

# Modelos de engajamento

ROBERVAL DE JESUS LEONE DOS SANTOS

**G**RAMSCI, Camus e Sartre estão entre os melhores representantes de parte do *sentido* do século XX. Graças ao primeiro conhece-se o papel exato da cultura na totalidade histórica; por meio do segundo tem-se idéia da dimensão do humanismo mais antigo até onde se possa ir; finalmente, a partir do terceiro, apreende-se a radicalização desse conceito posto em seus termos corretos por Althusser<sup>1</sup>. Estudiosos do engajamento<sup>2</sup>, eles produziram três modelos básicos do fenômeno, objeto deste artigo.

Engajamento, hoje, parece um arcaísmo, se pensamos tanto nos fatos que marcaram o século XX e que prometiam arrasar a humanidade ou conduzi-la ao paraíso como naqueles que o fecharam e que abriram certa fase de aparente torpor. No primeiro caso, pensamos tanto nos empreendimentos esquerdistas ou nos psicodramas<sup>3</sup> de 1968 quanto no nazismo e no fascismo e, no segundo caso, lembramos de imediato seja da ruína do império soviético e do esmaecimento da Guerra Fria, seja do chamado *declínio* das lutas sociais. Mas só um julgamento apressado poderia admitir o declínio do engajamento em sentido geral.

O modelo de engajamento de Camus, exposto em *O homem revoltado*<sup>4</sup>, é incompleto, pois cuida de um só caso particular do fenômeno, seu extremo superior, a revolta, efetuando, também, uma extrapolação, ao estudar a revolução. Exclui o conformismo, estudado concisamente por Gramsci nos *Cadernos do cárcere*<sup>5</sup>, e os casos intermediários entre o conformismo e a revolta, estudados por Sartre em *Questão de método*<sup>6</sup>.

Poder-se-ia concluir que os três modelos, formando um *mix*, vencem toda a natureza do engajamento. Como se verá, essa idéia é falsa, pois mesmo cada caso particular estudado pelos autores não caracteriza adequadamente todas as suas possibilidades de manifestação social<sup>7</sup>.

## O modelo de Camus (1913-1960)

A primeira medida de Camus é estabelecer o campo de atuação de sua análise, talvez sem perceber isso. Se conscientemente pretende compreender a história tal como provisoriamente a aceita<sup>8</sup>, na verdade consegue apenas atuar sobre as ideologias, integrando, é bem verdade, fatos históricos que tangenciam os exemplos que induzem<sup>9</sup> suas proposições. De modo coerente, portanto, o seu ponto de partida, ainda que possa parecer apenas uma alegoria, é o direito, tipificando crimes.

De acordo com Camus, há dois tipos de crime (Cf. OHR, pp. 13-14). De um lado, há o *crime de paixão*, particular, praticado, por exemplo, pelos homens apaixonados para obter o objeto de cobiça ou pelos tiranos antigos contra as

populações em nome da glória. Esses crimes, que visam ao presente, são caracterizados pela transgressão, pela irracionalidade e, até certo ponto, pela candidez, e facilmente poder-se-ia julgá-los com clareza, enquadrando-os nas normas existentes. São crimes previsíveis e mundanos, redutíveis às lindes dos tribunais: para obter o que deseja, exprimir sua perversão, sucumbir a um momento fatal, o criminoso “o cometeria, aí termina toda a sua crença” (OHR, p. 13).

De outro lado, há o *crime de lógica*, universal, que é perfeito e justifica-se mediante algum sistema abstrato, sob alegações racionais, cujo agente *a priori* é inocente e cujo julgamento não retém mais o mesmo caráter do tipo anterior, pois a causa em nome da qual fora praticado ofusca o uso das normas próprias do direito, já que, de certo modo, tais crimes sustentam-se em normas criadas *ad hoc*, afastando o sistema de valor vigente. Tais crimes são cometidos pelo homem revoltado visando ao devir (OHR, p. 14).

Para Camus, o primeiro tipo de crime admite ulteriormente certa retroatividade: a vida pode estar perdida, mas o criminoso, que, apesar de tudo, conserva os escrúpulos, pode ser enquadrado nas regras sociais disponíveis, servindo isso, pelo menos, como um consolo e um ato de triunfo sobre a anarquia dos valores; no segundo caso, a retroatividade cancela-se desde o início, pois a vida, para o assassino, que não mais retém escrúpulo algum, não teria qualquer atributo moral, daí a indiferença com a qual o crime é cometido: “se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. Não há nada a favor nem contra, o assassino não está certo nem errado. Podemos atizar o fogo dos crematórios, assim como também podemos nos dedicar ao cuidado dos leprosos” (OHR, p. 15).

Camus não se limita ao assassinato: um suicida isolado pode estar cometendo um *crime de paixão*, pois, nesse caso, ainda subsiste certo valor cuja prova reside no fato de ele não usar a sua liberdade para molestar alguém. A ação exprime generosidade ou desdenho. Mas na medida em que o suicídio é coletivo, como no “apocalipse hitlerista de 1945”, quando vários indivíduos “se preparavam nos covis para uma morte apoteótica” ou como faz um homem-bomba do nosso tempo, tem-se um *crime lógico*, pois suscita um “assassinato legítimo” como todo crime fundado em premeditações (OHR, p. 17).

Fica evidente que Camus não leva em conta que, nas sociedades antagônicas, a violência constitui-se segundo uma hierarquia e cada nível de violência corresponde a uma função, que por sua vez relaciona-se com seres sociais, indivíduos e forças históricas. Ele somente capta a violência segundo seu efeito e seus instrumentos, mas não distingue a riqueza de formas pelas quais se manifesta na sociedade e se esquece de que poucas coisas na história são *tramadas*. Pelo fato de não ter ido além do campo ideológico, erra ao abandonar as mediações em uma sociedade, como a capitalista, que é, por natureza, mediática. Em lugar de partir pelo menos do conceito de violência, parte do conceito de crime, o que faz seu modelo pressupor um ordenamento jurídico, regras *erga omnes* e, possi-

velmente, Estado e estrutura econômica sobre a qual a sociedade assenta como os únicos entes *autorizados* a violar.

Mas o que é *revolta* no sentido de Camus? O que faz do homem revoltado perseguidor do ideal, ainda que não o saiba? Camus não responde satisfatoriamente, até porque a falta de um liame teórico é uma marca evidente nesta obra moralista, mas franca. De fato, não era seu intento seguir o rigor formal e solitário dos filósofos ou a precisão científica dos historiadores: “dois séculos de revolta, metafísica ou histórica, se oferecem justamente à nossa disposição. Só um historiador poderia pretender expor, com detalhes, as doutrinas e os movimentos que se sucederam nesse período” (OHR, p. 21).

Em lugar disso, estabelece uma série fatal de asserções isoladas, sempre com erudição, tentando encontrar a natureza da revolta: “a revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece [...]. Sua preocupação é transformar. Mas transformar é agir, e agir, amanhã, será matar, enquanto ela ainda não sabe se matar é legítimo” (OHR, p. 21).

Essa circunscrição que Camus traça em torno da revolta abrange, a meu ver, três aspectos essenciais: a revolta que ele analisa é apenas um caso particular do engajamento, a qual suscitaria, segundo ele, crimes lógicos; as revoltas estudadas têm sua origem declarada de modo equivocado, pois em lugar de partir dos conflitos manifestos entre os grupos em luta ou dos elementos materiais que configuram na cabeça dos homens a recusa do que lhes está dado, segue as idéias que sobressaem à superfície dos acontecimentos ou dos escritos dos manifestantes; por fim, o caso particular objeto de análise sobreleva o indivíduo em detrimento dos sujeitos e dos objetos envolvidos, o que já constitui um viés do próprio caso particular.

Como consequência, há nas afirmações de Camus uma contradição insuperável: ao analisar esse caso particular, o mais relevante historicamente, usa o campo errado sobre o qual pensa que ele repousa, pois, como se verá mais adiante, cada tipo de revolta é demandado por um campo de atuação, ao qual o analista deve necessariamente ater-se; mas nem todo campo no qual se efetiva a revolta é *histórico*; isto é, apropria-se de certa realidade e engendra outra influenciando profundamente nos acontecimentos que arrastam todos os agentes. Além disso, nem sempre esse caso particular tem como preocupação qualquer transformação. Acerca do seu modelo de revolta, a conclusão principal de Camus, na qual a essência precede a existência, é contra Sartre<sup>10</sup>. Há uma “natureza humana” resultante da observação das revoltas: persegue-se um modelo ideal, transcendente, e é a esse modelo que tudo conduz. Não se podem inventar valores, nem se pode duvidar dos direitos, pois esses já são dados (OHR, p. 28).

O primeiro *tipo* descrito por Camus é a *revolta metafísica*, predecessora do segundo *tipo*, a *revolta histórica*. A revolta metafísica consiste de empreendimen-

tos ascéticos do homem para a eliminação de Deus. A insurgência do revoltado é contra “sua condição e contra a criação”, contestando os fins divinos, daí a tendência inevitavelmente niilista de certos exemplos relatados por Camus: se o homem se revolta contra a criação, tudo que não seja profano deve ser destruído, pois o homem encontra-se frustrado diante de Deus. O movimento é iconoclasta, como o dos iluministas, que, aliás, está incluído (OHR, p. 43): o revoltado metafísico “blasfema, simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo” (OHR, pp. 40-41).

Para examinar a revolta metafísica, Camus discorre sobre alguns estereótipos, caracterizados pela *blasfêmia* contra Deus e pela *ascese* daquilo que é divino. O primeiro revoltado metafísico foi Sade, projetado em personagens literários dos seus escritos da prisão (OHR, p. 54). No sadismo, embora a destruição deva, por necessidade, presidir a criação, não é direito o *crime lógico*<sup>11</sup>, daí Camus considerar Sade mais moral do que seus contemporâneos (OHR, p. 60).

Camus vislumbra em Sade a antecipação teórica dos campos de concentração nazistas e dos expurgos stalinistas e admite a perfeita coerência entre o sonho sádico e a sensibilidade do século XX para cometer atrocidades de acordo com prescrições inteligentes. Em Sade, a “burocracia do vício”; em Hitler e em Stalin, a burocracia do terror. Sade, assim, deixou “lições que os teóricos do poder voltarão a encontrar quando tiverem que organizar a era dos escravos” (OHR, p. 65).

De uma certa forma, a revolta metafísica, para Camus, parece significar uma meditação sobre como fundar teoricamente todo o horror de que ele admite ter estado eivado o século XX. Isso, a meu ver, sustenta um viés de suas análises de sempre achar que o vaticínio se antecipa ao fato histórico ou, o que dá no mesmo, que os fatos históricos podem retroagir e reduzir-se aos escritos – literários<sup>12</sup>, diga-se de passagem – produzidos em circunstâncias diferentes. Mais uma vez protege sua análise da intromissão do campo sobre o qual deveria se ocupar (a política, a economia etc.).

Outro estereótipo é o nietzschiano. A blasfêmia inserta neste parece estar situada em uma pergunta, que serve de baliza para as teses de Nietzsche. *Dado que Deus está morto*, o que há a fazer? A destruição de Deus já era um “fato consumado” de seu tempo. Diante do lugar vago de Deus, que Ivan Karamázov ambicionava alcançar, resta revoltar-se “contra tudo aquilo que visa a substituir falsamente a divindade desaparecida”, daí fatalmente a fundação de uma filosofia do niilismo, que produz vaticínios (OHR, p. 88). Não basta não crer em nada. É preciso não crer no que existe (OHR, p. 91).

Seguindo Camus, o ascetismo nietzschiano residirá na consumação de uma contradição em relação à moral. Para começar, a ausência de Deus e de qualquer moralidade implica a solidão do homem em meio a um total livre-arbítrio, mas essa liberdade não é obstáculo para o aparecimento compensatório de responsabilidades, como uma antecipação ao tom sartreano de 1946<sup>13</sup>: a ausência de Deus implica que o homem é “responsável por tudo aquilo que vive, por tudo

que, nascido da dor, está fadado a sofrer na vida” (OHR, p. 91). Mas o revoltado precisa viver a contradição, pois essa liberdade *com encargos* equivale a dizer que a liberdade só é exequível na medida em que tanto o possível quanto o impossível se achem concomitantemente definidos; exige-se valor e objetivo tanto para a proibição de uma ação como para a permissão: “todos os possíveis somados não dão a liberdade, mas o impossível é escravidão” (OHR, p. 92).

É uma injustiça contra Nietzsche, de acordo com Camus, afirmar que o “terrível amontoado de cadáveres dos campos de concentração” fosse uma ilustração de sua filosofia, ainda que a todo tempo Nietzsche estivesse anunciando o século XX. Em suma, o devir de Nietzsche não era o devir de Hitler, exceto se for pensado que esse desfecho era apenas um desenvolvimento lógico de sua filosofia, tarefa dos criminosos da lógica (OHR, pp. 99-100).

Para recusar o humanismo camusiano em favor do anti-humanismo de Althusser<sup>14</sup>, é preciso, no meu entendimento, notar que as revoltas admissíveis, para Camus, são aquelas que vão somente até a revolta metafísica e se cumprem em seus absurdos *plausíveis*, pois das duas uma, ou seus empreendimentos – praticamente todos fictícios –, realizando-se de acordo com seus desígnios, a menos dos vaticínios, desembocariam na loucura, como o niilismo de Ivan Karamázov, ou desembocariam em alguma atitude cuja realização sucumbiria ao sistema de valores vigentes, como em Sade, que, na prática, não tolera *crimes lógicos*. Mas na medida em que as revoltas se enquadrem no tipo seguinte, a revolta histórica, o absurdo é inadmissível e o humanismo de Camus dela dissociase para denunciá-la como um atentado universal.

