

O trabalho intelectual e o fim da inocência

El trabajo intelectual y el fin de la inocencia
The Intellectual Work and the End of Innocence

*Ronie Aleksandro Teles da Silveira*¹

Resumo

A inocência é uma das características fundamentais do trabalho intelectual. Trata-se de uma disposição para exercer avaliações inicialmente desvinculadas de qualquer conjunto de valores em particular. Essa característica pode se chocar com situações culturais adversas. O ambiente brasileiro exerce uma resistência considerável ao trabalho intelectual em função de seu pendor particularista. Alguns elementos da pós-modernidade, como a universalização da política, também exercem energia nessa mesma direção, compondo um quadro muito peculiar a respeito da atividade intelectual contemporânea na América Latina.

Palavras-chave: Trabalho Intelectual; Inocência; América Latina.

Resumen

La inocencia es una de las características fundamentales del trabajo intelectual. Se trata de una disposición para ejercer evaluaciones inicialmente desvinculadas de cualquier conjunto de valores en particular. Esta característica puede chocar con situaciones culturales adversas. El ambiente brasileño ejerce una resistencia considerable al trabajo intelectual en función de su pendiente particularista. Algunos elementos de la posmodernidad, como la universalización de la política, también ejercen energía en esa misma dirección, componiendo un cuadro muy peculiar respecto a la actividad intelectual contemporánea en América Latina.

Palabras clave: Trabajo Intelectual; Inocencia; América Latina.

Abstract

Innocence is one of the fundamental characteristics of intellectual work. It is a willingness to carry out evaluations initially unrelated to any particular set of values. This feature may clash with adverse cultural situations. The Brazilian environment exerts a considerable resistance to the intellectual work in function of its particularistic inclination. Some elements of postmodernity, such as the universalization of politics, also exert energy in the same direction, composing a very peculiar picture about contemporary intellectual activity in Latin America.

Keywords: Intellectual Work; Innocence; Latin America.

1 Docente da Universidade Federal do Sul da Bahia. <roniefilosofia@gmail.com>

1. Introdução

Os intelectuais sempre experimentaram alguma forma de pressão utilitária contra as fronteiras de sua atividade. A anedota segundo a qual Tales de Mileto teria caído em um buraco ao contemplar o cosmos ilustra essa apreciação desabonadora acerca do trabalho intelectual desinteressado (Platão 2005). A existência dessa pressão indica as limitações práticas de um trabalho voltado para a construção de mundos ideais, sem qualquer compromisso específico com uma efetiva alteração nas condições de vida das pessoas. De certa forma, a reivindicação pelo engajamento prático da atividade intelectual sempre exerceu algum tipo de influência sobre sua alegada autonomia.

Apesar disso, mesmo em condições culturais em que os problemas práticos se mostraram revestidos de grande valor –em função de situações de emergência social, por exemplo– a atividade intelectual desinteressada conseguiu preservar algum grau de autonomia. Isso permitiu que ela garantisse para si mesma uma dimensão própria, mesmo que esta última fosse entendida apenas como um gasto desnecessário de energia. Nesse caso, tratava-se de algo supérfluo, mas ainda assim considerado como legítimo em sua própria esfera. Isto implica reconhecer o direito à existência de um tipo de atividade no interior de um conjunto de valores em que impera uma lógica distinta –uma espécie de exceção inofensiva e irrelevante, poderíamos dizer.

Podemos afirmar, então, que no contexto de culturas letradas –aquelas em que o trabalho intelectual se constituiu como um tipo distinto de atividade profissional– ele sempre gozou de algum grau de autonomia. Obviamente, não faz sentido postular uma validade universal dessa autonomia, justamente porque existem e existiram culturas nas quais o trabalho intelectual não se constituiu como uma atividade dotada de significado próprio e, por isso, sequer existiu. Por isso, restringimos a presença dessa autonomia àquelas situações em que o trabalho intelectual existiu de fato.

Em situações extremas essa autonomia pode ter sido questionada de maneira sistemática, mas ela jamais deixou de se apresentar como uma dimensão regida por sua própria lógica. Essa última diz respeito a se

preservar um tipo de atividade não orientada necessariamente para a alteração das condições de vida dos seres humanos e descompromissada com resultados práticos. Não podemos computar aqui aqueles casos em que se fez um uso posterior e não originalmente previsto de formulações intelectuais que eram originalmente destituídas de uma orientação prática. O que é importa é observar que a atividade intelectual, *enquanto é exercida*, goza de alguma autonomia relativa e não se orienta por preocupações engajadas com as necessidades humanas existentes.

Nesse sentido, a atividade intelectual pode ser caracterizada como um tipo de trabalho que só pode se estabelecer em um ambiente cultural que lhe fornece alguma dimensão de liberdade. Mesmo no interior de limitações culturais –como sob fogo cerrado de uma crítica de viés prático– ainda assim o trabalho intelectual pode subsistir desde que ele possa se apresentar como uma atividade destituída de compromissos prévios.

