
PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**O INTELLECTUAL POSTO À PROVA: UMA CRÍTICA A ATITUDES
IDENTITÁRIAS**

THE INTELLECTUAL UNDER TEST: A CRITIC OF IDENTITY ATTITUDES

Michel Diogo Saldanha



O INTELLECTUAL POSTO À PROVA: UMA CRÍTICA A ATITUDES IDENTITÁRIAS

THE INTELLECTUAL UNDER TEST: A CRITIC OF IDENTITY ATTITUDES

Michel Diogo Saldanha

RESUMO: A partir da necessidade de melhor compreender os fundamentos do construto pós-moderno, pretendemos estabelecer uma crítica de viés marxista às atitudes relacionadas a esse construto. A saber, atitudes produzidas mediante lutas por identidade étnica e/ou de grupos. Um tipo de atitude será tomada como ponto para o debate: o uso da experiência individual do investigador como critério de investigação das estruturas sociais capitalistas. Partiremos, para isso, do pressuposto gramsciano de que a função do intelectual orgânico deve pautar-se em sua relação com o conjunto dos grupos sociais, visto ser este um quesito fundamental para a organização da classe trabalhadora. Buscaremos, portanto, evidenciar as atitudes denominadas identitárias. Em seguida, mostraremos como a tradição marxista tende a se posicionar diante dessas atitudes e do construto pós-moderno. E, por fim, apontaremos como tais atitudes promovem obstáculos nas lutas pela emancipação humana.

PALAVRAS-CHAVE: marxismo, intelectuais, atitudes identitárias, crítica.

ABSTRACT: From necessity of better understanding the elements from postmodern pattern, we intend make a marxist critic of postmodern attitudes. That is to say, attitudes produced through struggles for ethnic/group identity. The point of debate comes from this attitude: use the individual researcher experience as a method of researching capitalist social structures. For this, we will adopt the gramscian theory in which the organic intellectual must be connect to the set of social groups, since this is a key issue for the organization of the working class. We seek to show the so-called identitary attitudes. Then, we will show how the marxist tradition sees such attitudes and sees the postmodern pattern. At last, we will indicate how these attitudes promote obstacles in the struggles for human emancipation.

KEYWORDS: marxism, intellectuals, identity attitudes, criticism.

INTRODUÇÃO

Ao encravar um prego num pau de taipá, um pedreiro, ou mestre de obras, mobiliza não apenas sua força física, mas todo um complexo sináptico que põe na atividade em jogo sua capacidade de coordenação motora, de atenção sobre o manuseio do martelo e, sobretudo, de planejar a que fim pretende esse ato. O trabalho de erigir uma escada exige um instrumental teórico prévio ao cálculo realizado no momento de sua construção. Há, nesse caso, como diz Antonio Gramsci (2004, p. 18), uma “atividade intelectual criadora”. Pela lógica gramsciana, a atividade intelectual criadora seria exercida pelo pedreiro na medida em que prega e desprega, desfaz e refaz, mediante a projeção de seu objetivo laboral. No senso comum, entretanto, a noção “intelectual” é frequentemente empregada para caracterizar homens e mulheres detentores de erudição, graduados em algum conhecimento ou especialistas em determinado tipo de saber.

Esse entendimento restrito do termo “intelectual” propende ao elitismo. Tal qual se pode ver, na primeira metade do século XIX, formulado pelo círculo político de François Guizot, que se preocupava em instituir na França um governo de sabedores, segundo o qual os eleitores e os membros da sociedade política derivariam de sua capacidade intelectual individual, de seu próprio talento (ROSANVALLON, 1999, p. 212-230). O intelectual, aqui, é membro de uma *intelligenza*. Esse tipo de caracterização arrastou-se por mais de um século e meio, podendo-se encontrar, de forma geral, matizes de tendência conservadora e de tendência liberal.

Em concepção conservadora, por intelectual pode-se pensar naquele que utiliza a capacidade de apreender e manipular conceitos e ideias. O conservador estadunidense Russel Kirk (2013, p. 145-159) não poupa os adjetivos para qualificar e caracterizar intelectuais: eminente, grande, exemplar. Kirk deixa isso nítido quando faz a oposição entre a “classe do conhecimento” – noção tomada de Peter L. Berger – e as “pessoas completamente ignorantes e incompetentes” (Ibidem, p. 217). Nas ideias do político conservador brasileiro, Gilberto Amado, a manutenção do estado de coisas anda em direção antidemocrática. Exigia ele, em início do século XX, não apenas que os representantes do Parlamento brasileiro sejam cidadãos distintos por sua capacidade intelectual, mas também que os eleitores assim o fossem. Entendia que “não é no votar o povo livremente que consiste a democracia; a democracia consiste em votar inteligentemente” (AMADO, 1999, p. 20). Em suma, o trabalho de um intelectual associa-se estritamente ao trato das ideias, “sem levar em conta a influência que essas ideias possam ou não exercer sobre a vida concreta” (SOWELL, 2011, p. 15-18).

A concepção liberal aproxima-se da concepção conservadora na medida em que o intelectual é caracterizado por seu grau educacional. Em 1814, Benjamin Constant (2014, p. 58) propunha que os representantes da Assembleia Representativa francesa fossem ex-

traídos da “‘elite’ dos talentos, das virtudes e da ilustração”. Elaboraões mais recentes tornam clara a tendência de relacionar o intelectual ao estágio de escolarização: “os ‘intelectuais’ são um subconjunto de um conjunto muito maior, integrado por todas as pessoas de alta escolaridade”. Por isso, “do verdadeiro intelectual espera-se reflexão, elaboração, desenvolvimento”, contudo, “exclui a maioria dos que se contentam com o status de ‘diplomados’” (LAMOUNIER, 2014, p. 22-23). Desse modo, a acepção liberal do termo pauta-se na identificação e no engajamento político para com valores públicos, ou seja, do intelectual espera-se atuação em questões públicas (Ibidem, p. 23).

