da sua realidade, pois na Itália os três estratos sociais existentes deveriam estar unificados e não dispersos. A existência de uma grande massa camponesa, de uma pequena e média burguesia, e de grandes proprietários de terra atuando em diferentes frentes não contribuía para a formação de uma unidade nacional, uma vez que, enquanto as massas não conseguiam concretizar suas necessidades, os intelectuais representavam somente os interesses das oligarquias.⁹⁸ É contra essa condição que ele constrói seus argumentos buscando superar essa dicotomia responsável por afastar os intelectuais dos domínios concretos da sociedade.⁹⁹

⁹⁶ GRAMSCI, 1978c.

⁹⁷ Ibid., 1978c.

⁹⁸ GRAMSCI, S/D.

⁹⁹ Ibid., S/D.

Ocorre que, na esteira deste processo, encontra-se uma problematização em relação aos próprios intelectuais críticos. De um lado, existiriam os intelectuais acadêmicos que geralmente associam o marxismo a concepções filosóficas a partir de um diálogo com outras correntes idealistas. Do outro lado, intelectuais revolucionários que fazem da prática sua estratégia na busca pela revolução. Enquanto os primeiros constroem reflexões comprometidas com os interesses da classe dominante, os segundos permanecem atrelados à crença de que a transformação efetiva da realidade só é possível por meio da apropriação dos modos de produção:

A filosofia da práxis foi um momento da cultura moderna; numa certa medida determinou ou fecundou algumas de suas correntes. O estudo deste fato, muito importante e significativo, foi negligenciado ou mesmo ignorado pelos chamados ortodoxos, e pela seguinte razão: a de que a combinação filosófica mais relevante aconteceu entre a filosofia da práxis e diversas tendências idealistas, o que aos chamados ortodoxos, ligados essencialmente à corrente particular da cultura do último quarto do século passado (positivismo, cientificismo), pareceu um contrassenso, se não uma jogada de charlatães (no entanto, no ensaio de Plekhanov, *Questões Fundamentais*, existe alguma referência a este fato, mas só de passagem e sem qualquer tentativa de explicação crítica). Por isto, parece necessário revalorizar a formulação do problema assim como foi tentada por Antonio Labriola. O que aconteceu foi isto: a filosofia da práxis sofreu realmente uma dupla revisão, isto é, foi subsumida numa dupla combinação filosófica. Por uma parte, alguns de seus elementos, de modo explícito ou implícito, foram absorvidos e incorporados por algumas correntes idealistas (basta citar Croce, Gentile, Sorel, o próprio Bergson, o pragmatismo); por outra, os chamados ortodoxos, preocupados em encontrar uma filosofia que fosse, segundo o seu ponto de vista muito restrito, mais compreensiva do que uma “simples” interpretação da história, acreditaram-se ortodoxos identificando-a fundamentalmente no materialismo tradicional.

Uma outra corrente voltou ao kantismo (e se podem citar, além do professor Max Adler, os dois professores italianos Alfredo Poggi e Adelchi Baratonno). Pode-se observar, em geral que as correntes que tentaram combinações da filosofia da práxis com tendências idealistas são, numa parte muito grande, de intelectuais “puros”, ao passo que a corrente que constituiu a ortodoxia era de personalidades intelectuais mais acentuadamente dedicadas à atividade prática e, portanto, mais ligadas (por laços mais ou menos extrínsecos) às grandes massas populares (o que, de resto, não impediu a maioria de fazer piruetas não destituídas de importância histórico-política).¹⁰⁰

A superação desses extremismos depende de dois fatores: em primeiro lugar, o combate às ideologias; e, em segundo lugar, o desenvolvimento de estratégias que facilitem a promoção da autonomia. Como se pode notar, a formação de um bloco histórico depende da intensificação de práticas que desembaraçam os intelectuais de vícios e limitações. pois é a junção das forças políticas semelhantes que forma a base de constituição de qualquer organismo.¹⁰¹

Gramsci defende a tese de que para se compreender efetivamente o nível de articulação entre as forças existentes da sociedade, os intelectuais precisam inferir uma profunda análise tanto da ciência, como da política.¹⁰² Por ciência, ele refere-se não ao estudo sobre a teoria do conhecimento, mas sim aos diversos níveis estruturais compostos pelas ideologias existentes.¹⁰³ Já a política seria o conjunto de estratos que formam a prática presente no contexto da administração orgânica.¹⁰⁴ A conclusão obtida diz respeito à limitação da ciência na articulação precisa dos critérios hierárquicos presentes nas relações ideológicas. Da mesma maneira, falta à política apontar a relação entre o que é orgânico e o que é ocasional.¹⁰⁵ O enfrentamento a esses dois problemas é o maior desafio posto aos intelectuais. Certamente que tal batalha está inscrita predominantemente nos domínios da crítica política,

¹⁰⁰ GRAMSCI, 2007, p. 31-32.

¹⁰¹ Ibid., 2007.

¹⁰² GRAMSCI, S/D.

¹⁰³ Ibid., S/D.

¹⁰⁴ GRAMSCI, S/D.

¹⁰⁵ Ibid., S/D.

porém ela pode ser associada à atividade ética referendada pelas noções de engajamento e de compromisso social.

No centro de todos esses conceitos envolvidos pela filosofia da práxis, como hegemonia, ideologia e sociedade política, circula o problema dos intelectuais, pois são eles que, ou garantem a exploração, ou procuram difundir novos quadros orgânicos.¹⁰⁶ Suas palavras e suas ações estão sempre em relação a algo ou alguém. Isso nos permite afirmar que encontramos, ao percorrer o conjunto de textos gramscianos, um estatuto do intelectual voltado para o problema interno da superestrutura. Um estatuto de intelectual construído não como uma categoria alheia à realidade, mas como um sujeito que está imerso no jogo das ideologias e que milita no sentido de produzir a transformação social.

De acordo com Rodrigues de Souza, é impossível realizar qualquer reflexão acerca do estatuto do intelectual orgânico sem que se explore detalhadamente o valor das ideologias no interior da sociedade, ressaltando o processo de organização dos intelectuais na estrutura social.¹⁰⁷ Nesse sentido, o desafio consiste em interpelar criticamente a cultura e a sociedade sobre o valor de suas práticas, e a que elas estão comprometidas. A organização dos intelectuais depende exclusivamente do olhar praticado por eles, ou seja, se determinado intelectual está comprometido com antigas práticas, ele é um conservador; entretanto, se ele é um crítico da superestrutura, ele é orgânico.

Esse estatuto é desenhado em *Os Intelectuais e a Formação da Cultura*.¹⁰⁸ Na realidade, esse texto é um diagnóstico para uma leitura histórica e cultural da sociedade moderna no início do século XX. Enquanto os intelectuais tradicionais estão ligados a setores ruralistas e eclesiásticos, os intelectuais orgânicos estão ligados às artes e a práticas de modernização. De todo esse apanhado, entendemos que existe um embate ideológico entre essas duas categorias. A questão consiste em problematizar o caminho a ser seguido; ou o conservadorismo ou a emancipação cultural das massas.

Em especial, o capítulo dedicado à formação dos intelectuais merece uma atenção mais detalhada por conter traços importantes na conceituação dessas diferenças. Como no questionamento descrito abaixo:

¹⁰⁶ Ibid., S/D.

¹⁰⁷ RODRIGUES DE SOUZA, 2009.

¹⁰⁸ GRAMSCI, 1997.

Os intelectuais são um grupo social autônomo e independente ou todos os grupos sociais têm as suas próprias categorias de intelectuais especializados? O problema é complexo pelas diversas formas que assumiu até agora o processo histórico real da formação das diferentes categorias intelectuais.¹⁰⁹

Essa pergunta aponta para a necessidade de constituir-se uma análise em torno do processo histórico da formação das diversas categorias de intelectuais, cujas as duas mais importantes são: os intelectuais que representam a continuidade histórica; e os intelectuais orgânicos como figuras emergentes da modernidade e do capitalismo.

O intelectual tradicional está associado principalmente à Igreja, isso porque o clero monopolizou, durante muitos anos, o acesso ao conhecimento. Esse monopólio converteu-se na existência dos primeiros intelectuais, totalmente comprometidos com os interesses da Igreja, através da difusão ideológica e da revelação da sagrada escritura. É somente a partir das grandes navegações que começam a proliferar novas vozes de enfrentamento do poder eclesiástico.¹¹⁰

As reflexões filosóficas como as de Descartes, por exemplo, instituíram um deslocamento no que se refere à superestrutura do poder e do saber, passando da ideologia clerical para uma ideologia ligada aos interesses da monarquia.¹¹¹ É sempre importante lembrar que o movimento histórico, apresentado por Gramsci, não deve ser entendido como uma linearidade de acontecimentos que deveriam conduzir a formação de um bloco entre os intelectuais. Pelo contrário, esse movimento foi absolutamente difuso e disperso. Ao debruçar-se sobre o pensamento ocidental por meio desse olhar e reconhecer na base dessas reflexões matrizes totalmente idealistas, Gramsci está interessado em mostrar que os intelectuais conservadores são responsáveis por instituir uma representação da realidade, negando, dessa maneira, o papel conflituoso das forças ideológicas.