O que é típico do exercício intelectual não é, portanto, que ele se mantenha indefinidamente desvinculado da dimensão prática da vida. O que lhe é próprio é a possibilidade de instalar-se em *uma condição inicial não comprometida*. Mesmo que extremamente limitada –em função das consequências, do desenvolvimento e das conexões que se estabelecem com o âmbito prático em cada caso particular– ainda assim essa dimensão inicial não comprometida não pode ser suprimida do trabalho intelectual sem comprometer sua existência. Podemos dizer, então, que o trabalho intelectual requer uma condição inicial de *inocência* para existir.

Essa suspensão com relação a todo compromisso não visa obviamente produzir uma cisão permanente entre o trabalho intelectual e o compromisso existencial. Sua função é estabelecer uma condição preliminar a partir da qual o pensamento possa lançar-se adiante sem amarras que venham a convertê-lo em uma mera defesa de um conjunto de valores ou em instrumento de interesses já consolidados. Nessa dinâmica ele pode, inclusive –e o faz com frequência– estabelecer compromissos com os valores vigentes que se apresentam em função das necessidades internas produzidas por aquela condição original de autonomia. A questão não é, portanto, que o trabalho intelectual ocorra indefinidamente no vácuo, mas que ele opere *inicialmente* em uma situação em que os

compromissos foram abolidos e não exercem pressão sobre ele. Ainda que sob a forma de uma exceção tolerada no interior de uma cultura marcada por um caráter prático ou comprometido, ele necessita instituir para si essa condição inicial em que os vínculos com valores vigentes estejam momentaneamente suspensos.

Nessas condições se estabelece o que tradicionalmente se denomina de *crítica*: um tipo de perspectiva avaliativa que não se encontra engajada inicialmente com algum conjunto de valores, podendo mover-se em um espaço livre de referências e coordenadas consolidadas. A dimensão crítica se afirma através da possibilidade de interpor um lapso de liberdade durante o exercício do pensamento. Ela é essencialmente uma operação que se torna viável ao não se vincular momentaneamente a valores em particular. Não pode haver atividade intelectual crítica sem essa condição transitória de inocência. Caso esta não se apresente, toda crítica será objeto de suspeita na medida em que pareceria estar sendo exercida sob a orientação de alguns valores particulares. Nesse caso, porém, isso significa que a crítica deixa de ser crítica e torna-se uma modalidade de defesa ou de engajamento com relação a tais valores.

Do ponto de vista da experiência existencial, o movimento de suspender a validade de compromissos com valores específicos e tornar possível a atividade crítica, pressupõe a experiência da *nulidade*. Afinal, para que se estabeleça uma efetiva dimensão prévia descompromissada, o intelectual necessita anular os valores consagrados pela cultura vigente, as ideias confortáveis, a moralidade e as relações políticas existentes, o saber reconhecido etc. Um exemplo clássico desse exercício de anulação da tradição é aquele que foi proposto por Descartes (1983) ao estabelecer algumas das bases da modernidade.

Essa experiência não é nada trivial e exige uma disposição psicológica de projetar no nada a totalidade do mundo em que se vive. De certa forma, ela antecipa a experiência da morte em função de exigir o desapego com relação a todos os valores que estruturam o mundo em que se vive (Heidegger, M. 2006). Sem fazer naufragar a totalidade estruturada de sua própria cosmovisão, a atividade intelectual não pode se realizar plenamente. Isso na medida em que ela se mantém comprometida com

valores e não pode tomar impulso a partir de uma condição efetivamente autônoma. A morte em vida é um requisito da inocência.

É inegável a presença de uma certa tendência para essa morte prévia em toda atividade intelectual genuína. Ela permite antecipar uma experiência relativa ao rompimento provocado pelo desfecho existencial e, por isso, se supõe que coloca o intelectual em condições especiais de exercer uma adequada avaliação do mundo. Essas condições se mostram especiais na medida em que fornecem os elementos ideais de desinteresse e de desapego com relação a qualquer valor –algo que só pode ser fornecido pela experiência da morte em vida (Sloterdijk, P. 2014) ou, ao que parece, pela própria morte física.

Essa experiência possui evidentes conotações místicas e, a depender do ponto de vista que se adote, pode parecer uma atitude heróica e revestida de coragem. Claro que para os seres práticos, essa antecipação da morte pode parecer uma compulsão pelo martírio ou um objeto de chacota –como naquela piada sobre a queda de Tales de Mileto a que me referi no início. De sua própria perspectiva, se trata de afirmar que o intelectual é capaz de experimentar a morte (antes da própria morte) e ingressar em domínios vedados aos demais seres humanos ocupados com a labuta diária pela sobrevivência. Isso lhe propiciaria condições especiais de avaliação na medida em que ele adquiriria a capacidade de ver além das aparências forjadas por nossas condições atuais de existência. Afinal, ele estaria vendo as coisas como elas são, sem a interferência dos elos sociais e das convenções, sem o viés do interesse e do engajamento.