A contrapartida ao elitismo liberal-conservador empregada na noção “intelectual” pode ser encontrada em Gramsci. O filósofo sardo apoia-se nas relações sociais para entender o papel e a formação do intelectual. O intelectual é um organizador das massas, da sociedade em geral, “em todo seu complexo organismo de serviços, até o organismo estatal, tendo em vista a necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe” (GRAMSCI, 2004, p. 15). Gramsci confere à categoria “intelectual” não apenas uma noção ampliada, como também a depreende baseado em sua função social no conjunto de relações sociais, pois o exercício da função intelectual ocorre “em conexão com todos os grupos sociais.” Ou seja, a relação entre os intelectuais e o mundo da produção é “‘mediatizada’, em diversos graus, por todo o tecido social” (Ibidem, p. 21), pois, as massas não se tornam independentes sem organização, “e não existe organização sem intelectuais” (GRAMSCI, 2015, p. 104). Trata-se, portanto, de um movimento em que há trabalho de elaboração de “um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente,” sempre em “contato com os ‘simples’, e, melhor dizendo, [encontrando] nesse contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos” (Ibidem, p. 100).

O processo de formação de intelectuais “é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e recuos, de debandadas e de reagrupamentos”. Envolve, continua Gramsci, a “dialética intelectuais-massa”;

o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova “amplitude” e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simples, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência, com a passagem de indivíduos, ou mesmo de grupos mais ou menos importantes, para o estrato dos intelectuais especializados (Ibidem, p. 104-105).

Gramsci identifica um processo histórico em que os intelectuais exercem mediação entre as classes dirigentes e as massas - processo negligenciado pela vertente liberal-conservadora. Do mesmo modo, percebe-se que a atuação do intelectual não pode ser dissociada do poder de organizar as massas.

Não há outro meio amplo de formação de intelectuais que não a escolarização. O filósofo sardo entende a escola como “o instrumento para a elaboração dos intelectuais”. Ela é um estatuto central quando se pensa na intelectualização técnica e cultural, em que deve corresponder “a maior ampliação possível da difusão da instrução primária e o maior empenho no favorecimento do acesso aos graus intermediários do maior número.” Assim, a quantidade deve andar ao lado da maior qualificação de instrução, pois é necessário “criar a mais ampla base possível para a seleção e elaboração das mais altas qualificações intelectuais” (GRAMSCI, 2004, p. 19-20). Encontra-se aqui não apenas uma definição democrática e antielitista, mas toda uma forma de pensar a formação e atuação do intelectual em consonância com suas determinadas relações sociais. Seu ponto fulcral é a relação entre intelectuais e massas.

O intelectual de formação materialista histórica, portanto essencialmente marxista, inclina-se a não preterir as relações sociais capitalistas de sua avaliação de mundo, pois que, senão arriscaria sair de suas bases materialistas para cair no humanismo “especulativo”. Entendiam Marx e Engels (2011, p. 144) que, sob o prisma teórico, o materialismo é representado pelo humanismo e, sob o prisma da *práxis*, o socialismo e o comunismo representam o materialismo. Utilizaram dos critérios teoria e *práxis*, para colocarem em campos distintos o socialismo-comunismo e o humanismo. E mais, expurgavam do “*humanismo real*” quaisquer pretensões metafísicas, como as do “*idealismo especulativo*”, que, “no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*” (Ibidem, p. 15, grifos dos autores).

Partimos do pressuposto gramsciano de que a função do intelectual deve pautar-se em sua relação com o conjunto das relações sociais, pois esse é um quesito fundamental para a organização da classe trabalhadora. O desvio desse quesito parece incorrer em dois movimentos possíveis. Por um lado, a aceitação da concepção elitista da função intelectual, ao assumir a posição conservadora de afastamento das massas. Por outro lado, a limitação do exercício da função intelectual a um determinado grupo em detrimento de todo o conjunto de grupos sociais, ao assumir que as relações particulares àquele grupo modelam a totalidade das relações sociais capitalistas. Descartaremos o primeiro movimento para focarmos no segundo, pois que visamos um debate necessário sobre atitudes de cunho metafísico, especulativo.

Dito isso, o presente estudo objetiva, em primeiro lugar, pôr à prova os aspectos “especulativos” do pensamento de intelectuais que se valem de suas próprias experiências de vida para reclamar a universalidade de problemas sociais. Tais aspectos podem ser identificados na produção acadêmica brasileira, principalmente na formação em Ciências Humanas, mas que não se resumem espacialmente e produtivamente aos cursos de Ciências Humanas das universidades brasileiras, pois tendem a serem ramificações de um

construto ideológico mais amplo - fundado na contestação da modernidade ocidental. A primeira parte deste texto contemplará esses aspectos, mostrando como eles se distanciam da tradição marxista e se aproximam das premissas do liberalismo. Em segundo lugar, este estudo pretende contribuir com o debate que apresenta o marxismo como um sistema teórico-metodológico capaz de oferecer controles disciplinares para a formação do intelectual. Para isso, na segunda parte deste trabalho mostraremos como a teoria marxista vem se posicionando em relação ao construto pós-moderno e às atitudes identitárias; e, à guisa de conclusão, buscaremos apontar como as atitudes identitárias tendem a promover disfunções nas lutas pela emancipação humana.

