

PENSAMENTO E REVOLTA: O ENGAJAMENTO POLÍTICO EM TEMPOS DE ALIENAÇÃO E PESSIMISMO ¹

Heading: Thought and revolt: political engagement in times of alienation and pessimism.

Paulo Jonas de Lima Piva²

Resumo

A alienação e o pessimismo são dois componentes preponderantes na atual conjuntura brasileira, o que torna o nosso contexto histórico bastante desanimador do ponto de vista do engajamento político. Como ser um filósofo consciente e engajado num Brasil frustrado com os mensalões e com a resignação neoliberal do governo Lula e do principal partido da esquerda, o PT? O conceito de revolta de Albert Camus, a fórmula do “agir sem esperança”, de Jean-Paul Sartre, e a palavra de ordem gramsciana “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade” talvez lancem alguma luz sobre essa questão ética crucial para os pensadores que não se satisfazem com a reflexão e a crítica desvinculadas de uma práxis transformadora.

Palavras-chave: Alienação; Engajamento; Esperança; Lucidez; Pessimismo; Revolta.

¹ Palestra apresentada no *I Encontro Filosofia e Engajamento*, realizado na Universidade Federal do Paraná, Curitiba, em novembro de 2005.

² Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisador da FAPESP (Pós-doutorado). Projeto temático “O significado filosófico do ceticismo” E-mail: prof.Piva@usjt.br

Abstract

Alienation and pessimism are two preponderant components in current Brazilian conjuncture. That is why our historical context is deeply melancholic from the point of view of political engagement. How can someone be a conscientious and engaged philosopher in a country frustrated by a high level of corruption and the neo-liberal resignation of the government Lula and the main left party, PT? Albert Camus' concept of revolt, Sartre's formula of "acting without hope", and Gramsci's words of order "pessimism of intelligence, optimism of the will", perhaps shed some light on this crucial ethical question for thinkers who are not pleased with critical reflection without praxis transformation.

Keywords: Alienation; Engagement; Hope; Lucidity; Pessimism; Revolt.

*"E, no entanto, nem sequer mil garrafas me dariam
o gosto da Utopia,
dessa crença em que algo ainda é possível"*
Emil Cioran, Silogismos da Amargura.

De um encontro que tem como título e tema "Filosofia e Engajamento" deveríamos esperar um formato e um conteúdo diferentes das corriqueiras reuniões acadêmicas da comunidade filosófica brasileira. Em vez das enfadonhas comunicações e palestras exegéticas centradas na história da filosofia, marcadas geralmente por técnicas e herméticas exposições sobre a "rebimboça da parafuseta" no livro X, parágrafo Y, do célebre Fulano de Tal que viveu no século Z, o anúncio de um evento dessa natureza gera a expectativa em alguns de que o eixo dos debates serão diagnósticos de conjuntura voltados para propostas de intervenções na realidade. Portanto, tratar-se-ia de um encontro sobre a filosofia da práxis.

E qual deveria ser o objetivo principal de um encontro sobre filosofia da práxis? Em termos sartreanos, abordar e analisar "o homem real no meio do mundo real" (SARTRE, 1960, p. 30). Assim sendo, esse encontro deveria privilegiar não a história da filosofia, mas sim o *hic et nunc*, o vir-a-ser da nossa efetividade.

Mas o que seria um homem real imerso num mundo real? O que está por detrás dessa pretensão de um pensamento que deseja interpretar a realidade para transformá-la?

Num primeiro momento, pensar “o homem real no meio do mundo real” significa pensar um indivíduo de carne e osso, classe social e RG, situado num determinado momento histórico e numa certa localização geográfica e cultural. E como hoje nos encontramos reunidos em Curitiba, em 25 de novembro de 2005, pensarmos esse homem real imerso num mundo real é concebermos o homem concreto e cotidiano numa condição de mercado sem rédeas, de ofensiva do imperialismo norte-americano, de frustração com as mudanças radicais que o governo Lula não realizou, de falência do PT, de poder inimaginável da mídia, de forte presença do narcotráfico na sociedade, de histeria futebolística e sexual, de epidemia neopentecostal e carismática, de “ONGuização” das mazes sociais, entre outros componentes da realidade não contemplados pela nossa filosofia universitária de departamento francês de ultramar. Por outro lado, é pensarmos também esse mesmo indivíduo inserido num contexto de resistência promovida pelo nacionalismo de Hugo Chavez na Venezuela, por exemplo, ou de consolidação do MST como referência de movimento popular combativo. A propósito, a experiência do nosso convívio acadêmico configurado conforme os moldes goldschmidtiano e gueroultiano tem nos ensinado que história da filosofia demais aliena. Poderíamos dizer, num certo sentido, que a dedicação exclusiva à pesquisa e ao ensino de filosofia entendida unicamente como história da filosofia, isso faz mal à compreensão da realidade. E alienação aqui a entendamos na sua acepção mais elementar, ou seja, de perda de consciência da realidade social, política e econômica do momento em que se vive.