Já o intelectual orgânico está inscrito diretamente no regime econômico, social e político do capitalismo.¹¹² Nesse sistema, a atividade intelectual está associada à organização efetiva da mercadoria e dos modos de produção. Sendo assim, ele é um organizador da

¹⁰⁹ GRAMSCI, S/D, p. 03.

¹¹⁰ Ibid., S/D.

¹¹¹ Ibid., S/D.

¹¹² GRAMSCI, S/D.

sociedade em geral, e tal organização somente torna-se possível porque o intelectual vale-se de um determinado conhecimento. Quando Gramsci fala no intelectual orgânico, está designando uma nova compreensão para esta figura a partir de um estatuto que não deve mais ser confundido com as suas clássicas atribuições de grande orador ou de mestre da escrita, mas sim de alguém que efetivamente desenvolve suas atividades no cotidiano da sociedade, uma vez que ele é, ao mesmo tempo, produto e produtor das questões culturais.¹¹³ Desse modo, os grandes empresários possibilitam o aparecimento do economista e do administrador que devem agir segundo os interesses desse bloco. Da mesma forma, o operariado possibilita o aparecimento do sindicalista ou do professor engajado, por exemplo, responsáveis por atuarem na direção do compromisso com o socialismo e a melhoria das condições de vida das classes marginalizadas pelo capitalismo.

A proposta do intelectual orgânico implica um questionamento essencial sobre esse problema: qual o sentido da atividade intelectual no século XX? Vejamos como Gramsci aborda essa questão:

Pode encontrar-se um critério unânime para caracterizar as diversas e díspares atividades intelectuais, distinguindo-as a tempo e na essência das correspondentes a outros grupos sociais? Parece-me que o erro de método mais corrente é ter-se procurado neste modo de ver o que é diferente no plano intrínseco do trabalho intelectual, em vez de situá-lo no conjunto do sistema de relações em que eles – e, por conseguinte, os grupos que os personificam – acabam por se unir ao complexo geral das relações sociais.¹¹⁴

O que está em jogo nesse conjunto de problematizações é o fato de que a maioria dos estudos acerca do intelectual acaba por situar todas as reflexões a partir de um sistema ideológico que gira sobre si. Isto é, como se todas as reflexões partissem da cabeça de um sujeito altamente capaz de interpretar e transmitir o seu conhecimento às demais pessoas. Na opinião de Gramsci, perde-se de vista a obviedade de que, no contexto da modernidade, todas as atividades laborais são atividades que exigem um determinado conhecimento. Contudo, essa característica de

¹¹³ Ibid., S/D.

¹¹⁴ GRAMSCI, S/D, p. 06.

que *todos os homens são intelectuais*, própria da modernidade, não inviabiliza a existência de uma função para o intelectual. Desse modo, em uma nação onde não haja uma justa distribuição de renda nem acesso a uma Educação Pública de qualidade, é dever do intelectual abordar esses assuntos no seu cotidiano, seja ele um professor, um artista, um escritor ou mesmo um operário.

Outra questão relevante em relação ao papel do intelectual orgânico na modernidade efetiva-se no fato de que, segundo o pensamento gramsciano, uma vez que o homem apropria-se da natureza com a intenção de dominá-la e transformá-la, não existe o menor sentido em falar da atividade intelectual a partir da dissociação dessa atividade com o trabalho manual. Na realidade, Gramsci chega a ser provocativo ao ressaltar que é impossível separar o *homo faber* do *homo sapiens*. O problema consiste em situar a função dos intelectuais na sociedade transmitindo a ideia de que toda prática, para ser realmente crítica, deve estar atrelada a uma determinada concepção de mundo. A concepção de intelectual defendida por essa perspectiva refere-se ao exercício de uma prática que toma a vida como alvo direto dos seus questionamentos.¹¹⁵ Enquanto o intelectual tradicional atua sempre segundo os critérios da abstração e da teleologia, pensando no futuro como possibilidade utópica, o intelectual orgânico exerce seu papel na organização da cultura a partir da realidade e do contexto ao qual ele pertence.¹¹⁶

Nesse sentido, a ampliação do quadro de intelectuais depende também da elaboração de estratégias que levem em conta a formação de uma identidade nacional popular. A educação ocupa um lugar central nessa reflexão por ser um dos núcleos da formação intelectual. Se determinado Estado privilegia na sua política educacional o ensino técnico e instrumental, valoriza somente uma parte do conjunto intelectual necessário à emancipação financeira do indivíduo deixando de lado a emancipação política.

Conforme se pode observar, a leitura de Gramsci em relação ao intelectual orgânico infere um retrato desta figura no contexto do capitalismo, pois, como já foi dito, neste sistema, qualquer sujeito ligado à produção ou à difusão do conhecimento é um intelectual.¹¹⁷ Justamente por fazer parte desse processo é que o pensamento de Gramsci permanece atual, principalmente no que corresponde à luta contra o elitismo cultural. Todos os ensinamentos presentes nos seus

¹¹⁵ Ibid., S/D.

¹¹⁶ Ibid., S/D.

¹¹⁷ GRAMSCI, S/D.

textos indicam a possibilidade de destituir o intelectual do seu sagrado ofício e lançá-lo no terreno das profanações, onde ele é obrigado a desarticular práticas e conceitos obsoletos e imergir na realidade, sempre se implicando e comprometendo-se com aquilo que fala. Para Said:

A proliferação dos intelectuais atingiu mesmo um grande número de áreas em que os intelectuais – possivelmente seguindo as sugestões pioneiras de Gramsci em *Notas da Prisão*, que viam, quase pela primeira vez, os intelectuais, e não as classes sociais, como pivôs dos avanços da sociedade moderna – se tornaram o objeto de estudo. Basta colocar as palavras “de” e “e” ao lado da palavra “intelectuais” e, quase de imediato, surge diante dos nossos olhos uma biblioteca inteira de estudos sobre intelectuais, bastante intimidadora na sua amplitude e minuciosamente detalhada no seu enfoque. Estão disponíveis milhares de diferentes histórias e sociologias de intelectuais, bem como relatos intermináveis sobre os intelectuais e o nacionalismo, e o poder, e a tradição, e a revolução, e por aí fora. Cada região do mundo produziu os seus intelectuais e cada uma dessas formações é debatida e discutida com uma paixão ardente. Não houve nenhuma grande revolução na história moderna sem intelectuais; como nunca houve nenhum movimento contrarrevolucionário sem intelectuais. Os intelectuais têm sido os pais e as mães dos movimentos e, claro, os seus filhos e filhas e até sobrinhos e sobrinhas. Há o perigo de a figura ou imagem do intelectual desaparecer num mar de pormenores, e de o intelectual se transformar em apenas mais um profissional ou num número de uma tendência social.¹¹⁸

Essas palavras emblemáticas apontam para uma onipresença do intelectual no cotidiano da sociedade capitalista do início do século XX, sendo-nos impossível deixar de debater sobre essa figura a partir de um olhar provocativo que o pensamento gramsciano propicia, principalmente no que corresponde ao fortalecimento de uma cultura

¹¹⁸ SAID, 2000, p. 27-28.

pluralista, pois sua efervescência seria a porta de entrada para o nascimento do intelectual orgânico. Nesse sentido, a história da cultura apresenta-se como uma leitura da realidade de uma perspectiva crítica que encontra, na filosofia da práxis, a síntese dialética da manifestação cultural. Ocorre que, embora muitos intelectuais provenientes do marxismo sejam engajados, os mesmos permanecem atrelados a uma concepção elitista e burguesa de cultura. Esse gesto contraditório acaba por contaminar o marxismo contribuindo para o seu afastamento dos saberes populares. Encontramos um exemplo proeminente dessa elitização nos estudos da Escola de Frankfurt, principalmente nos estudos críticos de Adorno sobre a cultura de massa.¹¹⁹ A questão levantada por Gramsci consiste na tarefa de percebermos o intelectual orgânico como um personagem e a cultura como um processo sempre em expansão. Sendo assim, o intelectual orgânico, como *raison d'être*, é o sujeito que atrelado ao sistema cultural procura pensar questões polêmicas e dirigir uma prática que esteja necessariamente atrelada aos problemas sociais modernos. Este personagem está preso na organização da cultura agindo sempre *em relação*, e esse agir efetiva-se numa proposta de transformação histórica, na qual as velhas ortodoxias cedem espaço para novas inquietações e dilemas.

¹¹⁹ ADORNO, 2002.

