



## **O Suicídio do Intelectual Latino-Americano**

Ronie Aleksandro Teles da Silveira <sup>1</sup>

### **Resumo**

O artigo se propõe a investigar os motivos que tem produzido a sensação de fracasso cultural por parte dos intelectuais latino-americanos. Trata-se de uma consequência da percepção de que o trabalho intelectual é irrelevante ou não possui um significado efetivo. Essa sensação é produzida por condições muito específicas que são apresentadas aqui. Elas dizem respeito ao fato de que o trabalho dos intelectuais latino-americanos tem assumido uma perspectiva europeia, adquirida desde os processos de formação. Ser intelectual significa ser europeu, na medida em que se trata de uma atividade enraizada no mundo europeu. Não se trata somente do que se pensa, mas de como se pensa. Consideradas algumas alternativas pouco promissoras, sugiro como solução o suicídio epistemológico do intelectual latino-americano. Isto exige o abandono daquela perspectiva confortável obtida durante os anos de formação, embora isso não consista em uma mera negação da velha Europa.

**Palavras chave:** América Latina; Intelectual; Ocidente; Europa.

## **El Suicidio del Intelectual Latinoamericano**

### **Resumen**

El artículo se propone investigar los motivos que han producido la sensación de fracaso cultural por parte de los intelectuales latinoamericanos. Se trata de una consecuencia de la percepción de que el trabajo intelectual es irrelevante o no tiene un significado efectivo. Esta sensación se produce por condiciones muy específicas que se presentan aquí. Ellas se refieren al hecho de que el trabajo de los intelectuales latinoamericanos ha asumido una perspectiva europea, adquirida desde los procesos de formación. Ser intelectual significa ser europeo, en la medida en que se trata de una actividad arraigada en el mundo europeo. No se trata sólo de lo que se piensa, sino de cómo se piensa. Consideradas algunas alternativas poco prometedoras, sugiero como solución el suicidio epistemológico del intelectual latinoamericano. Esto exige el abandono de aquella perspectiva cómoda obtenida durante los años de formación, aunque eso no consiste en una mera negación de la vieja Europa.

**Palabras-clave:** América Latina; Intelectual; Occidente; Europa.

## **The Suicide of Latin American Intellectual**

### **Summary**

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal do Sul da Bahia. Contato: roniefilosofia@gmail.com

The article proposes to investigate the reasons that have produced the sensation of cultural failure on the part of the Latin American intellectuals. It is a consequence of the perception that the intellectual work is irrelevant or does not have an effective meaning. This sensation is produced by very specific conditions which are presented here. They relate to the fact that the work of Latin American intellectuals has assumed a European perspective, acquired since the formation processes. To be intellectual means to be European insofar as it is an activity rooted in the European world. It is not just what you think, but how you think. Considering some unpromising alternatives, I suggest the epistemological suicide of the Latin American intellectual as a solution. This requires abandoning that comfortable perspective obtained during the formative years, although this is not a mere negation of old Europe.

**Key words:** Latin America; Intellectual; West; Europe.

## **Introdução**

Meu objetivo aqui consiste em descrever um conjunto de elementos culturais responsável pela sensação de fracasso por parte do intelectual latino-americano. Isso significa que não pretendo proceder a uma análise empírica de um conjunto de estados psicológicos que seriam típicos desse intelectual. Não me interesso pelos próprios casos particulares, mas por aquilo que parece estar produzindo-os de uma maneira sistemática. Ocuparei-me com a tentativa de explicitar o motivo pelo qual, dadas as condições culturais atuais, um intelectual latino-americano tende a se tornar decepcionado consigo mesmo ou a concluir que sua atividade não possui um significado relevante para o restante da cultura. Como se pode notar, o que visio é identificar uma *tendência* dotada de certo grau de generalidade e para a qual obviamente há exceções. Nesse caso, vale a máxima segundo a qual as exceções confirmam a regra.

O fracasso do intelectual que me interessa aqui é uma forma de decepção com relação à possibilidade de interferir de maneira significativa no rumo dos acontecimentos nacionais através de sua atividade. Ele diz respeito a reconhecer que o resultado do trabalho dos intelectuais na América Latina tem sido socialmente nulo e destituído de significado cultural. Embora essa sensação não seja publicamente compartilhada pelas comunidades de produtores de conhecimento e não leve, assim, a uma consciência coletiva de fracasso, ela está sempre presente como uma iminência por detrás da cortina e emerge esporadicamente de maneira isolada. Essa consciência pode surgir especialmente em momentos delicados da vida nacional.

As situações políticas concretas no início do Século XXI, como é o caso do Brasil após o impeachment de Dilma Rousseff - para usar o exemplo que me é mais familiar - apenas agravam os fatores que promovem essa sensação de fracasso cultural, mas não o justificam. Tudo indica que, após esse evento, ocorreu uma retração na expectativa dos intelectuais

brasileiros com relação à possibilidade do Brasil tornar-se mais moderno e mais ocidental. Isso quer dizer que houve um aparente recuo na expectativa de que o trabalho intelectual possa ser significativo para o país, já que se compreende que seu sentido está ligado à modernização da vida social e à universalização do estado de direito.

Porém, acredito que essa é uma típica reação de superfície ligada ao contexto particular mais imediato e, por isso, não creio que ela nos diga algo de muito relevante com relação àquela sensação de fracasso. A explicação sobre o fato de que a atividade intelectual tende à ausência de significado – e, por decorrência, a certa sensação de fracasso existencial – na América Latina parece residir em motivos mais gerais. Por isso, creio que vale a pena uma tentativa de identificá-los.