Porém, não pretendo me ocupar aqui com uma discussão acerca do alegado heroísmo frequentemente atribuído à atividade intelectual. Uma avaliação isenta da atividade intelectual ainda é um tipo de atividade intelectual –o que deve nos remeter a problemas de círculos lógicos em que prefiro não me envolver nesse momento. Em último caso terminariamos ou rindo dessa pretensão ou reconhecendo nela a expressão de uma liberdade radical. Em ambos os casos, seguramente estaríamos acionando mecanismos tautológicos para sustentar nossa avaliação.

Meu interesse aqui é outro: gostaria de chamar a atenção para a existência de *condições culturais* que produzem situações em

que a atividade intelectual não parece mais ser possível, pelo menos nos termos que a apresentei acima. Em função desse objetivo, enveredo por outra direção no restante desse texto.

Entendo que algumas dessas condições culturais contrárias àquela inocência temporária, requerida pela atividade intelectual, dizem respeito tanto a especificidades latino-americanas quanto internacionais. Obviamente não podemos deixar de ser latino-americanos para nos tornarmos intelectuais. Pelo lado do ambiente pós-moderno do ocidente desenvolvido, trata-se de uma influência a que ninguém parece mais poder escapar, em função dos processos de globalização que interligam tudo a todos, especialmente aqueles que detém os meios de emissão de comunicação voltada para os que detém apenas os meios de recepção.

Nesse sentido, me proponho a explorar algumas noções correntes no ambiente acadêmico latino-americano em que ambas as variáveis culturais se manifestam de maneira evidente: as nossas e aquelas que são internacionais e que, pela sua força, também tendem a se tornar nossas. Isso se justifica na medida em que, de um lado, o trabalho intelectual de que trato é latino-americano e, de outro, porque ele se articula com as noções usuais que caracterizam a atividade intelectual internacional atual.

2. América Latina

Por questões de simplicidade e uma relativa ignorância desse autor, tomo aqui o Brasil como representante da América Latina. A simplificação é certamente ilegítima. Porém, se justifica em função da dimensão limitada de um artigo e da necessidade de tornar o tema tratável, a despeito do sacrifício de características particulares de cada país ou região.

Tanto a cultura brasileira como os valores pós-modernos, vigentes no ambiente internacional, exercem força no sentido de dilapidar a condição inicial não comprometida que é própria da atividade intelectual. No primeiro caso isso pode ser notado com relativa facilidade, em função de nossa condição de brasileiros. Me refiro à presença de elementos culturais que fragilizam qualquer perspectiva que tente se apoiar em uma instância independente de valores.

Com efeito, uma das características marcantes do ambiente cultural brasileiro é sua capacidade de anular a validade plena de qualquer postura transcendente. Assim, seja qual for a perspectiva de análise que possamos adotar com respeito ao Brasil, iremos nos deparar com a situação de fragilidade ou de impossibilidade da afirmação de um valor independente com relação às particularidades envolvidas (Silveira, R. 2018a). O Brasil é marcado pelo predomínio da particularidade sobre qualquer alegação de isenção.

De ponto de vista moral, por exemplo, isso significa que qualquer referência que aspire a uma validade universal sofre o efeito cáustico da desconfiança. Isto é, não tem se estabelecido no Brasil um espaço de consideração moral descompromissada com o que quer que seja. Se tomarmos como referência a formulação kantiana do imperativo categórico (Kant, I. 1973), veremos que a moralidade brasileira ocupa uma posição muito distinta. Com efeito, a máxima kantiana indica a necessidade de se universalizar a regra da ação como critério de moralidade: ela tem de dirigir minha ação e, ao mesmo tempo, deve servir de guia para todas as ações de meus semelhantes.

No Brasil partimos da convicção implícita de que ninguém segue realmente uma regra, mas apenas seu interesse individual. Sendo assim, não faz sentido que *eu* sacrifique meu interesse em benefício da universalidade sabendo que *ninguém* mais o fará. Mesmo quando parece que alguém está seguindo uma regra, sempre suspeitamos de que isso expressa apenas uma intenção velada que não está visível para nós. Nesse sentido, a moralidade é apenas um disfarce para ocultar interesses e, assim, obter êxito (Silveira, R. 2018a).

De um ponto de vista político, isso significa que não se afirma a autonomia do interesse coletivo diante das personalidades, facções, classes ou partidos –a depender do ponto de vista analítico que se assuma. O espaço que deveria ser ocupado pela universalidade independente é tomado pelas vontades particulares, de tal maneira que o quadro geral consiste em uma sociabilidade em que cada individualidade tenta se apropriar do máximo de riqueza e *status* possível, sem considerar qualquer necessidade de um ajuste de conduta com relação a outros valores que seriam independentes.