6 O ESTATUTO DO INTELLECTUAL ESPECÍFICO

É contra o cânone literário que Foucault desenvolverá parte de seus estudos genealógicos, a partir da década de 70. Emerge, nesse contexto, uma proposta que recai sobre uma contextualização singular em torno do estatuto do intelectual, depois da segunda metade do século XX:

Toda a teorização exasperada da escritura a que se assistiu no decênio 60, sem dúvida passava de canto do cisne: o escritor nela se debatia pela manutenção de seu privilégio político. Mas o fato de que tenha se tratado justamente de uma “teoria”, que ele tenha precisado de cauções científicas, apoiadas na linguística, na semiologia, na psicanálise, que esta teoria tenha sido suas referências em Saussure ou Chomsky etc., que tenha produzido obras literárias tão medíocres, tudo isto prova que a atividade do escritor não era mais o lugar da ação.¹²⁰

Essa problematização aponta para as ruínas da figura do intelectual escritor. No entanto, poderíamos nos perguntar: por que a figura do intelectual escritor é um problema? A resposta encontra-se no fato de que a função intelectual, como porta-voz e diretor de consciência das pessoas, está em vias de desaparecimento. Cada vez mais estratégias universais, como a revolução por meio da condução das massas, tornaram-se desgastadas, e o engajamento passou a ser tão questionado quanto as diretrizes conservadoras. Esse estágio degenerativo acarreta uma consequência direta: se antes o ativismo político consistia em lutar contra as injustiças e contra o abuso de poder por parte do Estado e do capitalismo, agora a questão passa a ser a de problematizar as especificidades das lutas cotidianas que exigem o conhecimento e a perícia de um determinado intelectual voltado para a especificidade, ou seja, para uma prática setorizada e intensificadora de lutas transversais.

A redefinição do estatuto do intelectual passa necessariamente pela maneira como são elaboradas novas estratégias de enfrentamento aos jogos de poder, às práticas de saber e aos processos de subjetivação.

¹²⁰ FOUCAULT, 1979, p. 10.

Nesse sentido, a atividade intelectual só pode ser compreendida a partir de uma problematização que desestabiliza a normatividade, mostrando como a verdade faz parte de um apertado jogo de forças, bem como desconstrói as articulações do poder por meio da resistência direta.

Em *Os Intelectuais e o Poder*, Foucault aponta que historicamente todas as ações políticas de um intelectual exerceram-se de duas maneiras: primeiro, pela posição crítica ocupada por este personagem dentro da sociedade. De acordo com essa perspectiva, o intelectual é uma figura que, ou estava comprometida com os interesses burgueses assumindo assim posições quase sempre conservadoras, ou então se tratava de alguém que possuía um papel subversivo em relação ao capitalismo.¹²¹ E, segundo, existe o tipo de intelectual que age por meio da sua prática discursiva revelando verdades que até então passavam despercebidas por todos assumindo, assim, o caráter de diretor de consciência.¹²² O intelectual específico não está, de modo algum, associado a nenhuma dessas categorias, justamente porque a proveniência desta figura está relacionada a um acontecimento preciso no século XX: a Segunda Guerra Mundial. Na ocasião, Oppenheimer articulou a relação entre o universal e a especificidade, questionando o saber científico referente à física atômica.¹²³ Esse foi o instante no qual a criticidade do intelectual foi censurada não em função do seu discurso universal, mas sim pelo saber que ele detinha e que representava perigo.¹²⁴ Essa atitude indica a necessidade de enfrentamento presente no intelectual específico, não pelo fato dele ser o portador das verdades, mas sim por ser um estrategista da vida e da morte.

De qualquer forma, a biologia e a física foram, de maneira privilegiada, as zonas de formação deste novo personagem, o intelectual específico. A extensão das estruturas técnico-científicas na ordem da economia e da estratégia lhe deram sua real importância. A figura em que se concentram as funções e os prestígios deste novo intelectual não é mais a do “escritor genial”, mas a do “cientista absoluto”; não mais aquele que empunha sozinho os valores de todos, que se opõe ao soberano ou aos governantes injustos e faz

¹²¹ FOUCAULT; DELEUZE, 1979.

¹²² *Ibid.*, 1979.

¹²³ *Ibid.*, 1979.

¹²⁴ *Ibid.*, 1979.

ouvir seu grito até na imortalidade; é aquele que detém, com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida. Não mais cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte. Vivemos atualmente o desaparecimento do “grande escritor”.¹²⁵

Ao proclamar que a função do intelectual específico seria a de um estrategista da vida e da morte e não mais a de um grande escritor, Foucault provoca um corte em relação aos modelos tradicionais de intelectuais concebidos no limiar do século XX.¹²⁶ Consequentemente, os intelectuais deveriam abandonar todas as atribuições as quais eles estavam tradicionalmente atrelados, para localizarem o seu pensamento nas margens, nas lutas provenientes de necessidades específicas. Esse deslocamento está associado a dois acontecimentos precisos.¹²⁷ Em primeiro lugar, o desgaste do pensamento marxista-leninista no circuito acadêmico. Em segundo lugar, a emergência de novas estratégias políticas, a partir do final da década de 60, adotadas por grupos sociais que procuravam problematizar o estatuto das identidades e dos jogos de normalização a que estavam historicamente submetidos.

[...] a tarefa da filosofia como uma análise crítica de nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento. Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se

¹²⁵ FOUCAULT, 1979, p. 11.

¹²⁶ FOUCAULT; DELEUZE, 1979.

¹²⁷ *Ibid.*, 1979.

liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.¹²⁸

Esta reflexão indica um posicionamento estratégico para o exercício da atividade política direcionada contra as formas de dominação exercidas não somente pelos critérios dos modos de produção ou pela ideologia, mas principalmente pela *quebra* e destruição dos jogos de identidade. O desafio posto aos intelectuais, portanto, é romper com perspectivas obsoletas presentes na atividade política. Ela indica também as finitudes postas aos intelectuais, marcando o desaparecimento da imagem de sujeito engajado em nome do nominalismo histórico referendado pela veia intempestiva das relações de força e pela desconstrução nietzschiana.¹²⁹

Relações de força que, por sua vez, dizem respeito à formulação de estratégias combativas que ocorrem na transversalidade. Rajchman nomeia essas estratégias como condutas *pós-revolucionárias*, uma vez que o que está em jogo é a recusa a toda forma de doutrinação revolucionário em nome de novas táticas.¹³⁰ Cumpre ressaltar que essa atitude *pós-revolucionária* não deve ser confundida com uma espécie de desmobilização política, ou ainda como uma refração em relação à possibilidade de elaboração sobre a sociedade em geral, mas sim como a condição de rompimento e desdobramento de ações ao nível muito mais pulverizado no jogo entre atividade e reatividade, nos pequenos confrontos, nas infames políticas de (des) subjetivação e nos mecanismos de agenciamentos. Equivale dizer, logo, que, enquanto o discurso revolucionário centraliza seus esforços na tentativa de promover uma transformação global da sociedade, no exercício de uma política *pós-revolucionária*, a crítica assume um papel de apontamento e investigação das lutas setorizadas que ocorrem na dispersão de todo e qualquer acontecimento.

O fato é que essa característica da prática política contra a microfísica do poder indica um redirecionamento no que corresponde à relação entre teoria e prática, pois, segundo Deleuze, contemporaneamente, tal relação exerce-se não pela dicotomia entre

¹²⁸ FOUCAULT, 1995, p. 239.

¹²⁹ Ibid., 1979.

¹³⁰ RAJCHMAN, 1987.

esses dois polos, mas pela fragmentação exigida nesse tempo.¹³¹ Em outras palavras, o que se quer afirmar é que, se outrora a prática era entendida como a aplicação de uma determinada teoria ou ainda derivava de uma possível inspiração, hoje ambas possuem uma correlação. Nesse sentido, nem a teoria é fonte primária de inspiração e nem a prática é a única possibilidade de transformação do mundo. O espaço é mais apertado e existem enfrentamentos nesses meandros que justificam o necessário revezamento dos discursos. Teoria e prática são, por excelência, abalos que exigem a transposição e o deslocamento passando-se de um ponto a outro ininterruptamente.

Talvez o exemplo mais significativo dessa articulação tenha sido a experiência do G.I.P.¹³² Entre o final de 1971 e o início de 1972, houve, segundo relata Artières, uma onda de motins que eclodiram pelas prisões francesas.¹³³ Foucault não via nesses acontecimentos uma espécie de prelúdio revolucionário; como se esta ou aquela revolta significasse o início de um levante que rapidamente contaminaria toda a sociedade. Ao invés disso, viu neste acontecimento a emergência de um processo de sublevação, no qual estavam presentes novas formas de subjetividade que passaram a proliferar nos atos contra a repressão do sistema carcerário. Na realidade, todas essas rebeliões não foram surpresa para ele, uma vez que acompanhara a situação crítica das penitenciárias desde o mês de fevereiro de 1971. Os testemunhos dos apenados e também de alguns funcionários confirmavam a existência de uma série de irregularidades, bem como a execução de práticas repressivas cometidas no interior das penitenciárias e acobertadas pelas autoridades judiciárias. Ao ser publicado, o *Cahiers de revendications sortis des révoltes* tornou-se um instrumento de luta, não no sentido de fomentar a revolução, mas pelo fato de tratar-se de um documento cujas exigências permitiram quebrar as barreiras do silêncio.¹³⁴ Os presos em nenhum momento pediram o fim do sistema penitenciário ou questionavam a legitimidade e o controle do Estado sobre os seus corpos. O que estava em jogo era a precariedade das relações de poder manifestadas em rituais de humilhação e práticas de tortura que eram acobertadas pelos muros da prisão.