A QUERELA DA INVESTIGAÇÃO DO SOCIAL PELAS LENTES DA EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL

O crítico literário alemão Hans Ulrich Gumbrecht, nos primeiro e último capítulos de seu livro *Produção de presença*, utiliza-se de elementos autobiográficos para endossar sua teoria da crítica cultural. O autor é enfático em desvencilhar de sua obra um paradigma epistemológico único. Segundo ele, “ela com certeza não se inclui na tradição europeia da ‘hermenêutica’ (pelo contrário!), nem é um exercício de ‘desconstrução’; afasta-se ainda mais dos ‘estudos culturais’ ou (o Diabo seja surdo!) do marxismo” (GUMBRECHT, 2010, p. 15-16). Para auxiliar-lhe na reflexão sobre a necessidade de reformular as disciplinas das Ciências Humanas e sobre a hermenêutica o crítico literário invoca, no primeiro capítulo, suas experiências pessoais na Iugoslávia socialista da década de 1970 (Ibidem, p. 21-42).

O último capítulo é uma conclusão da obra, uma reflexão sobre o conceito “presença”, mas também, e principalmente, é uma reflexão sobre o *eu* do autor. É a afirmação de que o livro era sobre si “existencialmente”. Nesta última parte, o crítico literário alemão liga o conceito central de sua obra à autorreflexão, à redenção, ao autoconvencimento, ao seu encorajamento frente determinados desafios e sobre ser um humanista. Mas há algo de conclusivo em todo esse amálgama entre experiência individual e teoria cultural. Admite o autor que “uma reflexão acerca da presença revelaria como era inútil as Humanidades tentarem justificar sua própria existência apontando para uma ‘função social’ ou para um ‘resultado político’” (Ibidem, p. 165 et seq.). Fica a impressão que Gumbrecht quer com isso dizer que seu humanismo, como o humanismo “especulativo” do tempo de Marx e Engels - ainda que sob reformulações ocorridas após mais de um século e meio -, pode ser admitido em afastamento das relações sociais reais e pautado na autoconsciência do autor. Daí o esforço em retratar-se na tese em que defende.

Na produção acadêmica brasileira das Ciências Humanas podem ser encontradas inclinações do mesmo tipo. Não são casos isolados. Mas também não refletem nenhuma

totalidade em relação à determinados cursos ou programas de pós-graduação; menos ainda a grandes ou pequenas áreas de estudo. Parece mais a adesão de determinados intelectuais a um paradigma epistemológico. Ainda mais difícil é taxar se tal ou qual intelectual é pós-moderno quando não há admissão a esse paradigma ou defesa explícita nesse sentido. Há quatro décadas, o que os teóricos e críticos do paradigma pós-moderno vêm fazendo através de debates é apontar traços e atitudes, características comuns, a esse paradigma. O aspecto que trazemos então a debate é a atitude de buscar uma investigação do todo social pelo critério da experiência individual do próprio investigador. Vejamos.

Em tese de doutoramento em Educação, Carolina Maria Costa Bernardo (2016, p. IX) objetivou questionar as bases epistemológicas da ciência ocidental inserindo “as populações negras (como sujeitos e/ou objetos de pesquisa) no território científico”. Num primeiro sentido, a autora propõe a inserção do pensamento surgido dos “movimentos pan-africanos” em posição de equivalência a seus “parceiros ocidentais” (Ibidem, p. 131-141). Diante de proposta tanto desafiadora como necessária, a autora se foca no estudo de caso da educação da Guiné-Bissau contemporânea.

Num segundo sentido, sustenta a autora que a “investigação tem origem no *meu corpo e meus pensamentos de mulher negra, mãe, professora, pedagoga, mestre em educação*” (Ibidem, p. 19, grifos da autora). É explícita a convicção da autora de que ela tornou-se objeto de sua própria pesquisa: “insiro minha vida e minhas experiências no exercício da reflexão e da compreensão de uma sociedade na qual estou inserida” (Ibidem, p. 19). No transcorrer da pesquisa fica nítido a utilização de situações experimentadas pela autora, denominados por ela de “elementos autobiográficos”.

O primeiro capítulo de sua pesquisa de doutoramento é destinado a isso. A “narrativa” de sua vida, das origens de sua família, da labuta de seu pai em ter que ao mesmo tempo trabalhar e estudar, e de sua “ascensão a alguns espaços de saber-poder como a universidade pública”, propõe-se a compreender as origens de sua “negritude” (Ibidem, p. 55-60). A intenção central de autobiografar-se é “identificar os processos constitutivos da minha identidade e criar parâmetros para analogias sociológicas com os processos de formação do povo brasileiro” (Ibidem, p. 62). Em sua pesquisa, conclui a autora, desenvolveu-se “uma concepção teórica/pedagógica” que objetiva processos educacionais baseados na “Consciência de si mesmo (EU) + Consciência dos Outros + Consciência da Natureza + Consciência dos contextos sociais + Consciência histórica e política + Consciência de raça, classe e gênero” somado à “consciência dos conhecimentos produzidos pela humanidade” (Ibidem, p. 231). Com essa conclusão, é inevitável a impressão de que o objetivo inicial do trabalho - aquela pretensão de parear o pensamento guineense ao conhecimento científico ocidental - parece deslocar-se para uma espécie de narrativa da tomada de consciência de si da autora em ligação ao todo social.

Na prática, entretanto, Carolina Bernardo expressa intenções epistemológicas e políticas. Epistemológicas na medida em que investiga as populações negras brasileiras e guineenses; e o acréscimo de elementos autobiográficos relacionando-os em debate com outros autores e teóricos não necessariamente foge dos objetivos epistemológicos da investigação. Há que se destacar, com isso, o ganho formativo das conexões estabelecidas com intérpretes do Brasil e da África, como Gilberto Freyre, Franz Fanon, Fátima Oliveira, Kabengele Munanga, dentre outros. Todavia, há intenções políticas, pois desloca o sujeito da pesquisa tornando-o objeto, atravancando, assim, o alcance do conhecimento objetivo que confere caráter científico a esse modo de investigação.

