O intelectual na sociedade de massas

*Celso Pereira de Sá**

1. Uma breve introdução: sobre a relevância social das atividades intelectuais; 2. A sociedade contemporânea: sociedade de massas e sociedade de classes; 3. A intelectualidade e os intelectuais na sociedade de classes; 4. Os cientistas como intelectuais na sociedade de massas; 5. Uma longa conclusão: sobre a desvalorização do intelectualismo e a intelectualização das massas.

1. Uma breve introdução: sobre a relevância social das atividades intelectuais

O presente artigo é proposto com uma apreciação particular da relevância social das chamadas atividades intelectuais na dinâmica da moderna sociedade de massas. Reconhecemo-la como particular porque elaborada por alguém treinado em um campo específico do conhecimento acadêmico – a psicologia, especialmente a psicologia social – e intelectualmente comprometido com uma abordagem psicológica comportamental dos fenômenos humanos.

Trata-se, em primeiro lugar, de uma crítica ao "intelectualismo", aqui definido como o envolvimento excessivo dos membros individuais, ou de subconjuntos, de uma elite cultural – a que já se convencionou denominar de *intelligentsia* – na produção de debates sobre interpretações/representações/etc. abstratas, e na medida em que isto ocorra em nítido detrimento da ocupação com os fatos/fenômenos/etc. concretos que supostamente estariam sendo interpretados ou representados pelo material verbal manipulado em tais discussões. Essa denúncia genérica não chega, obviamente, a constituir novidade no meio acadêmico institucionalizado, ou mesmo no meio intelectual em sentido mais amplo. Diversos autores – dentre os quais, para abrir um leque bem diversificado de posicionamentos, se pode citar Gramsci (1978), Mannheim (1968, 1974), Berger e Luckmann (1974) e Díaz-Guerrero (1972) – já questionaram bastante vigorosamente uma boa quantidade de aspectos ou dimensões da inteira empresa intelectual humana. Pelo menos alguns de seus argumentos críticos serão inclusive, e forçosamente, retomados neste nosso exame da questão.

* Mestre em Psicologia pela FGV. Professor no Instituto de Psicologia e Comunicação Social da UERJ, e no Departamento de Psicologia da Universidade Gama Filho.

Complementando a crítica ao "intelectualismo", será proposta, no quadro avaliativo da relevância social do trabalho intelectual e particularmente acadêmico, a defesa de uma postura que chamaríamos de "não-intelectualista" no trato dos problemas humanos na sociedade contemporânea. Mais, portanto, do que uma investida indiscriminada contra a figura historicamente construída do intelectual, o propósito fundamental do artigo é o de delinear um papel alternativo para o pensador profissional, que lhe permita escapar ao enredamento em algumas das subculturas "intelectualistas" auto-segregadas, e em suas intermináveis disputas por um predomínio, quase sempre efêmero e socialmente irrelevante, em tal universo verbal intrinsecamente exuberante porém psicossociologicamente restrito.

2. A sociedade contemporânea: sociedade de massas e sociedade de classes

"Sociedade de massas" é uma expressão comumente usada para indicar, entre outras coisas, o caráter crescentemente burocrático, contratual, multiespecializado dos relacionamentos entre os membros das modernas sociedades industriais, assim como daquelas em evidente processo de "modernização". As massas humanas referidas nessa expressão não precisam necessariamente constituir conjuntos compactos de indivíduos; para que a condição de "massificação" se cumpra basta que esses indivíduos – numerosos, espacialmente dispersos e anônimos, e sem muita consciência uns dos outros – reajam continuamente a estímulos/situações semelhantes com comportamentos bastante homogêneos.

Essa caracterização sugere que, dentre todos os desenvolvimentos tecnológicos que, direta ou indiretamente, condicionaram o advento da sociedade de massa, os recursos explorados no processo de comunicação social devem ter desempenhado um papel dos mais decisivos. Com efeito, segundo diversos autores, as principais características da sociedade de massas teriam sido engendradas como resultado do crescimento demográfico e das mudanças sócio-históricas representadas pelo aumento das populações urbanas, o domínio da economia mundial por monopólios e oligopólios conhecidos como organizações estatais e multinacionais privadas, o gigantismo fomentado das instituições sociais mais significativas (burocracia governamental, empresas industriais, comerciais e de serviços, instituições educacionais, partidos políticos, organizações sindicais, e assim por diante) e, principalmente, a maior extensão, aperfeiçoamento tecnológico e poder de penetração dos meios de comunicação de massa.

Quanto a esse aspecto, por ora privilegiado, da comunicação social, parece oportuno ainda registrar a comparação feita por Wright Mills, em sua conhecida obra *A*

elite do poder (1962), entre o que ele chama de "sociedade de públicos" do século XVIII e a moderna "sociedade de massas". Quatro são os contrastes, apontados pelo autor, de "massa" em relação ao "público": 1) o número de pessoas que expressam opiniões é muito menor do que a coleção abstrata de indivíduos que as recebe através dos veículos de comunicação; 2) as comunicações são tão organizadas que é difícil ou impossível ao indivíduo responder imediatamente ou com qualquer eficiência; 3) a colocação em prática de uma opinião eventualmente formada encontra-se sob rigorosa fiscalização (e freqüente interdição) das autoridades que detêm o controle dos canais para tal ação; 4) os grupos sociais fracamente organizados que compõem a massa são "penetrados" por onipresentes agentes institucionais, que assim tolhem sua autonomia na formação de opiniões próprias. Embora se admita que a "sociedade de públicos" nunca tenha existido de fato ou plenamente, e sim constituído um recurso ideológico de controle social articulado ao conceito de "economia livre de mercado", o que importa considerar no momento é que a sociedade contemporânea se afasta ainda mais, crescente e continuamente, daquela idealização. E, não obstante, argumenta Mills, a proposição ideológica de que "a opinião pública é a rainha do mundo" não se parece ter desgastado grandemente, ou pelo menos não na mesma proporção em que o processo de comunicação social se deteriorou em sua função reguladora das relações de interesses políticos e econômicos entre os homens. Com freqüência, se busca, inclusive, e não sem algum êxito, revigorá-la sugerindo que a força da opinião pública se teria multiplicado extraordinariamente com o aumento da população, e principalmente com o aumento da parcela desta que passou a ter acesso imediato e simultâneo à informação coletiva proporcionada pelos modernos meios de comunicação.