Assim, nossa maneira de compreender as situações morais e políticas se refere sempre a um interesse particular alçado à condição pública, mas não de um autêntico *interesse público* dotado de um valor intrínseco e, portanto, de superioridade ética. Não se trata apenas de que não exista esse tipo de interesse e sim de que, dado o estado geral de desconfiança que caracteriza a cultura brasileira, qualquer interesse é compreendido e experimentado como particular. Por isso é que mesmo naquelas ocasiões políticas em que nada parece tornar uma ação suspeita de ser a expressão de um interesse particular, ainda assim preferimos nos precaver e entendê-la com exprimindo um interesse privado ainda não revelado. Ou seja, mesmo sem evidências concretas para isso, nossa tendência natural é interpretar eventos morais e políticos como a expressão oculta de interesses particulares.

Essa maneira de pensar e sentir corrói a própria base da isenção moral e do autêntico interesse público, pois supõe que mesmo nos casos em que uma *intenção* possa apresentar-se como autenticamente isenta ela nunca o é de fato. Em último caso, operamos com base em um procedimento que se satisfaz em revelar a presença de interesses particulares em toda parte, porque entendemos que isso é tudo o que efetivamente existe na esfera social. Esse padrão geral de suspeita e indignação funciona como uma defesa de cada interesse particular e realimenta a convicção de que ele é tudo o que há no ambiente cultural em que vivemos. Afinal, essa suspeita ratifica a disposição para que cada indivíduo se baseie exclusivamente em seu próprio interesse, *na medida em que todos os demais também o fazem*. Dessa maneira, seguir apenas seu interesse se legitima como um ato de defesa e se converte em parâmetro de sociabilidade.

Do ponto de vista epistemológico essa situação conduz a uma outra que é muito peculiar. De fato, essa modalidade de ceticismo com relação às dimensões de isenção e objetividade dificilmente pode ser conciliada com os postulados tradicionais da atividade intelectual que requerem a experiência temporária da inocência. Essa demanda por inocência se expressa naqueles requisitos prévios de purificação estabelecidos por Bacon (1979) na fundação dos procedimentos básicos da atividade cientí-

fica. Essa última é uma das formas de atividade intelectual e pode ilustrar a totalidade desse tipo de trabalho.

Observe que as dimensões marcadas pelo desinteresse constituem-se como o objetivo principal da ciência, pelo menos no período de sua formulação como uma prática social específica levada a cabo por uma comunidade de investigadores. Essa prática coletiva foi pensada para funcionar como um sistema regido por regras universalmente reconhecidas como válidas. Para se fazer parte dele seria necessário pactuar com padrões de conduta explícitos ou implícitos que definem *o que* deve ser investigado, *como* se investiga e qual a *linguagem* a ser utilizada nos processos de comunicação entre os pesquisadores. Ou seja, uma comunidade científica é um arranjo social construído a partir do respeito coletivo a regras válidas para todos os seus membros.

Em um ambiente caracterizado pelo predomínio daquelas posições céticas brasileiras, a verdade não pode ser um ponto de chegada de nenhum tipo de exercício racional –incluída aí a ciência. Isto é, a lógica interna de funcionamento de uma comunidade científica em particular é antagonica àquela que predomina no ambiente social mais amplo no Brasil. De certa forma, isso implica que o modo de operação de uma comunidade científica atuante no Brasil só pode se constituir como um regime de *exceção cultural*.

Porém, ela também pode fazer concessões ao regime de desconfiança que impera do lado de fora de seus frágeis muros epistemológicos. Nesse caso, ela se caracteriza como uma *imitação* do dispositivo científico europeu. Isto é, ela copia procedimentos que não está apta a seguir na prática, já que seu estofamento cultural afirma uma lógica incompatível com aquela que é requerida pela ciência (Silveira, R. 2018a). Isso significa dizer que a ciência funciona no Brasil em um regime de exceção cultural –que a fragiliza como instituição– ou como uma imitação dos procedimentos da matriz europeia. Porém, ela nunca funciona como ciência propriamente falando, em função das condições culturais adversas em que está inserida. Seu exercício pleno reivindica condições que não existem aqui.

Assim, não é por acaso que já se afirmou que no Brasil a racionalidade não se movimenta em direção a um centro universal de interesse:

a verdade. Ela funciona de maneira alternativa, como uma espécie de ornamento para a própria individualidade de seu usuário (Buarque de Holanda, S. 1984): como *razão ornamental*. Nas nossas circunstâncias a atividade racional deixa de ter em mira um ponto fixo superior e adota uma orientação distinta. Ela se espalha pela superfície do ambiente cultural sem um eixo diretor fixo, sem um norte claramente identificável, sem adotar uma direção única.

A energia racional, que em condições de isenção e objetividade propicia um movimento vertical que gera a experiência da profundidade, atua de maneira distinta no Brasil. Com efeito, no nosso ambiente, ela produz um movimento que se propaga superficialmente (Silveira, R. 2017). Embora isso pareça ter passado despercebido em grande medida, a atividade científica no Brasil não visa os mesmos objetivos que sua congênera ocidental em função da apropriação cultural que se faz dela no nosso ambiente. E mesmo quando ela consegue replicar o modelo original, ela se coloca em contradição com o restante da cultura nacional e, por isso, tende a não perdurar no tempo. Nesse caso, ela existe sob o regime de um verdadeiro enclave.