O trabalho de mestrado em Educação de Fábio Florenço Gomes,¹ apoia-se na intenção de colocar referenciais “pan-africanos” no centro do Ensino de História da África. Também nessa pesquisa a experiência individual do pesquisador ganha seu intentado protagonismo. O autor narra como suas origens suburbanas no Rio de Janeiro, seu ingresso na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, suas experiências em pesquisa na graduação e sua entrada no mestrado na Universidade Federal do Ceará (GOMES, 2014, p. 4-20). Mais do que isso, o autor caracteriza seu trabalho como de investigação “militante”. Da mesma forma, aduz não trabalhar “sob a sentença eurocêntrica sujeito-objeto de pesquisa, mas entre sujeitos da pesquisa” (Ibidem, p. 20). Sua “investigação militante” é explicada pelo endosso do autor em ter se motivado por dupla base: justiça e libertação. Justiça, porque buscou com sua dissertação a possibilidade de que seus leitores tenham acesso “a informações sobre períodos decisivos da história e historiografia africana, restritas ou ignoradas por sistemas educacionais neocoloniais”. Libertação, porque apontou para “a necessidade de construção de novos manuais de história da África” baseados em autores do Senegal, Burkina Faso e Guiana, respectivamente, Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo e Walter Rodney (Ibidem, p. 242-244).

Assim como Carolina Bernardo buscou resgatar referenciais filosófico-científicos da Guiné-Bissau, é também considerável o esforço de Fábio Gomes em recuperar referenciais do pensamento africano pouco conhecido entre professores de História da educação básica. Como também é categórica a conversão do sujeito para o objeto da pesquisa, a utilização de elementos autobiográficos na construção argumentativa e, no caso deste segundo autor, a explícita confissão de objetivos militantes no processo de investigação científica.

Há outros trabalhos que seguem nesse sentido. Por um lado, o pesquisador demonstra incomodar-se com as querelas do mundo social. Por outro lado, coloca em evidência suas experiências individuais como elemento constitutivo do objeto de pesquisa.

¹ Curiosamente, há duas versões diferentes da dissertação do autor, com o mesmo título e mesmo ano de publicação: uma versão com 377 páginas e outra com 268 páginas. Baseamos nesta última.

Isso pode aparecer de forma mais ou menos explícita. Em um estudo sobre consulentes de entidades das religiões de matriz africana, a investigadora não resiste em considerar sua própria experiência ante a investigação: “é deveras emocionante ouvir os relatos narrados com tanto carinho e tanta fé, e sentir um pouco o que essas entidades representam em suas trajetórias” (REZENTE, 2017, p. 193). A experiência da pesquisadora ao identificar que “são muitas as vozes que falam, gritam, clamam, sussurram e silenciam” (Ibidem, p. 194), demonstram uma polifonia de vozes onde, para nós, apenas a autora fala.

Pode ocorrer, também, em outro caso, a dificuldade da investigadora se autorreconhecer associada ao paradigma pós-moderno, mesmo confessando o interesse em suas propostas epistemológicas por buscar “dar voz ao indivíduo e a diversos grupos, muitas vezes ignorados” (FURTADO, 2011, p. 35), apresentando então foscas restrições para afastar tais propostas da investigação. Nesse caso, também há extensas passagens para narrar suas conquistas individuais, que justifica assim os motivos pelos quais a investigadora se apresenta em seu trabalho “como *narradora* e, ao mesmo tempo, *personagem*” (Ibidem, p. 48 e passim, grifos da autora).

Mais ou menos declarados, seja anunciando o uso de elementos autobiográficos, seja narrando experiências individuais – e, quer de um modo, quer de outro, há um posicionamento ante a investigação das estruturas sociais –, esses aspectos – ou traços – identificados apresentam consequências de mão dupla. Sustentam, ao mesmo tempo, premissas liberais e identitárias. Vejamos, agora, as premissas liberais, e, na próxima seção, as premissas identitárias.

O mote da liberdade do indivíduo, clamado pelo liberalismo, parece reconfortar os intelectuais que se agarram aos aspectos até aqui levantados. Seu posicionamento e exemplaridade individual frente ao todo social provavelmente não seriam contestados por John Rawls. O filósofo liberal está de acordo em que “não somente nossos fins últimos e expectativas em relação a nós mesmo, como também nossos talentos e capacidades realizadas refletem, em larga medida, nossa história pessoal, as oportunidades que tivemos e nossa posição social” (RAWLS, 2011, p. 320). Mais ainda, desde que as possibilidades de realização individual não estejam ancoradas nas “desigualdades de perspectivas de vida” que resultem de “posições iniciais, vantagens naturais e contingências históricas”, a competição pelo exercício de certos cargos, pelo nível salarial – e, podemos acrescentar, por títulos acadêmicos em que a disputa inicia-se nos momentos que precedem o processo seletivo para o ingresso na universidade – pode ser gerada de desigualdades “inevitáveis, necessárias ou até mesmo altamente benéficas”, sustenta Rawls (Ibidem, p. 320-321).

O empenho desses intelectuais em promover seus interesses acadêmicos, não apenas visa à conquista do título, mas parece envolver, quando não a militância velada,

ao menos o desejo de promover justiça social. Isto é, ainda que haja uma contestação do estado de coisas vigente, seus objetivos de investigação parecem buscar justiça no interior das instituições sociais capitalistas; ou, na linguagem liberal de John Rawls (2016, p. 8), no interior da “estrutura básica da sociedade”. Nesse sentido, a justiça buscada por Fábio Gomes através da promoção do pensamento africano no ensino de História da África é uma “justiça como equidade”. Rawls a concebe a partir de princípios de justiça que visam nortear as instituições sociais vigentes. São princípios pautados no reconhecimento feito por indivíduos “livres e racionais” em uma “situação inicial de igualdade”, situação esta que definiria as condições associativas desses indivíduos a uma sociedade justa (Ibidem, p. 13-14).