Uma outra consideração preliminar para a apreciação do papel do intelectual na sociedade de massas em que vivemos é a de que esta consiste, antes de mais nada, em uma "sociedade de classes". A propósito, não é incomum que agentes institucionais de controle social procurem eludir esse fato, apelando para uma equivalência superficial e espúria entre o vocábulo "massas" na expressão "sociedade de massas" e a noção de "massas populares" (que só é legitimamente aplicável ao proletariado). Veicula-se, ainda, com alguma freqüência, o argumento pouco convincente de que o acelerado crescimento da "classe média" que se tem verificado – basicamente nos países industrializados (costuma-se omitir isso) – está levando gradativamente ao desaparecimento das distinções de classe, e que este seria o significado em si de uma "sociedade de massas". Mas, as duas expressões – sociedade de massas e sociedade de classes – não podem efetivamente ser usadas de modo substitutivo; seja no sentido de constituírem terminologias sinônimas, seja no sentido de que a primeira implicaria a superação da segunda. As "sociedades

sem classes" – tomadas aqui apenas em função do critério básico da propriedade coletiva dos meios de produção – soviética ou chinesa, por exemplo, são também de massas. Trata-se, a rigor, de categorias histórica e sociologicamente cumulativas; e a análise de qualquer fenômeno psicossociológico contemporâneo, como o do papel desempenhado pelos intelectuais, deve levar em consideração ambas as realidades humanas compreendidas por tais categorizações.

3. A intelectualidade e os intelectuais na sociedade de classes

O primeiro problema com que obrigatoriamente nos defrontaríamos ao apreciar a situação de *intelligentsia* em uma sociedade de classes é o de definir a que classe deve pertencer tal conjunto particular de indivíduos. Se os consideramos como cumprindo uma função estrita de provedores de ideologias para a manutenção do *status quo*, o problema não apresenta qualquer dificuldade: a solução consistiria simplesmente em incluí-los na classe dominante. A conhecida análise marxista das idéias dominantes em uma época, como basicamente produzidas pela classe que detém também a propriedade dos meios de produção material, conquanto permaneça válida em termos macrossociológicos, mostra-se certamente, ao alimentar aquela solução simplista, inadequada para dar conta da complexa questão da localização da intelectualidade na sociedade contemporânea. Isto se torna flagrante quando se nota que o epíteto de "ideologia" é atualmente estendido por diversos pensadores, e não sem justificação lógica, às próprias proposições marxistas; e, talvez principalmente, quando se atenta para o fato de que o marxismo em si passou a constituir um dos temas privilegiados dos debates intelectuais e mesmo "intelectualistas", sendo neles mais freqüentemente defendido do que atacado.

O que parece necessário, aqui, é compreender que um equacionamento mais fidedigno das atividades intelectuais na dinâmica social contemporânea exige também uma aborgadem que poderíamos chamar de psicossociológica, a qual, longe de ser incompatível com a abordagem estrutural marxista, vem a complementá-la. Dizendo de outra maneira, é preciso examinar a um nível "microscópico" a própria composição do pluralístico universo de idéias existentes na moderna sociedade de massas, bem como a do conjunto de indivíduos concretos que as produzem, veiculam, criticam, debatem etc.

Passando por alto o fato de que Karl Mannheim tenha pretendido, em *Ideologia e utopia* (1968), particularmente com sua proposta de constituição da "sociologia do conhecimento" como uma nova disciplina intelectual, superar a teoria da ideologia de Marx, e que de modo geral se tenha posicionado contra a concepção marxista da "luta de classes", devemos creditar a este autor uma importante tentativa

de introdução de uma perspectiva psicológica na apreciação do fenômeno da intelectualidade. Para Mannheim (1974), "o membro individual da *inteligentsia* pode ter, como freqüentemente ocorre, uma orientação particular de classe, e em conflitos reais ele pode alinhar-se como um ou outro partido político. (...) Mas além e acima dessas afiliações, ele é motivado pelo fato de que seu treinamento o equipou para encarar os problemas do momento a partir de várias perspectivas e não apenas de uma, como faz a maioria dos participantes de controvérsia (p. 81). É nesse sentido que Mannheim usara já em *Ideologia e utopia* o termo "*intelligentsia* relativamente descomprometida", querendo com isso significar que os intelectuais não reagem diante de determinadas situações de modo tão coeso quanto o fazem as classes sociais. Os intelectuais não pertenceriam assim a qualquer das duas classes fundamentais em que a sociologia marxista divide a sociedade capitalista; e, sim, comporiam, pelo próprio pluralismo e alternância de "visões do mundo" que os caracterizam, e pelos limites imprecisos e cambiantes do seu conjunto, um estrato social aberto. Tal estrato estaria localizado não exatamente acima das classes (como alguns críticos tenderam a interpretar a proposta de Mannheim), mas entre as classes; não se encontraria também desvinculado da sociedade (como sugeriram outros), mas envolvido simultaneamente com inúmeros grupos sociais superpostos e conflitantes, participando vicariamente de uma grande variedade de movimentos sociais.

Um questionamento que cabe levantar com relação à postura de Mannheim é a da impressão proporcionada de que somente *a posteriori* se poderia avaliar a relevância social das atividades intelectuais. A postulação de uma inerente ausência de compromisso social por parte da *intelligentsia* – em que pese a tentativa do autor em tipificar, *grosso modo*, os comportamentos diferenciados de intelectuais oriundos das classes superiores ou inferiores – decreta como que uma inevitável frustração de qualquer esforço de definição de um perfil psicossociológico do intelectual mais provável de constituir um "aliado digno de confiança" para uma ou outra das classes sociais em confronto; questão esta que vem a ser crucial para o proletariado, que carece de maior poder genérico de cooptação.

Por seu turno, A. Gramsci (1978), à diferença de Mannheim, desenvolve uma discriminação interna bastante incisiva no conjunto de intelectuais, assim como estabelece relações bem definidas entre a produção intelectual e a práxis social. Opõe-se à simplificação do conceito de ideologia, mas não o dilui em uma nova disciplina intelectual, evitando assim neutralizá-lo politicamente. Admite e valoriza o pluralismo das posições intelectuais, mas não tenta preservá-lo, subtraindo-se ao contexto global concreto de uma sociedade polarizada de classes. Considerando, por exemplo, em sua *Concepção dialética da história* (1978), que "a força das reli-

giões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no (...) fato [de] que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinal de toda a massa 'religiosa' e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores" (p 16), Gramsci condena como socialmente danoso esse tolhimento da atividade intelectual, mas não admite que a solução constitua em fomentar o desenvolvimento de "uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais" (p. 18). De fato, enfatizando uma evolução possível das "concepções de mundo", do senso comum para a filosofia, no sentido de que esta última representaria a crítica e superação do primeiro, transformando-o em "bom senso", Gramsci afirma que "um movimento filosófico só merece este nome (...) na medida em que, no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os 'simples', [pois] só através deste contato é que uma filosofia se torna 'histórica', depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em 'vida' "(p. 18). É desse modo que Gramsci entende o marxismo; ou seja, sustentando que "a filosofia da práxis não busca manter os 'simplórios' na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzí-los a uma concepção de vida superior" (p. 20).