Em termos gerais, o regime de desconfiança que caracteriza o ambiente brasileiro mostra-se constituído de tal modo que dificulta a promoção da atividade intelectual. Isso ocorre porque o tipo de experiência que tem sido típico na nossa situação não é compatível com os requisitos de isenção que são próprios do trabalho intelectual. Não se trata, portanto, de incapacidade pessoal para o exercício dessa função, como poderia parecer a um intérprete mais afoito e desconhecedor de nossas peculiaridades culturais. Trata-se, isso sim, da vigência de um conjunto de valores que torna essa atividade inviável na sua feição original em função da energia que ele exerce em sentido contrário.

O quadro geral pode ser descrito como um sistema de forças contraditório: a) de um lado a atividade intelectual que requer uma condição transitória de inocência e liberdade com relação a valores; b) de outro a cultura brasileira que reafirma a impossibilidade dessa condição ao desmascarar a presença do interesse particular em cada ação. O que obtemos daqui é um quadro geral marcado pelo confronto entre forças antagônicas

que se anulam ou, em função de um princípio básico de economia, que conduzem a acomodações em que o arranjo social original torna-se objeto de imitação ou sobrevive como um enclave.

Curiosamente isso não significa que se tenha consolidado um tipo de postura anti-intelectual no Brasil, em função do sentido contraditório das forças envolvidas. Pelo contrário, o que tem se estabelecido é uma espécie de incorporação do elemento intelectual por parte da cultura brasileira. Claro que isso se realiza segundo o padrão de operações que realizamos e não segundo a lógica interna da atividade intelectual. Isto é, a incorporação do elemento intelectual se dá através dos processos de assimilação típicos da cultura brasileira. São esses que tem prevalecido em último caso. Entretanto, essa prevalência é circunstancial e não envolve a anulação das forças contrárias, mas apenas sua assimilação formal. As tensões persistem mesmo no interior dessas *soluções brasileiras*. Aliás, o que é típico desses arranjos é justamente certa formalidade: a manutenção de uma manifestação cultural de matriz europeia em um meio que adultera seu conteúdo.

Essa modalidade de assimilação é especialmente digna de atenção na medida em que ela permite vislumbrar um padrão de operações de anulação relativa de exigências que são culturalmente incompatíveis com o ambiente brasileiro. Esse padrão pode exprimir, à primeira vista, uma atitude de relativa aceitação daquelas exigências que adquire a feição de mera passividade. Porém, tais acomodações se tem operado em benefício predominante dos valores brasileiros, de tal forma que não chegamos a nenhum padrão consolidado de predomínio de dispositivos europeus no Brasil: não nos modernizamos, não nos moralizamos, não nos cristianizamos etc. Enfim não nos ocidentalizamos plenamente em nenhum desses sentidos. As adaptações que temos realizado se dão sempre segundo nossos próprios termos, apesar da aparência de passividade. Nesse sentido, o modo de se proceder a assimilação indica a vigência de um sistema muito sofisticado de *resistência* cultural.

Esse mecanismo se torna especialmente visível naquela noção de Buarque de Holanda (1984) acima referida: a razão ornamental. Essa figura exemplifica *um modo de operação racional destituído de seu*

aspecto racional ou *uma modalidade de atividade intelectual marcada por condições culturais não intelectuais*. Me obrigo a esse tipo de formulação contraditória em função da precariedade da lógica convencional quando se trata de descrever situações em que a absorção cultural anula o conteúdo original do elemento aculturado –por assim dizer. Ela revela o fato de que o conjunto de forças que se encontra em choque não permite uma síntese (Silveira, R. 2016a). Isto é, não se trata de que haja uma solução –no sentido convencional do termo– para o impasse marcado por aquelas diferenças originais.

Essa formulação, que é adequada à situação a que se refere, se ajusta perfeitamente a um tipo de operação que assume a contradição, sem a expectativa de que ela venha a se resolver no futuro. Com efeito, essa lógica implica a afirmação da contradição, na medida em que a apresenta como uma *solução* e não como um estado de coisas destinado à eliminação (Silveira, R. 2018b). Assim, a razão ornamental é um tipo de racionalidade desfalcada da tendência para a verdade e cujo objetivo central é servir de suporte à exibição da competência individual. Em certo sentido, ela é superficial e exibicionista, sem deixar de se constituir como uma forma de racionalidade.

