



Leituras transversais sobre o estatuto do intelectual na contemporaneidade

Cross-sectional reading on the statute of the intellectual in contemporary times

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler^[a], Kleber Prado Filho^[b]

Resumo

^[a] Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC – Brasil, e-mail: diazsoler@gmail.com

^[b] Doutor em Sociologia, professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC – Brasil, e-mail: kleberprado.psi@gmail.com

Este estudo é uma análise sobre o estatuto do intelectual a partir dos seus diferentes desdobramentos históricos e práticas políticas. Em um primeiro momento, percorre-se o estatuto do intelectual revolucionário a partir de um diálogo crítico em relação ao marxismo ortodoxo, apontando-se 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. O segundo momento é dedicado ao estatuto do intelectual orgânico. A partir de um olhar voltado para os textos gramscianos recolhem-se os indicativos do comprometimento deste intelectual com a sociedade através de um diálogo aberto entre a cultura e a hegemonia, possibilitando a emancipação das massas. Em um terceiro momento, o estudo percorre o estatuto do intelectual específico a partir de uma leitura de conceitos pensados por Foucault e articulados com a prática de um novo estilo da atividade intelectual a partir da segunda metade do século XX com o colapso das grandes ideologias e a proliferação de novas estratégias de resistência e ativismo voltados à problematização das práticas discursivas, dos jogos de poder e dos processos de subjetivação. A conclusão do artigo é direcionada para os apontamentos sobre o estatuto do intelectual na contemporaneidade a partir da construção de uma vida não fascista que implica a criação de um gesto polêmico que intensifica o questionamento perante as formas de opressão combatendo as políticas de identidade e as formas de totalização.

Palavras-chave: Estatuto. Intelectual revolucionário. Intelectual orgânico. Intelectual específico. Vida não fascista.

Abstract

This study is an analysis on the statute of the intellectual from its different historical developments and political practices. At first, it approaches the status of the revolutionary intellectual from a critical dialogue in relation to orthodox Marxism, pointing to the prospects that led the revolutionary intellectual to be one of the great voices of the late 19th century and the beginning 20th century. The second stage is dedicated to statute of the organic intellectual. From a glance aimed at Gramscian texts, we collect the indicative of the commitment of this intellectual with society through an open dialogue between culture and hegemony, allowing the emancipation of the masses. In a third step, the study covers the statute of specific intellectual from a reading of concepts thought by Foucault and articulated with the practice of a new style of intellectual activity from

the second half of the 20th century with the collapse of the great ideologies and the proliferation of new strategies of resistance and activism aimed at problematizing the discursive practices, the power plays and subjective processes. The conclusion of the article is directed to the notes on the statute of the intellectual in contemporary times with the construction of a non-fascist life that implies creating a polemical gesture that enhances the questioning before the forms of oppression fighting identity politics and forms of totalization. [#]

Keywords: *Statute. Revolutionary intellectual. Organic intellectual. Specific intellectual. Non-fascist life.*

Introdução

Este trabalho caracteriza-se como uma análise transversal¹ em torno do estatuto do intelectual a partir de seus diferentes desdobramentos históricos e práticas políticas. Basicamente, pode-se afirmar que esta reflexão divide-se em quatro partes.

Na primeira delas, percorre-se o estatuto do intelectual revolucionário através de um diálogo crítico em relação ao marxismo ortodoxo, apontando-se os desdobramentos que levaram o intelectual revolucionário a ser uma das grandes vozes da prática política entre o final do século XIX e o início do século XX.

A segunda parte do trabalho é composta pela análise do estatuto do intelectual orgânico. Empreende-se uma leitura analítica sobre o processo de ruptura do intelectual orgânico em relação à ortodoxia marxista a partir de novas possibilidades de intervenção sobre a realidade inaugurada pelas reflexões de Gramsci. Neste sentido, apresenta-se um olhar sobre Gramsci como teórico da superestrutura, isto é, como alguém responsável por construir uma elaboração de uma filosofia da práxis por meio do comprometimento do intelectual com a sociedade através de um diálogo aberto entre a cultura e a hegemonia, possibilitando desta maneira, a emancipação das massas.