Existiram, portanto, segundo se pode depreender das considerações precedentes, intelectuais individualistas ("descomprometidos", digamos), que podem facilmente se colocar a serviço da classe dominante, e intelectuais ligados de alguma forma às massas populares. É sobre estes últimos que Gramsci concentra a sua atenção crítica, de modo a superar tanto a associação das atividades intelectuais em geral com as iniciativas de dominação (como alimentada por uma interpretação simplista da teoria da ideologia), quanto a concepção Mannheimiana globalizante da *intelligentsia* como uma elite cultural relativamente descomprometida. Não se trata de um mero posicionamento antagônico a tais perspectivas, mas envolve sim um reconhecimento de que ambas têm sua verdade relativa, conquanto incompleta. Isto se torna evidente quando acompanhamos a seguinte seqüência de passagens selecionadas da obra de Gramsci, que nos leva desde a admissão da necessidade dos intelectuais para a formação de uma consciência crítica por parte das massas até a possível e desejável emergência de uma intelectualidade de dentro das próprias massas.

"Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se 'distingue' e não se torna independente 'por si', sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem (...) um estrato de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica. (...) O processo de desenvolvi-

mento está ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova 'amplitude' e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simplórios, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência, através de indivíduos, ou mesmo grupos mais ou menos importantes, no estrato de intelectuais especializados" (Gramsci, 1978, p. 21-2).

E, ainda, o intelectual que tenha feito sua opção de classe pelas massas populares, ou seja, que participe efetivamente de um movimento cultural que pretende substituir o senso comum e as velhas concepções do mundo em geral, deve atender às seguintes necessidades:

"'1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massas, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos" (Gramsci, 1978, p. 27).

4. Os cientistas como intelectuais na sociedade de massas

Até agora, referimo-nos aos intelectuais existentes em termos talvez muito genéricos, implicitamente apenas como pessoas cultas, que tiveram o privilégio de uma educação sólida e prolongada. Mas seriam intelectuais somente os estudiosos "generalistas", como certos filósofos e alguns ensaístas de interesses espontaneamente múltiplos e diversificados, e ainda os literatos, dramaturgos e cineastas maiores? Ou poder-se-ia acrescentar a esses os especialistas nas dimensões comumente consideradas mais significativas e abrangentes da humanidade, como sua história, sua cultura ou linguagem, e suas organizações social, política, jurídica e econômica? Seria válido incluir na lista outros cientistas do comportamento, como biólogos e psicólogos, por exemplo; e igualmente os tecnólogos que fundamentam suas atuações práticas sobre os conhecimentos elaborados por aqueles, como médicos, educadores e psicólogos aplicados? Seriam também consideráveis como intelectuais os estudiosos que se dedicam a campos muito específicos das ciências física e química, das matemáticas, da astronomia, da geografia e da geologia, bem como os engenheiros que se utilizam de suas descobertas lógicas e científicas para finalidades práticas concretas? Como se vê, pudemos construir — e o fizemos propositalmente — uma lista bastante extensa, conquanto certamente incompleta, de

pessoas educadas que, dependendo dos critérios empregados, poderiam ou não ser rotuladas de intelectuais.

O comum parece ser, na verdade, que se tome como entelectuais apenas os estudiosos generalistas, especialmente aqueles que se dedicam às "humanidades", e eventualmente também os engajados nas ciências humanas; e isto talves justamente em função de indefinido *status* científico alcançado por tais formas e campos de conhecimento. O que se quer aqui ressaltar é que quanto mais científico-naturalistas sejam (ou pretendam ser) determinadas áreas de estudo, menos provável é que se considere como intelectuais aqueles que nelas trabalham. Neste sentido, são bastante ilustrativas as queixas formuladas por Edward O. Wilson (1978), o principal representante de um dos desdobramentos mais recentes e polêmicos da ciência natural – a sociobiologia. Diz Wilson:

" ... surpreendentemente, a alta cultura da civilização ocidental subsiste grandemente apartada das ciências naturais. Nos Estados Unidos os intelectuais são virtualmente definidos como aqueles que trabalham segundo o método prevalecente das ciências sociais e humanidades. Suas reflexões são destituídas das linguagens da química e da biologia, como se a humanidade fosse em algum sentido um mero expectador da realidade física. Nas páginas de (. . .) revistas literárias dominam artigos escritos como se a maior parte da ciência básica tivesse estacionado no século dezenove. Seu conteúdo consiste grandemente em anedotas históricas, arranjos diacrônicos de teorias verbais ultrapassadas do comportamento humano, e julgamentos de eventos atuais de acordo com ideologias pessoais – tudo isso avivado pelas agradáveis porém frustrantes técnicas de discussão exaltada. A ciência moderna é ainda encarada como uma atividade de solução de problemas e um conjunto de maravilhas técnicas cuja importância deva ser avaliada em um *ethos* estranho à ciência" (p. 203).

Muito provavelmente, a melhor explicação para o estado de coisas denunciado por Wilson, e também (há mais tempo e fartamente) por B. F. Skinner (1967, 1972, 1973, 1975), será encontrada na história social da própria ciência, bem como em uma análise psicossociológica contemporânea das relações dos cientistas entre si e com a sociedade mais abrangente. Se estivéssemos interessados basicamente no desenvolvimento da estrutura conceptual e lógica das ciências, teríamos à nossa disposição todo o corpo de proposições da já referida "sociologia do conhecimento", bem como diversos outros argumentos alternativos, dentre os quais destacaríamos obrigatoriamente o de Kuhn (1978) acerca da ocorrência de sucessivas crises e mudanças paradigmáticas no âmbito da comunidade científica. E, igualmente, não poderíamos omitir os peculiares tratamentos dados à questão pela moderna epistemologia histórica francesa de Canguilhem, Foucault, e outros. Como,

porém, estamos mais preocupados com o papel social desempenhado pelos cientistas, e em seu confronto com os de outros tipos de intelectuais, talvez seja mais proveitoso seguir, pelo menos inicialmente, o método que Ben-David (1974) denomina "sociologia institucional das atividades científicas", cujo conceito sociológico privilegiado na análise histórica é justamente o de papel social.