### **O intelectual artificial**

A atividade intelectual na América Latina é marcada pela mesma condição dos demais dispositivos culturais europeus transplantados por força da condição colonial estabelecida no Século XVI (SILVEIRA, 2017a; APPIAH, 1997). Assim, o dispositivo político do Estado foi transferido para as colônias americanas sem a presença daquelas condições sociais que permitiram sua emergência na velha Europa. Embora possamos divergir sobre o sentido dessa emergência no seu cenário original europeu, parece razoável pensar que o Estado resultou de condições sociais específicas das quais ele é uma espécie de manifestação orgânica ou de produto *natural*.

Eventuais discordâncias podem ocorrer no que diz respeito ao tipo de processo específico que lhe deu origem. Efetivamente há essa divergência nas tentativas de legitimação do Estado moderno na Europa (HOBBS, 2004; HEGEL, 1990), mas não em relação ao fato de que há uma conexão estreita entre as necessidades sociais então existentes e a invenção desse dispositivo político.

Essa conexão expressa sempre uma relação interna entre as necessidades sociais e o dispositivo centralizado de poder. Assim, não haveria uma ruptura ou uma passagem abrupta entre as condições sociais existentes e o aparecimento do Estado, de tal forma que esse último consistiria em uma espécie de solução para problemas previamente existentes e se conectaria a eles de maneira orgânica. O Estado teria surgido, segundo aquelas diferentes narrativas de justificação, para resolver dificuldades existentes no interior das sociedades europeias. Por isso, afirmo antes que ele seria um resultado *natural* delas.

Como sabemos, na América Latina, assim como em outras situações coloniais, o

Estado é um advento que surgiu antes da constituição de uma sociedade civil local propriamente dita. Por ocasião da chegada dos europeus, a organização social da maioria das populações indígenas existentes na América não solicitava um poder centralizado que viesse a resolver alguma necessidade concreta. Essa organização, a despeito de suas diferenças locais, expressava organizações em pequenos núcleos de poder com poucas diferenças funcionais e hierárquicas. Mesmo no caso dos Astecas não parece ter sentido a designação de *império* já que se tratava, na verdade, de uma coalizão entre cidades (GARCIA, 2010). Coalizão que foi imediatamente fraturada com a chegada dos espanhóis e que teria facilitado a derrocada quase instantânea do sistema de poder existente. Afinal, tratava-se de um frágil equilíbrio de forças que foi imediatamente abalado pela intervenção externa.

Essa fragilidade do *império* Asteca ilustra o fato de que as sociedades existentes na América pré-colonial não se organizavam em torno de unidades políticas bem consolidadas ou dotadas de soberania plena. Assim, eventuais tentativas de centralização do poder não encontravam respaldo social além de um curto período de tempo e além de uma camada superficial do estrato cultural. A fragmentação política excessiva e uma situação de guerra permanente era a regra predominante na América por ocasião da chegada dos europeus (CABEZA DE VACA, 2013; VIVEIRO DE CASTRO, 2002).

Para não perdermos o foco de nosso interesse principal em uma discussão secundária, considere que o relevante aqui é que a necessidade de unificação do poder na América não emergiu das condições sociais existentes na ocasião. A instituição desse dispositivo de centralização do poder se deu por força de um único golpe desferido pela chegada das caravelas europeias. Esse tipo de origem adventícia das instituições políticas é típico da estrutura colonial, uma vez que se trata fundamentalmente de expandir as necessidades econômicas das metrópoles para novas regiões do planeta e não de gerar instituições ajustadas às condições sociais ali existentes. Claro que, em função desse impulso original, também se tornou necessária a expansão para além-mar dos demais dispositivos culturais que tornam minimamente funcional o sistema produtivo que se expandia.

O que ocorreu, portanto, foi uma exportação de dispositivos da sociedade metropolitana e não a criação de elementos novos e adequados ao modo de existência das sociedades colonizadas. Os fundamentos que impulsionaram a sua gestação encontram-se na metrópole e nada devem de sua energia original às circunstâncias latino-americanas. Eles nunca foram pensados como dispositivos que deveriam dizer respeito às condições sociais das próprias colônias, simplesmente porque essa nunca foi a intenção da colonização.

Foram os Estados metropolitanos que tornaram possível a *expansão* ultramarina, as

*descobertas* de novas regiões fora da Europa e a *criação* das colônias. Como se pode notar pelos termos utilizados, tais gestos derivam sempre de perspectiva europeia: quem se *expandiu*, quem *descobriu* e quem *criou* foram europeus. Essa situação *invertida*, se tomarmos como referência à lógica originária da instituição europeia do dispositivo de poder centralizado na Europa, estabelece condições diferenciadas e muito específicas na América Latina. Essa diferença relativa ao processo de criação e funcionamento dos dispositivos sociais, quando transplantados para as situações coloniais, parece ser tão conhecida como desprezada como um elemento característico do exercício da atividade intelectual na América Latina.

Assim, embora na maioria das vezes reconheçamos sem grande esforço que essa circunstância de origem influenciou e ainda influencia a relação entre a sociedade e o Estado na América Latina, não aceitamos tão facilmente que essa constatação também revele algo sobre o caráter do trabalho intelectual. Ora, essa atividade também é um dos dispositivos europeus transplantados para além-mar.

O quadro geral que obtemos a partir da crença de que o que vale para o Estado não vale para o trabalho intelectual não parece fazer muito sentido. Ele é o seguinte: o Estado na América Latina não tem sido capaz de incorporar adequadamente a vontade geral da sociedade em função daquela condição original de artificialidade que o gestou, porém a atividade intelectual estaria plenamente ajustada à realidade social da qual faz parte. O que valeria para o Estado, não valeria para a atividade intelectual, embora ambos tenham emergido do mesmo processo de transplante colonial de dispositivos europeus.

De fato, esse quadro só faz algum sentido se reconhecermos que ele é baseado na ideia de que a atividade intelectual *não* é um dispositivo europeu transplantado para a América Latina. Ou seja, ele só faz algum sentido se considerarmos que o intelectual latino-americano *não* é um dos resultados do processo de transplante colonial. Entretanto, isso não parece admissível, já que se trata de um tipo de atividade inexistente nas sociedades indígenas da América Latina pré-colonial. Com efeito, sua origem é tão externa quanto é a do Estado.