A terceira parte percorre os domínios do estatuto do intelectual específico a partir da prática elencada por

esta figura em relação ao enfrentamento perante os jogos de poder, as estratégias de saber e os processos de subjetivação direcionados por meio de um diagnóstico do tempo presente.

Finalmente, nas considerações finais, traça-se os apontamentos sobre o estatuto do intelectual na contemporaneidade a partir das estratégias de intervenção desta figura na sociedade, referente à construção de um exercício político de uma vida não fascista, que é um gesto polêmico que intensifica o enfrentamento a todas as formas de opressão e as políticas de identidade por meio de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, uma ascese. Em outras palavras, a questão política do mundo contemporâneo não passa mais pelo fomento a estratégias revolucionárias como a luta contra o Capital ou contra o Estado, mas pela possibilidade de se produzir estratégias de problematização diante das práticas de poder, as formas de totalização e as políticas de normalização que estão inscritas no emaranhado dos dispositivos.

O estatuto do intelectual revolucionário

O período histórico que marca a emergência do intelectual revolucionário é o início do século XIX, época de proliferação do socialismo científico ou positivismo de esquerda. Para iniciar-se uma exploração mais detalhada sobre o processo de emergência do intelectual revolucionário, poder-se-ia lançar aqui um questionamento simples, mas que coloca em evidência o caráter contraditório das palavras “intelectual” e “revolucionário”, pois, 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 o intelectual revolucionário compreende o mundo não a partir da vivência cotidiana do seu trabalho, mas da

¹ O conceito de transversalidade é um operador metodológico empregado por Guattari (2005) para referir-se criticamente ao estatuto das ciências humanas em geral. Guattari (2005), defende a tese de que a problemática da revolução passa necessariamente pela criação de um método radical que procure problematizar a realidade, não mais pelos critérios de uma sistematização do conhecimento, mas pela correlação entre as mais variadas práticas de saber e o engajamento político.

experiência que o difere das urgências de uma classe intelectual tradicional.

A constituição do intelectual revolucionário em sua construção embrionária traduz uma motivação pela realidade social constituída de contradições e interpretações disfuncionais pelo método materialista-dialético, dado que os fenômenos históricos são complexos e determinados pelas relações de trabalho necessitando de uma *intelligentsia* própria – a vanguarda revolucionária.

Quando Engels e Marx (1999, p. 14) constroem sua décima primeira tese contra o idealismo de Feuerbach, afirmando que “os filósofos se militaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”, acabam por indicar a necessidade imediata da ruptura do intelectual em relação ao idealismo, em nome do fortalecimento da práxis revolucionária, uma vez que essa provocação convoca os intelectuais a abandonarem seus cômodos papéis para construir um exercício político permanente e comprometido com a modificação da sociedade. O fator mais importante nesta constatação é a presença da condição de possibilidade para o nascimento do estatuto do intelectual revolucionário diretamente atrelado ao materialismo histórico e dialético.

Este estatuto 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 anteriores a ele, são compromissos de valores que, de acordo com Mézaros (2008), são transpostos do plano metodológico para o contexto das lutas contra as formas de dominação e pelo estabelecimento de uma doutrina revolucionária, fazendo que os aspectos presentes na análise política apontem para o estatuto do intelectual revolucionário como pré-requisito indispensável para o fortalecimento do socialismo. Isso porque o operariado, segundo Marx e Engels (1998), é uma contradição objetiva da burguesia e encontra-se submetido aos interesses da classe dominante, não sendo capaz de romper com esse processo por si só. Ora, se a divisão do trabalho objetiva e sujeita, ela não é um instrumento de libertação, mas de reificação. A superação dessa alienação só pode ser efetivada quando existe uma participação do intelectual revolucionário que, por meio de seus conhecimentos sobre o capitalismo,

promove uma quebra do processo de alienação efetivado pelo Capital.

Da mesma maneira, as estratégias de intervenção do estatuto do intelectual revolucionário não se limitam a meros atos desorganizados ou pequenas insurreições. É somente por meio da destruição completa do processo de alienação que as estratégias de intervenção podem ser mais bem elaboradas, pois elas compõem o núcleo da política empregada pelo estatuto do intelectual revolucionário.