De acordo com esta antiga ideologia, nada pode justificar o sacrifício dos homens, mesmo que o homem futuro, que se pretende resultante da revolta histórica, venha libertar em definitivo o homem das desgraças que ele mesmo criou ou instaurar o nada. Para Camus, a correção do mundo é tarefa humana, mas de acordo com regras coerentes com o presente, conhecidas *ex-ante*. Nenhum *valor aspirado* que não possa ser demonstrado na prática pode servir de argumento para a fundação de novidades. O humanismo de Camus, portanto, é ainda adequado à sociedade burguesa, embora antigo nos princípios, pois nutriu-se fartamente de problemas suscitados com o seu transcurso, no caso, as grandes anomalias do século XX<sup>15</sup>, próprias, mas não exclusivas, do sistema capitalista: o imperialismo, o totalitarismo (o nazismo, o fascismo e o stalinismo) e a que ele incorporou, o anti-semitismo.

O segundo *tipo* abordado por Camus, a revolta histórica, é sucessor natural do tipo anterior (OHR, 287). Com o triunfo da razão sobre a maldade divina, expresso na substituição do *cumpra-se o mandado de Deus* pela norma suprema *cumpra-se a Constituição*, a partir dos preparativos da Revolução Francesa compete ao homem matar “o que resta de Deus nos próprios princípios” e tornar os crimes lógicos os motores do cotidiano. A base sobre a qual se criam os elementos teóricos e práticos da destruição é o *século*, livre de moral e igualmente palco

da revolução irracional – o nazismo ou o fascismo – e da revolução racional – os implementos que levaram a Outubro de 1917 e a seus desdobramentos (OHR, p. 282). O fascismo e o “comunismo russo” são os paradigmas prediletos de Camus, que apenas diferiam na forma do terrorismo de Estado (o primeiro irracional, o segundo racional) e nos fins a que se propunham:

não é justo identificar os fins do fascismo com os do comunismo russo. O primeiro representa a exaltação do carrasco pelo próprio carrasco. O segundo, mais dramático, a exaltação do carrasco pelas vítimas. O primeiro nunca sonhou em libertar todos os homens, mas apenas em libertar alguns e subjugar os outros. O segundo, em seu princípio mais profundo, visa a libertar todos os homens escravizando todos, provisoriamente (OHR, p. 283).

Para analisar a revolta histórica, Camus constrói vários exemplos em que ela se manifesta, que vão da Revolução Francesa até a “era das técnicas privadas e públicas de aniquilação”, seu próprio tempo (OHR, p. 283). Cada um desses exemplos possui um *pensador*, que faz a unificação das pedagogias para subsidiar os argumentos do *político profissional*, que é o homem entre as massas e o poder, fornecedor das peças para a atuação do executor ou do líder da revolta, o *prático*. Cada um desses exemplos tem, ainda, um *fim*, núcleo de toda revolta histórica: a imposição de uma escatologia à massa é uma propriedade de toda revolta histórica. O tempo que antecipadamente sabe-se que vai chegar, que, por exemplo, no caso do comunismo russo assume a forma de uma *parúsia* e que no nazismo assume a forma de um *melancólico nada*, é o *leitmotiv* de toda a revolta e, em alguns casos, da revolução, no entendimento do autor. Para Camus, mesmo o nazismo, o mais “irracional” de todos os sistemas, tinha um sentido.

Algumas posições de Camus por vezes confundem-se com aquilo que ele mais gostava de repreender nos escritos alheios: a independência entre as predições e as realizações e a dificuldade de se sustentar que as idéias tivessem autoridade moral para servirem de armas nas mãos dos homens de ação. Isso fica claro quando discorre sobre a transição entre a era das revoltas metafísicas, no âmbito das idéias, e sobre as prescrições elaboradas por pensadores e políticos junto à realidade social, na revolta histórica, bem como ao insistir na tese de que certos acontecimentos foram corretamente profetizados por autores já mortos, ainda que isso possa ser apenas um *tropu*, pelo costume literário – Sade, Nietzsche e Hegel são os mais citados (OHR, p. 282 e *passim*).

Na cabeça de Camus, isso funcionava como a construção ou a destruição de um edifício de acordo com o projeto, onde já está previsto o sistema real (forças, reações e momentos), que vai absorver a construção ou a implosão do que existe, e onde estão inseridos os cálculos necessários para definir corretamente a quantidade, a qualidade e a distribuição do material no espaço. Ele próprio vai afirmar sobre esse aspecto, ao limitar, quase na metade da obra, novamente o seu escopo, que a revolta metafísica já fora a solução para as revoltas que viriam, essas apenas um desencadeamento lógico daquela:

o propósito desta análise não é fazer a descrição, cem vezes recomeçada, do fenômeno revolucionário, nem enumerar, uma vez mais, as causas históricas ou econômicas das grandes revoluções. Trata-se de encontrar em alguns fatos revolucionários a seqüência lógica, as ilustrações e os temas recorrentes da revolta metafísica (OHR, p. 134).

Assim, na visão de Camus, tudo o que viria a seguir vem apenas como um desencadeamento das linhas que já se encontravam nos panfletos dos revoltados metafísicos, só que de forma condensada, esperando um desenvolvimento ulterior, levado a cabo pelos pensadores, políticos e práticos.

O primeiro exemplo da *revolta histórica* citado por Camus é o das revoltas regicidas, que têm início em 1789. Na era moderna, segundo Camus, desejava-se atingir o princípio, no caso o do direito divino, não exatamente a pessoa do rei, embora matar o rei fosse uma etapa necessária para atingir-se tal fim (OHR, p. 138). Após a era dos regicidas sucede-se, de acordo com Camus, a era dos deicidas, cujo objetivo fundamental era elevar a “lógica revoltada” ao extremo, isto é, fazer o homem reinar sobre a Terra, mas como Deus reinara no céu e na Terra. Só assim o “reino da história” poder-se-ia iniciar, para cuja obra da “crítica” da própria “virtude formal” viriam contribuir vários empreendimentos lógicos que culminariam no “comunismo russo”. Assim,

à revolução jacobina, que tentava instituir a religião da virtude, a fim de nela criar a unidade, suceder-se-ão as revoluções cínicas, quer de direita ou de esquerda, que vão tentar conquistar a unidade do mundo para finalmente fundarem a religião do homem. Tudo que era de Deus será agora em diante dado a César (OHR, p. 160).

O próximo exemplo abordado por Camus é o que ele denomina *terrorismo individual*, o qual antecede o *terrorismo de Estado*, o último exemplo. Aquele terrorismo é uma espécie de interlúdio entre as idéias metafísicas anteriormente presentes e a constatação de que “o homem e a história só podem ser criados pelo sacrifício e pelo assassinato”.

Bakunin foi o pensador e o político dessa revolta, cujas palavras de ordem concentravam-se na batalha em favor do extermínio do que estava de pé. A revolta só pode ser admitida em estado puro, isto é, não contaminada com uma necessária distensão de seus movimentos e objetivos. A única dúvida reside na pergunta: “um mundo sem leis é um mundo livre?”. Ora, mas se tudo for destruído, não há mais alicerce sobre o qual se possam erguer quaisquer valores, mesmo novos, daí estes, segundo Camus, serem um indefinido adiamento para o futuro. O bem futuro ou o bem prometido, só realizável ao final de todos os sacrifícios (escatologia), tudo justifica (OHR, pp. 188-189). Se tudo que se deseja deve estar no futuro, tudo agora é provisório, de modo que é natural que os terroristas individuais imaginassem que “o homem podia ser um instrumento”, plano pensado e modestamente executado por Nechaiev pela primeira vez na história, que se tornaria princípio para todas as revoltas e revoluções do século XX e tudo que obstruísse a causa deveria ser eliminado, na visão de Camus:

Tradicionalmente, o recrutamento recorria à coragem e ao espírito de sacrifício. Nechaiev decide que se pode chantagear ou aterrorizar os céticos e enganar os confiantes [...]. *Quanto aos oprimidos, já que se trata de salvá-los de uma vez por todas, pode-se oprimi-los ainda mais. Se perdem com isso, os futuros oprimidos irão ganhar. [...] Quando a revolução é o único valor, não há mais direitos; na verdade, só há deveres* [grifos meus] (OHR, p. 193).

O ponto de partida de Camus para começar suas análises sobre os dois últimos exemplos – *terrorismos de Estado* – é o crescimento e o fortalecimento do Estado observados a partir do final do século XIX. Coerente com a sua veemente recusa de integrar a história às suas análises<sup>16</sup>, ele associa esse crescimento, segundo ele “estranho”, a uma “conclusão lógica de ambições técnicas e conclusões desmedidas” e esse fortalecimento às “revoluções modernas” como a de 1789, que traria Napoleão, e a de 1917, que traria Stalin (OHR, p. 208).

Todas essas justificativas camusianas sobre o crescimento ou fortalecimento do Estado são, no meu entendimento, equivocadas, quando se sabe que, já com Bismarck, que inaugurou o sistema de bem-estar social para “cortar as raízes da agitação socialista”<sup>17</sup>, a expansão do Estado sempre teve na retaguarda funções políticas ou, no caso da grande expansão estatal até a década de setenta, função econômica, a qual visava a não só reestruturar o capitalismo e a diminuir o impacto de suas próprias contradições sobre si, mas também à sustentação da industrialização e ao aquecimento do mercado via consumo e incentivos ao setor privado, como a construção de moradias financiadas e fabricação de armamentos<sup>18</sup>.

Na ótica de Camus, o terror irracional configurou-se segundo dois sistemas emblemáticos, o fascismo e o nazismo, mas só este último possuía as características que mais ressaltam os elementos da revolta, talvez por ser o mais ambicioso em seus objetivos não só macabros como também escatológicos, que equivalem ao nada. Nesse sistema, Hitler era o homem de ação e Ernst Jünger o pensador que articulou e ativou as fórmulas niilistas já presentes em Nietzsche. Ernst Jünger convocava as massas em movimento para o trabalho de destruição, matriz de todos os gozos, que permitia ao homem não exatamente a constância da vida ou a solução das dores da existência, mas um incessante “tornar-se” (OHR, p. 215).

E a política nazista? Esta consistia de uma espécie de visão biológica da existência<sup>19</sup>, a qual poderia ser posta de acordo com algum movimento em marcha, independentemente do destino e da finalidade dessa marcha. Essa perspectiva política cumpria-se segundo o discurso de Rosenberg (OHR, pp. 210-211).

O mundo, assim, de acordo com Camus, viu pouco do que poderia ter sido o império nazista, se não tivesse sido detido de modo prematuro<sup>20</sup>, pois aí, como resultado das revoltas que moviam esse sistema, teríamos observado o “fortalecimento cada vez mais violento dos princípios cínicos, os únicos capazes de servirem a esse dinamismo” (OHR, p. 212). Camus capta bem as engrenagens de comando e de eficácia desse dinamismo que permeavam homoganeamente

todo o Estado, sempre partindo do líder, como observara Hannah Arendt<sup>21</sup>, o que demonstraria que a revolta já era uma característica, segundo Camus, do próprio Estado nazista:

os mandamentos do chefe, de pé na sarça ardente dos projetores, sobre um Sinai de tábuas e de bandeiras, determinam então a lei e a virtude. Se os microfones sobre-humanos ordenam uma só vez o crime, então, de chefes para subchefes, o crime desce até o escravo, que recebe as ordens sem dá-las a ninguém (OHR, p. 214).

O último exemplo da *revolta histórica* é o do terror racional, ilustrado pelo comunismo russo, mais ecumênico do que o nacional-socialismo<sup>22</sup>. Este, sob a execução de Hitler, desejava “estabilizar a história por mil anos”, ao passo que aquele objetivava a “revolução definitiva e a unificação final do mundo” (OHR, p. 218). A partir da abordagem do comunismo russo é que começa efetivamente toda a revolta do próprio Camus. A condenação moral que ele empreende contra o marxismo reveste-se de mais cuidados do que as difamações anteriores e o maior trunfo que lhe cai nas mãos é o Estado soviético e todos os seus caracteres totalitários. Sem precisar ler Camus seria fácil identificar a tríade posta nesse caso: Marx, o pensador ou profeta, Lenin, o político e Stalin, o prático.

Para Camus existem dois problemas no marxismo, que o afastam de um sistema efetivamente científico. Primeiro, embora Marx tivesse material abundante para um estudo sistemático do capitalismo e, de fato, produzisse obras que o descreviam adequadamente, era necessário a cada momento rever as posições, introduzir alterações e desprezar casos particulares para readaptar todo o sistema novamente. Mas esse era um trabalho inumano, pois o homem é mortal e, de fato, Marx, já perto da morte, “debruçava-se sobre uma prodigiosa massa de fatos sociais e econômicos a que era preciso adaptar novamente o sistema” e, portanto, completar *O capital*. Segundo, o mais grave problema refere-se às tendências escatológicas do marxismo. A única informação que Marx teria acerca do socialismo era a dos levantes franceses, possivelmente a Comuna de Paris, e mais nada, de modo que, a esse respeito, tinha de falar desse sistema sempre em termos futuros. “Não é portanto de admirar que tenha conseguido misturar em sua doutrina o método crítico mais válido com o messianismo utópico mais contestável” (OHR, p. 219). Sendo este, de acordo com Camus, o aspecto mais contundente das fraquezas do marxismo e de suas ilustrações (o regime soviético, aliás, já banido), ele propõe-se a examinar apenas o “ângulo da profecia” (OHR, p. 220) em seu libelo.