De fato, o modo de existência do intelectual não é distinto daquele do dispositivo estatal na América Latina. Essa condição de artificialidade é tão patente que Appiah (1997, p. 105), afirmou que “o intelectual terceiro-mundista é uma contradição em termos”, justamente porque *intelectual* designa uma pessoa que realiza uma atividade culturalmente enraizada no mundo europeu. No caso específico da América Latina isso redundaria em uma expressão claramente inadequada em que o termo designaria um *europeu latino americano*.

É bem verdade que identificar uma situação de origem não equivale a classificar algo

como pertencendo definitivamente a uma classe. Assim, não podemos excluir a possibilidade de que tanto o Estado quanto o intelectual tenham conseguido, ou venham a conseguir no futuro, ajustar-se às condições latino-americanas, articulando-se com a sociedade local e estabelecendo com ela relações internas, a despeito de suas origens. Dessa perspectiva, aqui indicada como meramente hipotética, a atividade intelectual seria capaz de escapar daqueles processos coloniais que a constituíram e eliminar sua condição de artificialidade original.

Assim, a essa altura do Século XXI o trabalho do intelectual já poderia estar plenamente ajustado às condições da América Latina, em função de adaptações capazes de eliminar aquele traço colonial. A origem colonial da função intelectual não o condenaria a uma vida de alienação em função dessa adaptação - assim como a origem europeia do Estado latino-americano não o teria determinado a viver sem vínculos internos com sua respectiva sociedade.

Observe que esse quadro propicia um ganho duplo para a autoimagem do intelectual latino americano. Assim, ocorre que: a) não apenas o exercício intelectual não teria se contaminado definitivamente pela sua origem colonial; b) ele também seria capaz de liderar a resolução dos problemas mais típicos de nossa situação, em função de sua alegada capacidade para atar relações com as sociedades latino americanas. Ou seja, a atividade intelectual poderia conduzir o processo de aperfeiçoamento político - no sentido de fornecer organicidade às relações entre a sociedade e o Estado, reconstituindo o processo europeu original - porque ela própria teria demonstrado uma capacidade especial de se conectar à sociedade, eliminando seu próprio caráter artificial. Assim, sua capacidade de liderança cultural estaria em destaque na medida em que o intelectual já teria superado sua própria condição original de alienação, capacitando-se para realizar no plano social mais amplo aquilo que já teria feito a respeito de si mesmo.

Nesse sentido, não é ocasional que a atividade intelectual exercida na América Latina tente obter uma justificativa para si agarrando-se a alguma forma de universalismo. Essa estratégia consiste na afirmação de que sua atividade está justificada porque se trata de uma *necessidade humana*, portanto válida por si mesma e independentemente das circunstâncias culturais em que está imersa (ZEA, 1989). Além de se vincular a uma suposta natureza humana, para a qual ela seria essencial, a atividade intelectual estaria qualificada para abrir caminho no meio das dificuldades de qualquer situação específica, justamente em função de sua alegada excepcionalidade com relação a outras atividades humanas condicionadas por vários fatores.

Essa postura seguramente reflete algo daquela antiga noção acerca de uma elite

intelectual que seria responsável por fundamentar e justificar as demais formas de conhecimento: a crença no poder de uma filosofia primeira (ARISTÓTELES, 1994) que geraria legitimidade para as demais formas de conhecimento e forneceria à cultura uma abóboda unificadora. Daqui se descolou uma imagem influente de liderança cultural do trabalho intelectual, reafirmada pela importância cultural da atividade científica após o Século XVII.

Na verdade, no ambiente latino-americano aquela alegação significa uma tentativa da atividade intelectual de anular sua própria origem e instituir para si mesma uma condição imaculada e livre do contágio colonial. Novamente insisto em que não estou afirmando que uma mutação da situação colonial não seja possível. Afinal, tornarmo-nos europeus é um tipo de propósito que ainda fornece sentido para grande parte das agendas nacionais dos Estados latino-americanos e também para a cultura em geral, mesmo quando se reivindica para esta um caminho próprio. Afinal, todos querem se modernizar – o que é um sinônimo de *ser europeu* – mesmo que guardadas algumas reservas relativas a algumas especificidades latino-americanas.

Porém, como se trata de uma mutação no sentido de adaptar um dispositivo típico do mundo de matriz europeia para a América Latina ela não pode consistir em um gesto de prestidigitação, em um passe alquímico de magia que produziria ouro a partir do chumbo. Com isso quero dizer que essa mudança requer uma demonstração *prática* e não um conjunto de argumentos teóricos que poderiam resolver a dificuldade em função de serem afirmados. Entendo que essa demonstração prática não existe nesse momento (SILVEIRA, 2017b).

A defesa do universalismo garantiria a possibilidade de que o trabalho do intelectual latino-americano poderia ser legitimamente exercido, mesmo na ausência daqueles vínculos orgânicos originais com a sociedade em que está inserido. Nesse sentido, essa tentativa de legitimação apela para uma necessidade transcendente às circunstâncias sociais específicas, a despeito da origem colonial do trabalho intelectual.

Não tenho condições de avaliar o quanto dessa estratégia constitui má fé e o quanto dela expressa algo mais aceitável ligado a um recurso não consciente por parte dos intelectuais em justificar a importância e a validade de sua própria atividade. Não acredito que o autointeresse seja imoral, embora possa parecer bastante suspeito nesse caso. A suspeição me parece procedente na medida em que observamos que se trata de uma tentativa de legitimação da atividade intelectual forjada pelo próprio intelectual.