O que o filósofo liberal não expõe em seu tratado liberal da justiça é que o individualismo apresenta, no campo político, um caráter essencialmente repressivo e muitas vezes restritivo. Assim como motiva “a proibição de coalizões operárias” (LOSURDO, 2006, p.224). A exemplaridade individual e a busca de justiça no interior das instituições capitalistas impedem, de um lado, a organização da classe trabalhadora e, de outro lado, no campo da formação do intelectual, a compreensão de que limitar-se *apenas* à busca da amenização das desigualdades resultantes de posições iniciais, naturais e históricas trabalha no sentido a oferecer organicidade às instituições sociais vigentes; pois, como se vê em Rawls, pautam-se em premissas substancialmente liberais.

Nos estudos sobre a situação do negro nas relações sociais brasileiras, de Florestan Fernandes e Alberto Guerreiro Ramos aos estudos mais recentes, não faltam exemplos que escapam dessa dimensão política de busca por justiça social. Na década de 1950, Guerreiro Ramos chamava atenção para a incorporação a-crítica de categorias e valores da realidade anglo-saxã aos estudos sobre o negro na sociedade brasileira. Propunha um modo de investigação pautada na experiência vivida dos negros brasileiros, considerando, ao mesmo tempo, que “os princípios gerais de conhecimento positivo [são] universais” (RAMOS, 1995, p. 164 e passim). Florestan Fernandes (2010, p.111 e passim), ao fazer uma autocrítica de seus estudos dos anos 1950 em que considerava a situação do negro brasileiro como de “capitulação passiva”, passou a conjecturar, na década de 1970, “uma dialética das relações raciais” no processo de reconhecimento do negro nas relações de classe da sociedade brasileiras. Mais recentemente, Silvio Almeida destacou a importância de se estudar a condição do negro brasileiro – mais especificamente o racismo – sobre a ótica da teoria social marxista, em que se sopesa os aspectos ideológicos, políticos, jurídicos e econômicos. Esse autor destaca, dentre outras coisas, como os discursos pautados no mérito individual tornam-se um fator para a estabilização do atual estado de coisas (ALMEIDA, 2018, p. 62-63); assim como, chama atenção para o tema - caro ao marxismo - das relações de classe em correlação à condição do negro na sociedade brasileira (Ibidem, p.145-149).

Têm-se a impressão, contudo, que há muitas lacunas para investigação e há muito em que se avançar no campo marxista. É necessário, para tanto, buscar soluções comunistas e socialistas que promovam a emancipação humana.

O MARXISMO DIANTE DAS CONSTRUÇÕES PÓS-MODERNAS

As construções pós-modernas podem ser mais bem compreendidas através de traços que lhe são próprios e mediante atitudes identitárias. Tais traços e atitudes são assim identificados por sustentarem a posição daqueles que os assumem. As atitudes identitárias poderiam ser chamadas de atitudes multiculturais. Adota-se “atitudes identitárias” porque têm referência nas lutas por identidade étnica ou grupal - assim como podem referir-se às lutas por identidade de gênero, credo religioso ou local de pertencimento. Nesse sentido, Pierre Bourdieu (2011, p. 113-114) é quem mais se aproxima da conceituação da noção: disputas por identidade podem ser vistas como lutas a respeito das origens, através do lugar e/ou etnias de origem, que correlacionam às disputas por monopólios de reconhecimento e que, conseqüentemente, buscam impor uma legitimidade própria nas divisões do mundo a partir da criação ou da divisão de grupos sociais. O que está em jogo nas disputas por identidade, afirma Bourdieu (Ibidem, p. 114), “é o poder de impor uma visão do mundo social”.

Atitudes identitárias podem ser pensadas como aspectos referentes, epistemologicamente, a um paradigma e, politicamente, a um construto ideológico; ou seja, a um paradigma filosófico pós-moderno e a um construto ideológico pós-moderno. A divisão, obviamente, é puramente didática. Tantos foram os autores que escreveram em defesa ou tomaram posição crítica em relação ao modelo pós-moderno, quantas foram as atitudes que o sustentam por aqueles que assim lhe amparam. Desde que Jean-François Lyotard lançou, em 1879, suas bases teóricas, o configurando como condição, o debate a seu respeito impulsionou inúmeras críticas na tradição marxista.

Em termos ideológicos, de um lado, a contestação dos preceitos da modernidade ocidental é assentada na ideia da existência de uma sociedade em que o capitalismo é marcado por novos aspectos econômicos e tecnológicos, tais como modernização digital, consumismo, capitalismo humanizado, personalização da produção, etc. Em outras palavras, promete a transcendência das contradições sociais do capitalismo oferecendo para isso construções ideológicas metamorfoseadas em rótulos prefixados em “pós”. Quanto mais se acentuam as contradições tanto mais a variedade de denominações para a sociedade: pós-industrial, pós-moderna, pós-capitalista, pós-tradicional, pós-moralista, dentre outras. De outro lado, a objeção à modernidade ocidental é a objeção ao projeto iluminista, o qual é tido como representante do racionalismo, da padronização do conhecimento e da produção, do progresso, da verdade absoluta, enfim, um projeto universalizante (MÉSZÁROS, 2014, p. 68-72; WOOD, 2017, p. 190-191).