Todos nós, filósofos profissionais, já parimos ou estamos grandando dissertações ou teses. E conhecemos, portanto, os limites e os sacrifícios que tal trabalho nos impõe e exige. É comum encontrarmos colegas que são grandes eruditos em Aristóteles, Espinosa, Kant, Nietzsche e até no próprio marxismo, que conhecem quase tudo o que esses autores pensaram e escreveram, bem como quase tudo o que os seus principais comentadores publicaram. Contudo, quando lhes indagamos acerca de qualquer fato concernente ao homem real imerso no mundo real, simplesmente eles não demonstram em suas respostas o mesmo brilho com que tratam dos seus objetos de pesquisa. Tecem considerações não mais críticas ou menos superficiais do que diria uma pessoa do chamado “senso comum”. Em alguns casos, a alienação de nossos colegas _ chamo isso de alienação filosófica _ que se reificaram com a mecânica e

burocrática vida acadêmica ou se resignaram ao modelo e ao ditame goldschmidtiano de que só podemos nos contentar com a condição de historiadores da filosofia, de que para filosofar é necessário que sejamos quase que superdotados, a alienação desses nossos colegas especialistas é tanta que, se lhes perguntarmos, por exemplo, o que estão achando do comportamento de Chavez na Venezuela, é possível que este seja confundido com o personagem mexicano do seriado infantil da emissora de tevê de Sílvio Santos! Parafrazeando um certo *best-seller* da era Jostein Gardeen, talvez precisemos de menos *Crítica da razão pura* e *Assim falou Zaratustra* e mais *Caros Amigos* e *Brasil de Fato*. Dito de outro modo, não podemos nos esquecer que muitos de nós somos professores universitários de filosofia. E se quisermos de fato sermos intelectuais engajados, de fazermos valer o vínculo entre filosofia e atitude, é necessário iniciarmos uma mudança significativa já pelas nossas próprias posturas acadêmicas.

É óbvio que o estudo sério e consistente da história da filosofia é fundamental. Não se trata aqui em absoluto de preconizar o abandono e o combate ao estudo sistemático da história da filosofia. Entretanto, não podemos reduzir a nossa reflexão a comentários e exegeses de obras. Felizmente, muitos entre nós estão rompendo o cerco da mera “comentariologia”, como diria Gonçalo Armijos Palácios (2004, p. 15), atividade à qual se resumiria atualmente parte considerável dos nossos departamentos de filosofia e cujo fruto seria “a terrível figura do especialista”, no julgamento do próprio Palácios, “o carrasco da iniciativa e do avanço filosóficos” (Idem, *Ibidem*). Sobre nós, especialistas, Palácios assevera: “O especialista é o dono das opiniões sobre as idéias de outros. Aí é que o aluno se perde definitivamente, e a filosofia esmorece” (Idem, *Ibidem*).

Lembremos aqui a respeito o nome de Oswaldo Porchat. Se no passado ele foi um ferrenho defensor e um dos implantadores da concepção estruturalista de tratamento da filosofia, segundo a qual a nossa sina é sermos não mais do que comentadores de obras dos autores consagrados, hoje, o velho cético, em sua autocrítica culpada, levanta a bandeira de que podemos sim transcender a mera “comentariologia”. Porchat, que, vale assinalar, nunca foi um filósofo politicamente engajado, discorre sobre a sua vivência com o modo universitário e estruturalista de filosofar o seguinte:

Bom, sob a influência da doutrina estruturalista, eu deixei de acreditar na reflexão pessoal... O estruturalismo funcionou de maneira extremamente castradora sobre mim e meus colegas, isto é, o que é lícito fazer é estudar o sistema, é compreendê-lo, aprofundar a análise interna das obras. Nós podemos eventualmente tornar-nos bons historiadores da filosofia, mas nenhum estímulo é dado para a reflexão pessoal e original – mais do que isso: desaconselha-se vivamente qualquer veleidade de proceder a uma elaboração crítica do próprio pensamento. Em filosofia, só cabe conhecer e analisar estruturas de pensamento filosófico – essa é, vamos dizer, a orientação fundamental do estruturalismo filosófico (PORCHAT, 1997, p. 11).