Sabemos que o círculo vicioso não possui esse nome por acaso: seu resultado é, na verdade, uma pressuposição e seu movimento consiste em retornar ao início. Nesse caso, a

legitimidade não poderia ser autoconcedida senão pela infração dessa regra que parece básica da lógica e da conduta humana. Considere ainda que a adoção desse círculo vicioso não combina com o alegado senso crítico que seria próprio da atividade intelectual. Seria triste termos que admitir que a crítica, assim como a mentira, possui pernas tão curtas. Por tudo isso, considero que aquela alegada legitimidade da atividade intelectual na América Latina, fundada no recurso ao universalismo, é uma espécie de argumento mágico que, de fato, não altera o estado de coisas vigente.

Afinal, sua estratégia consiste em deixar de lado justamente aquilo que precisa ser resolvido: o aspecto artificial da atividade intelectual no nosso ambiente cultural. Com efeito, o que ela afirma é que a atividade intelectual não possuiria limitações e estaria dotada de um sentido válido seja lá onde e quando for. Ou seja, na prática ela não resolve a dificuldade característica do estado artificial que a constitui. Ela apenas nega que tal estado tenha existido ou seja significativo para a atividade intelectual. Trata-se claramente de uma tentativa de cancelar o problema e não de resolvê-lo.

Porém, para ser consequente, isso obrigaria essa estratégia de argumentação a reconhecer que o Estado implantado na América Latina também não é artificial. Ou, de maneira alternativa, a afirmar que o Estado é artificial, mas a atividade intelectual não seria – em função de algum motivo excepcional. O primeiro caso parece uma flagrante contradição com as tentativas de consolidar a cidadania plena na América Latina.

O segundo implica novamente em requerer para si um estatuto de exceção com respeito à maneira como os dispositivos europeus foram transplantados para a América Latina. E isso apenas consiste em mais um tipo de raciocínio circular. Chamo a atenção para o fato de que minha recusa a aceitar o caráter universal da atividade intelectual e, portanto, da simples negação do problema de sua artificialidade na América Latina não significa que ela não possa, em um momento futuro, vir a tornar-se articulada com a sociedade e, portanto, eliminar aquela artificialidade de origem.

O que se pode afirmar com segurança é que essa última condição não pode ser superada senão através de algum tipo de procedimento concreto, de algo que possua uma efetiva vigência no âmbito cultural. Isto é, estamos diante de um problema que requer uma *solução prática* e não uma nova teoria de como poderia ser um trabalho intelectual *não alienado*. Considere que utilizo essa última expressão para designar uma atividade intelectual não artificial ou internamente conectada com necessidades sociais. Desse modo, não creio que possamos eliminar o problema do caráter alienado do trabalho intelectual na América Latina com postulados ou redefinições teóricas acerca de sua natureza – atual ou futura.



A mera alegação de que o problema não existe ou que o trabalho intelectual é realizado sob um regime de exceção dentro da artificialidade geral da situação colonial parece-me ainda consistir em uma versão daquele mesmo círculo vicioso que tenta garantir alguma forma de excepcionalidade. De fato, a atividade intelectual na América Latina só tem conseguido afirmar um sentido claro para si quando assume um caráter excepcional. Ou seja, ela só tem se legitimado por meio da adoção de alguma forma de elitismo, justamente na medida em que isso a salvaria de nossas condições culturais marcadas pelo regime colonial. Nesse caso, é o elitismo e a excepcionalidade que tentam apagar as dificuldades contidas no seu caráter artificial. Já sabemos que isso não pode constituir-se em uma solução aceitável, na medida em que se trata de um mero gesto de evasão com respeito às suas condições.

Com base nessa ilusão acerca de sua própria legitimidade, o intelectual latino-americano julga realmente constituir-se em uma exceção no contexto das condições sociais de matriz colonial. De acordo com essa crença falsa, se os demais dispositivos europeus transplantados para a América Latina são artificiais, o mesmo não ocorre com a atividade intelectual, em função de seu caráter universal ou da necessidade incontornável de seu exercício para o gênero humano.

Essas duas crenças conjugadas são absolutamente corriqueiras no ambiente intelectual da América Latina. Nós não apenas nos entendemos como liberados da herança colonial, *porque somos intelectuais*, como acreditamos que nossa atividade está revestida de uma natural capacidade de liderança no ambiente cultural mais amplo. Assim, o quadro geral não só parece desajustado quando comparamos o valor que atribuímos a cada dispositivo colonial em particular (o político e o intelectual) como parece ser desmentido pelas diferentes situações políticas da América Latina.

Nunca é demais lembrar que um intelectual latino-americano adquire sua formação profissional, ainda hoje, através de uma exposição pedagógica sistemática a ideias e procedimentos originários da Europa. Ou seja, o processo de interiorização do que vem a ser a prática do trabalho intelectual é inteiramente baseado em uma matriz europeia – incluindo-se nessa última sua expressão particular norte-americana. Não se trata somente de que o *conteúdo* do trabalho intelectual não é, na grande maioria das vezes, de origem latino-americana. Trata-se de que as *operações* que lhe seriam específicas têm estado inteiramente baseadas em modelos e procedimentos europeus. Portanto, a questão não diz respeito somente ao *que* pensamos, mas também a *como* pensamos. Quando nos perguntamos o que é próprio do trabalho intelectual, automaticamente voltamos nossos olhos para a história das ideias da Europa em busca de uma referência e nos alinhamos a alguma de suas vertentes.

Considere como uma evidência dessa situação que os critérios de avaliação das produções do mundo acadêmico – uma das principais modalidades de trabalho intelectual - incluem itens ligados à capacidade de diálogo com comunidades produtoras de conhecimento de matriz europeia. Ou seja, a excelência designa uma capacidade de pensar, de adotar uma linguagem, de ter um objeto específico em perspectiva etc., tudo isso em termos que sejam significativos para alguma comunidade de investigadores europeus. Ter excelência equivale a ter a capacidade de fazer algo relevante de um ponto de vista europeu.