Ben-David considera que "na falta de um papel publicamente reconhecido, há pouca probabilidade de que se produzam a transmissão e a difusão dos conhecimentos, as capacidades e a motivação pertinentes a uma atividade particular, e a cristalização de tudo isso dentro de uma tradição definida" (p. 29). E, prossegue o autor, referindo-se mais especificamente ao papel de cientista:

"O surgimento de um novo papel social (...) implica uma mudança de valores sociais. No caso do papel científico (...) implica a aceitação da busca da verdade, por meio da lógica e da experimentação, como empresa intelectual valiosa. (...). Por conseguinte, o surgimento do papel científico esteve relacionado com as mudanças nos padrões normativos (instituições) que regulavam as atividades culturais" (p. 30).

Sustenta ainda Ben-David que tal processo de valorização pública das atividades científicas foi bastante mais lento e acidentado do que se supõe quando com freqüência se diz que os antigos filósofos gregos foram os precursores diretos dos modernos cientistas. Um dos seus argumentos contra essa perspectiva linear e cumulativa do desenvolvimento social da ciência consiste na constatação de que, à medida que os "filósofos-cientistas" do período helênico procuraram libertar seu trabalho de qualquer finalidade metafísica última, acabaram apenas por constituir círculos especializados reduzidos e periféricos nas escolas de filosofia. E, observa o autor:

"Esse desenvolvimento, que poderia parecer o começo do papel científico com uma finalidade e uma dignidade próprias e socialmente reconhecidas, foi, na realidade, um signo de fracasso. O papel recém-diferenciado não recebeu nunca uma dignidade comparável à que tinham os filósofos morais. A independência da filosofia trouxe consigo uma decadência e não uma elevação da posição dos cientistas" (p. 57).

Segundo Ben-David, somente a partir dos séculos XVI e principalmente XVII, na Europa, em função de vários desenvolvimentos independentes, o papel do cientista começou a ser mais nitidamente delineado no âmbito das universidades – que anteriormente se concentravam no direito, na teologia e na medicina, e privilegiavam em especial a filosofia – e passou eventualmente a ganhar maior aceitação pública.

Não resta dúvida de que presentemente as atividades científicas são socialmente valorizadas, e que o papel do cientista é publicamente reconhecido de modo bastante amplo. Isso constitui, como nota Ben-David, a condição básica e geral para o acelerado prosseguimento do desenvolvimento da ciência que facilmente podemos constatar, Não obstante, permanece válida a denúncia, feita no início desta seção, de que a cultura humana como um todo não chegou de fato a assimilar muita coisa de novo *ethos* científico. Isto quer dizer que a aceitação pública do papel do cientista não significa que os membros do público (ou da massa) devessem necessariamente ter seus papéis redefinidos em função do novo desempenho social – científico – que reconheceram; ou seja, que todos deveriam passar a fazer julgamentos e a se comportar "cientificamente". Além de se poder postular algo com uma relativa autonomia da cultura popular, cabe, para dar conta da precária repercussão/difusão do conhecimento científico na sociedade, lembrar que outros papéis – religiosos, filosóficos, literários etc – que há bastante mais tempo influenciavam ideologicamente as massas populares, não foram – e nem era de esperar que o fossem revogados ou desvalorizados em conseqüência da valorização do papel do cientista. Obviamente, esse quadro social da ciência – aceitação genérica mas influência direta reduzida – corresponde ao momento histórico presente, e nada autoriza a pensar que ele não possa vir a se modificar no futuro.

Consideremos, agora, antes de passar à defesa explícita da nossa tese "antiintelectualista", a possibilidade de uma caracterização diferencial psicossociologicamente mais rigorosa dos cientistas contemporâneos em relação aos intelectuais em geral. Em um interessante ensaio concernente à dimensão social da ciência, John Ziman (1968), um físico inglês, admite que "a ciência é obviamente semelhante à religião, ao direito, à filosofia etc, no sentido de constituir um conjunto mais ou menos coerente de idéias (p. 2), e que a "filosofia da ciência" tem tentado estabelecer atributos especiais que a distinguiram daqueles outros campos de produção intelectual, sob a forma de definições como: "a ciência é o domínio do ambiente humano", "a ciência é o estudo do mundo material", "a ciência é o método experimental", "a ciência chega à verdade através de inferências lógicas a partir de observações empíricas" etc. Ziman argumenta, entretanto, que tais concepções da ciência não são inteiramente satisfatórias, não só porque algumas delas não se aplicam a todos os campos científicos e outras não chegam a discriminá-los das atividades tecnológicas, mas também porque não caracterizam fielmente o que os cientistas fazem de fato e a maneira como interagem. Para Ziman, ciência é precisamente o que o título do seu livro indica – "conhecimento público" – expressão que significa, em suas próprias palavras, o seguinte:

"Ciência não é meramente conhecimento ou informação *publicada*. (...) o conhecimento científico é mais do que isso. Seus fatos e teorias devem sobreviver a um

período de estudo crítico e testagem por outros indivíduos competentes e desinteressados, e deve ser achado tão persuasivo que seja quase universalmente aceito. O objetivo da ciência não é somente adquirir informações nem expressar todas as noções não-contraditórias; sua meta é um *consenso* de opinião racional sobre o campo mais vasto possível. Em um sentido, isso é tão obvio e bem conhecido que raramente precisa ser dito. (...) Mas eu afirmo a minha definição muito mais positivamente: esse é o princípio básico sobre o qual a ciência se fundamenta. Não é uma conseqüência subsidiária do 'método científico'; *é* o próprio método científico.

O defeito da abordagem filosófica tradicional da ciência é o de que ela considera apenas dois termos na equação. O cientista é visto como um indivíduo, perseguindo um diálogo algo unilateral com a calada natureza (...) Mas não é absolutamente assim. O empreendimento científico é corporativo. (...) Não é nunca um indivíduo que avança todos os passos na cadeia lógico-indutiva; é um grupo de indivíduos, dividindo seu trabalho mas contínua e ciumentamente checando as contribuições uns dos outros (...) A audiência à qual as publicações científicas são endereçadas não é passiva; (...) ela controla ativamente a substância das comunicações que recebe. Em outras palavras, a pesquisa científica é uma atividade social" (Ziman, 1968, p. 9–10).