István Mészáros, sobre essa lógica, afirma que as construções da ideologia dominante não são “o *verdadeiro* reflexo do mundo social”. Espera-se que elas forneçam apenas “uma explicação *plausível*, a partir da qual se possa projetar a *estabilidade* da ordem estabelecida”. Por esse motivo, a ideologia dominante produz um conjunto de categorias “que *atenua* os conflitos existentes e *eterniza* os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido” (MÉSZÁROS, 2014, p. 69, grifos do autor). A construção ideológica pós-moderna caminha no mesmo sentido. Ao mesmo tempo, contesta a ideologia dominante, isto é, para Mészáros (Ibidem, p. 71) a ideologia da universalidade racional. O certo é que o filósofo marxista húngaro identifica nas construções ideológicas sobre a modernidade e sobre a pós-modernidade atitudes negativas em relação ao “potencial emancipador do trabalho”. Metodologicamente, as duas teorias negam a mediação entre o “particular” e o “universal”, pois enquanto, de um lado, o universalismo predominante na ideologia da modernidade tende a levar a uma “*universalização abstrata*”, do outro lado, “o culto da ‘diferença’ e do ‘particularismo’ na ‘pós-modernidade’ permanece restrito pelas limitações inerentes à *particularidade abstrata*” (Ibidem, p. 102-103, grifos do autor).

Enquanto Mészáros correlaciona a ideologia da modernidade a um projeto universal e racional, Ellen Wood faz ressalvas quanto a isso. Para a politóloga marxista um projeto iluminista - representado pelo universalismo e pelo racionalismo - associado à modernidade leva à dissimulação das especificidades históricas das origens do capitalismo. Este não se desenvolveu em pé de igualdade por toda a Europa. Tão menos ocorreu com a ideologia burguesa e com o projeto iluminista. A comparação que a autora faz entre França e a Inglaterra, no século XVIII, aponta uma ideologia burguesa francesa mais ligada a formas não-capitalistas de apropriação, enquanto que na Inglaterra a ideologia burguesa relacionava-se ao processo de melhoramento da produtividade agrária. Em outras palavras, assim como não havia uma única ideologia dominante em toda a Europa oitocentista, o capitalismo também não teve origens em todo o território europeu. Por esse motivo, associar os pilares do Iluminismo a uma ideologia de classes, e ambos à modernidade, que por sua vez é vinculada ao capitalismo, obscurece a compreensão sobre as origens do capitalismo (WOOD, 2017, p. 182-189).

As premissas teóricas do modelo pós-moderno acomodam-se nesses equívocos. É uma reação ao projeto iluminista e, simultaneamente, enraíza-se na modernidade assumindo que ela nasceu juntamente com o Iluminismo. Ellen Wood (Ibidem, p. 191) aponta que o modelo pós-moderno, ao pautar-se nessas ligações equivocadas, passa a ser caracterizado pelo ceticismo, pela incerteza, pela mudança, pela contingência dos fenômenos sociais; a sociedade é vista como fragmentada e indeterminada, as metanarrativas e teorias universalistas são recusadas.

Como paradigma filosófico, o modelo pós-moderno fundamenta-se epistemologicamente na recusa de teorias que enfatizam a integração da sociedade e de teorias que

destacam o conflito social. Firma-se em uma “terceira posição” (CARDOSO, 2005, p.73-79). A partir disso, o historiador marxista Ciro Flamarion Cardoso identificou cinco traços sustentados por autores que se assumem pós-modernos. O primeiro é o favorecimento da representação em detrimento da presença. Nega-se a percepção, os dados sensoriais experimentados junto à realidade, em favor dos conteúdos mentais representados pelo pensamento e pela linguagem. A distinção representação-presença é questionada; muitas vezes até mesmo rejeitada. O segundo traço é a crítica da origem. A busca pela origem do objeto investigado é negada, considerando-se assim apenas a superfície dos fenômenos analisados. O terceiro traço é a crítica da unidade em favor da pluralidade. A ênfase recai na tentativa de mostrar que aquilo que é visto como de existência única ou integral é, de fato, plural. Advém disso, a tendência de cair no subjetivismo, de inflar a individualidade, de hipervalorizar o *eu*; mesmo que se proclame o contrário. O quarto traço é a crítica da transcendência das normas em favor de sua imanência. As normas - tais como verdade, justiça, mal, racionalidade, etc. - são vistas como subordinadas às vontades daquilo a qual recaem. Pressupõe-se, com isso, que determinada ideia criada em uma determinada época atenderia a determinados interesses e, conseqüentemente, tal ideia é dependente de um determinado contexto social. O quinto traço, é a investigação mediante a “alteridade constitutiva”. A análise de um fenômeno - tal como palavras, ideias, organizações sociais, etc. - é realizada através de um processo de oposição a outro fenômeno. Ou seja, um grupo privilegiado assim o é ante outros grupos não-privilegiados. Na prática, entretanto, promove-se um processo de exclusão, oposição e hierarquização dos fenômenos reconhecidos pelo investigador: Valorizam-se os fenômenos que aparentam envolver o objeto analisado e descartam-se ou minimizam-se fenômenos reais não valorizados pelo investigador (Ibidem, p. 85-91).

O construto pós-moderno depende, por isso, desse conjunto teórico-metodológico para promover sua própria explicação plausível do mundo social, projetando o estado de coisas de modo que alivie os conflitos sociais; tal como faz a ideologia dominante, ainda que em oposição a ela. Essa construção ideológica, por esse motivo, propõe-se a recair em todos os âmbitos do mundo social. É, portanto, acima de tudo, um projeto político - e um projeto político na contramão do socialismo e do comunismo. Pode-se pressupor, a partir do que foi até aqui exposto, que a atitude baseada nas lutas por identidade é um braço dessa construção ideológica, atuando epistemologicamente e politicamente.