Parece evidente a essa altura, no início do Século XXI, que a atividade intelectual na América Latina não tem demonstrado liderança dentro dos processos culturais que se desenrolam nos ambientes gerados pela situação colonial. Não me refiro apenas ao fato de que o exercício direto do poder por intelectuais não tenha redundado em mudanças políticas estruturais, mas também à sua incapacidade de gerar princípios que promovam alterações significativas nas condições existentes (SOARES, 1985). Por esse último desígnio a incapacidade de manter um diálogo produtivo com sua própria sociedade e, portanto, de *mostrar-se* inserido significativamente no ambiente cultural mais amplo. Nesse sentido, como já referi antes, a conjuntura política atual apenas ilustra essa impotência intelectual para produzir alterações substantivas. Porém, se tomarmos uma distância um pouco maior com relação a eventos particulares de cada país, veremos que a ausência de influência cultural dos intelectuais é uma situação de maior amplitude e que decorre de outras fontes que não a injunção política atual mais imediata.

Nossa atividade não é artificial em função de certa situação específica que varia de nação a nação. Ela é artificial justamente porque é um dos resultados do transplante colonial. Em outras palavras, a atividade intelectual não emergiu de nossas condições sociais locais nem conseguiu ainda superar sua condição de nascimento. Ela é uma das expressões da própria estrutura colonial. Isso quer dizer que o exercício da atividade intelectual não está dissociado daquelas variáveis que permitiram a institucionalização das relações coloniais na América Latina.

Do mesmo modo que o Estado nacional, o intelectual latino-americano ainda tenta desempenhar um tipo de atividade que não foi originalmente solicitada pelas condições sociais existentes. Seu trabalho não representa uma resposta a algum problema cultural gestado pelo conjunto de valores em que ele está instalado. O intelectual latino-americano ainda é um ser artificial, uma espécie de europeu expatriado tentando pensar um mundo que não é o seu. Seu arcabouço conceitual diz respeito a outro mundo que não o nosso.

Uma das evidências mais claras acerca da presença dessa artificialidade pode ser

obtida ao verificarmos o sentido que o trabalho intelectual adquiriu logo após os processos de independência na América Latina. Invariavelmente perceberemos que os intelectuais encontraram-se envolvidos em alguma modalidade de *nativismo*. O nativismo é uma tentativa de buscar estabelecer laços de identidade a partir dos elementos pré-existentes à chegada dos europeus. Ou seja, a ocupação principal do intelectual nessa época de rompimento dos laços europeus foi a tentativa de formular uma identidade nacional com base em valores não europeus que fosse capaz de unir e mobilizar a sociedade recém-emancipada.

E se essa foi uma necessidade genericamente sentida na América Latina é porque os intelectuais partiam do princípio de que essa sociedade carecia de uma cultura reconhecidamente unificada. Isso revela como os intelectuais não estão acima da fragmentação que caracteriza as sociedades latino-americanas, já que nessa ocasião eles tentavam justamente debelar o problema que lhe é específico. De certa forma, o que se buscava com os projetos nativistas não era apenas uma identidade para a nacionalidade, mas também uma identidade para si, uma que fizesse sentido nessa nova situação de independência política.

A atitude nativista demonstra que os intelectuais latino-americanos se percebiam como ligados externamente às sociedades coloniais para as quais tentavam obter unidade. Na ausência dessa unidade, sua relação com a cultura nacional só pode ser exterior, já que não existe um conjunto básico de valores experimentados como significativos com o qual se possa estabelecer uma conexão interna. O nativismo, característico da atividade intelectual no contexto pós-independência, significa o reconhecimento do caráter artificial do próprio intelectual no interior de suas respectivas sociedades.

### **A eliminação da artificialidade**

Estabelecido a presença do caráter artificial da atividade intelectual na América Latina, podemos nos deter em uma pergunta já sugerida acima como uma hipótese. Ela diz respeito a saber se esse estado de coisas pode ser revertido. Ou seja: o exercício intelectual na América Latina pode deixar de se constituir como uma atividade artificial e, portanto, tendendo ao fracasso – cultural e pessoal? Parece-me que há duas direções que seriam propícias para reverter essa situação.

Uma delas diria respeito a alterar a função da atividade intelectual de tal maneira que ela se mostrasse plenamente adequada às sociedades coloniais. Assim, eliminaríamos o traço artificial que é típico do trabalho intelectual quando exercido no ambiente cultural de nossas

sociedades latino-americanas. Porém, é preciso ter em vista que essa alteração deveria ser feita de modo a garantir que o exercício intelectual se realizasse com base em necessidades sociais genuínas. Ou seja, seria necessário garantir que entre a sociedade e o intelectual se estabelecessem relações internas e se desmantelasse aquela estrutura artificial colonial que tem caracterizado essa relação até o presente.

A dificuldade aqui é que não parece caber ao próprio intelectual definir qual é a necessidade social que legitimaria seu trabalho. Ou seja, não caberia ao próprio intelectual corrigir o rumo de sua atividade no sentido de alinhá-la com as necessidades sociais que lhe pareçam significativas. Novamente aqui corremos o risco de estabelecer um círculo vicioso em que o próprio interessado produz legitimidade para si na medida em que é ele quem define que necessidades sociais seriam relevantes. É provável que - em função de sua condição alienada que pensa a América Latina com categorias inapropriadas - ele venha a optar por aquelas necessidades que têm sido reconhecidas como socialmente relevantes para o pensamento de matriz europeia.

Permita-me ilustrar a dificuldade presente nessa situação com base em uma das experiências do passado latino-americano. Não é raro encontrarmos intelectuais genuinamente interessados em tornar sua atividade alinhada com necessidades sociais verdadeiras. A dificuldade reside em saber como determinar se aquilo que o intelectual representa como sendo uma necessidade social o é de fato para a própria sociedade com a qual ele pretende estabelecer um contato autêntico.