Eis, portanto, os critérios fundamentais para a caracterização das atividades científicas serem públicas e "consensuáveis" (um termo que Ziman julgou necessário cunhar). Qualquer outra atividade intelectual careceria desses dois atributos combinados. À diferença, por exemplo, do tecnólogo (em sentido amplo), cuja principal responsabilidade é para com seu empregador, seu freguês ou seu paciente, e não para com seus colegas de profissão, a lealdade do cientista se dirige primariamente para o seu grupo profissional. Isto não ocorre, entretanto, em função do prestígio desse grupo, e, sim basicamente em função de uma ideologia. Nesse sentido, esclarece Ziman, "o jovem cientista é treinado para fazer contribuições ao conhecimento público. Todos os hábitos e práticas de seus anos de aprendizagem enfatizam a importância de fazer [contribuições] convincentes, e portanto torná-las parte do reservatório comum" (p. 25).

Essa ideologia do conhecimento público e racionalmente consensual pode ser igualmente apreciada no contraste entre a ciência e a filosofia: a persistência de uma multiplicidade de perspectivas inconciliáveis no âmbito desta última indica claramente que não há entre seus praticantes uma motivação para maximizar as regiões de concordância. Na verdade, alguns críticos "intelectualistas" da ciência vêem essa multiplicidade de pontos de vista como culturalmente saudável, enquan-

to, para justificar sua posição, denunciam o ideal do consenso científico como totalitário ou coercitivo. Isto não quer dizer que, quando na arena intelectual não-científica, esses pretensos defensores de um "pluralismo democrático das idéias" ajam tolerantememente com relação a outras perspectivas intelectualistas opostas às suas; muito pelo contrário. Quanto a isso, aliás, muito oportunamente, comenta Ziman: "Afinal, a melhor maneira para decidir se um particular corpo de conhecimento é científico ou não consiste freqüentemente em estudar as atitudes de seus profissionais praticantes em relação ao trabalho de algum outro. Um sintoma seguro de não-ciência é o insulto pessoal e a intolerância das perspectivas de um estudioso por parte de outro" (p. 28). E, se há, como afirmam esses críticos, algo como uma dimensão "totalitária" ou "coercitiva" na ciência, esta responde, na exata medida, às exigências do conhecimento público. Não há na ciência espaço para o individualismo inconseqüente ou o subjetivismo incontrolado, que tanto alimentam as disputas intelectualistas. Podemos, a propósito, extrair do exame que Ziman faz da replicabilidade experimental, um excelente exemplo da "coerção" científica, inclusive psicologicamente interiorizada, que pesa sobre o cientista:

"A questão aqui é de que obtemos nosso conhecimento da ciência lendo e pensando sobre experimentos de outras pessoas, os quais raramente replicamos de fato para nós próprios (...) Em outras palavras, o papel crítico de cada cientista com relação ao trabalho experimental de seus colegas é de certo modo abrogado. Mas ele continua a existir em princípio; há sempre a probabilidade de que um experimento seja replicado; sempre o perigo de que um resultado diferente possa ser obtido. O que nós fazemos, portanto, para nos mantermos em guarda contra esse perigo é fazer a crítica de nós próprios. A formulação abstrata, impessoal, de nossas 'comunicações' é uma tentativa de antecipar todas as objeções. (...) Esse mecanismo, pelo qual as observações são tornadas 'objetivas' e o criticismo é internalizado, é da maior importância na ciência" (p. 34–5).

Concluindo, se os cientistas constituem um tipo de intelectualidade absolutamente comprometida com o "conhecimento público", isto deveria implicar igualmente um forte compromisso social; ou, em outras palavras, que eles estão aptos a desempenhar um papel socialmente mais relevante do que outros tipos de intelectuais. Na realidade, como já chegamos a notar, a quase totalidade desse conhecimento não parece alcançar as massas populares; é produzido e consumido principalmente no âmbito do restrito círculo intelectual científico. Não obstante, a implicação permanece válida em princípio. Que melhor garantia se poderia pedir contra o risco da influência ideológica espúria do que o comportamento socialmente condicionado de submissão do conhecimento produzido ao criticismo

público? Que melhor maneira de elevar intelectualmente as massas, como prescreve Gramsci, do que colocar à sua disposição os instrumentos necessários para a realização dessa crítica? Conquanto aparentemente "utópicas", não devemos deixar de considerar essas possibilidades, desde pelo menos que sejamos capazes de lhes acrescentar algumas condições mais realistas, ou esboçar passos intermediários plausíveis, para tal integração dos intelectuais cientistas na sociedade de massas.

5. Uma longa conclusão: sobre a desvalorização do intelectualismo e a intelectualização das massas

Como adiantamos na introdução do presente artigo, um de seus objetivos consistia em contribuir para a desvalorização sócio-acadêmica do que chamamos de "intelectualismo". De fato, julgamos que isso constitua a principal condição para a elevação intelectual das massas populares. E, esclarecendo melhor a proposta: se se pudesse proscrever da sociedade moderna o comportamento verbal "intelectualista" – socialmente supérfluo e elitista – estar-se-ia certamente reduzindo a distância entre os padrões de cultura popular e as realizações intelectuais mais legítimas da humanidade; a redução do caminho e a eliminação dos "becos sem saída" permitiram estabelecer objetivos graduais e realisticamente viáveis para o processo de educação das massas.

Estamos, obviamente, conscientes das objeções que seriam prontamente levantadas contra essa postura aqui assumida: chamá-la-iam de "obscurantista", "totalitária", "repressiva", "regressiva", e outros epítetos no gênero. Consideramos, entretanto, tais reações potenciais como nada mais do que uma manifestação do viés intelectualista e tradicionalista da autodenominada "cultura superior" humana, pelo qual infelizmente enveredam inclusive pensadores sociais autenticamente comprometidos com a causa do igualitarismo social humano. A proposta aqui esboçada de modo algum se identifica, por exemplo, com a disciplina imposta pela Igreja Católica aos seus membros – como denunciada por Gramsci – no sentido de impedir que os estratos intelectualmente superiores se destaquem dos inferiores, para assim assegurar a unidade ideológica da religião. Trata-se, isto sim, de prevenir um tipo prejudicial de interferência de grupos intelectualmente sofisticados e "relativamente descomprometidos" (para usar a expressão de Mannheim) na educação forçosamente lenta e, deseja-se, socialmente engajada das pessoas simples. A extensa transcrição – que nos permitimos fazer por julgarmos valer mais do que uma argumentação abstrata de igual extensão – de um dramático diálogo registrado por John Reed, em sua conhecida crônica da Revolução Russa de 1917, ilustra de modo concreto e incontestável a ameaça sempre presente de tal tipo de interferência elitista e, no caso, "não descomprometida":

"Saímos em direção à cidade. No largo da estação achavam-se dois soldados, com a baioneta calada, rodeados de uma centena de negociantes, funcionários e estudantes, que os atordoavam de invectivas, apostrofando-os com veemência. Os soldados estavam perturbados e aborrecidos como crianças injustamente castigadas. Um rapaz alto, de aspecto arrogante, com uniforme de estudante, dirigia o ataque.