Podemos evidenciar, a partir da crítica marxista, dois tipos de atitudes identitárias que refletem esse posicionamento. Em primeiro lugar, há uma atitude que talvez seja politicamente a mais danosa, pois mira a organização operária: reduzir as lutas de classes a disputas por identidade. Além de promover a despolarização das massas, através da estetização e da moralização abstrata da polícia (BENSÄID, 2008, p. 25-34), tal atitude auxilia a minar a compreensão de que na sociedade capitalista vigora as lutas de classes. Substi-

tuindo, assim, tal compreensão pela percepção de termos pertinentes às identidades em disputa – gênero, raça, etnia, sexualidade, enfim, aqueles tidos como marcadores sociais da diferença. Desse modo, enquanto mais recentemente os liberais delineiam as relações sociais em termos de uma “terceira via”, alardeando que a sociedade capitalista deve ser regida pelo consenso social, as atitudes pós-modernas, como bem destacou Daniel Bensaid (Ibidem, p. 44), dissolvem o conflito social na “diversidade indiferente” ostentando a bandeira da “pluralidade de campos e de contradições”.

O segundo tipo de atitude identitária é aquilo que Domenico Losurdo nomeou de “transfiguração dos oprimidos”. É a transfiguração de figuras vitimizadas por opressões, “as quais são representadas e idealizadas como a encarnação da excelência moral” (LOSURDO, 2015, p. 358). Sua primeira variável, exalta os indivíduos ou grupos em estado de miséria material como os promotores da verdade, pois são distanciados do luxo, da inautenticidade e da mentira que são associadas às classes dominantes. Sua segunda variável, exalta povos ou grupos étnicos. Refere-se à celebração do povo hindu, por ser visto como aquele mais próximo da natureza, inclinado à modéstia. Refere-se à exaltação da “negritude”, que se contrapõe à “branquitude” representada por aqueles que na história dominaram e destruíram. A terceira variável dessa atitude exalta a diferença de gênero. Refere-se ao enaltecimento da mulher como um ente mais próximo da natureza, geradora da vida, no qual distancia-se do ente masculino, marcado pela cultura da violência e pelo domínio (Ibidem, p. 358-359). Ainda que sejam – reconhece o filósofo italiano – formas de protesto compreensíveis e legítimas, a transfiguração dos oprimidos retoma juízos da “cultura conservadora e reacionária”, pois não reconhece nas classes subalternas sua capacidade de elevar-se acima do estado de natureza, assim como coloca obstáculos na “recomposição da unidade das lutas de classes”. (Ibidem, p. 359 e 363).

Os aspectos do construto pós-moderno e as atitudes de seu braço identitário não esgotam-se naqueles que até aqui foram levantados. Quis-se mostrar, antes de tudo, como alguns intelectuais marxistas se posicionam em relação a tais aspectos e atitudes por meio de críticas mais ou menos severas. Exposto essas posições, é necessário retomarmos a atitude do uso da experiência individual do investigador como critério de investigação do mundo social, e sua relação com a formação do intelectual orgânico.

O INTELLECTUAL POSTO À PROVA

Marx e Engels oferecem a chave para pôr à prova os intelectuais “especulativos”. A crítica levantada pelos filósofos da *práxis*, contra aqueles a quem chamavam de “idealistas especulativos”, argumentava que estes não alcançavam o “pensamento de que existe um mundo no qual *consciência* e *ser* são coisas distintas, mundo que segue em pé como antes,

se eu apenas superar sua existência intelectual, sua existência como categoria, como ponto de vista”. Para os “idealistas especulativos”, continuam Marx e Engels, o mundo “apenas existe na condição de mundo da *autoconsciência*” (MARX & ENGELS, 2011, p. 216, grifos dos autores). Se transpormos essa lógica para os intelectuais de atitude identitária podemos entender, em termos gerais, que estes fazem uso de suas próprias experiências para assumir que o mundo funcione segundo o nexo do ponto de vista que sustentam, ou segundo o nexo imanente à comunidade a qual pertencem. Por esse motivo, esses intelectuais conferem valor excessivamente elevado ao sentido dos fenômenos por eles percebidos ou experimentados. Trata-se de uma atitude especulativa fundamentalmente metafísica. É uma atitude que vai ao encontro do procedimento epistemológico de se tentar investigar as estruturas sociais mediante as lentes da experiência individual do próprio investigador.

No que se refere aos critérios “ser” e “consciência”, lançados por Marx e Engels, o historiador marxista Edward Palmer Thompson (1981, p. 16) sugere que a questão central a ser considerada seja a experiência humana. Não se trata, com isso, de buscar os limites dessa experiência, “mas a maneira de alcançá-la, ou produzi-la”.

Em termos de experiência humana, assegura o historiador marxista, homens e mulheres são encontrados “como sujeitos”. Porém, “não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos”, pois em seguida, esses homens e mulheres “‘tratam’ essa experiência em sua *consciência*”, das formas as mais complexas, e agem “sobre sua situação determinada” (Ibidem, p. 182, grifo do autor). O “sujeito” aqui é um ator histórico que experimenta situações no interior do ser social. Esse sentido é tratado por Thompson do seguinte modo: “a experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (Ibidem, p. 16). A experiência, portanto, é o termo mediador entre o ser social e a consciência social. Ou, nas palavras do historiador marxista, “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (Ibidem, p. 17).

A experiência, nesse sentido, ainda que individual, é pressionada para dentro do ser social, transformando-se, portanto, em experiência coletiva. E esse tipo de experiência reverte-se em objeto de análise para o investigador. E esse deveria ser o alcance dos intelectuais para que suas análises do mundo social considerassem as relações sob a lógica do capital.

Há, no entanto, outro tipo de experiência a qual Thompson voltou suas reflexões. Um tipo que bem parece um chamamento para tencionar o véu do conservadorismo que cobre toda a estrutura acadêmica e universitária. É a experiência que podemos chamar - baseando-nos no historiador marxista - de “extramuros”.