Essa tendência marxista acerca de um futuro necessariamente socialista, após a superação do capitalismo, não é original e toma a mesma tendência cristã da parúsia, segundo Camus: existe uma seqüência de acontecimentos que conduz a certo fim, onde o homem obtém a sua redenção (comunismo). Essa e outras conclusões de Camus, a meu ver, mostram que sua compreensão sobre Marx é estabelecida pelo lado mais vulgar: o economicismo, a tríade tese/ anti-

tese/ síntese, a inexorabilidade da ruína do capitalismo, o fatalismo da vitória proletária e nada mais. Parece um Marx de segunda mão.

Como eu disse, a análise preferencial de Camus das esperanças marxistas em relação ao socialismo é feita segundo uma analogia com a religião cristã. Nesta, como no marxismo, tudo é despertado e feito no sentido de esperar o fim dos tempos, que é certo: “se a parúsia está próxima, é mais à fé ardente do que às obras e aos dogmas que tudo deve ser consagrado”. Ora, mas essa parúsia, a partir de um certo ponto, começa a ficar demasiado longínqua, de modo que é necessário fazer certas concessões: “em 1917, o mundo revolucionário julgou ter realmente chegado diante” das portas do céu. “Mas o movimento Spartakus [movimento revolucionário alemão encabeçado por Rosa Luxemburgo] é esmagado, a greve geral francesa de 1920 fracassa, o movimento revolucionário italiano é estrangulado”, e então se admite que as tentativas revolucionárias ainda não estavam maduras, isto é, os tempos ainda estavam para vir “e percebemos então como a derrota pode excitar ao extremo a fé vencida até o transe religioso”, tal como os mais antigos cristãos (OHR, p. 244 e *passim*).

Esse é, na ótica camusiana, o malogro da profecia. Por que malograra ou, pelo menos, porque a Rússia seguia só, longe ainda das portas do céu? Para Camus o afastamento cada vez maior do paraíso decorrera do próprio peso dos problemas e das descobertas não previstas pelo marxismo: a evolução da economia mundial desmentira certos postulados de Marx, de modo que “capital e proletariado foram igualmente infiéis” ao profeta. O capitalismo teria aprendido muito sobre si mesmo e, graças às teorias do planejamento aplicadas à produção e da intervenção do Estado, teria tornado esporádicas suas próprias crises. “Até agora a idéia de uma missão do proletariado não conseguiu encarnar-se na história; isto resume o malogro da profecia marxista” (OHR, p. 250).

Mas, se o socialismo era, segundo Marx, científico, como pôde entrar em contradição com os fatos? Seguindo Camus, a resposta é trivial: tal socialismo não “era científico”. Além disso, o problema decorre da natureza do marxismo que, em lugar de ser científico, tem, na melhor das hipóteses, “preconceitos científicos” (OHR, pp. 254-255), tanto que para ser consistente com o uso da “ciência a serviço de uma profecia” necessita sistematicamente de usar o “princípio de autoridade” (OHR, p. 257), seu único método de lógica formal, aliás, o método favorito de Lenin, como mostra, segundo Camus, “o mais curioso e mais contraditório dos libelos”, *O Estado e a revolução* (OHR, p. 263), onde, no caso, os testemunhos autorizados são, naturalmente, os de Marx e os de Engels.

Lenin, o *político*, era um *expert* do poder, na visão de Camus. Mais que um jacobino, só acreditava “na revolução e na virtude da eficácia” (OHR, p. 261), o que corresponde a uma preparação para a concretização do sonho prometéico que se iria cumprir pelas mãos de Stalin. Entretanto, enfatiza Camus, quando Prometeu (Stalin) chama os homens para “tomarem de assalto o céu” não compreende de início que “os homens são fracos e covardes”. Cumpre a Prometeu

ensiná-los a renúncia ao gozo presente para o alcance da terra prometida e de educador passa a comandante. Os homens tornam-se céticos quanto ao alcance da “cidade do sol” e então, para salvar essa gente de si mesma, é preciso lançar os céticos “no deserto” e oferecer seus corpos “como alimento aos pássaros cruéis”. Quanto aos crentes, esses caminharão na escuridão seguindo Prometeu, que, doravante, assume a feição de César (OHR, p. 281). Stalin é o executor do cesarismo na Rússia e fundador do Estado terrorista, o qual transformara a revolução em dogma, “revolução condenada” que, “a fim de perdurar, a negar sua vocação universal ou a renunciar a si mesma para ser universal, vive sobre princípios falsos” (OHR, p. 273). Segundo Camus, construiu-se um império que, em lugar de governar as pessoas, administrava as coisas, estas confundidas com aquelas, e fora do qual não haveria salvação. Neste império coisificado os homens, em lugar de unirem-se pela afeição, uniam-se pela delação, donde “um formigueiro de homens sós” (OHR, p. 275).

Claramente, a distância que separa Camus de Marx é tão incomensurável que se fica, de fato, sem saber ao certo onde a mentalidade do autor de *O estrangeiro* ficou, pois parece que nem mesmo integrou seriamente ao seu *reproche* a contribuição da Ilustração. Certamente precede, pelo menos, Montaigne<sup>23</sup>. Ao investir de modo obsessivo contra o uso da violência entre os homens ao sabor da razão ou dos princípios, conforme ele mesmo gosta de lembrar, abordou uma questão que, para Marx, não tem nem cabimento, pois seria o mesmo que questionar insistentemente o uso de algumas mediações ou instrumentos para a viabilização dos atos mais elementares da vida, como a existência do atrito para que possamos caminhar. São fartas as passagens de Marx<sup>24</sup> que, com razão, de acordo com dados empíricos, mostram a indissolubilidade entre violência e novidades e a inexorabilidade do uso de tal instrumento pela história para fazer-se e a abolição provisória de qualquer sentido para os valores herdados no momento da fundação das bases que suscitam valores que vêm, de modo contingente, para substituí-los.

O último ponto do modelo de Camus – também, o último equívoco – é a extrapolação que ele aplica no sentido de abranger as revoluções. Para ele, há uma revolta metafísica, a qual sublima a revolução e que não pôde desenvolver-se antes do século XX, e a revolução histórica, culminação das revoltas exemplificadas, alcançada como um contínuo, dando a entender que ambas se subordinam às mesmas hipóteses adotadas. Aliás, Camus chega a afirmar que a revolução, “para os marxistas, e em geral para todo pensamento político”, é uma generalização da revolta (OHR, p. 120).

E o que é revolução? “Na verdade”, responde ele, “a revolução é apenas a seqüência lógica da revolta metafísica”, que objetiva defender as partes do homem que não desejam submeter-se. É bem verdade que ele associa o movimento revolucionário à mudança da forma de propriedade e a revolta a um simples movimento que vai da experiência particular à idéia, daí a revolta limitar-se a

matar homens e a revolução a destruir “homens e princípios” (OHR, pp. 131-132), mas não consegue informar porque surgem as revoluções e não nota que ambas devem ter campos distintos de tratamento. E o que é “a história dos homens”? “A soma de suas revoltas sucessivas” (OHR, p. 133). Camus realmente acredita que os focos das revoluções, mesmo fora da cabeça dos homens, são duas coisas: justiça e liberdade, as quais já estariam incluídas nos movimentos de revolta, origem das revoluções (OHR, pp. 330-331).

Ora, nem a revolta é um caso particular da revolução nem esta é redutível àquela, simplesmente porque revolta e revolução não só têm objetos e móbeis distintos como também têm perfis históricos díspares. Se a análise ativer-se, por exemplo, às revoluções que aceleram a ruína das formas produtivas retrógradas e vão minando as relações de produção que não mais correspondem às forças produtivas novas que surgem no seio da sociedade ou ativer-se à incessante revolução dos meios de produção da própria forma produtiva vigente, inclusive no que respeita à antinomia entre técnica, ciência e produtos para a troca, como no modo de produção capitalista, verificar-se-á que, de fato, nem toda revolução está associada a uma ruptura abrupta, visível e armada, envolvendo explicitamente homens rumo a um objeto definido.

Esse tipo *silencioso* de revolução, mais antigo do que o tipo *teatral* como a revolução francesa ou a revolução soviética, está explicitamente indicada por Marx em dois textos antológicos<sup>25</sup>. O tipo de revolução *teatral*, que é o que Camus capta e une à revolta, também tem fundamentos materiais, embora se apresente na forma de conflitos políticos insuperáveis entre as classes sob a mesma ordem que lhes deu origem, solúvel em uma ordem econômica mais adequada. É por isso que a passagem da revolta à revolução não é factível e nem se aplica: a revolta está no mesmo sentido para o qual rumam os esforços que conservam o modo de produção vigente, logo é paralela às revoluções *silenciosas* do próprio sistema, as quais mantêm os vínculos originais das forças produtivas com as relações de produção.

Finalmente, outro cacoete analítico de Camus é, a meu ver, também falso: em seu contínuo revolta-revolução ele transforma anomalias das relações Estado/ sociedade próprias do capitalismo, como o nazismo e o fascismo, em revoluções, o que não tem amparo histórico algum, sobretudo quando se baseia tão somente no mote de André Breton segundo o qual todos esses movimentos visavam a realizar a divisa da revolta metafísica: morrer pelo homem que não existe ainda (Cf. OHR, p. 120).

### **O modelo de Sartre (1905-1980)**

Se *O homem revoltado* aproxima-se tanto quanto se queira de um *libelo*, devido ao apelo e à retórica da difamação, *Questão de método* afasta-se, em virtude da construção metódica que lhe dá forma e mérito. Entretanto, a diferença entre Camus e Sartre não reside apenas no modo de confecção das duas obras, mas no entendimento dos objetos de análise, que acompanhou cada um dos autores em

toda a trajetória intelectual posterior à exegese marxista que, cada um ao seu modo, intentaram.

Camus nega que o homem seja senhor do seu devir e que tenha elementos que o autorizem a produzir o futuro com base em prescrições *ex-ante*, sobretudo usando instrumentos ou mediações, como a razão, a política, a violência e as evidências históricas, que deviam sempre estar, de acordo com sua visão, limitados pelo juízo médio da sociedade e pelos valores já difusos. Se há algum valor a ser inventado, que seja, quando muito, corolário de princípios já dados. Sartre, por sua vez, entende que o homem é o futuro do homem, condenação à qual está submetido<sup>26</sup>:

amanhã, após minha morte, alguns homens podem decidir instaurar o fascismo, e outros podem ser bastante covardes ou fracos para permitir que o façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana e pior para nós; na realidade, as coisas serão como o homem decidir que elas sejam<sup>27</sup>.

O desacordo aí, porém, é apenas aparente. Uma observação atenta revela que tanto um quanto outro autor postulam que o homem ou, ainda pior, o indivíduo, teria um considerável poder de decisão sobre os produtos da história. A diferença, de fato, é que Camus, de acordo com seu humanismo antigo, insiste que a manipulação daquilo que tenta alcançar o futuro idealizado não pode ferir princípios existentes e nem violar, para usar uma expressão cara aos rawlsianos, o uso do véu da ignorância a que se deve ater qualquer experimento mental sobre justiça, tema recorrente dos revoltados<sup>28</sup>. Sartre, ao contrário, leva o humanismo ao extremo e, sob a denominação de um ente chamado *projeto*, postula que a violação de princípios existentes e a manipulação instrumental da razão estão dadas ao homem.

Marx, contudo, censura ambos de três maneiras expressivas. Para começar, raramente introduziu em suas análises o indivíduo com a mesma autonomia com a qual Sartre e Camus gostam de incluí-lo em suas obras, porque para ele a sociedade é feita de relações sociais e não de indivíduos<sup>29</sup> e mesmo quando certo nome destaca-se das entidades analíticas ou das categorias utilizadas, não se trata do indivíduo como tal ou de sua subjetividade, mas de um todo objetivo. Não se concebe Cardeal Richelieu sem se conceber o clero francês no apogeu do *ancien régime*, nem se concebe um mestre anônimo sem se conceber a burguesia oprimida etc. Esta *solidariedade* não é a vulgar, como a atribuída a um gesto cortês, mas voluntário ou moral, de auxiliar um idoso. Ela é imanente ao grupo ou à classe social, é algo orgânico tal como, num sistema monolítico de concreto armado, a solidariedade entre as peças que resistem aos esforços. O estudo dos *indivíduos* em relação à história é, assim, uma invenção posterior a Marx, possivelmente estranha aos seus desígnios originais. Se a particularidade e, conseqüentemente, os indivíduos pudessem onerar os produtos históricos bastaria apreender-lhes as idéias para que fosse possível apreender as idéias que cada época tem de si mesma, as quais já não coincidem com a realidade das tendências.



A. Camus (1913-1960)



J-P. Sartre (1905-1980)

Junto disso, as condições a partir das quais os homens produzem o seu futuro não são escolhidas por eles, mas geralmente determinadas por forças irrefreáveis e imprevisíveis, até originadas em épocas nas quais outros homens estiveram presentes. A prerrogativa de *constantemente* tomar as rédeas da história está ausente das mãos dos seres sociais até aqui precisamente pela falta de controle das condições iniciais ou de contorno e pela incerteza reinante mesmo quando tanto os homens quanto a história visam à mesma coisa. A própria *novidade*, como frisa Marx<sup>30</sup>, é um projeto raro, viável talvez na cabeça de certos *grupos*, isto é, a simples concepção *ex ante* de um futuro inédito está ligada à base material mesma sobre a qual repousa a realidade.