O diagnóstico realizado por Foucault foi totalmente diferente dos demais intelectuais franceses. Ele não viu nesse episódio o embrião de

¹³¹ FOUCAULT; DELEUZE, 1979.

¹³² Em português: Grupo de Informação Sobre as Prisões.

¹³³ ARTIÈRES, 2004.

¹³⁴ FOUCAULT, 2003a.

um processo revolucionário, mas o aparecimento de novas vozes prestes a eclodir. É o que se pode constatar em uma parte do manifesto do G.I.P. assinado por J.-M. Domenach, Foucault e P. Vidal-Naquet

Não cabe a nós sugerir uma reforma. Queremos apenas fazer conhecer a realidade. E fazer conhecê-la imediatamente, quase a cada dia, pois o tempo urge. Trata-se de alertar a opinião e de mantê-la em alerta. Buscaremos usar todos os meios de informação: cotidianos, hebdomadários, mensais. Apelamos, portanto, a todas as tribunas possíveis.¹³⁵

A estratégia utilizada nesse manifesto é bem precisa.¹³⁶ Trata-se de fazer as vozes silenciadas pelo poder sublevarem-se, de modo que ocorra uma luta política na sua diacronicidade, direcionando o seu olhar para aquilo que emerge no cotidiano. Esse movimento intensificado pela experiência do G.I.P. potencializou a criação de um *contradiscorso*, no sentido que foi produzido às margens e que ia à contramão do fluxo dos enunciados. Quer dizer, não era objetivo, daqueles que faziam parte do grupo, instrumentalizar os prisioneiros com os seus conhecimentos sobre teoria da penalidade, ou mesmo criar uma espécie de conscientização coletiva da sua situação. Na realidade, a questão foi a de pensar a prisão como um problema eminentemente moderno e as suas manifestações de poder que foram objetos de intensa problematização.

Outro exemplo significativo dessa relação diz respeito ao caso Jaubert. Em 21 de junho de 1971, Foucault, Deleuze e Claude Mauriac constroem um manifesto explicitando as contra-argumentações em torno da prisão arbitrária de Alain Jaubert.¹³⁷ Com o título de *Artigo 15* – referência direta ao décimo quinto artigo presente na declaração dos direitos do Homem – esse texto não é somente um documento contra a repressão policial, mas uma peça cuja denominação assume os contornos de uma contrainstrução justificada por quatro motivos: primeiramente, ela trata de explicitar a selvageria e a violência dos policiais contra um jornalista que se encontrava em plena atividade profissional. Em segundo lugar, o motivo de tal agressão: Jaubert foi espancado simplesmente por ser um jornalista, o que indica a presença

¹³⁵ FOUCAULT, 2003b, p. 02.

¹³⁶ *Ibid.*, 2003b.

¹³⁷ FOUCAULT, 2010a.

do que Foucault chama de *racismo profissional*.¹³⁸ Terceiro motivo: a cumplicidade dos magistrados em relação à atitude fascista dos policiais. E, finalmente, o quarto motivo: o fato de este caso não ser uma agressão isolada, mas uma manifestação de poder que se estende por toda a sociedade.

Mas não nos precipitemos! A reivindicação do Artigo 15 da declaração dos direitos do Homem. Por parte desse conjunto de intelectuais, não significa o reflexo de um exercício referendado por um ideário iluminista, em pleno século XX, mas sim um questionamento ao próprio Estado, pois instituições como a polícia e o judiciário devem prestar contas em relação aos atos de repressão cometidos contra as pessoas.¹³⁹ O desdobramento dessa intervenção efetiva-se na constituição de uma comissão de informação responsável por apurar o caso Jaubert.¹⁴⁰ Contudo, o trabalho dessa comissão não foi semelhante ao de um inquérito policial. Foucault, Deleuze, Claude Mauriac e Denis Langlais não estavam interessados em ocupar o lugar da justiça.¹⁴¹ A tarefa consistiu simplesmente em denunciar os atos de violência cometidos pela polícia, bem como a conivência do sistema judiciário com todas as formas de agressões. E tudo isso, com que finalidade? A resposta aparece em tom de provocação, pois o objetivo desse conjunto de denúncias foi o de ampliar a crise, apontando a deformação das instituições de controle. Isto é, tal documento tratou de mostrar toda a fragilidade e precarização dos aparatos policiais e judiciários. Em outras palavras, a questão não consistia em buscar um aperfeiçoamento dos aparatos estatais, mas provocar sua desestabilização. Nesse sentido, a ilustração do caso Jaubert significa a efervescência e manifestação mais precária do poder, não somente pelo ato em si, mas, sobretudo, porque evoca nos relatórios e inquéritos oficiais um jogo de faz-de-conta e uma intensa inversão que transforma a vítima em réu em nome do perfeito funcionamento das instituições. Sendo assim, os documentos e as provas – todas forjadas – fazem, de casos como esse, instrumentos que refletem a face mais brutal das relações de poder.

Segundo Rajchman, todas essas atividades podem ser caracterizadas pela estratégia de Foucault em problematizar o que se conhece por ética do intelectual, entendendo sua manifestação a partir da destruição das evidências e adquirindo sua legitimidade na

¹³⁸ FOUCAULT, 2010a.

¹³⁹ Ibid., 2010a.

¹⁴⁰ FOUCAULT, 2010b.

¹⁴¹ Ibid., 2010b.

disseminação dos acontecimentos. Mas tal legitimidade, no que se constitui? Certamente ela não está associada à proposta dogmática de intervenção presente no intelectual engajado.

A legitimidade ética, defendida por Foucault, é radicalmente oposta a esse modelo. Embora possamos encontrar diversas intervenções de Foucault junto aos movimentos minoritários, não devemos confundir tais intervenções com a ortodoxia marxista, uma vez que Foucault não estava interessado em participar das revoltas, vislumbrando uma remota possibilidade de concretização do regime socialista, mas estava interessado em localizar as estratégias concretas de confronto perante as manifestações do poder.

Uma leitura dessa atitude ética pode ser constatada na entrevista intitulada *Por Uma Crônica da Memória Operária*.¹⁴² Nessa conversa, realizada entre Foucault e militantes operários, existe o indicativo de uma experiência da classe operária prestes a eclodir, mas não por meio da representatividade de um sindicato ou de um partido político, e sim pela condição de possibilidade real da construção de novas lutas. Lutas essas que reconhecem sua legitimidade na intensificação de estratégias combativas implicadas na imediata captura dos saberes e das práticas, provenientes da intervenção política localizada na periferia de grupos, que lutam por seus direitos sem recorrer a nenhuma instância maior.

Uma pergunta realizada por José Duarte, militante ligado aos metalúrgicos da Renault, registra essa característica. Vejamos: “Como o senhor, intelectual, amigo dos operários, interpreta as últimas lutas em que os sindicatos foram ultrapassados?”¹⁴³ Na realidade, esse questionamento indica, num primeiro momento, uma aproximação de Foucault em relação as manifestações e protestos contra a exploração do trabalhador. Indica também o posicionamento de um intelectual *amigo* dos operários, responsável não por representar essa classe sendo a sua voz, mas por possibilitar a aplicação de uma regra fundamental no conjunto do estatuto do intelectual específico: *fazer ver aquilo que vemos*.¹⁴⁴ Isto é, enxergar a proliferação de novas lutas contra as regras do poder. Esse posicionamento de Foucault refere-se a uma recusa direta em relação a um dos maiores problemas éticos da contemporaneidade: o quão desprezível é alguém falar pelos outros.

¹⁴² FOUCAULT, 2010c.

¹⁴³ FOUCAULT, 2010c, p. 80.

¹⁴⁴ ARTIÈRES, 2004.

Conforme aponta Foucault, é preciso desconstruir dois preconceitos básicos existentes nas instâncias da prática política.¹⁴⁵ O primeiro diz respeito a uma crença difundida na sociedade ocidental de que o único saber realmente legítimo é o dos intelectuais, pois somente eles estariam aptos a examinar minuciosamente a realidade e emitir opiniões por conta do seu conhecimento.¹⁴⁶ Já o segundo consiste em afirmar que as camadas populares são incapazes de compreender a dinâmica da realidade devido a seu conhecimento superficial das coisas.¹⁴⁷ Ocorre que o saber de um intelectual é sempre fragmentário.¹⁴⁸ O que existe são os atos provocativos por meio dos quais os operários, os loucos, os prisioneiros, os negros e os homossexuais passam a revoltar-se contra as situações de opressão não de um sistema, mas sim de uma sociedade normalizadora que sempre rechaça a diferença. Essas insurreições não são um produto de uma mobilização originada pelas reflexões de um intelectual, nem o resultado de um processo de conscientização coletiva, mas o indicativo de uma resistência direta e objetiva contra os dispositivos.