– Julgo que percebeis – dizia em tom insolente – que ao pegar em armas contra os vossos irmãos não passais de instrumentos de certos assassinos e traidores.
– Não é isso, meu irmão – respondeu o soldado com ingênua seriedade. – Há duas classes, o proletariado e a burguesia. Nós...
– Sim, já conheço a cantiga! – interrompeu o estudante. – Vocês, camponeses, ignorantes, mal escutam uma meia dúzia de tretas, decoram-nas, e depois, sem mesmo as terem compreendido, repetem-nas como papagaios...
A multidão desatou à gargalhada.
– Eu sou estudante e sou marxista. Pois bem, eu digo-te que não é pelo socialismo que vocês combatem, mas pela anarquia, em benefício da Alemanha!
– Oh! – objetou o soldado com o suor a gotejar-lhe da testa. –
Vê-se perfeitamente que o senhor é um homem instruído. Eu não passo de um ignorante; mas suponho que...
– Julga você, sem dúvida – interrompeu o outro com desprezo – que Lenine é um verdadeiro amigo do proletariado?
– Ora se creio! – respondeu o soldado no martírio.
– Mas o que talvez você não saiba é que o tal Lenine atravessou a Alemanha num vagão fechado e que recebeu dinheiro dos alemães para a propaganda das suas idéias dissolventes!
– Eu não sei grande coisa a tal respeito! – disse o soldado com obstinação. – Mas vejo que o que ele diz é justamente o que eu preciso ouvir, e comigo toda a gente simples como eu. Há duas classes: a burguesia e o proletariado. . .
– Você está doido, meu amigo! Eu passei dois anos [preso] devido à minha ação revolucionária, enquanto vocês, naquela época, atiravam contra os revolucionários e cantavam *Deus proteja o czar...* Chamo-me Vassili Georgievitch Panin. Nunca ouviu falar de mim?
– Sinto muito, mas nunca... – disse o soldado, humildemente. – Eu não passo de um ignorante. E o senhor é, sem dúvida, um herói.
– Sim, senhor! – disse o estudante com ênfase. – E combato os bolcheviques, que estão a trabalhar para aniquilar a nossa Rússia, a nossa libérrima revolução. Como explica isso, diga?
O soldado coçou a cabeça.
– Eu não sei explicar – disse, fazendo uma carantonha pelo esforço imposto ao cérebro. – Cá, para mim, tudo é claro, mas não sei explicar... Talves devido à

minha ignorância... O que eu sei dizer é que há duas classes – o proletariado e a burguesia...
– Aí vem você com a sua estúpida fórmula! – gritou o estudante.
– Sim, duas classes – repetiu o soldado com obstinação. – E quem não está com uma, está com a outra!" (Reed, 1976, p. 154–5).

Sustentamos ainda que o trabalho da desvalorização social do papel do intelectual "intelectualista" deva começar nas instituições acadêmicas. Tal providência implicaria uma garantia de que a correção histórica do desenvolvimento das atividades intelectuais não seria feita de modo arbitrário ou autoritário; mas, ao contrário, representaria uma opção conscientemente assumida pela parcela possivelmente mais significativa da própria *intelligentsia*. De fato, a formação e/ou o engrossamento de uma corrente de pensamento antiintelectualista no ambiente universitário só poderiam ocorrer através da discussão e convencimento racionais. Na verdade, o pensamento acadêmico antiintelectualista ou não-intelectualista já existe há bastante tempo, embora flagrantemente minoritário e de configuração pouco nítida ou fragmentada. Parece, pois, oportuno resenhar sucintamente algumas de suas proposições representativas, quando não mais para ilustrar o possível processo acadêmico de convencimento racional de sua adequação ou relevância para a moderna sociedade de massas.

Peter Berger e Thomas Luckmann, por exemplo, pretendem que seu livro *A construção social da realidade* (1974) constitua "um tratado teórico sistemático de sociologia do conhecimento" (p. 5), mas apressam-se a esclarecer que sua concepção da sociologia do conhecimento distingue-se do que até então era geralmente compreendido como tal. Julgam os autores que "uma disciplina que se chama a si mesma por esse nome terá de ocupar-se dos modos gerais pelos quais as 'realidades' são admitidas como 'conhecidas' nas sociedades humanas" (p. 13). E afirmam explicitamente seu desacordo com relação às concepções anteriores – de Max Scheler e de Karl Mannheim, entre outros – que se ocuparam basicamente do conhecimento filosófico ou "teórico":

"A sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que é considerado 'conhecimento' na sociedade. Basta esse enunciado para se compreender que a focalização sobre a história intelectual é mal escolhida, ou melhor é mal escolhida quando se torna o foco central da sociologia do conhecimento. O pensamento teórico, as 'idéias', *Weltanschauungen* não são *tão* importantes assim na sociedade. (...) Em qualquer sociedade somente um grupo muito limitado de pessoas se empenha em produzir teorias, em ocupar-se de 'idéias' e construir *Weltanschauungen*, mas todos os homens na sociedade participam, de uma maneira ou de outra, do 'conhecimento' por ela possuído. (. . .)

Exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história é um natural engano dos teorizadores. Isto torna ainda mais necessário corrigir esta incompreensão intelectualista. As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas, quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é 'real' para os membros de uma sociedade. Sendo assim, a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-se com o que os homens 'conhecem' como 'realidade' em sua vida cotidiana, vida não teórica ou pré-teórica" (Berger & Luckmann, 1974, p. 20-30).

O argumento antiintelectualista que propomos, e que acaba de ser parcialmente ilustrado pela "sociologia do conhecimento" de Berger e Luckmann, não se confunde com um ataque indiscriminado à filosofia, nem com uma defesa igualmente indiscriminada da ciência (caso que acentuaremos mais tarde). Em ambos os contextos, é importante identificar, para desvalorizá-las academicamente, as produções meramente "intelectualistas". Essa é uma tarefa que só pode ser realizada pelos intelectuais efetivamente sediados em cada um dos campos de conhecimento em que historicamente terminou subdividida a universidade. Obviamente, nas ciências sempre se pode apelar para procedimentos autolimitadores já consagrados na produção do "conhecimento público", e remeter os problemas intelectuais "que restassem" para a seara filosófica, onde supostamente se perpetuariam em intermináveis discussões, face à ausência de algum critério consensualmente aceito para a sua resolução.