A Revolução Cubana de 1959 despertou no ambiente intelectual de todo o continente a consciência e o entusiasmo por mudanças significativas nas práticas políticas e por certo também na relação dos intelectuais com a sociedade. Ao que parece essa percepção não encontrou respaldo social efetivo em nenhuma parte que não em Cuba, em que pese as tentativas de promover mobilizações sociais em diversos países da região e até de outro continente. Mesmo que alguns desses movimentos políticos tenham perdurado durante muito tempo, inclusive sob a forma de movimentos guerrilheiros, o fato é que os seus resultados práticos não se concretizaram em grande medida. As sociedades latino-americanas aparentemente não se alinharam ao desejo intelectual, que então parecia *legítimo*, de promover mudanças na direção de uma forma ou outra de marxismo. Nesse caso em particular, parece ter ocorrido que aquilo que os intelectuais julgaram ser relevante e necessário não encontrou respaldo nas próprias sociedades implicadas. Então, tudo indica que estamos diante de um exemplo de leitura equivocada das necessidades sociais latino-americanas por parte dos seus intelectuais.

O que quero dizer com o exemplo do fracasso histórico do marxismo na América Latina é que o próprio intelectual não parece estar em condições de julgar que tipo de necessidade é socialmente genuína, mesmo quando o supomos honesto e bem intencionado. A necessidade social genuína seria aquela que poderia efetivamente permitir que se estabelecesse um exercício intelectual não artificial em função de ser significativa para toda a cultura nacional. Ela eliminaria o caráter artificial da atividade intelectual, revertendo a situação colonial original.

Isso se eleva como uma dificuldade considerável na medida em que parece estar fora do alcance do próprio intelectual a capacidade de alterar sua prática de modo a superar o estado de artificialidade em que se encontra. E isso tem uma razão de ser: sua atividade é estruturalmente artificial de tal maneira que não parece possível que ele dê um novo rumo a ela – pelo menos dentro do escopo geral da maneira como pensa e que seria próprio de sua atividade.

A questão fundamental aqui é que não parece ser possível que o intelectual saia de si mesmo para avaliar as necessidades sociais – definidas por critérios da própria sociedade. Podemos fazer uma analogia kantiana com essa situação na medida em que se trataria da impossibilidade de que saltemos para fora das condições humanas de todo conhecimento para conhecer melhor. Sabemos que isso não pode ser feito.

Destaco o que aparece aqui como uma limitação no processo de ajustar a atividade intelectual ao mundo latino-americano: seria necessário que um intelectual deixasse de pensar como pensa para obter um ponto de vista socialmente genuíno acerca de sua atividade. Ou seja, a obtenção de uma eventual capacidade de conectar-se às necessidades sociais latino-americanas exigiria, antes de qualquer coisa, que o intelectual deixasse de ser o que é. Nas condições atuais, ele só pode avaliá-las do seu ponto de vista e só pode percebê-las enquanto um intelectual. E isso equivale a dizer que ele só pode avaliar aquelas necessidades de um ponto de vista europeu – que é justamente o que produz a artificialidade de sua atividade. Observe que todo esse movimento acontece como um círculo em que o ponto de chegada já foi afirmado antes como pressuposição e apenas retornamos ao ponto de partida.

Para facilitar a compreensão do que está em jogo, reitero que aquele caráter artificial do intelectual latino-americano não decorre apenas do *conteúdo* com o qual ele se ocupa. Se esse fosse o caso, o problema se resolveria na medida em que ele se apropriasse de um objeto legítimo, algo que seja próprio da situação latino-americana. Porém, a questão não se resolve desse modo porque a artificialidade decorre também da *forma* como se realiza a atividade intelectual. Ou seja, é a própria função do intelectual que é problemática na condição latino-

americana e não somente os conteúdos a que ela se dedica. Para superar essa condição de artificialidade seria necessário abrir mão do conteúdo e da forma ou, em outras palavras, que o intelectual deixe de ser intelectual.

A possibilidade de mutação do trabalho intelectual a que aludi acima, como uma mudança de perspectiva pode ser agora melhor compreendida. Na verdade, embora logicamente possível, sabemos que ela não pode ocorrer na prática. O estabelecimento de uma conexão genuína do trabalho intelectual com a sociedade latino-americana somente pode ser realizado fora do próprio trabalho intelectual. Obviamente, não excluo a possibilidade alternativa de que a atividade intelectual seja redefinida e assuma outras características. Mas isso não vem ao caso aqui na medida em que não estamos em meio a uma discussão por melhores termos. Estamos lidando com o problema do sentido do trabalho intelectual no interior das condições culturais latino-americanas. Dentro dessa compreensão, o intelectual que pretende eliminar a artificialidade originária de sua atividade deve deixar de ser o que é. Somente assim ele poderia alinhar seu trabalho com as necessidades sociais que emanam da América Latina.

Nesse sentido, mesmo as tentativas de correção de rumo do exercício intelectual entre nós tem se inclinado para alguma forma de redundância da artificialidade. Isso quer dizer que sem fazer esse movimento de ruptura, o que se passa nessa dimensão particular da cultura não impacta as demais e o intelectual exerce sua função confinada a um nicho social específico. Isso de tal forma que, por mais que ele se debata em busca de uma nova orientação e de um significado mais amplo, ainda assim seu trabalho não adquire ressonância social. Em busca de relevância cultural efetiva para seu trabalho, o intelectual só pode deixar de ser o que é. E isso não o tornaria um intelectual alinhado às necessidades sociais da América Latina. Isso o tornaria alguém que não é um intelectual.

A segunda possibilidade que poderia auxiliar na superação da artificialidade do trabalho intelectual é considerar a possibilidade de que a sociedade latino-americana realize uma mutação no sentido de se tornar mais europeia, mais moderna e mais ocidental. Trata-se aqui de que o outro elemento da relação artificial (entre o intelectual e a sociedade latino-americana) se mova. Nesse caso, seria o processo de europeização da sociedade que propiciaria *novas condições* para a atividade do intelectual. Como há uma ligação íntima entre o mundo europeu e o intelectual, uma mutação em direção à ocidentalização das sociedades latino-americanas também é um movimento no sentido da ampliação da legitimidade social dessa atividade.