3. Pós-modernidade

Do ponto de vista das recentes mutações no ambiente contemporâneo internacional, pode-se notar um padrão dotado de uma tendência similar àquela que já predomina no Brasil. Embora não seja meu objetivo aqui analisar a relação entre a pós-modernidade e a cultura brasileira, parece-me inegável que existe um relativo fortalecimento entre as energias em atuação nessas duas esferas. Isso não significa que somos pós-modernos antes mesmo que o ocidente desenvolvido o tenha sido ou de que este último caminha na direção de alguma modalidade de brasilificação. Refiro-me aqui apenas a certa sinergia que pode ser notada quando observamos o efeito produzido pelas forças atuantes na pós-modernidade e no Brasil.

Uma das características típicas do modo de operar pós-moderno pode ser identificada na *universalização da política* (Foucault, M. 1999).

Isso significa adotar uma percepção relativamente distinta com relação à compreensão até então dominante sobre o sentido da história da civilização ocidental. Não é um exagero postular que prevaleceu no ocidente moderno uma narrativa que afirma a existência de um processo de libertação gradual do ser humano ao longo de sua história. Essa auto representação otimista pode ser encontrada na afirmação de que a história ocidental é a história da liberdade, como pretendeu Hegel (1986).

A alteração pós-moderna, a que me referi, diz respeito a se adotar uma suspeita generalizada com relação aos processos políticos, de tal forma que eles não pareçam conduzir a situações de ampliação da liberdade, como pretendia aquela versão moderna anterior. A universalização da política significa reconhecer que qualquer disputa particular diz respeito a posições de interesse e que, portanto, o que ocorreu é que um deles prevaleceu nos eventos históricos –e não algum suposto *interesse da humanidade* pela sua própria libertação.

A questão fundamental na transição para o ponto de vista pós-moderno é observar que as narrativas predominantes passam a dizer respeito a motivações particulares. Essas narrativas obviamente solapam qualquer afirmação de que a história se move no sentido de promover um bem geral da humanidade –que seria universal. De certa forma, o que se critica é aquele sentimento de confiança nos resultados do emprego sistemático da razão humana, típica do Iluminismo e que veio a produzir a fé na ciência (Bacon, F. 1979) e nos rumos emancipatórios da história (Marx, K. 2013). A vítima aqui é aquele otimismo difundido pela cultura moderna que envolvia uma firme convicção acerca do progresso da humanidade.

De fato, tudo aquilo que de um ponto de vista tradicional moderno foi compreendido como expressão de uma busca desinteressada –pela verdade, pela moralidade, pelo bem público– passa na pós-modernidade a ser objeto de suspeita. Essa desconfiança se consolida através da percepção de que o desinteresse alegado pela modernidade consistiu *sempre* em disfarce de algum interesse particular. Ou seja, que não existe dimensão da vida humana que não seja marcada pela presença de conflitos políticos. Não se trata apenas de indicar as implicações políticas de qualquer ação humana, mas de postular que as motivações implicadas

nelas sempre foram políticas, independentemente das declarações de desapego feitas no passado. Consequentemente, toda ação humana passa a ser entendida como expressão de intenções políticas. Qualquer gesto, por mais espontâneo que pareça, traz em si uma intenção implícita.

Mesmo quando o próprio agente não deseja exercer uma influência sobre os demais, sua ação contém ao menos o germe de um procedimento padronizado a servir de modelo de comportamento para os demais. Como todos se miram nos demais, trata-se de reconhecer a natureza especular da ação humana, disseminando a presença da política por toda parte. Como cada ação é um convite ao compartilhamento e à repetição, ela consiste em uma proposição de domínio e hegemonia social, em um gesto de força ou de tentativa de indução de comportamentos semelhantes.

A explicitação da natureza política das ações humanas foi especialmente impactante no âmbito epistemológico (Lyotard, F. 1986; Kuhn, Th. 2011). De fato, a revelação da presença de elementos políticos mesmo no interior dos processos de investigação científica, de sua organização interna e da tomada de decisão acerca da validade de teorias, desfechou um golpe mortal na noção tradicional de objetividade e de inocência. De certa forma, o caráter social do uso da linguagem já havia sido sugerido anteriormente (Wittgenstein, L. 1991) e, nesse sentido, podemos compreender a pós-modernidade como a expressão madura de um conjunto de atitudes lentamente gestado no ocidente durante do Século XX. Esse conjunto de atitudes consolidou a versão de que todos se movem em um ambiente de natureza política, de envolvimento mútuo, de disputa e de construção de consensos –através de um ou outro processo. Nesse sentido, se trata de adotar a tese de que o mundo humano é agonístico.

A questão que nos interessa ressaltar aqui é o fato de que a universalização da política a todas as dimensões da vida humana contribuiu para o enfraquecimento da defesa da neutralidade, da isenção e da objetividade. Se a política está por toda parte e constitui um elemento decisivo de cada gesto humano, é inviável continuarmos a afirmar a validade daquela circunstância original típica da atividade intelectual: a inocência.