Finalmente, é verdade que são os homens que estabelecem suas próprias relações de produção, mas o fazem exatamente em um dado campo social – “na produção social da sua existência” – e de acordo com certas regras – “determinadas, necessárias” e não volitivas – a que estão sujeitos<sup>31</sup>.

Ainda é uma questão a ser esclarecida se Sartre realmente compreendeu Marx<sup>32</sup> e, conseqüentemente, curvou-se a ele ou se, não o tendo compreendido, fundou um *marxismo imaginário* na feliz expressão de Aron dita algures. Entretanto, esse problema ainda insolúvel não anula a exposição do modelo sartreano, antes o destaca, pois serve livremente à refutação, que está na raiz da *Crítica da razão dialética*<sup>33</sup>, o desenvolvimento metodológico de *Questão de método*.

Por que Sartre escreveu essa obra tão distinta das *leis*, mas não do *espírito*, de suas obras existencialistas, como o escrito de propaganda *O existencialismo é um humanismo*? A confiar em Lukács<sup>34</sup>, em primeiro lugar para efetuar uma

censura metodológica ao marxismo pelo fato de “eliminar a subjetividade” e de “privar o homem da liberdade”; e, em segundo lugar, embora não atribua isso diretamente a Sartre, para salvaguardar a primazia do existencialismo ao unir-se ao marxismo, mediante um ato de má-fé, pois certas posições existencialistas teriam como meta “incorporar – abusivamente – ao existencialismo certos resultados do marxismo, escamotear, no domínio da prática, o antagonismo que existe entre essas duas ideologias e salvar assim as bases filosóficas do existencialismo”. Por fim, afirma que existencialismo e marxismo não visam ao mesmo objeto nem têm naturezas comuns, exceto quando Sartre deixa de ser fiel ao seu sistema ou quando certas noções existencialistas alcançam a concretude da ação política<sup>35</sup>.

*To be or no to be it's the question.* É com uma tensão hamletiana entre o mar de calamidades (as tradições existencialistas) e o fardo (o peso do marxismo) que Sartre percorre todas as pungentes estações de *Questão de método* e da *Crítica da razão dialética*. Para os propósitos aqui envolvidos, é suficiente a primeira obra, onde está incluído o modelo de engajamento sartreano, certamente bem diferente do das obras anteriores<sup>36</sup>.

O que pode, de acordo com Sartre, dar conta do estudo das ações humanas, do particular ao universal, objetiva e subjetivamente? Sem dúvida, o marxismo posto em seus verdadeiros eixos, integrando-se-lhe à margem uma ideologia, que é simultaneamente engendrada e recusada pelo marxismo, o existencialismo. Não se trata de superar a “filosofia insuperável de nosso tempo”, nem de revisar algo que está apenas em sua infância, mas de criticar as bases deste Saber e de integrar certas disciplinas e atualizar o método à justeza das reivindicações da ideologia da existência (QM, pp. 111 e 124). Sartre deseja não só dar conta de um método que consiga essa integração, isto é, conhecer todas as formas e manifestações do engajamento, mas também objetar aqueles métodos que desprezam atuações que não têm relevância alguma para o *progresso* ou para os estudos históricos. Assim,

enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano [ele nomeia às vezes esses objetos<sup>37</sup>] na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em curso, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção da totalidade ou ser reduzido a um erro por parcialidade,

a Razão dialética será infecunda, daí a tentativa de Sartre ser “*crítica*” (QM, p. 112).

Por que essa simbiose provisória<sup>38</sup> estabelecida por Sartre consegue, pelo menos em alguns casos, dar consistência razoável ao seu modelo? De acordo com o pensamento do autor, primeiro, em relação ao marxismo, e contra Camus, que critica justamente os marxistas pela recorrência ao método lógico da autoridade, não há como renunciar à filosofia de Marx<sup>39</sup>, a última, pois quem quer que esteja na mesma direção do progresso das luzes, quer queira, quer não, alimenta-

se “ainda do pensamento vivo do” grande morto. É verdade que certos homens cultos, surgidos após a culminação dão certa ordem ao sistema, conquistam novas metodologias, aplicam a teoria a novos objetos, mas estes homens são ainda os “porta-vozes mais fiéis” de seu predecessor (QM, pp. 114-115).

Ora, Sartre, dizendo-se estar nessa direção, não poderia deixar de ser favorável a Marx em princípio. É por isso que esse autor, após citar o trecho famoso do *Prefácio*, aceita sem reservas que a raiz do engajamento está na insolência de uma contradição: “o fato humano é irreduzível ao conhecimento” e para que possa o homem tentar ser igual ao seu ser – na prática o resultado difere do ser devido à alienação – o fato humano “deve *ser vivido e ser produzido*”. Assim, e aqui realmente ele tem razão, “este homem que se define simultaneamente pelas suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens” (QM, p. 117) ao inserir-se numa sociedade antagônica jamais poderá reduzir-se a progressos inferiores ao conformismo. O conformismo é a ação mínima a que todos os homens estão submetidos nas sociedades antagônicas.

Segundo, em relação ao existencialismo, porque tendo o marxismo estacionado, o existencialismo tinha de manter sua autonomia (QM, p. 120) para suprir a deficiência provocada pelo “voluntarismo marxista”, integrando certas disciplinas auxiliares – por exemplo, a psicanálise, certa sociologia, algumas análises estruturalistas –, valorizando o uso das mediações hierarquizadas e aplicando novos métodos, como o “progressivo-regressivo”, que expõe mais adiante. “A análise” efetuada por esse marxismo esclerosado<sup>40</sup>, segundo Sartre,

consiste unicamente em se desembaraçar do pormenor, em forçar a significação de certos acontecimentos, em desnaturar fatos ou mesmo em inventá-los para reencontrar, por baixo deles, como sua substância, “noções sintéticas” imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo se fecharam,

transformando-se em “*diktats*”, constituindo-se “*a priori* em Saber absoluto”; “não mais são *chaves*, esquemas interpretativos: eles se põem para si mesmos como saber já totalizado”. A preocupação do marxista, de acordo com Sartre, residiria tão-somente em “colocar” as entidades<sup>41</sup>.

O princípio heurístico: ‘procurar o todo através das partes’ tornou-se esta prática terrorista: ‘liquidar a particularidade’. Não é por acaso que Lukács – Lukács, que violou tantas vezes a história – encontrou em 1956 a melhor definição deste marxismo cristalizado.

O que sobra para integrar ao modelo e que o marxismo não consegue dar conta? Na ótica de Sartre, muita coisa: a subjetividade, o particular, a especificidade de cada ato do homem ao engajar-se. Precisamente o existencialismo, que procura o homem “por toda parte *onde ele está*, no seu trabalho, em sua casa, na rua”, é quem tentará, por enquanto, sanar essa dificuldade (QM, p. 123) e, na verdade, é quem vai dominar boa parte das afirmações de Sartre na construção do seu modelo, especialmente quando aborda a entidade que ele chama de *projeto*.

A hipótese fundamental do modelo de engajamento sartreano reside em um trecho candente, que ele acha ter apreendido do marxismo: “é verdade que o *indivíduo* é condicionado pelo meio social e volta-se sobre ele para condicioná-lo; *é mesmo isto – e nada mais – que faz sua realidade* [grifos meus]”. De acordo com isso, todo dado humano, pontual (indivíduos, “coletivos”) ou concentrado (campos sociais, grupos sociais, a Natureza alterada pelo homem) seja tanto em direção ao possível quanto ao impossível, repercutiria na história e todos os particulares, se integrados, corresponderiam aos fenômenos reais, como o engajamento. Censurando Engels (Cf. QM, p. 136), que recomendava traçar um eixo médio sobre a ziguezagueante curva descrita pelos acontecimentos muito afastados daqueles que, de fato, interferem na história, para mostrá-los redutíveis ao desenvolvimento econômico<sup>42</sup> existente, Sartre não percebe que incorre, para usar uma expressão cara a ele, no mesmo *terror* dos marxistas, embora usando outra operação: a soma de infinitésimos. Para ele, a apreensão do engajamento dar-se-ia com a integração de todos os particulares *vividos* pelos indivíduos, pois todo indivíduo seria, de alguma forma, histórico em sua íntegra. É simples, pois, definir o engajamento *no sentido de Sartre*, o qual oscila basicamente entre o conformismo e a revolta, embora ele dê vários exemplos deste último caso: *engajamento é um projeto encetado pelo indivíduo, que visa à superação daquilo que se fez dele e cada resultado desta empresa contribui para fazer alguma parte da totalidade histórica.*

Mas esse *projeto*, onde se contém *ex ante* o objetivo da empresa, as metas, o horizonte de vigência, a previsão dos instrumentos necessários etc. efetivamente coincide com o resultado do engajamento? Não, já que “certamente os homens não medem o alcance real do que fazem”, o que decorre do fato de que a história é, também, feita por outro, segundo Sartre. Para firmar sua tese, Sartre apresenta seu primeiro exemplo de engajamento, a famosa “revolta” dos camponeses alemães<sup>43</sup>, afirmando que a *praxis* lhes foi “roubada”, chegando, por outro caminho, à conclusão de Engels segundo a qual o resultado das lutas dos camponeses alemães não passou de um ganho para os príncipes (QM, p. 151).

Tem-se, pois, na visão sartreana, uma *alienação*. Mas essa alienação não está associada como uma *função de dois sentidos* ao engajamento, isto é, não há uma correspondência com métricas diversas entre alienação e engajamento, mas como um *trabalho*. A alienação, para Sartre, “pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda”. Ele entende a alienação como uma extensão das ações constantes do *projeto* e não um fenômeno estático. O ato específico de qualquer homem alienado, ainda que conservando as determinações do meio social, é capaz de transformar “o mundo sobre a base de condições dadas” (QM, p. 151).

Ou seja, tome-se um indivíduo qualquer; necessariamente estará tentando superar o que lhe está dado rumo ao campo das possibilidades e, dentre todas, pelo menos uma será realizada, já que “esta superação, encontramos-na na raiz do

humano e de início na carência”. Neste momento, o projeto deforma-se perante uma realidade possivelmente ignorada pelo seu portador, mas os conflitos que esta realidade exprime e produz implica o andar dos acontecimentos (QM, pp. 152-153). É por isso que o indivíduo, de acordo com Sartre, mesmo sofrendo os desvios impostos pelas leis do capitalismo ainda luta, embora com “meios falsificados” e, apesar de tudo, ganha “pacientemente terreno” (QM, p. 170).

Poder-se-ia dizer, então, seguindo a lógica de Sartre: a *multidão em marcha* é igual ao somatório de cada contribuição individual rumo à superação das leis que fundam o capitalismo e necessariamente, um dia, se for esse o sentido de todos os “projetos”, logo dos engajamentos, as forças produtivas romperão as relações de produção e ter-se-á alguma novidade, tomando-se, agora, a lógica de Marx<sup>44</sup> como a derradeira.

É a herança existencialista que Sartre deseja preservar<sup>45</sup>, sem dúvida, salvaguardando, é bem verdade, certos postulados do “marxismo de Marx”, deformado pelos marxistas e desmoralizado, na prática, pelo mundo stalinista: a liberdade à qual o homem está condenado, quaisquer que sejam os argumentos marxistas em contrário, é, foi e sempre será o *leitmotiv* de todas as ações humanas, de acordo com Sartre. E já que essa liberdade não equivale a estar solto na amplidão ou fazer aquilo que vem à cabeça, é preciso pôr sobre os ombros o peso do mundo inteiro, como ele diz algures em *O ser e o nada*: a responsabilidade da escolha de si envolve todos os homens. Logo, anos depois, era preciso pôr essa liberdade em pé de igualdade com a história.

Não é só a liberdade, ou a escolha, que Sartre *integra* ao seu modelo, mas também um humanismo radical. Ele quer integrar aquele homem ignorado pelos métodos *terroristas* que substituem a parcimônia na escolha dos parâmetros usados nas análises pelas peças fabricadas de acordo com abstrações universalizantes do marxismo posterior a Marx:

o campo social está cheio de atos sem autor, de construções sem construtor: se redescobrimos no homem sua humanidade verdadeira, isto é, o poder de fazer a história perseguindo seus próprios fins, então, em período de alienação, veremos que o inumano apresenta-se sob as aparências do humano e que os “coletivos”, perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas (QM, p. 183).

Uma criança que viveu em certo local no campo é *também* a paisagem que a marcou. Flaubert, ao afirmar que era Madame Bovary, *significou* um fim que, embora alienado, não pode ser desconsiderado de sua *situação*. O homem Robespierre tal como era, com sua incorruptibilidade, sua modéstia, sua recusa de tratar os outros por *tu* era *único* e, por ter sido exatamente este, pôde fazer o que fez, dedução contrária à de Engels, segundo o qual se não aparecesse *aquele* Robespierre apareceria outro, pois o importante era alguém na posição ocupada por Robespierre levar às últimas conseqüências o Terror (QM, p. 173 e *passim*).

São esses exemplos pitorescos que Sartre tenta tornar relevantes perante a *antropologia*. Os fins particulares, razões do engajamento, *devem ser levados em conta* e, de fato, segundo ele, oneram a história. Sartre vai além do Marx da juventude (humanismo apreendido de Feuerbach), pois enquanto este operava na problemática instaurada pelo trabalho social que impede a objetivação do homem (desabrochamento) e, pois, o afasta de sua verdadeira essência e da riqueza de seu desenvolvimento social e fundava uma escatologia, onde uma certa sociedade num certo futuro (comunismo) coincidiria com o humanismo, após a superação da propriedade privada, conseqüentemente da auto-alienação do homem<sup>46</sup>, Sartre estende-se a todos os campos e reivindica, de modo solene, a *humanidade* imanente a cada ato particular, mesmo no interior, por exemplo, da reificação. Em qualquer campo, o homem deve ter, segundo Sartre, esse privilégio (QM, p. 185).