A rigor, também no campo da filosofia, aqueles dedicados à luta antiintelectualista têm à sua disposição – e os empregam – recursos de valor inequívoco para a avaliação da relevância dos conhecimentos produzidos. O lamentável é que essas atividades intelectuais legítimas comumente se tornem menos difundidas do que os confusos produtos "intelectualistas", que contam com os sempre ávidos consumidores de modismos filosófico-literários. Esse estado de coisas pode ser breve e adequadamente ilustrado com um comentário crítico de um filósofo brasileiro internacionalmente conhecido, e falecido há poucos anos sem que a *intelligentsia* nativa lhe tenha dado maior reconhecimento. Diz Euryalo Cannabrava em seu último livro – *Teoria da decisão filosófica* (1977) – com relação ao pensamento francês da moda:

". . . domínio dos paradoxos literários que, na França atual, passa freqüentemente por sofisticada atividade filosófica. O estilo brilhante de um Sartre, Foucault, Althusser, Lacan, com fosforescências e luminosidades que lembram fogos de artifício, não pode dissimular o feitio anti-sistemático, antitécnico e antimetodológico de suas estiradas elucubrações. O que falta a Sartre e a Lacan, por exemplo, é uma

técnica de decisão que, transformada em método, possa ser utilizada por outrem como instrumento de pesquisa ou de análise sistemática.

O que falta ainda a esses representantes do estruturalismo francês é precisamente o espírito sistemático na hierarquização dos problemas, a fim de submetê-los a uma técnica de decisão que separa o supérfluo e o inoperante do necessário e do eficiente" (p. 22).

E, com efeito, é comum ouvir-se os adeptos das proposições psicanalíticas lacanianas dizerem, em sua própria defesa, que estas, na medida em que se referem ao "inconsciente" ou ao "imaginário" como objeto de estudo, só podem ser devidamente apreciadas nos termos do próprio sistema que as gerou. Esta é, certamente, uma expressão máxima do que temos chamado de "intelectualismo": um pensamento que se alimenta exclusivamente dos próprios problemas teóricos que cria, e que se mantém em contínuo debate estéril com as demais interpretações alternativas de um discurso (psicanalítico, no caso) explicativo anterior; enfim, um pensamento que provavelmente não serve a ninguém senão aos seus próprios pensadores.

Uma outra ilustração de atitudes antiintelectualistas, possivelmente mais próxima das nossas preocupações com a inserção do intelectual na sociedade de massas e com a relevância social do papel que lhe cabe desempenhar, pode ser encontrada no esforço desenvolvido pelo psicólogo mexicano R. Díaz-Guerrero (1972) para esboçar uma teoria do comportamento humano em termos bio-psicológicos e sócio-histórico-culturais combinados. Considera esse autor que o fato de não se haver até hoje desenvolvido uma teoria da personalidade mais amplamente partilhável e socialmente útil se deve, entre outras coisas, à seguinte circunstância:

"A maioria dos eminentes psicólogos que têm se dedicado ao estudo da personalidade tem sido de grandes intelectuais, com um desenvolvimento cognitivo e imaginação superiores. Com freqüência, têm logrado intelectualizar até o incompreensível os modelos do porquê do comportamento humano e (. . .) de seu funcionamento. Tais modelos têm servido para melhorar a compreensão do simbolismo em intelectuais e em outras elites. Têm servido ademais como interessantes passatempos e provocado ondas de esnobismo e de busca de prestígio, através dos esotéricos conhecimentos dessa intelectualizada percepção do que seja a personalidade nas pessoas com a capacidade econômica para se dar esse luxo" (p. 21-2).

Enquanto isso, prossegue Díaz-Guerrero, a absoluta maioria (90 a 95%) da população mundial se encontra alheada dessas maneiras de compreensão intelectuali-

zada, porque não teve dinheiro, tempo ou oportunidade para alcançar o desenvolvimento intelectual necessário para converter-se em conhecedora (ou em *snob*) dessas teorias, desses jogos de abstrações.

É interessante notar que Díaz-Guerrero não julga que esse estado de coisas se deva exclusivamente à atividade dos grandes intelectualizadores do comportamento humano – como Freud ou Jung, por exemplo – mas também à de psicólogos que utilizam metodologias científicas rigorosas. A sofisticação do instrumental estatístico explorado por esses últimos, bem como o emprego preferencial de estudantes universitários como sujeitos de suas investigações, são igualmente responsáveis pela colocação do conhecimento psicológico acadêmico fora do alcance das massas populares. Como indicamos anteriormente, portanto, a carga antiintelectualista deve ser dirigida também contra determinadas searas científicas. A concepção da ciência como "conhecimento público", conquanto condição necessária, não se mostra suficiente para assegurar que o papel do cientista se diferencie dos papéis dos demais intelectuais em função do critério da relevância social. De fato, de nada adianta para a elevação intelectual das massas o desenvolvimento de uma "ciência dos cientistas" pública e consensual, se esta não se mostra capaz de penetrar na "ciência do povo" ou "etnociência" – ou, nos termos de Díaz-Guerrero, "toda esta série de conhecimentos, opiniões, maneiras de pensar, fundamentos de decisões etc. [com que o homem comum enfrenta] o imenso panorama dos possíveis problemas, tanto físicos como psicológicos, ou sociais, [do seu ambiente]" (p. 37).

Na evidente ausência de dados mais completos e diversificados acerca da possibilidade de elevação intelectual das massas populares mundiais em função da influência exercida por pensadores profissionais, talvez se possa avaliá-la grosseira porém realisticamente (isto é, sem otimismos injustificados), através de uma espécie de extrapolação, a partir do estudo específico conduzido por S. Moscovici (1978), envolvendo uma amostra representativa da população de Paris, e tendo como objeto de pesquisa a "representação social da psicanálise". A propósito, cabe registrar que esse psicólogo social francês adota ele próprio uma orientação geral antiintelectualista, como se pode depreender dos seguintes comentários comparativos entre sua investigação empírica e outras abordagens meramente verbais do assunto:

"E por que não outras ciências e teorias sociais, notadamente a antropologia, a economia ou o marxismo? Meu estudo poderia incidir sobre elas, tanto quanto sobre as ciências físicas e biológicas. E sobretudo hoje, quando se discute com tanta veemência o peso e a estrutura das ciências e das ideologias. A exploração de

mecanismos e de fatos concretos seria suficientemente corroborativa e teria um efeito prático. Em vez disso, citando e recitando textos consagrados, tomando daqui e dali um dedo de psicanálise, uma pitada de lingüística, apenas o que é preciso para refrescar um pouco uma retórica fatigada, dá-se a impressão de compreender e de analisar o fenômeno ideológico, quando não se faz mais do que repetir a evidência e evitar a análise" (Moscovici, 1978, p. 29-30).