Foucault dizia que o intelectual deixou de ser universal para tornar-se específico, ou seja, não fala mais em nome de valores universais, mas em nome de sua própria competência e situação (para Foucault essa mudança se deu no momento em que os físicos voltaram-se contra a bomba atômica). Que os médicos não tenham o direito de falar em nome dos doentes, e que tenham também o dever de falar, como médicos, sobre problemas políticos, jurídicos, industriais, ecológicos; vai nesta linha a necessidade de se criarem grupos no espírito de 68, unindo, por exemplo, médicos, doentes, enfermeiros. São grupos multivocais. O Grupo de Informação sobre as Prisões, organizado por Foucault e Defert, foi um desses grupos: é o que Guattari chamava de “transversalidade”, por oposição aos grupos hierarquizados onde qualquer um fala em nome dos outros. Para a Aids, Defert constituiu um grupo desse tipo, ao mesmo tempo acolhimento, informação e luta. O que significa

¹⁴⁵ FOUCAULT, 2010d.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 2010d.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 2010d.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 2010d.

então falar em seu próprio nome e não pelos outros? Evidentemente não se trata de cada um ter sua hora da verdade, nem escrever suas Memórias ou fazer sua psicanálise: não é falar na primeira pessoa do singular. É nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate.¹⁴⁹

A fala de Deleuze ilustra a emergência do intelectual específico como aquele que não se preocupa em ocupar um lugar de destaque nessas mobilizações, mas que coloca em evidência uma maneira singular de agir na contemporaneidade, deslocando a prática política das instâncias tradicionais em nome das atividades pontuais inseridas nos campos da multiplicidade.¹⁵⁰

Outro aspecto interessante, e que está intimamente relacionado ao estatuto do intelectual específico, é o papel da insurreição de grupos minoritários. É interessante ressaltar que essa insurreição não se restringe a uma constatação histórica das lutas entre as classes.¹⁵¹ Pelo contrário, a insurreição deve ser pensada como acontecimento proveniente das manifestações diretas contra os focos do poder. Desse modo, ela seria a atitude-limite quando se rompem as amarras e recusa-se a participar desta ou daquela forma de poder, colocando a própria vida em risco. Enquanto a revolução tornou-se a esperança dos intelectuais engajados, os artefatos presentes nas estratégias de insurreição de grupos marginalizados inferem a possibilidade da concretização de um estilo de vida que provoca a desestabilização do *establishment*, pois ela está presente sempre em situações extremas, funcionando como gesto de recusa; um eco que eclode sempre que o poder mostra sua face.

Se admitirmos que o intelectual específico nos dias de hoje é mais que uma caricatura, na medida em que age não a partir da universalidade, mas nas singularidades dos acontecimentos, podemos situar o seu estatuto não pelo engajamento, mas por uma estratégia política voltada para a transversalidade das lutas. E essa característica é fundamental para situá-lo no contexto de uma perspectiva crítica às

¹⁴⁹ DELEUZE, 1992, p. 110-111.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 1992.

¹⁵¹ FOUCAULT, 2004b.

ressonâncias da desconstrução nietzschiana, colocando em evidência novas formas. Nesse sentido, entender o estatuto do intelectual específico, de acordo com a perspectiva da desconstrução nietzschiana, significa promover uma quebra em relação à própria trajetória da crítica política. Significa ainda situar esse estatuto para além do marxismo ortodoxo e de outras correntes de pensamento e de atividade política.

O estatuto do intelectual específico leva em conta a radicalidade da experiência. Recolhemos, na trajetória de Foucault, elementos dessa radicalidade. Nunca é demais lembrarmos as palavras ditas por ele ao jornalista Roger Pol-Droit:

Eu me interesso muito pelo trabalho que os historiadores fazem, mas quero fazer outro. [...] O que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe. Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é inicialmente um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir? Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear. Enviam-se informes de reconhecimento, alocam-se vigias, mandam-se fazer relatórios. Define-se, em seguida, a tática que será empregada.¹⁵²

São justamente as táticas que permitem ao intelectual específico participar criticamente da realidade, não com a finalidade de revelar verdades, mas sim instituir um ato provocativo capaz de instrumentalizar a crítica e a problematização das práticas, pois, conforme apontamos anteriormente, há muito tempo que o trabalho intelectual deixou de ser o de orientar as pessoas em relação ao que elas

¹⁵² FOUCAULT, 2006, p. 69.

devem ou não fazer.¹⁵³ Esse anseio por uma vontade política coletiva deve ser deixado de lado. Na realidade, ele precisa ser destruído em nome da atividade crítica. A tarefa consiste em problematizar as evidências fazendo, desse modo, com que velhas práticas percam o seu lugar de erudição e passem a ser arquitetadas segundo novos critérios. Não obstante, é sempre importante lembrar que, embora Foucault ressalte algumas questões em relação à atitude ética do intelectual, em nenhum momento ele pretende fazer do seu *status* ou da sua posição privilegiada, um exemplo a ser seguido por todos. A conduta ética à qual ele se refere diz respeito ao trabalho de si sobre si mesmo e, nesse sentido, cabe a cada indivíduo proceder sua *askesis*.¹⁵⁴ O intelectual deve seguir os rumos dessa postura levando em conta não somente o seu cômodo papel de formador de opinião, mas sim a de sujeito que cria e recria experiências conforme constrói seus argumentos e exercita suas práticas.

Desprender-se de si mesmo. Eis um dos maiores desafios postos ao estatuto do intelectual específico. Esse (des)caminho corresponde a uma ruptura aberta em direção a novos percursos, inventando e re-inventando novas leituras da realidade. O desprendimento é, pois, uma atitude de recusa, cuja maior finalidade não é modificar o pensamento dos outros, mas modificar-se a si mesmo. Em *Política e Ética: uma entrevista*, encontramos outra condição imprescindível por meio da qual se efetiva uma atitude do intelectual no mundo contemporâneo.¹⁵⁵ A questão posta seria empreender-se uma construção do pensamento ligando tanto a atividade política quanto a reflexão, a partir da constituição de um modo de vida específico. Esse modo de vida deve ser entendido como um *ethos*, cuja ressonância encontra-se no modelo de vida adotado pelos filósofos antigos. Em Sócrates, a coragem de morrer por um ideal. Em Diógenes, a possibilidade de encarar a vida como um escândalo da verdade. Em Sêneca, a sabedoria do exercício filosófico, só para ilustrar alguns exemplos.

Entretanto, tal *ethos* não é um exclusivismo dos filósofos. Ele está ilustrado em outros personagens do século XX que pagaram muitas vezes com a vida por conta das suas práticas. Físicos como Oppenheimer e poetas como René Char travaram um combate real contra o acossamento do poder. Combate esse composto não só por

¹⁵³ FOUCAULT, 2004c.

¹⁵⁴ FOUCAULT, 2004d.

¹⁵⁵ FOUCAULT, 2004e.

frases de efeito, mas pela luta armada. Numa carta endereçada a Francis Curel, René Char ilustra com precisão essa atividade:

[...] Não quero esquecer nunca que me obrigaram a ser – por quanto tempo? – um monstro de justiça e de intolerância, um simplificador emparedado, um personagem ártico que se desinteressa do destino de todos aqueles que não se lhe unem para abater os cães do inferno. As prisões em massa de israelitas, as sessões de scalpe no comissariado, os raids terroristas dos policiais hitlerianos sobre as aldeias estarecidas, levantam-me do chão, dão ao cieiro do meu rosto uma bofetada de ferro fundido vermelho. Que Inverno! Paciento, quando durmo, num túmulo que os demônios enfeitam com punhais e tumores.¹⁵⁶

Palavras que apontam para um entrecruzamento da política com a ética. Dessa correlação entre estes elementos emerge uma prática de questionamento ao exercício do poder. Quando Foucault sublinha a atividade política do intelectual e a luta contra as estratégias de poder, ele está necessariamente abrindo espaço para um novo estatuto desta figura.¹⁵⁷

Esse estatuto desdobra-se numa atividade cotidiana que é da ordem dessas relações de força, nas quais se empreende um confronto não em torno da natureza do poder, nem muito menos sobre a necessidade de refrear-se tal substantivo, mas sim na intensificação das estratégias presentes nas lutas transversais, oportunizando a visibilidade das resistências através do seguinte questionamento: o que são relações de poder? Essa pergunta deve ser tomada como um imperativo, na medida em que possibilita pensar as lutas existentes a partir do ponto de vista das manifestações presentes em acontecimentos específicos. A

¹⁵⁶ CHAR, 2007, p. 13. No Original: “[...] Je veux n’oublier jamais que l’on m’a contraint à devenir – pour combien de temps? - un monstre de justice et d’intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage arctique qui se désintéresse du sort de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l’enfer. Les rafles d’Israélites, les séances de scalp dans les commissariats, les raids terroristes des polices hitlériennes sur les villages ahuris, me soulèvent de terre, plaquent sur les gerçures de mon visage une gifle de fonte rouge. Quel hiver! Je patiente, quand je dors, dans un tombeau que des démons viennent fleurir de poignards et de bubons.”