Para Sartre, no desenrolar do engajamento, há três conceitos fundamentais: há, inicialmente, a *zona de instrumentos*, ou seja, os elementos materiais capazes de fazer o corpo abstraído sair da inércia, arrancar (para a construção do intuito); há a *zona de influência*: nenhum plano, quando o indivíduo empreende o acontecimento, isola-se nele, mas contagia tudo o que está em seu redor. Finalmente, a *zona dos homens* (inclui o indivíduo), pois que qualquer projeto, mesmo o mais particular ou, se quiseres, egoísta, pode lograr vitória ou desabar sem a intervenção do outro. Todo projeto precisa fatalmente dessas três zonas<sup>47</sup>. Se integrarmos essas três zonas e afastarmos-nos fixando-nos no indivíduo ou no grupo social, se o projeto é coletivo, observaremos que acabamos de traçar o espaço possível e total do homem *para aquele dado projeto*. É essa concretude mutante (microexistência) que exprime o engajamento no sentido de Sartre.

Essa microexistência, cujo centro de atenções é o ser, mas cuja base motriz é o modo de existência da vida material, vai empreender uma tarefa cujo tema é o de projeto. A microexistência, que vai sendo continuamente deformada tem, ao fim da tarefa, um destino trágico: efetivamente morre para aquele dado projeto, saindo vivos<sup>48</sup> apenas o ser e o resultado do projeto junto com o seu devir, porém esse devir já está encaixado em outra microexistência, já que é sustentáculo de outro projeto, e tudo recomeça. E se as coisas vão-se realizando de tal maneira que tendam a resultar no esperado não foi porque estavam *apenas* sob controle do interessado, mas também porque, em seu favor, estiveram sob controle de outrem e do que o interessado ignora. E tanto mais complexa se torna a edificação se é buscada a emancipação.

### **O modelo de Gramsci (1891-1937)**

A leitura das primeiras anotações de Gramsci faz o leitor entusiasmado aproximá-lo imediatamente de Sartre, quando aborda o desenvolvimento, o fenecimento e as razões históricas de erupção das filosofias<sup>49</sup>. O próprio combate intelectual que Gramsci empreende contra o paradigmático mecanicismo de Bukharin, a homenagem póstuma ao uso pragmático do marxismo e a afirmação

de que o marxismo estaria apenas na sua juventude ou em plena elaboração aproximam os autores verdadeiramente (CC, pp. 93-144), mas ver-se-á que enquanto Gramsci é uniformemente fiel aos axiomas marxistas originais da maturidade de Marx, Sartre, pensando, também, ser-lhes fiel, termina estabelecendo rotinas estranhas ao marxismo, pois de modo voluntário ou não introduz teses da *ideologia existencialista*.

Gramsci é mais sóbrio: em favor de Camus, abandona totalmente a escatologia de que este acusa estar eivado o marxismo, preocupando-se mais com estabelecer critérios científicos para investigar a cultura que vem com o capitalismo e com prescrever o que deve observar o trabalho sobre a qual, à luz de suas descobertas sobre a função dos intelectuais, dos blocos e dos consensos, deve ser feito. Disso somente poderia resultar um modelo, não sobre o engajamento como um todo, mas sobre um caso particular essencial em suas análises, o conformismo.

A raiz da solução proposta por Gramsci sobre o problema do conformismo está no desenvolvimento e na resposta à seguinte questão: dado que todo ser social, ao seu modo, é um intelectual, o que é preferível para este: construir a própria *Weltanschauung* de um modo discernido e tomar parte de forma ativa da produção do futuro ou, ao contrário, aceitar que essa *Weltanschauung* seja heteronômica, que a própria personalidade deforme-se de acordo com a visão dos grupos sociais que o envolvem, sucumbindo à história que já está feita? (CC, pp. 93-94). Ora, a práxis sempre compele os homens à segunda opção e ao responder porque isso ocorre, Gramsci estabelece as leis que regem o conformismo nas sociedades antagônicas, especialmente a sociedade capitalista.

A primeira hipótese do modelo de Gramsci, aliás, uma declaração de princípio, já o afina com a censura que Marx faz contra Sartre e contra Camus, mas pondo em relevo a capacidade de a superestrutura ter, em certos momentos, alguma autonomia em relação à estrutura, uma de suas contribuições mais lembradas: “pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir” (CC, p. 94).

É por isso que o conformismo somente pode ser compreendido historicamente, comparando-se o conformismo de cada um a alguma *forma histórica de conformismo*, o que equivale a entender o tipo de “homem-massa” do qual fazemos parte. Para Gramsci, em uma mesma época coexistem pelo menos duas filosofias, que põem em evidência a heterogeneidade entre pensamento e ser: há uma *Weltanschauung* que é dita ou pensada, e uma outra, que é efetivamente praticada e cuja explicação somente pode ser tomada se o problema for pensado de modo integral. É que todo grupo social, mesmo tendo sua própria filosofia, manifestada em sua ação esporádica e descontínua, mas orgânica, ainda toma de empréstimo alguma filosofia estranha à sua, em virtude de “submissão e subordinação intelectual”, afirmando-a de forma verbal, acreditando estar seguindo-a (CC, p. 97).

Ora, se isso é verdade, o conformista, que não se distingue do grupo, em virtude da relação de pertinência, só pode ter uma “personalidade” composta de finitas e variegadas contribuições, até porque os grupos vão-se superpondo aos mais inferiores e assim por diante. Quando nossa concepção não é coerente ou unitária, vários homens-massa (tipos históricos de conformismo) compõem nossa concepção a respeito da realidade, havendo nesse todo “bizarro” tudo aquilo que faz parte do senso comum, mas também “princípios da ciência mais moderna e progressista”. Superar as formas históricas de conformismo significa, pois, estender a todos uma concepção da realidade igual à do “pensamento mundial mais evoluído”, dentre os quais, certamente, o da “filosofia da práxis” (o marxismo) e, ainda, fazer passar por uma crítica os estratos consolidados na filosofia popular pelas filosofias do passado, anteriores ao marxismo, mas em um sentido extrovertido e emancipador (CC, p. 94).

O conformismo é, para Gramsci, um fenômeno grave, mas inevitável, das sociedades antagônicas, e essencial para o impedimento do desate do nó que prende o presente a um passado até já superado, pelo menos em tese (pela “filosofia da práxis”), que não apenas transforma os indivíduos em “compósitos”, mas, ainda pior, faz os grupos sociais portadores potenciais das rédeas da história tanto exprimirem a mais avançada modernidade quanto sucumbirem às atitudes mais atrasadas em relação à sua própria “posição social”. Não é possível, pois, pensar coerentemente sequer o presente com uma oscilação entre o anacronismo e o devir já presente nas mais evoluídas descobertas no campo do conhecimento (verdades ainda não difusas), quanto mais adquirir a “completa autonomia histórica” (CC, pp. 95-96).

Só quando a *multidão em marcha*, guardada a diferença com a terminologia sartreana, estiver sendo levada a conceber as coisas de modo unitário e lógico, o conformismo estará relegado ao passado (CC, p. 96).

Ora, mas algo tem, de início, de *dar a largada* para, a seguir, mediante um trabalho de transformação, arrastar todo o resto para o progresso e dissolver os tipos históricos de homens-massa, visto não ser possível a todos superar o conformismo de uma hora para outra, afinal, como disse Sartre algures, em outro contexto, ninguém sai de um buraco puxando seus próprios cabelos. O que primeiro deve possuir esse privilégio, no bom sentido, é o “bloco intelectual-moral”, forjado do contato entre os intelectuais, já portadores da *Weltanschauung* correta e unitária, e “os simples”, isto é, os grupos sociais dispersos sociedade a dentro, cada um deles construindo para si mesmo suas próprias concepções sobre a realidade e contribuindo para conservar o que já haviam essencialmente encontrado. Para Gramsci, a formação desse bloco, que só se realiza com o contato entre os conformistas e os homens da nova cultura, é uma “exigência” afirmada pela filosofia da práxis (CC, p. 103), e aqui entra a censura feita por Camus ao marxismo, quando este cobra dessa filosofia as justificativas científicas, mas não morais ou éticas, aliás, termos mais próximos da palavra “exigência”, para tal

construção. Gramsci chega a ir bem além daquilo que Camus permitiria em sua moral, quando faz sua lista de fraquezas científicas do marxismo: “O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ [...] (CC, p. 96)”.

Entretanto, Gramsci responde a Camus com um argumento que ele não havia percebido: a teoria não é *escrava* da prática como se concebe a respeito de certo marxismo mecanicista. De forma alguma, a teoria é um elemento presente *ex-ante*, organizadora e unificadora da própria superação da distinção entre teoria e prática, pois o “dever histórico” da concepção unitária e coerente do mundo coincide com a unidade entre teoria e prática para cuja realização só pode apontar se precedida pela força de hegemonia (“consciência política”) mediante a qual se possa adquirir a autoconsciência, momento da ruptura com o conformismo (pp. 103-104).

Finalmente, também argumentando contra Camus acerca da escatologia presente no marxismo, Gramsci mostra ao leitor que Camus não percebeu que, ao fazer a comparação entre a parúsia e o marxismo, estava tomando este em lugar da “concepção fatalista da filosofia da práxis”, a qual cumprira, de início, certa função junto às massas subalternas, mas sobre a qual doravante deveria ser feito um “elogio fúnebre”. A filosofia da práxis tal como Gramsci concebera não é esse marxismo vulgar tomado de modo apressado por Camus:

É possível, na verdade, comparar a sua [do marxismo fatalista] função à teoria da graça e da predestinação nos inícios do mundo moderno, teoria que posteriormente, porém, culminou na filosofia clássica alemã e na sua concepção da liberdade como consciência da necessidade. Ela foi um sucedâneo popular do grito “Deus assim o quer”; todavia, mesmo neste plano primitivo e elementar, era o início de uma concepção mais moderna e fecunda do que a contida no “Deus assim o quer” ou na teoria da graça (CC, pp. 112-113).

Por fim, se o conformismo é tão descomunal, se o senso comum, do qual se nutre para manter a coerência das concepções vulgares com os interesses das classes dominantes (CC, p. 110), é tão arraigado tanto à ação quanto ao pensamento dos homens, que armas preliminares se deve usar contra esta calamidade para que deixe de impedir<sup>50</sup> que o intercâmbio da verdade perpassasse todos os grupos subalternos? Gramsci lista três recomendações: primeiro, é preciso aproveitar toda a importância e posição junto às massas dos partidos políticos, pois são como protótipos da nova concepção em termos históricos, capazes de elaborar “a ética e a política” ajustadas a ela. Além disso, dada a importância da unidade entre teoria e prática para o dever histórico, eles são os únicos elementos otimizadores dessa unidade, já que

selecionam individualmente a massa atuante [militantes], e esta seleção opera-se simultaneamente nos campos prático e teórico, com uma relação tão mais estreita entre teoria e prática quanto mais seja a concepção vitalmente e radicalmente inovadora e antagônica aos antigos modos de pensar (CC, p. 105);

segundo, o “movimento cultural” não deve jamais deixar de ser tenaz e idêntico a si mesmo, repetindo a argumentação básica (o mérito), descuidando, evidentemente, da rigidez formal dependendo do momento e do objeto, pois “a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular”; finalmente, o trabalho de elevação intelectual das massas deve ser ininterrupto e extensivo, de modo a criar “elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus ‘espartilhos’” (CC, p. 110).

### **Por que os modelos apresentados não são satisfatórios?**

Por que os modelos de engajamento gramsciano, camusiano e sartreano, ao serem aplicados, não funcionam, isto é, não descrevem corretamente as propriedades integrais do fenômeno<sup>51</sup>?

Quanto ao primeiro modelo, Camus partiu de hipóteses falsas acerca da realidade histórica, pois, ignorando metodicamente a influência das forças históricas incontroláveis pelos homens – o peso do passado<sup>52</sup>–, ou até das forças dos acontecimentos cotidianos, admitiu a exclusividade ou a *primazia* da vontade, da ação do indivíduo e, muitas vezes, das representações na produção do futuro. Além disso, Camus, mesmo nos casos particulares que explorou, escolheu parâmetros e variáveis inadequados.

As duas variáveis básicas de saída do seu modelo são o direito e o valor (ou uma correlação, a moral) cuja deformação que sofrem o autor tenta estimar de acordo com os parâmetros escolhidos (segundo sua terminologia, a ascese e a blasfêmia na revolta metafísica e o pensador, o político, o prático e a escatologia na revolta histórica) e com a variável de entrada escolhida, qual seja, o tempo associado a *tipos* que apareceram na literatura, na política e na história, sendo que o espaço é fixo: basicamente a Europa e a Rússia soviética.

Esse modelo não poderia ser aplicado a todas as esferas da realidade social, pois apaga as peculiaridades dos campos de análise: uma coisa é a revolta de um estudante contra um professor (os parâmetros não servem), outra coisa é a greve de operários (as variáveis de saída são inadequadas) e outra coisa é um bando de vadios furtando (não há um *tipo*).