Na mesma linha de Porchat temos Plínio Junqueira Smith, além do já citado Gonçalo Armijos Palácios. Plínio em particular faz uma crítica mais contundente a essa tradição estruturalista do que o seu mestre Porchat. Escreve Plínio:

A filosofia é, no Brasil, um gênero fora de moda, ao menos em certos círculos filosóficos. No melhor dos casos, dizer-se filósofo é embaraçoso e, para muitos, pretensioso. Talvez se deva dizer, como já se disse, que somos filo-filósofos. Deveríamos nos resignar a fazer somente história da filosofia. Mas por que ‘deveríamos’? Que espécie de dever, que espécie de imperativo é esse? Se julgamos que somente devemos fazer história da filosofia é porque cremos, confessada ou inconfessadamente, que em matéria de filosofia, não há mais nada a ser dito. Sobre o que não se pode *mais* falar, deve-se calar. Tudo o que nos restaria a fazer é redizer o que já foi dito, na medida de nossas forças intelectuais (SMITH, 2005, p. 9).

Embora muitas vezes ininteligível em virtude de suas ironias sutis em textos muito bem lapidados, é o caso também de Paulo Eduardo Arantes _ autor dos quase indecifráveis *Dicionário de bolso do almanaque filosófico zero à esquerda* e de *Zero à esquerda*, uma compilação de ensaios lançado pela coleção “Baderna” _ e Marilena Chauí. Esta, como sabemos, não se limitou a comentar Merleau Ponty e Espinosa. Recentemente, pagou caro por isso no episódio covarde do “silêncio dos intelectuais” alimentado pela grande imprensa conservadora em meio às denúncias contra o governo Lula. Trata-se, sem dúvida, de dois intelectuais rigorosamente engajados. Paulo Arantes, por exemplo, participou ativamente da fundação do PSOL, o mais novo partido da esquerda revolu-

cionária brasileira. Quanto a Marilena Chauí, sua história como teórica do PT é notória. Os nomes de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho, ambos de filiação marxista, também não devem ser esquecidos.

Livrar-nos dessa ideologia estruturalista é um passo importante para que se torne um pouco mais palpável nos dias de hoje esse personagem de características quixotescas que é o intelectual engajado. Outra medida necessária para facilitar a entrada desse personagem no cotidiano dos injustiçados e oprimidos é a mudança da linguagem por meio da qual o pensamento crítico é expresso. Para elevar a consciência das massas é preciso antes sermos ouvidos e sobretudo entendidos. E para que essa regra básica do intelectual engajado seja cumprida, nada melhor do que o filósofo abandonar o “filosofês”. Diderot e Voltaire fizeram isso no século XVIII escrevendo romances, contos e peças teatrais com uma linguagem próxima dos mercados e das tavernas. Marx e Sartre são exemplos mais recentes de como é possível filosofar para o grande público, isto é, com clareza, e ao mesmo tempo mantendo o rigor do pensamento. Nesse aspecto, *O Manifesto do Partido Comunista* e *O existencialismo é um humanismo* são modelares. No caso de Sartre em específico, poderíamos dizer ele acerca do seu romance filosófico *A náusea*, bem como de suas conferências no Japão intituladas *Em defesa dos intelectuais*. Em suma, o projeto de uma filosofia engajada só faz sentido se o filósofo dialogar com as massas, portanto, ser entendido e interagir com interlocutores para além dos guetos de especialistas. Para isso, adequar o dialeto filosófico ao mundo dos não-filósofos é vital.