A estratégia, portanto, faz parte de uma conduta que orienta o procedimento de atuação do intelectual revolucionário por meio da canalização da luta de classes, tendo como objetivo a derrota da burguesia e a implementação da ditadura do proletariado. Sendo assim, uma estratégia só pode concretizar-se no momento em que o intelectual empreende uma leitura precisa sobre as classes sociais, isto é, quando torna explícito o caráter contraditório das relações entre as classes. Essa explicitação deve orientar-se segundo alguns preceitos, de acordo com Harnecker (2003). Em primeiro lugar, o intelectual deve avaliar objetivamente as relações mútuas entre as classes. Em segundo lugar, ele deve investigar detalhadamente as condições econômicas presentes em cada classe e como essas condições favorecem o confronto entre as mais variadas classes. Em terceiro lugar, ele deve levar em conta a necessidade de elaborar estratégias voltadas para o futuro a partir da experiência do próprio movimento operário. Em quarto lugar, deve instrumentalizar as massas fomentando nelas a consciência de classe, de modo a preparar o terreno para a emergência do período revolucionário. Finalmente, o intelectual deve lutar pelo fortalecimento da unidade do movimento operário.

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.

A instrução direta do proletariado é outra tarefa importante a ser desenvolvida pelo intelectual revolucionário. A transmissão dessa instrução permite que classes historicamente exploradas pelo capitalismo venham a conscientizar-se de sua real condição, fazendo que a alienação pelo trabalho e os mecanismos ideológicos sejam implodidos pelas táticas coletivas da 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, as contradições existentes no Estado burguês, assim como as rupturas possíveis e necessárias à instauração de uma nova ordem, no caso, o Estado socialista.

Sendo assim, afirma-se que o atravessamento do exercício político do estatuto do intelectual revolucionário refere-se aos modos pelos quais as massas devem ser instruídas com os conhecimentos do verdadeiro socialismo científico. Essa estratégia de bolchevização torna-se possível quando o marxismo passa a ser um instrumento de doutrinação junto do proletariado por meio de instâncias oficiais, como os partidos políticos, e a figura do intelectual ocupa um papel de agente responsável pela instrução destes caminhos.

Ao realizar este processo, o intelectual revolucionário acaba atingindo um novo estágio de consciência, no qual se dissolve a própria eficácia e atribuição tradicional, passando a ser meramente mais um membro da vanguarda comunista. Lênin, em *Que Fazer? As questões palpitantes do nosso movimento* (1979), fixa as bases da atuação do intelectual revolucionário, tendo como princípio norteador a proposta política correlativa ao estudo científico do materialismo histórico e dialético. Por meio do conceito de luta teórica, aponta que o estudo científico do materialismo permite aos revolucionários observar com maior precisão a condição de vida da população e a necessidade de modificá-la. Assim, essa luta representa a criação de um espaço de experimentação das teorias e das práticas sociais. Da mesma maneira, é necessário que o proletariado esteja em constante estudo e aperfeiçoamento, pois é preciso levar em conta o fato 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.

O estatuto do intelectual orgânico

O estatuto do intelectual orgânico leva em conta algumas singularidades que o distanciam tanto do conservadorismo do intelectual tradicional quanto do dogmatismo do intelectual revolucionário. Isso porque o estatuto do intelectual orgânico traz como

premissa o fato de que é contra a ideologia burguesa que se deve lutar, levando em conta que a atividade intelectual está presente no que Gramsci (1978) chama de filosofia espontânea, ou seja, nas práticas culturais conhecidas por folclore. De certa maneira, o autor incita a compreender os motivos pelos quais o sujeito é constituído pelos saberes populares, e que estes, por sua vez, indicam o estatuto do intelectual orgânico como organizador da cultura.