¹⁵⁷ FOUCAULT, 2004f.

contemporaneidade é o exato momento da entrada em cena das múltiplas vozes sobre a loucura, sobre a prisão, sobre a doença etc. Cada vez mais sente-se a necessidade de se falar sobre o cotidiano e é sobre esse fenômeno que o olhar do intelectual deve estar atento.

Da mesma maneira, Foucault fala em *lutas imediatas* para referir-se à proposta da nova atividade política.¹⁵⁸ Ele utiliza tal expressão com a finalidade de diferenciá-la da luta revolucionária presente no marxismo. O imediatismo das lutas consiste no fato de que não se enfrenta determinado inimigo procurando propagar uma ampla revolta contra o capital e contra o Estado. As lutas imediatas não estão interessadas em vislumbrar *o momento futuro*, mas intensificar a urgência dos acontecimentos que são da ordem do tempo presente, isto é, são histórias imediatas que se desenrolam entre um embate e outro.

É preciso ainda pensar a instância, a imediaticidade das lutas para além da morfologia revolucionária, partindo na compreensão de que elas são diacrônicas e polissêmicas, ao passo que a revolução é sempre global, unitária e capitaneada por alguma instituição. Entretanto, poder-se-ia perguntar: o imediatismo não é uma espécie de reformismo burocrático? A resposta para esse questionamento é negativa, pois, segundo Foucault, existe uma diferença lapidar entre o reformismo e as lutas imediatistas.¹⁵⁹ Enquanto o primeiro procura estabilizar os sistemas de poder, o imediatismo das lutas infere a desconstrução dos dispositivos, tornando-os vulneráveis e denunciando toda sua precariedade.

Mas então que poder é esse ao qual todos devemos resistir? Essa é a pergunta a ser realizada no sentido de entendermos minimamente a maquinaria do poder indo além dos seus desdobramentos, cuja excelência são a vigilância, o controle e a disciplina. Lutar contra o poder implica resistir perante as armadilhas dos dispositivos. Significa também não cair de joelhos perante os encantamentos e as estratégias de controle que intensificam novos modos de se viver. Deve-se fazer da luta um espaço de ruptura em relação a essas diretrizes. O que significa dizer que essa prática não se confunde com a instância oficial da política, mas exerce-se por meio de uma problematização esboçada com base numa leitura dos fatos e acontecimentos que colocam em evidência as questões e não procuram instituir receituários de conduta ou de melhoramento da máquina:

¹⁵⁸ FOUCAULT, 2004f.

¹⁵⁹ Ibid., 2004f.

Se fosse político, seria preciso encontrar sua localização no campo político. De fato, quis, sobretudo, questionar a política e fazer aparecer no campo da política, assim como no do questionamento histórico e filosófico, problemas que não podiam ser colocados. As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido. É certamente isso que as pessoas querem dizer quando me recriminam por não apresentar uma teoria de conjunto. Mas acredito justamente que as formas de totalização oferecidas pela política, são sempre, efetivamente, muito limitadas. Procuo, pelo contrário, fora de qualquer *totalização*, ao mesmo tempo *abstrata e restritiva*, abrir problemas tão *concretos e gerais* quanto possível – problemas que viram a política pelo avesso, atravessam as sociedades em diagonal, e são parte constituinte de nossa história e, ao mesmo tempo, constituídos por ela; assim como o problema das relações razão/loucura, a questão da doença, do crime, ou da sexualidade. E seria preciso tentar colocá-los como questões da atualidade e da história, como problemas morais, epistemológicos e políticos.¹⁶⁰

A tarefa do intelectual recai não sobre o conjunto das totalizações, mas sobre a abertura das problematizações. Mais do que encontrar a solução e uma alternativa para as coisas, é preciso questionar as práticas nas suas meticulosidades e nas estratégias de resistência.

Não existe uma vontade primeira que nos conduz em direção a determinado objetivo, mas sim a presença de elementos que nos incitam a lutar contra os jogos de poder e contra os limites sob os quais as políticas de identidade são construídas. A tarefa do nosso tempo é questionar a política colocando um ponto de interrogação sobre o que determinado pensamento tem a dizer em torno dos problemas que o atravessam. Tal afirmação nos auxilia a entender o motivo pelo qual o pensamento está articulado com problemas que são do tempo presente.

¹⁶⁰ FOUCAULT, 2004, p. 220.

Contudo, é necessário levantarmos aqui dois questionamentos: o primeiro é se a crítica em Foucault não assemelha-se a uma metafísica do engajamento, que papel político ela ocupa? E o segundo, se não são os grandes projetos revolucionários que estão em jogo, o que há de provocativo e transformador nos textos foucaultianos? A resposta mais plausível é aquela que confere ao estatuto da crítica as suas ferramentas imprescindíveis conhecidas por *rotas de fuga*. Essas rotas são indicativos presentes nos seus trabalhos das rupturas e deslocamentos que permitem a emergência tanto da transgressão, quanto da resistência e das práticas de liberdade. Falar dessas rotas implica explorar os seus possíveis usos em diferentes espaços de captura tanto do saber, quanto do poder e dos processos de subjetivação. Elas não indicam a necessidade do indivíduo resgatar o seu papel de agente na história. Ao invés disso, inferem-se modos de questionamento fazendo com que o sujeito recuse, tanto esteticamente quanto eticamente, tudo aquilo que o aprisiona, que o torna um animal de rebanho, um cão gregário. Para Rajchman,

Na crítica de Foucault, liberdade não é um ideal que devemos tornar prático. Ela *já* é prática; na verdade, é extremamente concreta. Reside em quem está disposto a fazer o que em situações concretas de poder. Não está enraizada na autonomia ou na capacidade de determinar ações de acordo com regras que todos devemos racionalmente aceitar, mas antes, na relutância em obedecer, na recusa em aquiescer, em ajustarmos às práticas através das quais compreendemos e nos regemos a nós próprios e uns aos outros. Essa intransigência em situações concretas de poder não é algo que possamos abstrair e instituir numa nova forma de vida. É específica e imprevisível, não universal e firmemente estabelecida. Foucault pensa que a liberdade não deve ser analisada como uma forma ideal de vida, tal como a dominação não deve ser analisada como o que impede a realização de tal vida. Assim, a sua crítica destina-se a aguçar a revolta, mas não a instituir uma nova sociedade.¹⁶¹

¹⁶¹ RAJCHMAN, 1987, p. 81.

Esta fala aponta para a constatação de que não existe sociedade possível sem relações de poder. Logo, o problema não é dissolver essas relações através de projetos utópicos, como a teoria da comunicação em Habermas – que enfatiza a necessidade da constituição de um consenso coletivo responsável por transparecer e destruir essas relações – mas sim indicar os novos contornos de uma existência ética que atenua os efeitos da sujeição.¹⁶²

Os argumentos de Rajchman indicam também que, em oposição aos processos de libertação, a crítica foucaultiana trabalha com o conceito de *prática de liberdade*.¹⁶³ Tal conceito possui um sentido político direcionado para as relações históricas concretas.¹⁶⁴ Sendo assim, as práticas de liberdade são instrumentos, não só contra a opressão do poder, mas também inferem a recusa imediata aos processos de subjetivação. As práticas de liberdade significam não um rompimento em relação às amarras da opressão, e sim a criação de formas de vida que escapam ao esquadramento dos dispositivos.

Recusar as nomenclaturas, as comodidades e as identificações são questões postas no nosso tempo. Questões que remetem à construção de uma *ontologia histórica de nós mesmos*. Diante disso, não há como fazer menção a esta *ontologia histórica de nós mesmos* sem explorar detalhadamente o texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, publicado em 1984.¹⁶⁵ Nele, Foucault articula suas reflexões sobre o tempo presente, a partir das considerações empreendidas por Kant e publicadas num jornal alemão, cujo título era: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*¹⁶⁶ A estrutura argumentativa de Kant indica a construção de uma perspectiva ética que serve para pensar a modernidade.¹⁶⁷ Contudo, Foucault não está interessado em situar esse acontecimento como uma periodização histórica, mas sim encontrar, nessa inquietante pergunta respondida por Kant, no século XVIII, os indicativos sobre uma atitude crítica do tempo presente.¹⁶⁸ Sendo assim, podemos afirmar que Foucault interessa-se em trabalhar com esse texto porque é nele que Kant oferece uma reflexão sobre a atualidade do seu pensamento e, conseqüentemente, indica a importância da atividade filosófica para a compreensão do tempo presente. Isso porque debruçar-se em torno do

¹⁶² Ibid., 1987.

¹⁶³ Ibid., 1987.

¹⁶⁴ Ibid., 1987.

¹⁶⁵ FOUCAULT, 2008b.

¹⁶⁶ KANT, 2008.

¹⁶⁷ Ibid., 2008.