Com efeito, se aquele requisito original, se aquela *condição inicial não comprometida* nunca existiu, então se trata de um golpe mortal também naquilo que se considerou a essência de toda atitude crítica. Assim, simplesmente se considera que nunca existiu tal condição de inocência e que o trabalho intelectual se fundou em uma base falsa. Nada do que se segue a partir daí poderia, então, ser entendido como expressando algo que não seja o elemento que orienta todas as demais atividades humanas: o interesse (Silveira, R. 2016b). A partir de agora a crítica não pode mais ser exercida e deve ser substituída pela denúncia sistemática de suas próprias pretensões, já que ela também expressa um interesse. Essa nova tarefa exercida contra si mesma visa levantar o véu que oculta toda relação política oculta mesmo no interior da crítica.

Porém, a situação de universalização da política e dessa versão das tarefas intelectuais implica em novas dificuldades. Afinal, se tudo converge a um interesse, então tudo é igualmente passível de desmascaramento –cada um a seu modo, é verdade. Porém, o fato de que nada pode efetivamente sobreviver a essa revelação e mostrar-se como uma ação inocente redundando em que já sabemos, desde o início, que nada pode se apresentar verdadeiramente como isento de interesse. Se tudo pode ser refutado nas suas pretensões de inocência e, por isso mesmo, acusado de consistir na defesa de um interesse particular, então o desmascaramento tende a se converter em um padrão repetitivo na mesma proporção em que vai se consolidando a perspectiva de que nada pode escapar a ele.

Quando tudo expressa um interesse, já não faz sentido revelá-lo repetidamente, porque isso consiste em uma redundância por parte do trabalho intelectual. A revelação é só um caso particular de uma regra geral que já se sabe ser verdadeira. Assim, a missão principal do trabalho intelectual se torna algo já sabido, um ponto de vista de que todos partem e que não desperta qualquer atenção especial, na medida em que já se sabe onde se chegará. A redefinição do trabalho intelectual nos termos pós-modernos conduz à sua conversão em um tipo de atividade caracterizada pela rotina e pela redundância. Ela encontra-se delimitada por um ponto de partida e também por um ponto de chegada pré-estabelecidos. O objeto específico em cada caso não possui força para liberar a atividade

intelectual do esquema teórico que ele desempenha em todas as situações: revelar a presença oculta de um interesse, encenar mais uma vez o assassinato de uma inocência já morta.

Conclusão

Tudo indica que a inocência tende mesmo a morrer em função da overdose de desconfiança gerada pela conjunção da cultura latino-americana (aqui representada pela situação brasileira) com a pós-modernidade. Uma das questões mais sensíveis nesse ambiente de suspeita generalizada é a necessária readequação do trabalho intelectual. Hoje é comum encontrarmos um padrão de atividade intelectual que se universaliza à medida que vai ganhando terreno aquela versão cética, adversária da inocência. Nesse sentido, todas as alegadas pretensões à objetividade tradicional devem ser atiradas por terra. Só restam aqui os processos de elaboração de consensos coletivos –uma outra versão mais ajustada da objetividade aos novos tempos de predomínio das narrativas centradas no interesse.

Isso se faz por meio da demonstração de que se trata efetivamente de *uma* intenção particular alçada à posição predominante da universalidade –ou de um interesse indevidamente hipostasiado. Assim, em função da influência da civilização europeia na América Latina por força dos processos coloniais, por exemplo, tudo pode agora ser acusado de haver se *ocidentalizado*. Com isso se pretende apontar para o fato de que qualquer valor que tenha se tornado historicamente hegemônico no nosso ambiente cultural latino-americano expressa uma relação de poder e, portanto, um predomínio construído por meio de algum procedimento interessado e, nesse caso, violento.

Na maioria das vezes, se compreende que essa hegemonia foi obtida em função de práticas sociais *injustas*, na medida em que valores antagônicos tiveram que ser eliminados por meio de gestos de força. Assim, é comum um padrão explicativo que afirma que a obtenção da hegemonia cultural dos valores ocidentais ocorreu através da eliminação dos seus concorrentes políticos, sejam eles valores autóctones ou simplesmente diferentes.

O relevante nesse caso é que essa nova versão do trabalho intelectual pretende revelar o processo que conduziu um valor em particular a ser hipostasiado à condição hegemônica em que se encontra atualmente. Podemos comparar essa nova definição da tarefa da atividade intelectual como aquela levada a cabo por Feuerbach (1989): a revelação do fundamento antropológico de toda religião. De fato, ele demonstrou que as virtudes divinas são apenas características humanas projetadas na estratosfera da divindade. Algo aqui ressoa também à proposição perspectivista de Xenófanos segundo a qual se os bois, cavalos e leões tivessem deuses, eles certamente se pareceriam com bois, cavalos e leões (Kirk, G.; Raven, J.; Schofield, M. 1994).