De acordo com os dados obtidos por Moscovici, a psicanálise se transforma grandemente quando passa para o domínio público, sob a forma do que ele chama (tomando a expressão de Durkheim) de "representação social" – "uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos" (p. 26). Dizendo da outra maneira, essa disciplina intelectual sofre um processo de "socialização", pelo qual se constitui em um outro tipo de conhecimento, adaptado a outras necessidades e obedecendo a outros critérios. As diferentes classes sociais, bem como os diferentes estratos etários, ocupacionais e educacionais, e os diferentes segmentos religiosos e políticos da população, fazem usos bastante diversos desse "conhecimento socializado", ou seja, constroem diferentes "representações sociais" de tal objeto. De qualquer forma, a função teórica explicativa original da psicanálise se perde, se simplifica ou se distorce, a ponto de tornar esse sistema intelectual praticamente irreconhecível aos olhos de seus estudiosos acadêmicos ou seus praticantes profissionais. Em algumas instâncias, suas proposições deixam mesmo de constituir interpretações de fatos para serem tomadas como fatos em si; esta é, na verdade, uma das funções das representações – "fazer com que o mundo seja o que pensamos que ele é ou deve ser" (p. 59). E, em muitos casos, notadamente nos estratos educacionais menos privilegiados, as pessoas não têm quase nenhuma informação sobre o seu conteúdo, mas mesmo assim desenvolvem atitudes bem definidas em relação à psicanálise como um todo e utilizam-nas regularmente em suas comunicações sociais cotidianas. Com referência a essa descoberta, Moscovici chega a concluir que "uma pessoa se informa [ou não] e se representa alguma coisa unicamente depois de ter adotado uma posição, e em função da posição tomada" (p. 74).

Se, pois, na reconhecidamente "culta" ou informada população da capital francesa, um dos mais proeminentes sistemas intelectuais da cultura ocidental perde de tal modo a sua identidade (ao penetrar na sociedade e ser por ela usado), o que dizer quanto à sua capacidade de influenciar de forma predizível as massas do subdesenvolvido Terceiro Mundo? Simplesmente, que as tão laboriosas atividades intelectuais e "intelectualistas" não devem desempenhar nenhum papel significativo em suas vidas. E, pode-se acrescentar: à possível objeção de que existem empreendimentos intelectuais – representados basicamente pelas ciências físicas e

biológicas – que chegam a condicionar bastante fortemente o cotidiano das massas populares urbanas, parece razoável responder que isso ocorre apenas através de tecnologias específicas, que não se confundem com as ciências propriamente ditas, e freqüentemente sequer delas se derivam.

Embora o quadro que acabamos de pintar do papel desempenhado pelo intelectual na sociedade contemporânea seja francamente desanimador, umas poucas propostas promissoras podem ainda ser feitas para que suas atividades se coloquem verdadeiramente a serviço da intelectualização das massas. A produção intelectual que pretenda ser socialmente relevante, isto é, passível de apropriação vantajosa (e não falseadora das proposições originais) pelas massas populares, deve: em primeiro lugar, ser *científica* – ou seja, caracterizar-se como "conhecimento público", no sentido estabelecido por Ziman; em segundo lugar, ser *simples* – isto é, ter seus termos teóricos o mais diretamente possível articuláveis com a realidade factual; em terceiro lugar, ser *incansavelmente repetida* – como prescreve Gramsci – por seus elaboradores e seus divulgadores. Está implícito neste último requisito que tais intelectuais não devem, como fazem principalmente os "intelectualistas", oscilar constantemente entre diferentes perspectivas teóricas, ou sucumbir aos apelos de sofisticados modismos culturais, ou se empenhar em alguma espécie de colecionismo acadêmico.

Acreditamos, finalmente, que cada intelectual tenha sempre abertos à sua frente dois distintos e alternativos cursos potenciais de ação. Um deles consiste em: fazer o uso mais livre e pessoalmente estimulante possível do seu tempo e posição social; maravilhar os outros, e a si próprio, com sua erudição e capacidade de "articulação de idéias"; esforçar-se pelo reconhecimento por parte de "juízes" os mais competentes e rigorosos, que outros não são senão os membros já plenamente reconhecidos da *intelligentsia*. O outro curso de ação alternativo implica em: subordinar o próprio trabalho ao critério da possibilidade (mesmo que limitada ou remota) de seu emprego na educação das massas; reprimir em si mesmo o desejo de variedade e acumulação de conhecimentos que lhe permitiram estar sempre em dia com as realizações da sua subcultura intelectual, em proveito das muito menos valorizadas repetições do conhecimento socialmente útil; aceitar conscientemente o anonimato a que as massas muitas vezes relegam seus eventuais aliados, à diferença do que quase sempre fazem com os "líderes" ou "heróis" que as mistificam ou as oprimem. Concluindo, esperamos que o presente artigo possa contribuir para restringir a liberdade dessa opção, exercendo algum grau de efetiva "coerção" – junto, pelo menos, aos "aprendizes de intelectuais" – para a adoção da segunda alternativa sócio-existencial.

Referências bibliográficas

Ben-David, Joseph. *El papel de los científicos en la sociedad;* un estudio comparativo. México, Trillas, 1974.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *A construção social da realidade.* Petrópolis, Vozes, 1974.

Cannabrava, Euryalo. *Teoria da decisão filosófica;* bases psicológicas da matemática, da lingüística e da teoria do conhecimento. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

Díaz-Guerrero, Rogelio. *Hacia una teoría histórico-bio-psico-sociocultural del comportamiento humano.* México, Trillas, 1972.

Gramsci, Antonio. *Concepção dialética da história.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

Kuhn, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas.* São Paulo, Perspectiva, 1978.

Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia.* Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

_____. *Sociologia da cultura.* São Paulo, Perspectiva, 1974.

Moscovici, Serge. *A representação social da psicanálise.* Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Reed, John. *Dez dias que abalaram o mundo.* Lisboa, Publicações Europa-América, 1976.

Skinner, B. F. *Ciência e comportamento humano.* Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1967.

_____. *Walden II.* São Paulo, EPU, 1972.

_____. *O mito da liberdade.* Rio de Janeiro, Bloch, 1973.

_____. *Sobre el conductismo.* Barcelona, Fontanella, 1975.

Wilson, Edward O. *On human nature.* Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Wright Mills, C. *A elite do poder.* Rio de Janeiro, Zahar, 1962.

Ziman, John M. *Public Knowledge;* the social dimension of science. Cambridge, Cambridge University Press, 1968.