A provocação de que “todos os homens são filósofos” (Gramsci, 1978) abre espaço para o seguinte questionamento: é preferível manter-se afastado da realidade e alienado aos regimes de produção aos quais se está sujeito ou deve-se participar conscientemente do processo revolucionário, agindo diante da história buscando a transformação das relações de produção? De certa maneira, esse questionamento é formulado para apreciar uma nova proposta de atuação crítica. Neste sentido, a proposta seria a de conceituar os elementos estratégicos para construção de um novo estatuto para o intelectual comprometido efetivamente com a realidade em que ele está inserido. Todavia, este comprometimento não está contaminado pelo positivismo histórico, muito menos pelo conservadorismo burocrático dos partidos socialistas. O marxismo como filosofia da 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, reflète-se na intensificação da cultura.

Justamente por conta destes aspectos é que se deve percorrer o estatuto deste intelectual a partir de sua funcionalidade crítica e na relação direta desta figura com a cultura. De acordo com Baratta (2009), o conceito de cultura elaborado por Gramsci refere-se à concepção de mundo referendada pelo materialismo histórico. Desta maneira, a cultura seria a identificação por parte do sujeito refletida nos modos de vida da sociedade. Entretanto, Gramsci (2007) não fixa a cultura 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 deve ser encarada como o fortalecimento dos setores populares, 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 compreendida como um bloco do qual fazem parte todas as pessoas, e não somente uma parcela. Ainda, segundo Baratta (2009), 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, isto é, ela não é estática, mas possui uma fluidez que se espalha segundo o devir e, por conseguinte, os intelectuais não devem somente participar de todas as consequências desse ato, mas, sobretudo, gerenciar este processo.

Como consequência, os intelectuais não são mais os guardiões da palavra, mas personagens atuantes e presentes em um contexto maior que é o das relações sociais. Entendendo a cultura como vida social, é possível compreender o funcionamento dessa maquinaria nomeada por Gramsci (2007) “luta hegemônica”, isto é, um conjunto de ações que se efetivam na construção de outra ideologia referendada pela práxis. Essa característica 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 da práxis. 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 momento em que passa a existir uma mediação entre eles e as massas.

As reflexões produzidas por Gramsci (1978) em relação ao estatuto do intelectual orgânico consistem no fato de que ele procurou articular conceitualmente uma transformação efetiva de suas atribuições a partir da mediação entre sociedade e cultura. Por conta deste aspecto, a transformação efetiva dos intelectuais é muito mais uma questão ética do que propriamente política, posto que Gramsci (1978) considera que todos os homens são intelectuais,

embora nem todos exerçam esta função, percebe-se como é fundamental para a cultura moderna a libertação ideológica no sentido de ampliar e fortalecer a presença de novos intelectuais.

De acordo com Rodrigues (2009), é impossível realizar qualquer reflexão crítica 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. Neste sentido, o desafio consiste em interpelar criticamente a cultura e a sociedade sobre o valor de suas práticas. 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.

Este estatuto é desenhado em *Os intelectuais e a formação da cultura* (Gramsci, 1997). Na realidade, este escrito é um diagnóstico para uma leitura histórica e cultural da sociedade moderna no início do século XX. Nele, Gramsci (1997) afirma que enquanto os intelectuais tradicionais estão ligados a setores ruralistas e eclesiásticos, os intelectuais orgânicos estão ligados às artes e às práticas de modernização. De todo esse apanhado, entende-se que existe um confronto ideológico entre essas duas categorias e a questão consiste em problematizar o caminho a ser seguido: ou o conservadorismo ou a emancipação das massas.

Conforme se pode observar, a leitura empreendida por Gramsci em relação ao intelectual orgânico infere um retrato desta figura no contexto do capitalismo, pois neste sistema qualquer sujeito ligado à produção ou à difusão do conhecimento é um intelectual. Justamente por fazer parte deste processo é que o pensamento de Gramsci permanece atual, principalmente no que corresponde à luta contra o elitismo cultural. Todos os ensinamentos presentes em seus textos indicam a possibilidade de destituir o intelectual de 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 com aquilo que fala.

O estatuto do intelectual específico

É contra o cânone literário que Foucault desenvolverá parte de seus estudos genealógicos a partir

da década de 1970. Emerge, neste contexto, uma proposta que recai sobre uma problematização em torno do estatuto do intelectual a partir da segunda metade do século XX. Segundo Foucault (1979, p. 10)

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.