¹⁶⁸ FOUCAULT, 2008b.

questionamento *was ist aufklärung?* implica a leitura crítica acerca da atualidade, fazendo com que a própria política do intelectual seja interpelada.

Sapere aude – Coragem – É esta a palavra empregada por Kant para designar o desafio ao intelectual para romper com o seu processo de minoridade.¹⁶⁹ Não obstante, conforme ele adverte,

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennnes*), constituem, no entanto, de bom grado menores durante toda sua vida. São também as causas que explicitam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encararam, mostrar-lhe em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro.¹⁷⁰

¹⁶⁹ KANT, 2008.

¹⁷⁰ KANT, 2005, p. 64.

Esta citação destaca que a passagem de um estado de menoridade para um de maioridade é um dos maiores desafios éticos posto pela *aufklärung*. Contudo, romper as amarras que atrelam o indivíduo a esse apequenamento além de difícil é perigoso, pois a autonomia exige o enfrentamento, e a intensificação da capacidade do sujeito em rebelar-se contra a sujeição. Igualmente, é uma postura que envolve a coragem desdobrada numa luta contra o processo de domesticação.

A *aufklärung*, segundo Temple, é a época em que a liberdade torna-se um exercício.¹⁷¹ Sendo assim, a ruptura com o estado de menoridade só é possível quando se experiencia a autonomia, portanto viver a *aufklärung* significa, acima de tudo, exercer uma atitude ética cuja finitude é a liberdade. Por conta disso, a maioridade ética só é possível no exato momento em que pensamos criticamente o nosso tempo. Entretanto, é preciso deixar claro que a leitura foucaultiana sobre Kant indica que não devemos enxergar, nesse receituário ético, uma onipotência da razão. Em oposição a esta tese, Kant acrescenta que, embora a razão deva ser livre em seu discurso público, ela deve ser submissa em seu uso privado.¹⁷² Não há nesse imperativo qualquer possibilidade de confundirmos essa atitude com aquilo que, na filosofia política, se conhece por liberdade de consciência. O que existe, na realidade, é um confronto entre o uso privado da razão *versus* o uso público da razão. Ser submisso no uso da razão privada significa, para o sujeito, cumprir com todos os seus deveres. Porém, jamais abrindo mão da sua capacidade argumentativa e de raciocínio. Em outras palavras, esse imperativo implica obedecer, porém sem abrir mão da capacidade de raciocinar. Já o uso público da razão deve sempre favorecer o esclarecimento. É nesta segunda categoria que a atividade intelectual se faz presente, na medida em que ele deve atuar na direção e consolidação do uso público da razão, no sentido de construir argumentações que lhe permitam instituir uma prática voltada para a compreensão crítica do tempo presente. O uso público da razão compreende uma proposta para a figura do intelectual. Isso porque ela implica o exercício do pensamento sempre referendado por uma atitude que deve desarticular os modos de assujeitamento. O que caracteriza a atividade política do intelectual, de acordo com Foucault, é a compreensão de que a modernidade deve ser pensada como uma atitude refletida numa

¹⁷¹ TEMPLE, 2009.

¹⁷² KANT, 2005.

maneira específica de pensar e agir por meio da problematização do tempo presente.

Isso significa que se por um lado Kant encontra-se na vanguarda do seu tempo, inaugurando um novo modo de pensar referendado pela *aufklärung*, Foucault seria o ponto de ruptura em relação à emergência de uma ontologia histórica de nós mesmos, que procura desembaraçar-se dos constrangimentos presentes na epistemologia e principalmente do sono antropológico no qual todo o pensamento ocidental está atrelado. Esse corte provocado por Foucault indica não mais os limites e possibilidades do conhecimento, mas sim a abertura de novos desdobramentos que desconstroem a ideia de um sujeito universal.¹⁷³ Porém, ela perfaz também os caminhos de uma ruptura política em relação ao estatuto do intelectual no mundo contemporâneo, pois o desaparecimento do homem, tal qual um rosto na orla do mar, é também, o anúncio nietzschiano do fim de uma época na qual as atividades humanistas, ligadas à crítica e ao ativismo engajado, são esfacelados em nome de ações cada vez mais específicas e delineadas pela transversalidade das lutas.

A leitura praticada por Foucault dirige suas conclusões para uma atualização da crítica na contemporaneidade.¹⁷⁴ Se outrora tal conceito fora utilizado somente nos domínios da lógica formal e da epistemologia como critério de um ceticismo filosófico, agora deve ser pensado como uma atitude-limite contra toda forma de arbitrariedade possível. Segundo afirma Foucault,

Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os

¹⁷³ FOUCAULT, 2008b.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 2008b.

discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos com os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Ela não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade.¹⁷⁵

A consequência brutal desta atitude-limite define-se pelo fato de que a crítica assume agora um tom profundamente histórico, na medida em que percorre as práticas, os jogos, os discursos e modos de estetização da existência contra as quais é preciso se rebelar. Desse entrecruzamento, entre a arqueologia e a genealogia, emerge a ontologia histórica de nós mesmos, ocupando um papel que está inserido numa atitude experimental da liberdade. Porém, ela não reivindica a liberdade como direito ou garantia, mas estabelece o exercício das rupturas, das transgressões, dos modos de resistência e das práticas de liberdade. Todas elas circulando sobre a perspectiva ética da relação do sujeito consigo mesmo, pois pensar o tempo presente é importante para que construa-se uma leitura capaz de capturar os acontecimentos pelo que eles são. Não se trata de empreender uma leitura cuja finalidade é a transformação global das coisas, mas sim a constituição de um exercício de atenção para com o real de modo que a liberdade possa ser praticada no seu extremo. Nesse sentido, o estatuto do intelectual específico está intimamente relacionado ao diagnóstico do tempo presente e não à formulação de promessas sobre um futuro que nunca se concretizará.

¹⁷⁵ FOUCAULT, 2008b. No original: “CE qui, on le voit, entraîne pour conséquences que critique va s’exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquêtê historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous contituer à nous reconnaître comme sujets de de que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n’est pas transcendante, et n’a pas pour fin de rendre possible une métaphysique: elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu’elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d’événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu’elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.” p. 1393.

7 APONTAMENTOS SOBRE O ESTATUTO DO INTELLECTUAL NA CONTEMPORANEIDADE: O EXERCÍCIO POLÍTICO DE UMA VIDA NÃO FASCISTA

Este estudo apresentou três estatutos direcionados às condições de efetividade da prática intelectual nos seus diferentes momentos históricos. O primeiro capítulo abordou as práticas do intelectual revolucionário, a partir da aproximação desta figura com a vanguarda comunista e de inspiração marxista. Por meio de suas estratégias, o intelectual revolucionário ilustrou toda uma maneira de pensar e de agir criticamente na realidade visando à transformação radical do mundo por meio do engajamento, constituindo-se, dessa maneira, como uma das mais potentes vozes contra a opressão do capitalismo e do imperialismo entre o final do século XIX e o início do século XX.

O segundo capítulo explorou o estatuto do intelectual orgânico por meio de um mapeamento das suas práticas voltadas para uma problematização interna das superestruturas e da tomada de posição como condição essencial para a luta, tanto contra os sistemas hegemônicos, quanto pela emancipação cultural das massas. Toda essa configuração de uma estratégia voltada para o combate contra as ideologias fez do intelectual orgânico uma das forças mais intensas dentro do pensamento crítico até a primeira metade do século XX.

Finalmente, o terceiro capítulo discute o estatuto do intelectual específico como figura ligada aos novos desdobramentos políticos, existentes a partir da segunda metade do século XX. Desdobramentos esses que estão inscritos na perspectiva da desconstrução nietzschiana e cujo efeito de maior intensidade reflete-se na prática intelectual direcionada, sobretudo, para a luta contra os jogos de identidade e as dinâmicas das relações de poder por meio de um diagnóstico do tempo presente.

Não obstante, para esboçar-se um quadro do intelectual nos dias de hoje, deve-se retomar uma das perguntas apresentada anteriormente no problema de pesquisa: *Qual o estatuto político do intelectual na contemporaneidade?* A exigência de uma resposta leva-nos a empreender um olhar sobre o nosso tempo, época caótica das grandes transformações cada vez mais velozes da sociedade e da cultura. O desafio consiste em justificar – ou não – a presença e a importância do intelectual na elaboração de estratégias voltadas para a problematização da realidade. Todavia, é importante lembrar que esse compromisso

político não se restringe mais ao escritor, nem ao grande orador, pois contemporaneamente o intelectual não é um propagandista de ideias, mas alguém que desarticula o emaranhado dos dispositivos, conforme a estratégia adotada. Se reduzíssemos o papel do intelectual ao confortável mundo da escritura, teríamos de concordar com a opinião de Lyotard sobre a tumba do intelectual.¹⁷⁶ A grande lição a ser extraída dos acontecimentos provenientes do século XX mostram que é preciso agir politicamente segundo uma experiência ética.