Gostaria de chamar a atenção para o desajuste existente nesse tipo de discurso que parece ter herdado inconscientemente as pretensões daquela velha crítica calcada na inocência. Assim, ele se exerce apoiado nas velhas considerações sobre a inocência que acaba de assassinar. Essa perspectiva alinhada ao ambiente pós-moderno e aos valores predominantes na cultura latino-americana entende que a revelação da presença de um interesse consiste na promoção da *justiça*. Ora, como já vimos antes, só pode haver alegação em benefício da *justiça* em ambientes em que a inocência é possível, mesmo que de maneira escassa e marginal. Essa alegação não faz nenhum sentido no contexto em que o trabalho intelectual busca o desmascaramento do interesse considerado como omnipresente.

A inconsequência existente nessa definição do trabalho intelectual diz respeito ao fato de que a revelação do interesse –ou a afirmação do fim da inocência– eliminou a base que tornava possível qualquer ato que visasse a *justiça*. A atividade intelectual atual não está habilitada a promover a *justiça*, como ela tende a pensar a si mesma, ao revelar a presença de um interesse particular no que quer que seja. A explicitação de que toda hegemonia implica eliminação, subalternização, silenciamento ou colonização não produz *justiça*. O que ela produz, na prática, é a recomposição de uma outra forma de hegemonia e, portanto, a promoção alternativa de *outro* interesse que visa estabelecer uma nova situação no jogo de forças das disputas políticas.

Essa recomposição não pode ser entendida como visando à *justiça*. Ela é uma compensação ou uma tentativa de obtenção de uma nova hegemonia dentro de um sistema essencialmente tenso em função das forças que se encontram em constante disputa. Talvez essa autoimagem enganadora revele alguma relutância do trabalho intelectual em posicionar-se plenamente nessas condições políticas que dizem respeito a situações permanentemente agônicas. Talvez se trate de algum traço nostálgico com respeito à inocência que já não existe mais.

Não pretendo aqui afirmar que essa nova definição do trabalho intelectual nada acrescenta ao ambiente cultural em que se exerce. A produção de contrahegemonias tem seu próprio valor político dentro do domínio omnipresente do interesse. Porém, a questão relevante aqui é que ela nada pode fazer pela *inocência* e pela *justiça*. Até porque ela só pode ser plenamente exercida sobre o cadáver daquelas.

O aspecto a que me refiro como sendo uma característica inconsequente do trabalho intelectual atual diz respeito à sua dificuldade em calibrar o discurso dentro de uma nova situação em que não há mais possibilidade de se apelar para a inocência. Nesse contexto nenhuma atividade pode pretender a obtenção de *justiça*, mas apenas compensações em permanente situação de desequilíbrio entre forças adversárias. Essas tentativas contra hegemônicas não podem ser confundidos com ações que visam a justiça e a inocência.

Não é incomum, principalmente no ambiente acadêmico, notar a presença do discurso contra a inocência conjugado contraditoriamente com a pretensão de que se busca promover a *justiça*. No ambiente latino-americano –em que predominam tanto a lógica particularista de nossa cultura quanto alguns dos efeitos da pós-modernidade– a eliminação da inocência implica em novas e específicas necessidades por parte dos intelectuais.

A maior delas certamente diz respeito à percepção de que não nos encontramos mais no interior daquele conjunto de valores em que a isenção e a neutralidade eram compreendidas como características fundamentais de todo trabalho intelectual. Acredito que adotar a crença de que essa ocupação se oriente por produzir contra hegemonias seja mais

sensato, já que é isso efetivamente o que se faz. Continuar a perseverar no intuito crítico de promover *justiça* no ambiente cultural em que nos encontramos no Século XXI não faz mais qualquer sentido.

Referências Bibliográficas

- Bacon, Francis. 1979. *Novum organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Abril Cultural.
- Buarque de Holanda, Sérgio. 1984. *Raízes do Brasil*. 17ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Descartes, René. 1983. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural.
- Feuerbach, Ludwig. 1989. *A essência da religião*. Campinas: Papirus.
- Foucault, Michel. 1999. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Hegel, Georg. 1986. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. 2006. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Liotard, Jean-François. 1986. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Kant, Immanuel. 1973. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- Kirk, Geoffrey; John Raven; Malcom Schofield. 1994. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kuhn, Thomas. 2011. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Marx, Karl. 2013. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo.
- Platão. 2005. *Teeteto*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Silveira, Ronie. 2016a. A síntese carnavalesca. *Capoeira*, v. 2, n. 1, 38-53.
- Silveira, Ronie. 2016b. Os últimos dias da crítica. *Opsis*, v. 16, n. 2, 430-444.
- Silveira, Ronie. 2017. A filosofia latino-americana da superficialidade. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 38, nº 116, 47-72.

Silveira, Ronie. 2018a. *Apresentação do Brasil*. 2ª edição. Porto Alegre: FI.

Silveira, Ronie. (Org.). 2018b. *A fazenda e a filosofia*. Porto Alegre: FI.

Sloterdijk, Peter. 2014. *Morte aparente no pensamento*. Lisboa: Relógio D'Água.

Wittgenstein, Ludwig. 1991. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.