De fato, Camus aponta vários problemas conhecidos do marxismo, mas, naquilo a que visava, difamar a contribuição do jovem Marx ou, no máximo, a do Marx de *A ideologia alemã*, fica atrás, pois indubitavelmente a mentalidade do Marx imaturo é mais recente do que a dele: já na XI Tese contra Feurbach Marx abolira a antiga divisa dos filósofos segundo a qual o mundo deveria ser interpretado de maneira vária ao invés de ser transformado<sup>53</sup>. E o que fez Camus senão fazer uma “história” das mentalidades? Para censurar severamente mais de 150 anos de desvelamento científico da realidade histórica e não levar em conta que os implementos posteriores a Outubro de 1917 não são suficientes para solapar os fundamentos do marxismo teórico, ele teria, no mínimo, de agir cienti-

ficamente, mas não é o que faz, pois sequer obedece à regra da tradição racional moderna, desde Gödel: afirmou, prove.

O que é forte e atual em Camus, e aí ele estava à frente de seu tempo, mas só aí, é ter suscitado questões fundamentais, algumas delas sem resposta até hoje, ou recomendado algumas regras: a) que limite impõe a incerteza às interpretações científicas do todo social? b) qualquer teoria, modelo social ou sistema de predição deve ser parcimonioso; c) o passado é uma variável com exatamente que peso? d) qual a preponderância nos acontecimentos decisivos do que não é material no sentido marxista? e) se tem sentido esta pergunta, o que autoriza uma geração presente determinar o futuro da outra ou, pelo menos, dar certa herança da qual é a única responsável? São questões cuja prática se ilustra em dois exemplos tão citados por ele, dos quais *O homem revoltado* é filho biológico, o nazismo e o stalinismo<sup>54</sup>.

O modelo sartreano tem uma construção sofisticada, nem por isso se distingue do anterior por descrever corretamente o engajamento. Suas variáveis de entrada, o *projeto* e a *alienação* (retroalimenta o sistema), apresentam uma dificuldade: como efetivamente saber, em uma aplicação do modelo, qual o *projeto* de cada um? Segundo Gramsci, a própria concepção que cada um pensa seguir é, por assim dizer, importada, de modo que a incerteza sobre se o projeto no sentido sartreano é ou não próprio do ser já cria uma dificuldade, em que pese a introdução no modelo das *condições de contorno* ou *condições iniciais*, ausentes do modelo camusiano, que são o passado, as condições materiais, que delimitam o campo dos possíveis, gerando impacto somente sobre parte das variáveis de saída do modelo, que são a alienação, a transformação do meio e a pluralidade dos sentidos históricos.

Outro problema reside na escolha dos parâmetros (a superação, o conhecimento e a objetivação), também, difíceis de mensurar e concebíveis apenas quando tomados em conjunto com as classes ou agregados sociais, de modo que somente Sartre poderia responder à questão: uma vez obtida a mensuração desses parâmetros em relação aos agregados sociais, como reduzi-los ao indivíduo, já que, segundo ele, o particular tem uma autonomia relativa e onera, em algum grau, a história?

O que se pode aproveitar de *Questão de método*? Dois assuntos ainda insolúveis. O primeiro baseia-se numa questão: “como se deve entender, com efeito, que o homem *faz* a História, se, por outro lado, é a História que o faz?”. A resposta segundo a qual o homem “muda a sociedade, como uma bomba que, sem deixar de obedecer ao princípio da inércia, pode destruir o edifício”, Sartre tem razão, é inadmissível (QM, p. 149). O segundo refere-se à solução de uma questão já respondida, mas de maneiras diferentes: qual a natureza do marxismo e qual exatamente o seu campo de eficácia como ciência? Essa questão é cabível em uma posição acentuada por Aron: por que o estudo do marxismo suscita a impressão de que nele “cada um pode encontrar somente o que pretende”?<sup>55</sup>

Finalmente, o terceiro modelo, somente não satisfaz em virtude de sua limitação. Não é possível tomar o modelo gramsciano e extrapolá-lo para outros casos de engajamento, embora as hipóteses adotadas sejam adequadas ao engajamento. O problema reside nos parâmetros escolhidos. Por exemplo, o senso comum, sem dúvida, modela o conformismo, mas não modela a revolta. Além disso, a própria variável de saída, que é do tipo zero ou um (o conformismo rompe-se ou não) não tem sentido em relação aos casos intermediários de engajamento.

Quanto à contribuição de Gramsci, relaciona-se não somente com o seu ataque sensato ao caso analisado, mas também nas teses fundamentais que reduziram o marxismo vulgar a uma simples nota dos dicionários de política ou de filosofia, não levado a sério mais pelos homens de cultura.

### **Pausa para um ensaio heurístico: o conformismo e a revolta como casos particulares do engajamento**

Um olhar de ângulo distinto para o modelo de Sartre mostra que ele tem razão: a inatividade ou indiferença dos homens é, possivelmente, uma quimera. Desde o início das sociedades antagônicas, tanto os indivíduos quanto os agregados sociais (grupos, classes, estamentos etc.) são *engajados*<sup>56</sup>, e o conformismo é o mínimo possível a que pode atingir as ações sociais, de modo que, certamente, o conformismo cumpre ativamente uma função social.

No capitalismo, o conformismo é inseparável dos acontecimentos, a sua lógica prende-se ao todo social e a sua expansão ou retração é e sempre será típica. Está em correspondência com um conjunto de ações capaz de permitir a liberdade de ação das instâncias de controle em grau proporcional à amplitude dessas ações. Assim, é impossível a realização do conformismo sem uma *prática efetiva*, a liberdade de ação das instâncias de controle alcança o grau máximo se a amplitude das ações correspondentes ao conformismo for máxima.

Quanto mais nos afastamos dos agregados sociais, da objetividade das forças históricas e da compreensão total do conjunto social e nos aproximamos do indivíduo, da subjetividade, do cotidiano e do particular, enfim, do que é *local*<sup>57</sup>, mais o conformismo torna-se rico, de modo que quanto mais pensamos estar distantes de atitudes conformistas mais deixamos de dar-nos conta do quão próximo estamos delas.

Uma ação *local*, pois, no mundo capitalista, é dual: em geral corresponde a alguma necessidade imediata, mas também favorece a ação da conservação das condições iniciais, que mantêm o sistema. O conformista não é distinguido pela aceitação tácita das situações impostas ou pela falta de comprometimento político. Essas distinções são metafísicas. O engajado é tanto mais conformista quanto mais pratica ações que, em relação às ações praticadas pelo agregado ao qual pertence, mais aumentam a probabilidade de sucumbência do agregado, em virtude da maximização da ação das instâncias de controle. É justo falar como Gramsci, no plural: “somos conformistas de algum conformismo” (CC, p. 94). Cada um,

ao conformar-se, induz um resultado social *local*, que por sua vez converge ou não para aquele resultado agregado, o qual se associa a algum conformismo.

Se assim for, é imediato que um número incontável de ações se equivalem mutuamente e ganha-se a seguinte informação: o engajamento somente pode ser medido em termos de grau, nunca de efetividade social ou em termos absolutos. Na verdade, qualquer que seja o grau que alcance ou o que quer que o leve a cabo, terá um resultado inócuo em relação ao sistema como um todo tanto mais quanto a tendência de um diverja da tendência do outro. É bem verdade que a revolta geralmente<sup>58</sup> é o maior progresso rumo à ruptura do estágio de desenvolvimento de uma dada sociedade, mas para que atinja o mesmo *aspecto* de uma revolução ou de uma emancipação depende da colaboração da história, do trabalho que se fez sobre a concepção que os agregados têm sobre a realidade, do agregado que a encabeça e da fragilidade das condições iniciais do sistema. Todo engajamento é, assim, unilateral.

A revolta, por sua vez, ao contrário do conformismo, é tanto mais rica em suas aparições quanto mais nos aproximamos dos agregados sociais, da objetividade das forças históricas e da compreensão total do conjunto social, porque mesmo que o conjunto de ações seja levado a cabo por indivíduos, dificilmente não há uma retaguarda que tem no respectivo agregado social o seu amparo. Para citar um exemplo *típico* de Camus, lembre-se do terrorista individual (o homem-bomba dos dias atuais). Geralmente os recursos que permitem a fabricação do espetáculo advêm de alguma facção ou, pelo menos, as idéias inculcadas no *ator* foram postas por algum grupo. A revolta é, por assim dizer, uma anulação do conformismo *particular*, mas a manutenção de outros conformismos e, no máximo, do conformismo geral. A revolta soluciona conflitos parciais, na maioria das vezes muito afastados dos conflitos de classe. Assim, muitos exemplos literários analisados por Camus e batizados por ele como *revolta metafísica* não passam de graus de engajamento mais próximo do conformismo em sua forma pura.

Por fim, deve-se responder a questão original implícita na obra de Camus: a existência do homem revoltado é necessária? Quando se afirmou que o pensamento de Camus certamente precedia o pensamento de outro moralista, Montaigne, quis-se dizer que este já havia dado essa resposta em um famoso trecho dos *Essais*, onde ele compara a bondade com a *virtú*, esta terrena e ativa, aquela esotérica e quieta<sup>59</sup>. O homem revoltado só não teria sentido de existir se os agregados sociais, ao buscarem algum resultado social, não estivessem, na realidade, perseguindo a *virtú*. Observar os valores vigentes apenas pelo fato de os valores propostos serem incertos e de os empreendimentos de toda a ordem serem um risco significa, na verdade, querer ser bom, não virtuoso, mas a bondade é uma ordem estranha à ordem humana e somente conceptível de modo metafísico, quando muito *congênita* em alguns.

A seguir, é apresentada uma tabela, que sintetiza os modelos descritos e algumas idéias comentadas.

|                        |                                 |                  |
|------------------------|---------------------------------|------------------|
| Grau de engajamento    | Agentes predominantes           | Modelo associado |
| Conformismo            | Indivíduos                      | Gramsciano       |
| Formas intermediárias* | Indivíduos ou agregados sociais | Sartreano        |
| Revolta                | Agregados sociais**             | Camusiano        |

\* Como o doutrinamento, a militância, a produção intelectual etc.

\*\* Classes, estamentos, instituições, grupos etc.

## Conclusões

A construção seguinte é demasiado cartesiana para contemplar a complexidade de um fenômeno social em sua pureza, mas é preciso acentuar que ela não oferece a explicação específica, mas tenta apenas encontrar a esfera fora da qual quase certamente nada, relacionado com as propriedades do fenômeno, será encontrado<sup>60</sup>. É claro que nem toda realidade social suscita conseqüências históricas, mas toda realidade social somente pode ser compreendida tendo campos históricos como base de conhecimento. É essa a perspectiva adotada aqui.

A multiplicidade de formas pela qual se manifesta o engajamento e a diversidade de campos que atravessa no local privilegiado de sua aparição, que é o da práxis associada à sua interação com a superestrutura, não permitem abordar o fenômeno de modo parcial, o que parece indicar não ser possível dissociar o conformismo da revolta ou de qualquer outra forma intermediária. Além disso, ao longo da história, mesmo as aparições objetivas do fenômeno, que tentam onerá-la, oscilam: há épocas de grande efervescência e há épocas de aparente estabilização.

Assim, o engajamento só deve ser conceituado em termos de *grau*, de forma a que a abstração que se faça tente associar esta medida a certas ações humanas e estas a determinados resultados correspondentes. Por outro lado, mesmo no campo subjetivo, não tem sentido falar de engajamento em sociedades não antagônicas, porque o engajamento, no interior da crosta ideológica à qual está ligado, de uma forma ou de outra ajuda a manter o presente tal como encontrado na origem ou *tenta* formar um futuro, que, de fato, é imprevisível, o que não ocorre nas sociedades reguladas, onde geralmente o que se planeja deve coincidir com o fato, em virtude do controle generalizado da história por parte dos homens e de o presente ser uma incessante construção.

Desse modo, podemos propor uma *medida* de engajamento: fixe, de maneira coerente, um período qualquer e, simultaneamente, um espaço geográfico<sup>61</sup> dado de modo que um, e um só, modo de produção seja contemplado. Então, é possível associar a cada campo da realidade social alguma escala graduada, finita, de ações humanas, no interior das relações sociais, se, e somente se, esse modo de produção engendra sociedades antagônicas. A escala assim definida chama-se *escala de engajamento*. O conjunto de ações humanas, no interior das relações sociais dessas sociedades antagônicas, que cumpre ou vence uma escala qualquer antes definida chama-se engajamento. Com a noção de grau

estabelecida, pode-se conceituar os casos particulares: chama-se *revolta* o mais alto grau (ou extremo superior) de uma escala de engajamento e de *conformismo* o seu mais baixo grau (ou extremo inferior).

Toda sociedade antagônica admite uma hierarquia de antagonismos, a qual é única. Cada nível hierárquico induz coleções ou categorias de engajamento. De fato, se o modo de produção é contraditório, na base da sociedade configura-se um antagonismo material entre possuidores dos meios de produção e possuidores da força de trabalho ou, quando muito, como nas sociedades fundadas no modo de produção asiático, um antagonismo entre os possuidores de parte de sua própria produção e o apropriador do excedente – o Estado –, na forma de tempo de trabalho e de tributos.

Essa cisão clara de interesses naturalmente manifesta-se como conflitos sociais, que vão ganhando as mais variadas formas e disfarces à medida que se vai subindo *continuamente* da base material para a superestrutura. Não só: o passado pesa sobre tudo isso e o futuro passa a ser um elemento que obrigatoriamente se mistura ao conflito, pois na luta de interesses de todas as ordens o contendor deseja apropriar-se do devir.