Essa problematização aponta para as ruínas da figura do intelectual escritor. No entanto, poder-se-ia perguntar: por que a figura do intelectual escritor é um problema? A resposta encontra-se no fato de que a função do 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 de práticas arbitrárias e conservadoras.

Em *Os intelectuais e o poder*, Foucault e Deleuze (1979) apontam 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, perspectiva na qual o intelectual era uma figura que estava comprometida com os interesses burgueses, assumindo posições quase sempre conservadoras, ou possuía um papel subversivo em relação ao capitalismo; segundo, existia o tipo de intelectual que agia por meio de sua prática discursiva, revelando verdades que até então passavam despercebidas por todos, assumindo o caráter de diretor de consciência.

O intelectual específico, segundo Foucault e Deleuze (1979), não está 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, segundo Foucault e Deleuze (1979), articulou a relação entre o universal e a

especificidade, questionando o saber científico referente à física atômica. Este foi o instante no qual a criticidade do intelectual foi censurada não em função do seu discurso universal, mas pelo saber que ele dominava e que representava perigo. Esta atitude indica a necessidade de enfrentamento presente no intelectual específico não pelo fato de ele ser o portador das verdades, mas por ser um estrategista da vida e da morte.

O fato é que essa característica da prática política contra a microfísica do poder indica um redirecionamento da relação entre teoria e prática, pois, segundo Foucault e Deleuze (1979), contemporaneamente, tal conceito de relação exerce-se não pela separação, mas pela fragmentação. Em outras palavras, 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. Neste sentido, nem a teoria é fonte primária de inspiração, nem a prática é a única possibilidade de transformação do mundo. O espaço é mais apertado e existem enfrentamentos nestes 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.

Se for possível admitir 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, pode-se situar seu estatuto não pelo engajamento, mas pela elaboração de uma estratégia política voltada para a transversalidade das lutas, e esta característica é fundamental para situar nesse contexto as ressonâncias da desconstrução nietzschiana colocando em evidência novos estilos de vida. Neste 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 prática política efetivada pelos intelectuais tradicionais.

São justamente as táticas que permitem ao intelectual específico participar criticamente da realidade não com a finalidade de revelar verdades, mas de instituir um ato provocativo capaz de instrumentalizar a crítica e a problematização das práticas, pois há muito tempo que o trabalho intelectual deixou de ser o de orientar as pessoas em relação ao que elas devem ou não fazer. Esse anseio por uma

vontade política coletiva deve ser deixado de lado. Na realidade, ele precisa ser destruído em nome da atividade crítica. Assim, a tarefa consiste em problematizar as evidências fazendo que velhas práticas percam seu lugar de destaque e passem a ser arquitetadas segundo novos critérios. Não obstante, é necessário lembrar que, embora Foucault (2004) resalte algumas questões relacionadas à atitude ética do intelectual, em nenhum momento ele pretende fazer de sua posição privilegiada um exemplo a ser seguido.

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*. O intelectual deve seguir os rumos dessa postura levando em conta não somente seu cômodo papel de formador de opinião, mas o de sujeito que cria e recria experiências conforme constrói seus argumentos e exercita suas práticas.

A consequência brutal desta atitude define-se pelo fato de que a crítica assume um tom profundamente histórico na medida em que percorre as práticas, os jogos, os discursos e os modos de estetização da existência contra os quais é preciso se rebelar. Deste entrecruzamento emerge o que Foucault (2008) chama de ontologia histórica de nós mesmos, ocupando um papel que está inserido em uma atitude experimental da liberdade, porém ela não reivindica a liberdade como direito ou garantia, mas procura estabelecer o exercício das rupturas, das transgressões, dos modos de resistência e das práticas de liberdade. Essas linhas de fuga circulam sobre a perspectiva ética da relação do sujeito consigo mesmo servindo para articular um diagnóstico sobre o tempo presente através de 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 constituir um exercício de atenção para com o real de modo que a liberdade possa ser praticada em seu extremo. Neste 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.