Retomando a dialética gramsciana entre os intelectuais e as massas, Thompson (2002, p. 45) considera a universidade como o lugar potencial para a dialética educação-experiência: “uma porta de saída para o conhecimento e as competências, uma porta de entrada para a experiência e a crítica”. Por isso, quaisquer conquistas democráticas penderiam em direção a “uma cultura igualitária comum” apenas se o intercâmbio dessa dialética for sustentado e ampliado. Esse movimento em direção a uma cultura da igualdade evitaria, do mesmo modo, que treinamento profissional seja confundido com autoridade intelectual; confusão que expropria das pessoas “simples” sua própria identidade intelectual (Ibidem, p. 43-44). Como em Gramsci, percebe-se também no historiador marxista um sentido democrático e antielitista em relação à função dos intelectuais.

O problema do conservadorismo dentro dos muros da academia e das universidades advém do afastamento entre a “cultura letrada” e a “cultura do povo”, continua Thompson. Seu efeito mais deletério é isolar os intelectuais “dentro de suas próprias paredes de autoestima intelectual e de orgulho espiritual” (Ibidem, p. 43). Advém disso a propensão da formação acadêmica ao ingresso em bolhas nas quais o “mérito intelectual” é o maior protagonista (Idem). Ainda que se admita ao investigador atribuir seu “ponto de vista” à própria investigação – e podemos, sem problemas, admiti-lo -, concordamos com Thompson (1981, p. 51) que as discussões advindas dessa atitude serão “meros intercâmbios de atitude, ou exercícios de ideologia, se não se admitir que sejam conduzidas dentro de uma disciplina comum que visa ao conhecimento científico”.

Isso posto, o caminho do afastamento das bolhas acadêmicas está na dialética educação-experiência, visto que a formação acadêmica do intelectual orgânico deve pautar-se nos problemas e soluções oferecidos pelo contato estabelecido com homens e mulheres “simples”. Ampliam-se com isso, qualitativamente e quantitativamente, os critérios de seleção e as bases de formação de intelectuais. E esse é um processo que parece não poder ser dissociado da escolarização e, conseqüentemente, da formação universitária.

A atitude de intelectuais que se valem de suas próprias experiências - experiências estas particulares à toda a experiência social - como objeto de investigação e como critério para a observação das estruturas sociais, não pode ser confundida com a experiência que está em relação dialética com a educação. Mesmo que os intelectuais que assumem esse tipo de atitude identitária valham-se da experiência extramuros universitários, o efeito da investigação do mundo social pelos critérios da experiência individual do investigador, sem critérios disciplinares/científicos, é reclamar a universalidade das querelas sociais baseando-se nas particularidades que são próprias a esses intelectuais. Desse modo, os métodos de seleção e ampliação para a formação intelectual sofrem perdas qualitativas, as quais podem implicar em um atrasamento do movimento que busca a ampliação da intelectualização e a politização das massas.

Vale ressaltar que as atitudes identitárias, embora se inscrevam em um construto ideológico de oposição à ideologia dominante, assentam-se na dinâmica do modo de produção que, a partir das condições da vida material, produz e reproduz as relações sociais fundadas na exploração do trabalho e na opressão de grupos subalternos. Desse ínterim, onde o intelectual tem de compreender os mecanismos geradores de conflitos e contradições do mundo e, ao mesmo tempo, ele próprio é parte constitutiva dessa realidade social, talvez surja a tentação de filiação a um paradigma alternativo e, concomitantemente, assentado confortavelmente na ordem dominante.

Como reflexo disso, aquilo que outrora era para os liberais “o indivíduo” (livre), tornou-se para os pós-modernos “o sujeito” (a-histórico), transmutando-se, agora, em “vozes”. É um movimento que abandona o ser social. Desse movimento resulta, talvez irrefletidamente, a adoção do pressuposto liberal do indivíduo. Afasta-se do “social” em direção ao “individual”. E, ironicamente, a adoção do individualismo liberal não colapsa com os termos da identidade étnica ou grupal, pois o individualismo parece restringir-se a formulações teórico-metodológicas e os termos identitários ficam restritos ao nível da especulação sobre a vida material.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMADO, Gilberto. *Eleição e representação*. Brasília: Senado Federal, 1999.

BENSÄID, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERNARDO, Carolina M. C. *Negras raízes questionam a ciência ocidental: um estudo sobre a inserção das populações negras, brasileira e guineense, como sujeitos e/ou como objetos de pesquisa, em território de produção do conhecimento científico*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Edições 70, 2011.

CARDOSO, Ciro F. S. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: EDUSC, 2005.

CONSTANT, Benjamin. *Princípios políticos constitucionais: princípios políticos aplicáveis a todos os governos representativos e particularmente à Constituição atual da França (1814)*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2014.

FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo, 2010.

FURTADO, Raquel A. *A construção e a (tentativa) de desconstrução da “cultura USIMINAS”: narrativas ao longo de 50 anos*. Tese de Doutorado em Administração, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

GRAMSCI, António. *Cadernos do cárcere, vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

GRAMSCI, António. *Cadernos do cárcere, vol. 2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GOMES, Fábio F. *Pan-africanismo, historiografia e educação: experiência em Cabo Verde e no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2014.

GUMBRECHT, Hans U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010.

KIRK, Russel. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013.

LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, profetas e sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAMOS, Alberto G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REZENDE, Lívia L. “Pretos-velhos: o sagrado e o mágico na encruzilhada das religiões”. In: *Faces de clío*, v. 3, n. 6, 2017, p. 174-197.

ROSANVALLON, Pierre. *La consagración del ciudadano: historia del sufragio universal en Francia*. San Juan: Instituto Mora, 1999.

SOWELL, Thomas. *Os intelectuais e a Sociedade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, Edward P. *Os Românticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WOOD, Ellen M. *The origins of capitalism: a longer view*. London; New York: Verso, 2017.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

SALDANHA, Michel Diogo. O intelectual posto à prova: uma crítica a atitudes identitárias.
Data de submissão: 13/08/2019 | Data de aprovação: 09/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

SALDANHA, Michel Diogo. O intelectual posto à prova: uma crítica a atitudes identitárias. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 89-107.