É neste sentido que Camus e Sartre têm conjuntamente razão ao preocuparem-se com as questões de apropriação do futuro pelos homens: se a sociedade não é regulada, no sentido de Gramsci, mas antagônica ou política, a disputa pelo futuro ou pela transformação das coisas é uma realidade que sempre há de perseguir os homens. Certos grupos ou instituições desejarão *objetivamente* fazer a roda da história girar para trás – como um terrorista fiel a Deus (a subjetividade) e ao líder (a objetividade), que almeja tornar ecumênica sua crença, mas usa e abusa dos mecanismos da sociedade burguesa para materializar suas ações –, outros pretenderão manter a história como esta vem se fazendo, como a Igreja antes do declínio papal. Em qualquer caso é o futuro que está no interior da lógica que tenta subverter as tendências da própria realidade. O problema, aí, não é o antagonismo em si, mas a sua relação com essa hierarquia, sua interligação entre níveis determinantes que vão subvertendo as coisas na cabeça dos homens e tornando-os servos de seu próprio contexto.

Revoltar-se ou conformar-se é uma tentativa unilateral de eliminar um nível ou aderir a outro, mas toda a cadeia é rígida o suficiente para não permitir qualquer emancipação completa. Não se trata, obviamente, de uma cadeia de reflexos condicionados, até porque os agregados e os indivíduos têm certa liberdade de ação, mas, sem dúvida, há um movimento que impede cada um de nós de manter-se indiferente aos conflitos que essa hierarquia gera e exprime: somos, sim, compelidos a engajar-nos. Finalmente, de fato, essa hierarquia só pode ser única, pois se não fosse dificilmente seria possível reconhecer interesses comuns na própria sociedade e então não seria possível a existência de agregados, o que é um absurdo, pois a sociedade, por hipótese, sendo antagônica, é formada por classes, grupos, instituições etc.

Assim, cada coleção de escalas de engajamento deve associar-se com algum antagonismo e, certamente, o conhecimento da natureza desse antagonismo é suficiente para mapear toda a natureza da coleção, porque são altamente correlacionados. É por isso que é ingênua a tese camusiana de atirar para o campo da ideologia a questão da manipulação do futuro pelo homem: não se trata de ter ou não o direito de *experimentalizar* com a história ou de deixar para as gerações futuras algum espólio maldito: é inevitável. E não só o futuro total, que arrasta tudo para si, mas o futuro imediato e subjetivo: esse, no qual pretendo que certa nota ocorra para que eu possa obter aprovação em um exame.

Como foi mostrado nas inspeções da pausa, o engajamento, em geral, só se realiza *na prática*, de modo que está associado a algum resultado social. Todo resultado social é um resultado histórico? Não, porque para a sua ocorrência podem concorrer indivíduos ou agregados, não significando que essa ocorrência realmente determine em alguma instância resultados históricos. Que a realidade imediata e local pode ser alterada não resta dúvida, se as ações originárias de fontes ignoradas também estiverem em favor desses resultados. Mas também o engajamento sozinho não é suficiente, pois é sempre uma ação unilateral.

Assim, o número de escalas de engajamento é numeroso, mas cada gradação (conjunto de ações) de uma escala de engajamento qualquer corresponde a um, e a só um, *resultado social*. *Grosso modo*, usando a analogia bastante simplificada com as construções exatas, seria possível reduzir essa relação a uma espécie de função (caracterizada pela propriedade de que gradações distintas levam a resultados sociais distintos ou, de modo equivalente, resultados sociais iguais implicam gradações iguais) do conjunto formado pelas gradações de uma escala de engajamento qualquer no conjunto de todos os resultados sociais possíveis, dada por  $y = f(x)$ , onde  $x$ , a variável independente, é o ponto da escala de engajamento (gradação) e  $y$ , a variável dependente, é o resultado social ou *função social*.

Tem-se, então, para cada escala de engajamento, de um lado uma coleção de graus e de outro lado resultados sociais correspondentes. Ora, o mapeamento de todas as escalas, em um dado tempo e espaço históricos, forneceria, possivelmente, para cada escala distinta, graus diversos para um mesmo resultado social, resultado esse que está circunscrito a um campo social, e então seria possível hierarquizar todos esses elementos. Por que devem ocorrer graus diversos em escalas distintas para um mesmo resultado social? Pelo menos no modo de produção capitalista a resposta é evidente: devido à alienação<sup>62</sup>.

O grau de *estranhamento* tanto dos indivíduos quanto dos agregados difere muito, o que influencia a tomada de ação, e assim o resultado social efetivo é originário de graus diversos de práticas sociais. Como se vê, os resultados sociais estão todos agrupados na mesma formação social, de modo que toda escala de engajamento pode ser segmentada e cada segmentação ainda é uma escala de engajamento, mas sobre o mesmo modo de produção. Porém, é impossível romper um modo de produção percorrendo-se uma escala de engajamento qualquer. Conseqüentemente, nenhum engajamento é suficiente para tal ruptura.

Para mostrar isso, tomemos uma escala de engajamento que, *ab absurdo*, permita a ruptura do modo de produção. Vamos percorrer suas gradações até esse ponto e aí façamos a sua segmentação. Ora, é claro que cada segmento é ainda uma escala de engajamento, mas cada uma sobre modos de produção distintos, o que é um absurdo, pois a segmentação de escalas de engajamento se dá sobre o mesmo modo de produção, logo não é possível instaurar um novo modo de produção mediante qualquer escala de engajamento. É que na prática do engajamento não é necessário introduzir o postulado segundo o qual a novidade só ocorre se a tendência social coincidir com o objetivo visado e vice-versa; possivelmente, basta o objetivo visado (na terminologia sartreana, basta a escolha).

Ao final deste artigo poder-se-ia ficar com a impressão de que o autor tratou de tornar negativo um fenômeno caro à maioria dos homens que viveram a história dos últimos três séculos ou que leram os escritos desse passado, porque como um fenômeno prático e universal *par excellence* poderia ser ironicamente tão inútil e pouco substantivo?

Na verdade, nem desejei tornar a idéia de engajamento em geral negativa nem tampouco insinuar que o mesmo resulta materialmente precário. Ao contrário: a revolta, por exemplo, como se pode inferir de suas leis, é o grau de engajamento mais eficaz, quando conduzida em fase com o que houver de mais moderno nas relações sociais, no campo correto, para levar qualquer parte localizada de uma formação social aos limites de suas possibilidades. Um bom exemplo é a imposição por certos agregados da democracia burguesa em um país de forte tradição constritora dos direitos civis e dos direitos políticos: na superestrutura capitalista não há nada mais recente do que a democracia burguesa, logo preferível. Outros exemplos pitorescos são o sindicalismo e as revoltas do operariado, os quais se configuram como uma permanente tentativa de maximizar ganhos<sup>63</sup>, na verdade recuperação de parte da força de trabalho excedente já apropriada pelo capitalista, rigidamente delimitados pelo antagonismo insuperável dentro do capitalismo entre as forças envolvidas<sup>64</sup>.

Da mesma forma, o conformismo é um grau de engajamento eficaz por simetria: quanto mais aguçada a sua manifestação e quanto mais puder preencher as artérias que ligam os mecanismos de manutenção da formação social entre si, mais livremente as instâncias de controle podem agir: certamente a dissolução do conformismo não é suficiente para abalos sísmicos, mas, em certos casos, dependendo do objetivo, é a condição necessária. O mesmo raciocínio segue-se para outros graus de engajamento, como a produção intelectual. O que é importante frisar é que o engajamento 'é mais cotidiano do que se poderia imaginar, nasce da mesma cepa da formação social que lhe deu origem e morre nela.

A teoria que este artigo tentou introduzir sobre engajamento é apenas um caso dentre vários outros que fazem parte de um sistema maior, que é a produção de futuros, a apropriação do devir pelo homem presente e a escolha de uma metodologia adequada para a solução de problemas relacionados com a diferen-

ça entre predição e realização no interior da história e à sua margem. Longe de desejar encerrar o assunto, tenta apenas motivar os estudiosos a iniciar o longo trabalho de propor e – por que não? – testar soluções.

## Notas

- 1 “Ao dizer que o conceito de humanismo é um conceito *ideológico* (e não científico) afirmamos, ao mesmo tempo, que ele designa antes de tudo um conjunto de realidades existente, mas que, diferentemente de um conceito científico, não dá o meio de conhecê-los” (L. Althusser, *A favor de Marx*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 196).
- 2 Em Sartre a missão de estudar o engajamento é consciente, ao passo que nos outros dois autores a variabilidade dos temas abordados (Gramsci) ou o foco bem delimitado (Camus) ofusca tal objetivo, não se podendo afirmar que estes escreveram com o fim de teorizar sobre o engajamento. O que este artigo apresenta são momentos desses autores nos quais essa teoria sobressai.
- 3 Cf. E. Hobsbawm, *A era dos extremos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 201.
- 4 A. Camus, *O homem revoltado*, Rio de Janeiro, Record, 1996. As remissões ao livro estão feitas no corpo do texto com o número da página posposto à sigla OHR.
- 5 A. Gramsci, *Cadernos do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, vol. 1. As remissões ao livro estão feitas no corpo do texto com o número da página posposto à sigla CC.
- 6 J.-P. Sartre, *Questão de método*, 3ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores). As remissões ao livro estão feitas no corpo do texto com o número da página posposto à sigla QM.
- 7 Inevitavelmente, os três autores, mesmo abordando de modo específico o engajamento, versam, quer marginalmente (como Camus ou Gramsci), quer de modo central (como Sartre), sobre a *natureza* do marxismo, o que não será – nem seria elementar fazer – separado dos seus modelos, no momento da descrição, embora a exegese marxista não seja o principal objeto deste artigo.
- 8 “O propósito deste ensaio é, uma vez mais, aceitar a realidade do momento, que é o crime lógico, e examinar cuidadosamente suas justificações: trata-se de uma tentativa de compreender o meu tempo” (A. Camus, *op. cit.*, 1996, pp. 13-14).
- 9 A indução é seu método preferido.
- 10 Cf. J.-P. Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, 3ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).
- 11 “Matar um homem no paroxismo de uma paixão é compreensível. Mandar que outra pessoa o faça, na calma de uma meditação séria, a pretexto de um dever honroso, é incompreensível” (Sade *apud* A. Camus, *op. cit.*, 1996, p. 58).
- 12 “São as surpresas da literatura” (*Idem*, p. 65), diz ele, acreditando no poder não só mimético, mas também no profético, da arte.
- 13 Cf. J.-P. Sartre, *op. cit.*, 1987.
- 14 Ver nota 1.

- 15 Ou, na apropriada expressão de Hannah Arendt, “os três pilares do inferno”. Ver H. Arendt, *Origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- 16 Frequentemente, Camus atribui a falta de análises históricas à ausência de objeto.
- 17 E. Hobsbawm, *A era dos impérios*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- 18 Para esclarecimentos sobre esses pontos cf. E. Hobsbawm, *op. cit.*, 1995, pp. 264-277.
- 19 “O terror irracional transforma os homens em coisas, em ‘bacilos planetários’” (A. Camus, *op. cit.*, 1996, p. 215).
- 20 Essencialmente, graças, como se sabe, ao Exército Vermelho (Cf. E. Hobsbawm, *op. cit.*, 1995).
- 21 Cf. H. Arendt, *op. cit.*, 1989.
- 22 O nacional-socialismo não visava, segundo Camus, ao “Império universal” como o comunismo russo (A. Camus, *op. cit.*, 1996, p. 218).
- 23 Ver adiante comentários aos *Essais*.
- 24 Cf., à guisa de exemplo, K. Marx, *O capital*, 14ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994, vol. 2, pp. 828 em diante.
- 25 Cf. K. Marx, *Contribuição à crítica da economia política*, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1983 e K. Marx e F. Engels, “Manifesto do partido comunista”. Em *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 12, n. 34, set.-dez. 1998, pp. 7-46.
- 26 Posição, é verdade, atenuada após sucumbir a certas teses marxistas postas em novos eixos em *Crítica da razão dialética*.
- 27 J.-P. Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, 3ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 13 (Os Pensadores).
- 28 “Um valor futuro é, aliás, uma contradição em termos, já que ele não consegue explicar uma ação nem fornecer um princípio de escolha enquanto não tiver sido formulado” (A. Camus, *op. cit.*, 1996, p. 197).
- 29 Escreve Engels em carta a Joseph Bloch, de 21/9/1890: “a história se faz ela mesma de tal maneira que o resultado final é sempre oriundo de conflitos entre muitas vontades individuais, cada uma das quais, por sua vez, é moldada por um conjunto de condições particulares de existência” (K. Marx e F. Engels, *Cartas filosóficas e outros escritos*, São Paulo, Grijalbo, 1977, pp. 35-36).
- 30 K. Marx, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, São Paulo, Estampa, 1976, p. 17.
- 31 K. Marx, *op. cit.*, 1983, p. 24.
- 32 Escreve Althusser em suas *confissões*: “sempre pensei que Sartre, esse brilhante espírito, autor de fantásticos ‘romances filosóficos’, como *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética*, nunca entendeu nada nem de Hegel, nem de Marx (L. Althusser, *O futuro dura muito tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 158).
- 33 Na verdade, *Crítica da razão dialética* foi publicada aos pedaços e ficou inacabada. Primeiro saiu *Existencialismo e marxismo*, depois reformulado sob o título *Questão de método*, que passou a ser uma espécie de arrazoado para as questões abordadas no primeiro tomo da *Crítica*, publicada em vida por Sartre em 1960 (*Critique de la raison dialectique – tome I: théorie des ensembles pratiques*). Depois se publicou, já em 1985, o segundo tomo da *Crítica* (*Critique de la raison dialectique – tome II: l’intelligibilité de l’histoire*), obra que ficou inacabada.