De acordo com Foucault, o século XX viu emergir uma prática do intelectual voltada apenas para as grandes causas como a Revolução, a Liberdade e a Justiça. Contudo, os anos posteriores à Guerra do Vietnã, o Maio de 68, o movimento de contracultura nos Estados Unidos fizeram emergir um deslocamento no que corresponde à atividade política do intelectual.¹⁷⁷ Certamente que tal atividade já não se restringia ao modelo prescrito pela vanguarda revolucionária, mas caracteriza-se pela luta contra os jogos de identidade e contra as políticas de normalização. O desafio presente em todo esse conjunto de acontecimentos consistiu na elaboração de uma nova conduta política que, para Foucault, centraliza suas estratégias no enfrentamento contra os discursos e as práticas de poder.¹⁷⁸ Essa nova conduta implica uma quebra dos dispositivos e ramificações arrebatando qualquer forma de domínio que não seja direcionado ao *governo-de-si*. Essa conduta pode ser nomeada, segundo as orientações de Foucault, como: *o exercício de uma vida não fascista*.¹⁷⁹

Não obstante, existem alguns adversários diretos dessa conduta contra os quais é preciso deflagrar uma guerra. São eles: os ascetas políticos, os militantes fervorosos, os burocratas revolucionários e os arautos da verdade.¹⁸⁰ Todos eles estão a serviço de um tipo de fascismo. Não o de Estado, mas o fascismo que cada um carrega consigo. Sendo assim, experienciar o exercício de uma vida não fascista significa, para o intelectual, partir à procura da construção de um novo *ethos*, de um novo pensamento e estilo de vida através da emblemática pergunta formulada por Foucault: *How does one keep from being fascist, even (especially) when one believes oneself to be a revolutionary*

¹⁷⁶ LYOTARD, 1984.

¹⁷⁷ FOUCAULT, 2009.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 2009.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 2009.

*militant?*¹⁸¹ E poderíamos acrescentar outro questionamento a este: qual o limite que separa uma atividade crítica de uma prática autoritária? A resposta para esses questionamentos não deve ser encontrada em nenhum manual. Ela deve ser construída mediante o afastamento e a denúncia do intelectual contra toda forma de sujeição.

Deflagrar uma luta contra esse processo implica a construção de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, desdobrado em sete apontamentos assim apresentados por Foucault: em primeiro lugar devemos procurar criar uma prática política livre da paranoia unitária e totalizante.¹⁸² Em segundo lugar, devemos experienciar o pensamento de modo que exista proliferação, justaposição e a disjunção.¹⁸³ Em terceiro lugar, devemos nos libertar das velhas teses de que o poder é somente uma instância repressiva. Nesse sentido, a tarefa seria a de pensarmos o poder a partir da capilaridade, da multiplicidade e da diferença.¹⁸⁴ Em quarto lugar, precisamos ter clareza que o verdadeiro revolucionário é aquele que nunca abandona o combate.¹⁸⁵ Em quinto lugar, devemos utilizar o pensamento de modo a possibilitar a proliferação da multiplicidade.¹⁸⁶ Como sexta condição, devemos todos nos *(des)individualizar*, isto é, devemos destruir as velhas categorias de indivíduo, bem como os obsoletos papéis que nos são impostos, em nome de um deslocamento que possibilite a aplicação de novos arranjos e a promoção de novas subjetividades.¹⁸⁷ Finalmente, em hipótese alguma, não devemos morrer de amor pelo poder.¹⁸⁸ Todo esse conjunto de prescrições somente torna-se possível no exato momento em que procuramos neutralizar os efeitos do poder, sentenciando as formas miúdas de fascismo que compõem a tirania de nossas vidas.

¹⁸¹ FOUCAULT, 2009, p. 13.

¹⁸² *Ibid.*, 2009.

¹⁸³ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 2009.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 2009.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Indústria Cultural e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a Atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BADALONI, Nicola. Gramsci: a filosofia da práxis como previsão. In: BADALONI, Nicola. et al. *História do Marxismo. Volume: X. O marxismo na época da terceira internacional: de Gramsci a crise do stalinismo*. [Coleção Dirigida por HOBBSAWN, Eric]. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sergio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARATTA, Giorgio. Cultura para Todos. *Revista Cult*, São Paulo, ano 12, n. 141, nov. 2009.

BENDA, Julien. *A Traição dos Intelectuais*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 2007.

BELCHIOR. Os Profissionais. *Um Concerto Bárbaro*. Coleção Millenium. Ed. Universal Music. 2001. I CD, Universal Music, 2001.

BIANCHI, Álvaro. Realismo e Política. *Revista Cult*, São Paulo, ano 12, n. 141, nov. 2009.

BLANCHOT, Maurice. *Los Intelectuales en Cuestión: esbozo de una reflexión*. Trad. Manuel Arranz. Madrid: Tecnos, 2003.

CHAR, René. *Recherche de la Base et du Sommet*. Paris: Gallimard, 2007.

DELEUZE, Gilles. Rachar as Coisas, Rachar as Palavras. In: _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva: 2000.

FERNANDES, Florestan. Apresentação. In: LÊNIN, Vladimir Ilyich. *O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: HUCITEC, 1983.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: _____. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Inquirição Sobre as Prisões: quebreemos a barreira do silêncio. In: _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.

_____. Manifesto do G.I.P. In: _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. É Inútil Revoltar-se? In: _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

_____. Uma Estética da Existência. In: _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.

_____. O Cuidado com a Verdade. In: _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004d.

_____. Política e Ética: uma entrevista. In: _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004e.

_____. A Filosofia Analítica da Política. In: _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004f.

_____. Eu Sou Um Pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger; FOUCAULT, Michel. *Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero; Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Nascimento da Clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. *Qu'est-ce que les Lumières?* In: _____. *Dits et Écrits II. 1976-1988. édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange*. Paris: Quarto Gallimard, 2008b.

_____. *Preface. Introduction to the non-fascist life*. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti – Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Trad. Robert Hurley; Mark Seem; Helen R. Lane. New York: Penguin Books, 2009.

_____. O Artigo 15. In: _____. *Repensar a Política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. Relatórios da Comissão de Informação sobre o Caso Jaubert. In: _____. *Repensar a Política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. Por uma Crônica da Memória Operária. In: _____. *Repensar a Política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

_____. O Intelectual Serve para Reunir as Ideias, mas seu Saber é Parcial em Relação ao Saber Operário. In: _____. *Repensar a Política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

_____. DELEUZE, Gilles. Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GRAMSCI, Antonio. O Problema da revolução. In: _____. *Obras Escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978a.

_____. Problemas de História e de Política. In: _____. *Obras Escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978b.

_____. Problemas do Materialismo Histórico. In: _____. *Obras Escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978c.

_____. Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Práxis. In: _____. *Obras Escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978d.

_____. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. *Escritos Políticos. V. 01: 1910 – 1920*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. Passado e Presente. In: SADER, Emir (Org.). *Poder, Política e Partido*. Trad. Eliana Aguiar. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. *Cadernos do Cárcere V.04: temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A Formação dos Intelectuais*. Trad. Serafim Ferreira. Rio de Janeiro: Achiamé, S/D.

GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

HABERMAS, Jurgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARNECKER, Marta. *Os Conceitos Elementares do Materialismo Histórico*. São Paulo: Global Editora, 1981.

_____. *Estratégia e Tática*. Trad. Aton Fon; Adilson Oliveira Lucena; Ângela Telma Oliveira Lucena; Geraldo Martins de Azevedo Filho. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

HOBSBAWM, Eric. *Era de Extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? (*Aufklärung*). In: _____. *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: _____. et al. *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclams Universal, 2008.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Que Fazer? As questões palpitantes do nosso movimento*. Trad. Roger Faraudy; Kyra Hope; Alexandre Roudnikov. São Paulo: HUCITEC, 1979.

_____. *O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: HUCITEC, 1983.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris: Galilée, 1984.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Centauro, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. 6. ed. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. 11. ed. Trad. José Carlos Bruni; Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1999.

MESZAROS, István. *O Poder da Ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

RODRIGUES DE SOUZA, Alan. O Estado Moderno e o Papel dos Intelectuais em Gramsci. *IV Congresso Internacional de História da*

UEM [Anais On Line]. Disponível em:
<<http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalho.php?tid=564>>. Acesso em:
16 abr. 2010.

ROSENFELD, Denis L. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L&PM, 1988.

SAID, Edward. *Representações do Intelectual*. Trad. José Reis de Leal. Edições Colibri: Lisboa, 2000.

SECCO, Lincoln. Por um Novo Marxismo. *Revista Cult*, São Paulo, ano 12, n. 141, nov. 2009.

TEMPLE, Giovana do Carmo. *Aufklärung* e a Crítica Kantiana no Pensamento de Foucault. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 14, p. 225-246, 2009. Disponível em:
<<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/temple.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

WALICKI, Andrzej. Socialismo Russo e Populismo. In: HOBSBAWM, Eric. *História do Marxismo III: o marxismo na época da segunda internacional (segunda parte)*. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Fátima Murad; Luiz Arturo Obojes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.