Nesse sentido, não caberia ao intelectual agir no sentido de alterar sua atividade de

alguma maneira, mas aguardar que a sociedade adquirisse as características (europeias) que o tornariam um personagem culturalmente relevante. Isso significaria reconhecer a impotência da atividade intelectual com respeito a seu caráter artificial, na medida em que não caberia a ela promover algum esforço no sentido de alterar a natureza de sua própria atuação. Caberia ao intelectual apenas aguardar que uma nova configuração social mais favorável o colha no caminho de sua passagem e o coloque em uma posição diferente da atual.

Sabemos que esse é um dos modos efetivos de se representar a situação do intelectual latino-americano: um ser que aguarda que uma sociedade mais crítica ou mais consciente de si reconheça a importância do trabalho que realiza. Enquanto esse dia não chega, o intelectual pode se ocupar em criticar o que, de sua perspectiva, aparece como imaturidade e falta de consciência crítica dessa sociedade (GOMES, 1980) da qual ele aguarda reconhecimento. Nesse caso, ele se assemelha a um profeta que vocifera contra o estado atual de sua cultura, a um guia de uma sociedade que ainda não existe. O que ele afirma é uma promessa de outro mundo superior que ainda não existe.

Essa cena de caráter profético é por demais semelhante à situação colonial original de exterioridade do dispositivo europeu com relação à sociedade latino-americana para que não a notemos. Nela, o intelectual parece assumir abertamente o fato de que cabe a ele um tipo de atividade marcada pela exterioridade com relação à cultura existente. Afinal, seu papel consiste em uma versão da necessidade do domínio da verdade do profeta sobre as crenças falsas de uma cultura pagã. Trata-se do exercício aberto de uma clara disposição colonial, aquela que pretende conduzir um mundo para dentro de um conjunto de valores desejados – nesse caso, pelo intelectual. Nesse sentido, o trabalho intelectual seria a ponte que conduziria a sociedade de um estado indesejado para uma situação melhor. É óbvio pelos termos dessa solução que caberia ao intelectual indicar que situação seria desejável, supostamente porque a própria sociedade não estaria habilitada para identificá-la.

Só um profeta pode alçar-se para fora de sua própria cultura e condená-la na íntegra na medida em que ele se comunica com valores superiores transcendentais. Nesse caso, o conjunto de valores especiais com que o intelectual se comunica e em que ele se baseia para fulminar o mundo que o cerca é certamente uma versão do mundo europeu a partir do qual ele julga. Isso porque, já o sabemos, o intelectual é um europeu. Observe que nesse caso, se trata indiretamente de negar que o próprio intelectual possa fazer algo para superar sua condição colonial, já que o problema que se reconhece como determinante é a *minoridade cultural* de sua própria sociedade. Estamos diante de uma situação em que o que se afirma é a condição de incapacidade estrutural de uma cultura e do papel de liderança do intelectual nesse

ambiente.

Estamos diante de uma das expressões cristalizadas do que denomino de *amargura*, típica da atividade intelectual na América Latina. O exercício da indignação diante de uma sociedade incapaz de reconhecer a legitimidade e a importância do trabalho intelectual redonda na maioria das vezes em decepção pessoal. Isso porque é inevitável contornar, em função da perspectiva que o intelectual assume, o sentimento de falta de reconhecimento de sua suposta condição excepcional. Ou seja, torna-se impossível esquivar-se da sensação de injustiça por parte do mundo que o cerca. E, o que é mais grave, não se trata de que o intelectual cultive esporadicamente essa sensação. Se trata de que ele possui um sentimento permanente de encontrar-se em uma situação existencial que não lhe é adequada.

Observe que esse tipo de compreensão acerca das relações entre o intelectual e sua cultura namora com formas de autoritarismo político, na medida em que sugere que estamos diante de uma sociedade imatura. Pois, se ela ainda não atingiu a maturidade desejável, pode aceitar ou até mesmo solicitar a intervenção de um tutor para guiá-la antes de entrar no gozo pleno de suas faculdades críticas (MERQUIOR, 1972). Trata-se de uma versão intelectual da noção de que nem sempre as pessoas sabem o que é melhor para elas e de que alguém deve assumir a responsabilidade de guiá-las até um destino superior.

Na verdade, parecem haver duas direções dentro dessa situação em que o intelectual age como um profeta, invariavelmente incompreendido, de sua própria sociedade. Na primeira delas, ele pode julgar dever aguardar que a sociedade esteja em condições de tomar seu trabalho como significativo, já que não se disporia a alterá-lo. Ele é um injustiçado inoperante antes de qualquer outra coisa, alguém cuja importância não é reconhecida pela sua própria sociedade e que não se sente motivado a alterar sua situação. Nesse caso, sua condição é de amargura existencial permanente. Na segunda direção possível, ele pode assumir aquele tom indignado e profético em função do que julga ser a imaturidade da sociedade que o cerca. Trata-se de uma postura ativa.

Infelizmente, parece que em ambos os casos o intelectual está condenado ao fracasso existencial, seja pelo sentimento de irrelevância que deve interiorizar - no primeiro caso - seja pela revolta e violência que se obriga a adotar na sua luta contra a falsa consciência de sua gente - no segundo. Frustração e violência são as duas vias que aguardam os intelectuais que se julgam dotados de uma verdade significativa oriunda de alguma instância acima de sua própria cultura.