- 34 A crítica de Lukács, escrita em 1947, precede *Questão de método* e *Crítica da razão dialética*, mas no prefácio da edição de 1960, contemporâneo a ambas as obras, escreve: “ainda hoje mantenho minha crítica de princípio ao existencialismo” (G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo*, São Paulo, Senzala, 1967, p. 13. (Conflitos do Século XX)).
- 35 *Idem*, pp. 124-127.
- 36 Como em *O ser e o nada*, embora o uso de engajamento, aí, seja mais forte ou restrito do que o usado aqui. Em *O ser e o nada* trata-se de *engagement* no sentido de “comprometimento”.
- 37 Como na extensão que faz – estender é um cacoete seu – de um trecho de Garaudy sobre o marxismo: “o marxismo forma hoje, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento em qualquer domínio que seja, da economia política à física, da história à moral”, estamos de acordo com ele [Garaudy]. E nós o estaríamos da mesma maneira se ele tivesse estendido sua afirmação – mas não era seu tema – às ações dos indivíduos e das massas, às obras, aos modos de vida, de trabalho, aos sentimentos, à evolução particular de uma instituição ou de um caráter” (J.-P. Sartre, *op. cit.*, 1987, *it.*, p. 124). Garaudy efetuou o que se chama uma interpolação e Sartre uma extrapolação, pois nunca o marxismo teve, até onde se possa ir com Marx, por objeto dar conta dessas particularidades. Prossegue Sartre com maior ousadia: “exigíamos [ele e seus companheiros, no primeiro contato com o marxismo, por volta de 1925] uma filosofia que desse conta de tudo sem nos perceber de que ela já existia e que era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência” (*Idem*, p. 119). Finalmente, enfatizando os objetos que, segundo ele, o marxismo ignora: “vejo uma igreja, um banco, um café; eis três coletivos; esta nota de mil francos é outro; outro ainda, o jornal que acabo de comprar. E a segunda crítica que se pode fazer ao marxismo é que ele nunca se preocupou em estudar estes objetos em si mesmos, isto é, em todos os níveis da vida social” (*Idem*, p. 146). Mas que sentido tem *este monitor à minha frente*, se não o integro a outros “coletivos” que são na realidade trabalho morto, os quais fundam a configuração geográfica no sentido de Milton Santos (Milton Santos *apud* R. Santos, “Rumo ao capitalismo: das cidades asiáticas às cidades virtuais”. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 14, dez. 2000, p. 284)? Não é à toa que um não marxista – Raymond Aron – recorra à ortodoxia marxista para chamar isso de marxismo imaginário.
- 38 Até hoje a “antropologia estrutural e histórica” (J.-P. Sartre, *op. cit.*, 1987, p. 111) que iria substituir essa simbiose não veio, nem mesmo na própria *Crítica da razão dialética*. Quando esta estiver se cumprido, “o existencialismo não mais terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma investigação particular, para tornar-se o fundamento de toda investigação” (*Idem*, p. 191).
- 39 Vale a pena observar que quase todos os ataques de Sartre visam mais ao marxismo, aos marxistas e até a Engels do que a Marx, tanto que em várias passagens cita-o para refutar o método empregado pelos marxistas contemporâneos e ensaia passagens de Marx onde este não esquecera de integrar a particularidade e a diversidade em suas análises. Por mais contraditório que possa parecer, Sartre faz de Marx (suas obras) o porto seguro onde atraca o “seu” existencialismo e consegue convencer o leitor desatento. Para ilustrar suas intenções até cita uma passagem de Marx de *O domínio britânico na Índia* (ver K. Marx, “O domínio britânico na Índia”. Em K. Marx e F. Engels,

*Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-omega, [198?]), onde Marx reporta-se a termos escandalosos para certos marxistas ortodoxos, como “voluptuosidade”, “exuberância sensual”, “ascetismo feroz” etc. (J.-P. Sartre, *op. cit.*, 1987, p. 122).

- 40 Esclerose anormal, devida a uma “conjuntura mundial”, certamente o stalinismo (*Idem*, p. 124).
- 41 As pessoas, os acontecimentos e os atos vão sendo postos pelo analista em moldes pré-fabricados (as entidades e os conceitos) (*Idem*, p. 128).
- 42 Escreve Engels em carta a Heinz Starkenburg, 25/1/1894: “O fato de Napoleão, precisamente esse corso, fosse o ditador militar de que a República Francesa, esgotada por sua própria guerra, precisava, foi puro acaso [...]. Quanto mais se afasta da esfera econômica o domínio particular que investigamos e quanto mais ele se aproxima da ideologia puramente abstrata, tanto mais o encontraremos cheio de acasos em seu desenvolvimento, tanto mais ziguezagueante será sua curva. Mas, se o senhor [Heinz Starkenburg] encontrar o eixo médio da curva, verá que esse eixo será cada vez mais paralelo ao eixo do desenvolvimento econômico, e isto quanto mais longo for o período considerado e quanto mais amplo for o campo tratado” (K. Marx e F. Engels, *op. cit.*, 1977, pp. 46-47).
- 43 A respeito deste fato histórico ver F. Engels, *La guerra de campesinos en Alemania*, Buenos Aires, Problemas, 1941.
- 44 Segundo o viés interpretativo de Camus.
- 45 Aliás, indiretamente, Sartre ressalta isso em vários trechos com uma clareza quase obsessiva: “é preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico” (J.-P. Sartre, *op. cit.*, 1987, p. 168).
- 46 “O comunismo enquanto naturalismo integralmente evoluído = humanismo, enquanto humanismo plenamente desenvolvido = naturalismo, constitui a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem” (K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 192).
- 47 De fato, um projeto, de acordo com Sartre, reúne três zonas, no entanto *na linha da subjetividade* é que tem o ser como protagonista. Porque, por dentro daquele, há um outro projeto que exclui o ser como protagonista, envolvendo ainda toda a zona de instrumentos, parte da zona dos homens (mas sem o ser, agora substituído pelo grupo de controle) e a zona de influência reduzida ao ser. Este projeto, que Sartre chama de virtual, já que não pressupõe um plano, mas a aleatoriedade, está *na linha da objetividade*.
- 48 Mesmo no suicídio, visto que a microexistência fenece antes do ato efetivo, isto é, seus resultados: o suicídio é o devir (o que o ser vai fazer saber com tal atitude).
- 49 Embora o conceito de filosofia de ambos não seja igual. Sartre dá ao seu conceito peso de sistema singular de uma dada época enquanto Gramsci dá ao seu conceito peso de *Weltanschauung*, que coexiste com mais de uma em uma mesma época.
- 50 É nítido, no texto de Gramsci, seu otimismo quanto à chegada de uma ordem regulada, superior à capitalista; não tão inevitável como Marx sublinhara, mas, pelo que se lê, as possibilidades não estariam vedadas, mesmo que as condições históricas não sejam favoráveis. Aliás, o próprio trabalho de *implante* da nova cultura aproveitando a cultura bizarra legada pelas gerações é um trabalho contínuo que não deve esperar qualquer *aviso* histórico sobre uma iminente ruptura.

- 51 Exceto, possivelmente, quanto a Camus e a Sartre, em seus romances. Ambos, como se sabe, tinham o cacoete de produzir textos técnicos e aplicá-los em romances.
- 52 Ver nota 18.
- 53 Cf. K. Marx e F. Engels, *La ideología alemana*, 2<sup>a</sup> ed., Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 668.
- 54 A respeito dessas questões escreve ele já no epílogo: “todo empreendimento histórico só pode ser, então, uma aventura mais ou menos razoável e fundada. Ele é, sobretudo, um risco. Como risco, não poderia justificar nenhum excesso, nenhuma posição implacável e absoluta” (A. Camus, *op. cit.*, 1996, p. 332).
- 55 R. Aron, *As etapas do pensamento sociológico*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 135.
- 56 Mesmo em um campo para muitos *neutro* como a ciência, a indiferença é impossível. Em elegante e cativante ensaio sobre o engajamento nas ciências, Hobsbawm ensina que “as ciências são em si mesmas engajadas” e acentua o aspecto, sem dúvida positivo, disso: “sem ele [o engajamento], o desenvolvimento dessas ciências [as ciências humanas] estaria em risco” (E. Hobsbawm, “Engajamento”, em E. Hobsbawm, *Sobre história*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 139 e 154). Trata-se, aqui, em parte, da acepção filosófica do engajamento, segundo a qual é impossível a um fundador de sistemas (o filósofo, por exemplo) começar e terminar seu trabalho sem levar em conta o todo concreto que o cerca.
- 57 Conseqüentemente, de tudo aquilo que Sartre queria pôr em relevo e que pensava estar entre o conformismo e a revolta ou mesmo nesta.
- 58 Nada impede que uma revolta seja reacionária, isto é, trabalhe para tentar fazer a roda da história girar ao contrário. Por exemplo: um ataque terrorista efetivado por um grupo que deseja preservar certas tradições abolidas pelo que há de mais recente no mundo superestrutural capitalista: a democracia burguesa.
- 59 Cf. M. Montaigne, *Ensaíes*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, vol. I, p. 358 (Os Pensadores).
- 60 A abordagem epistemológica escolhida pelo autor é consciente do que tem de arriscado e provisório, mas não havia alternativa.
- 61 Ao dizer espaço geográfico, tomo a definição de Milton Santos (Milton Santos *apud* R. Santos, *op. cit.*, 2000, p. 284), de maneira que, assim, já há o pressuposto de haver trabalho social sobre o espaço bruto. Se dissesse simplesmente espaço teria de dizer, então, *fixe um período histórico qualquer e, simultaneamente, um espaço dado de modo que um, e um só, modo de produção seja contemplado*. Tanto faz, desde que um ou outro termo esteja presente. A presença de ambos, período histórico e espaço geográfico acarretaria redundância.
- 62 Cito o termo alienação para generalizar, evitando os pormenores do conceito anterior ao Marx maduro ou o conceito da maturidade, bem como para evitar falar sobre as suas várias formas de manifestação, que depende do objeto de análise: o fetichismo, a reificação, a mistificação etc.
- 63 Exceto se atinge aquele grau organizativo aventado por Marx, quando aí é um movimento tentativo de abolição.
- 64 Cf. o penetrante ensaio A. Boito Jr., “Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores”, *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 12, maio 2001, pp. 77-104.

## Referências

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, 220 pp.
- \_\_\_\_\_. *O futuro dura muito tempo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 316 p p.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, 562 pp.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. Reimp., São Paulo, Martins Fontes, 1995, 557 pp.
- BOITO JR., A. “Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores”. *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 12, maio/ 2001, pp. 77-104.
- CAMUS, A. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro, Record, 1996, 352 pp.
- ENGELS, F. *La guerra de campesinos en Alemania*. Buenos Aires, Problemas, 1941, 159 pp.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, vol. 1. 494 pp.
- HOBBSBAWM, E. *A era dos extremos*. Reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1995, 598 pp.
- \_\_\_\_\_. *A era dos impérios*. 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Sobre história*. Reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1998, 336 pp.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo, Senzala, 1967, p. 13, 252 pp.
- MARX, K. e ENGELS, F. *La ideología alemana*. 2 ed., Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, 746 pp.
- \_\_\_\_\_. “Manifesto do Partido Comunista”. Em *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 7-46, set./dez., 1998. Trad. Marcus Vinicius Mazzari.
- \_\_\_\_\_. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo, Grijalbo, 1977, 129 pp.
- MARX, K. “O domínio britânico na Índia”. Em MARX, K. e ENGELS, F. *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-omega, [198?].
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1983, 351 pp.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1993, 270 pp.
- \_\_\_\_\_. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Estampa, 1976, 163 pp.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. 14. ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994, v. 2, 579 pp.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo, Nova Cultural, 1996. vol. I. 511p. (Os Pensadores).
- SANTOS, R. “Rumo ao capitalismo: das cidades asiáticas às cidades virtuais”. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 14, dez., 2000, p. 253-293.
- SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. 3. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987, 191 pp. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Questão de método*. 3. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987, 191 pp. (Os Pensadores).

**RESUMO** – O artigo apresenta três modelos de engajamento propostos por autores fundamentais do século XX: Gramsci, Sartre e Camus. Após a revisão dos modelos, o autor desenvolve uma abordagem generalizada do fenômeno e apresenta duas conclusões principais: o engajamento tem de ser entendido em termos de grau; o engajamento é um fenômeno exclusivo de sociedades políticas ou antagônicas.

**Palavras-chave:** Engajamento; sociedade política; modelos.

**ABSTRACT** – The paper presents three models of engagement proposed by fundamental authors of the 20th century: Gramsci, Sartre and Camus. After the revision of the models, the author develops a generalized approach of the phenomenon and it presents two main conclusions: the engagement must be understood within limits of degree; the engagement is a phenomenon exclusive of political or antagonistic societies.

**Keywords:** Engagement; political society; models.

*Roberval de Jesus Leone dos Santos* é doutorando da Univesidade de Brasília (UnB) e integrante da carreira de Especialista em Políticas Públicas e Gestão Governamental do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. As posições aqui adotadas são do autor, não das instituições de vínculo. O autor agradece as inúmeras sugestões do professor Januário Flores. @ – roberval@unb.br

Texto recebido em 1º/3/2004 e aceito em 12/4/2004.