Considerações Finais

De acordo com Foucault (2009), a primeira metade do século XX viu emergir uma prática

intelectual voltada apenas para as grandes causas como a Revolução, a Liberdade e a Justiça. Contudo, os anos posteriores à Guerra do Vietnã, ao Maio de 1968 e ao Woodstock provocaram um deslocamento na atividade política do intelectual. Certamente, tal atividade já não se restringia ao modelo prescrito pela vanguarda revolucionária, mas caracterizava-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 (2009), centraliza suas estratégias no enfrentamento contra os discursos e as práticas de poder. Esta conduta pode ser nomeada, segundo as orientações de Foucault (2009), como o exercício político de uma vida não fascista.

Não obstante, existem alguns adversários diretos dessa vida não fascista contra os quais é preciso deflagrar uma guerra: os ascetas políticos, os militantes fervorosos, os burocratas revolucionários e os arautos da verdade. Todos eles estão a serviço de um tipo de fascismo; não o de Estado, mas o 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 por meio da emblemática pergunta formulada por Foucault (2009, p. 13): “*How does one keep from being fascist, even (especially) when one believes oneself to be a revolutionary militant?*”²² Poder-se-ia acrescentar outro questionamento a este: qual o limite que separa uma atividade crítica de uma prática autoritária? A resposta para estas perguntas não deve ser encontrada em nenhum manual, ela deve ser construída mediante o afastamento e a denúncia do intelectual contra toda forma de sujeição.

Lutar contra este processo implica o exercício de um trabalho do sujeito sobre si mesmo desdobrado em sete apontamentos assim apresentados por Foucault (2009): em primeiro lugar, deve-se criar uma prática política livre da paranoia unitária e totalizante; em segundo lugar, deve-se experienciar o pensamento de modo que exista proliferação, justaposição e disjunção; em terceiro lugar, é preciso libertar-se das velhas teses de que o poder é somente uma instância repressiva, neste sentido, a tarefa seria pensar o poder a partir da capilaridade, da multiplicidade e da diferença; em quarto lugar, deve-se ter clareza de que o verdadeiro

²² [Como alguém evita ser facista, mesmo (especialmente) quando acredita-se ser um militante revolucionário?] (N. R.)

revolucionário é aquele que nunca abandona o combate; em quinto lugar, deve-se utilizar o pensamento de modo a possibilitar a proliferação da multiplicidade; em sexto lugar, deve-se lutar pela desindividualização, isto é, deve-se 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 promoção de novas subjetividades; finalmente, em hipótese alguma deve-se morrer de amor pelo poder. Esse conjunto de prescrições somente torna-se possível no exato momento em que o intelectual neutraliza os efeitos do poder, sentenciando as formas miúdas de fascismo que compõem a tirania de nossas vidas.

Referências

- Baratta, G. (2009). Cultura para todos. *Revista Cult*, 12(141), 44-46.
- Engels, F. & Marx, K. (1999). *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec.
- Foucault, M. & Deleuze, G. (1979). Os Intelectuais e o Poder. In *Microfísica do poder* (pp. 96-78). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1979). Verdade e Poder. In *Microfísica do poder* (pp. 7-20). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2004). O Cuidado com a Verdade. In *Ética, Sexualidade, Política* (pp. 210-213). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2008). Qu'est-ce que les Lumières? In *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange (1350-1400). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2009). Preface. Introduction to the non-fascist life. In G. Deleuze & F. Guattari (Org.), *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia* (pp. 11-13). New York: Penguin Books, 2009.
- Gramsci, A. (1978). Problemas do materialismo histórico. In *Obras escolhidas* (pp. 01-48). São Paulo: Martins Fontes.
- Gramsci, A. (1997). *Os intelectuais e a formação da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. (2007). *Cadernos do cárcere: temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Guattari, F. (2005). *Psicanálise e transversalidade*. São Paulo: Ideias e Letras.
- Harnecker, M. (2003). *Estratégia e Tática*. São Paulo: Expressão Popular.
- Lênin, V.I. (1979). *Que Fazer? As questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: Hucitec.
- Marx, K. & Engels, F. (1998). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo.
- Mészáros, I. (2008). *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo.
- Rodrigues, A.S. (2009). O estado moderno e o papel dos intelectuais em Gramsci. In A. Priori (Org.). *IV Congresso Internacional de História da UEM: Anais*. (pp. 1965-1976). Maringá: UEM.