No caso pouco provável desse intelectual ser ouvido por setores sociais dispostos a colocar em prática algum projeto voltado para a transformação da cultura, a violência é uma



consequência inevitável. Porém, trata-se agora de uma violência social que age contra a situação cultural presente no sentido de substituir um mundo que existe por outro que é entendido como superior. Não me parece necessário enfatizar o significado desastroso dessa situação hipotética de instalação da violência como método de uma ação política orientada para criar um mundo novo sobre o sangue derramado. A necessidade de afirmar o valor instrumental da violência parece converter a finalidade que se visa realizar em algo ilegítimo e temerário.

### **O suicídio do intelectual latino-americano**

Consideradas as possibilidades de eliminação do caráter artificial do intelectual latino-americano, considero como promissora a solução do suicídio. De fato, diante da frustração, da violência profética e até da violência social que as alternativas que cogitei acima parecem envolver, a imolação do intelectual latino-americano não é uma hipótese desprezível. Nesse caso o suicídio refere-se à disposição de pensar fora dos parâmetros europeus e não de pararmos definitivamente de pensar. Ou seja, tudo o que o suicídio requer é que caminhemos para fora do conforto de nossas categorias usuais adquiridas por ocasião do nosso processo europeu de formação. O suicídio aqui é, na verdade, a morte do europeu que nos habita, a morte do colonizador que se reproduz nos velhos modelos de pensamento que reiteramos.

Esse suicídio pode parecer uma forma de violência na medida em que envolve uma forma de negação. Poderíamos pensar que essa violência epistemológica é a menos traumática entre todas aquelas que se mostraram alternativas às condições coloniais que nos constituíram e para as quais devemos dar algum tipo de solução.

Entretanto, essa morte epistemológica não deve ser compreendida como uma recusa do conjunto de valores europeus, como poderia parecer, e como violência. Acredito que de alguma forma, já nos encontramos a caminho desse suicídio na medida em que vivemos em sociedades que não são inteiramente europeias. Nas nossas práticas sociais não somos nem inteiramente cristãos, nem plenamente ocidentais, e certamente não temos sido estritamente democráticos etc. Ou seja, relação cultural que nossas sociedades têm estabelecido com o mundo europeu é uma forma sofisticada de eliminação parcial ou de contenção relativa da energia dos valores coloniais. Afinal, parece muito óbvio que, apesar da tentativa colonial, não nos tornamos inteiramente europeus. Com isso quero dizer que estamos diante de uma tentativa *fracassada* de colonização.

Isso coloca em evidência uma vitalidade muito específica por parte de nossa cultura na

sua relação com aqueles dispositivos transplantados da velha Europa. Com isso quero dizer que a cultura latino-americana já eliminou a efetividade dos valores europeus, contornando parte de seu significado original. Ela já realizou esse processo de anulação relativa e produziu um tipo peculiar de assimilação. Resta ao intelectual latino-americano tomar o mesmo caminho do restante da cultura e eliminar, também de maneira relativa, o europeu que vive dentro dele.

Mantida a situação atual, em que a cultura atua dentro dessa anulação relativa com respeito à velha Europa, a tendência é de que o intelectual latino-americano, em função da manutenção de sua forma europeia de pensar, aprofunde o aspecto artificial do seu trabalho. Isso, na medida em que a sua cultura se movimenta em um sentido diferente daquele que é típico de uma europeização integral.

Chamo a atenção para o fato de que aquele suicídio epistemológico não redunde em alguma modalidade de nacionalismo xenóforo que tentaria excluir de nossa cultura a influência de matriz europeia. Essa matriz já nos constitui em alguma medida, para o bem ou para o mal. Inclusive, não pretendi postular aqui uma mutação na cultura latino-americana que deveríamos realizar. Os perigos sociais e desvantagens existenciais de assumir essa maneira de pensar foram destacados acima. O que podemos alterar de fato, porque isso está efetivamente à nossa altura, é a maneira de realizar o trabalho intelectual. Assim, o suicídio do intelectual latino-americano consiste na eliminação de um ponto de vista que tenta compreender o que temos sido de uma perspectiva que é europeia.

Não se trata, portanto, de exclusão ou de inclusão de valores, se trata de alinhar ou não a atividade intelectual com o restante da cultura latino-americana. É importante considerar, para isso, que essa cultura tem produzido aquela anulação relativa dos elementos europeus. Por isso, seria conveniente adotar uma postura intelectual que faça justiça a esse procedimento sofisticado de dissolução da intenção colonial.

Nesse sentido, o suicídio dos intelectuais que existem em nós pode ser a abertura de algumas possibilidades que hoje se encontram sufocadas pelo excesso de peso que atribuímos - nós intelectuais - à velha Europa. Nossa própria cultura não leva essa última tão a sério e parece ter encontrado uma forma salutar de conviver com ela, retirando-lhe parte de sua substância colonial. Talvez o suicídio do intelectual latino-americano possa significar não apenas a anulação do europeu que nos habita, mas também uma possibilidade de vida com maiores chances de tornar-se significativa.

## Referências

- APPIAH, K. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- CABEZA DE VACA, A. **Nafragios y comentarios**. HIMALI: ESPA EBOOK, 2013.  
Disponível em <https://archive.org/details/nafragioscomen00nbudrich> Consultado em 9/3/2018.
- GARCIA, E. et al. **Nueva historia general de México**. México: HIMALI, 2010.
- GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo: Cortez, 1980.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- HOBBS, Th. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MERQUIOR, J. G. **Saudades do carnaval**. Rio de Janeiro: Forense, 1972.
- SILVEIRA, R. A. T. **A Filosofia Latino-Americana da Superficialidade**. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Vol. 38, nº 116, 2017a. pp. 47-72.
- \_\_\_\_\_. **O Intelectual Latino-Americano**. Pacarina del Sur. Vol. 8, n. 31, 2017b.
- SOARES, M. A. (Org.) **Os intelectuais nos processos políticos da América Latina**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1985.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naïf, 2002.
- ZEA, L. **La filosofía latinoamericana como filosofía sin más**. Mexico: Siglo Veinteuno, 1989.