A propósito, estamos vivendo um momento bastante interessante para a filosofia no Brasil. Podemos afirmar sem exageros que a filosofia está na moda entre nós, fato favorável de algum modo à idéia de engajamento. E muito disso se deve à explosão editorial de *O Mundo de Sofia* no início dos anos noventa. Depois do *best-seller* de Jostein Gaarder, bem ou mal a filosofia entrou na mídia, e parece que nela permanecerá por um bom tempo. Bem ou mal ela chegou também à televisão, no programa global *Fantástico*, no *Café Filosófico* da TV Cultura, e no “Saia-Justa”, da CNT. Há ainda as casas do saber em São Paulo e no Rio de Janeiro e a revista *Discutindo Filosofia*, um empreendimento da Escala Editorial voltada para o público não-especializado e que é vendida em bancas de jornal. Isso sem contar o retorno da filosofia como disciplina obrigatória no ensino médio, pelo menos no estado de São Paulo. Ademais, polêmicas e preconceitos à parte, há a filosofia clínica e a filosofia

para crianças conquistando aos poucos o cenário. Seja como for, na forma de mercadoria ou não, o fato é que a filosofia está no mundo real, ao alcance do homem real, como há muito não estava. Portanto, ao que tudo indica, a despeito desmoronamento de certos paradigmas, o momento para o engajamento parece bastante propício.

Mas não basta mudarmos nossa atitude em relação à tradição estruturalista e à linguagem técnica e arrevesada. Um dos maiores empecilhos ao engajamento do filósofo talvez seja o preconceito aristocrático da nossa categoria, ou seja, a idéia de que a filosofia tem de ser tratada só por técnicos e especialistas, e guardada numa redoma institucional para protegê-la do risco da deturpação, da banalização e da massificação, como sustentam alguns cães de guarda. Enfim, os espaços para aproximar a reflexão crítica do povo, ou seja, aproximar a filosofia de uma práxis potencial, existem, e cabe a nós, filósofos que desejam se engajar, tirarmos proveito disso tendo em vista a nossa causa libertária. O que não é mais aceitável é nos satisfazermos com encontros acadêmicos anuais sobre filosofia e engajamento...

Desse aparente otimismo em relação à situação atual da filosofia no Brasil, penetremos agora na nebulosa e desanimadora conjuntura política deste mundo real no qual os cafés filosóficos e as casas do saber estão na moda. E façamos isso com uma indagação que deveria estar na ordem do dia: a quem interessa o discurso do pessimismo político? Esta pergunta, aliás, foi sugerida pelo jornalista José Arbex Júnior num artigo da edição de número 103, da revista *Caros Amigos*, intitulado “Deixemos o pessimismo para dias melhores”. E o que diz e em que consiste concretamente o discurso do pessimismo político? Trata-se da avaliação reducionista e simplista de que “político é tudo igual”, que “partido político é tudo a mesma coisa”, que “o poder corrompe”, enfim, que “o jogo político é assim mesmo, sempre foi, e jamais será diferente”. Tal discurso, é importante notar, vem sendo endossado, ora de maneira implícita, ora escancarada, pela grande mídia burguesa. E, como sabemos, essa difusão do pessimismo em relação à prática política por esses órgãos da imprensa-empresa não é gratuita. Contudo, razões para aceitar esse discurso infelizmente existem aos montes. Por exemplo, que não há mais o sol flamejante da messiânica revolução proletária e socialista no horizonte da história; que o governo do presidente Lula, uma das últimas esperanças do processo democrático brasileiro, está sendo um fiasco e, por conseguinte, uma desastrosa decepção para grande parte dos trabalha-

dores brasileiros; que os valores neoliberais estão cada vez mais intoxicando via aparelhos ideológicos as consciências das massas; que essas massas sem perspectivas e desesperadas estão encontrando na religião e em doutrinas equivalentes um anestésico para as suas angústias; que fóruns sociais mundiais são organizados e nada de prático acontece para reverter os lamentáveis quadros de miséria e marginalidade. Em suma, não dá para não ser pessimista nos dias de hoje. Pessimismo na atual conjuntura soa como sinônimo de realismo e de lucidez. E mesmo com a existência do MST, dos fóruns sociais, dos zapatistas e até mesmo de líderes como Hugo Chavez. O fato é que quem ganha com o pessimismo são sem dúvida os setores reacionários da sociedade. Portanto, trata-se de uma ideologia conservadora que precisa ser combatida, porém não com um otimismo visionário e messiânico, mas por um pensamento radical e lúcido.

Dentre as inúmeras razões que justificam o pessimismo em relação à política uma delas pode ser o apelo à esperança das massas, expediente, aliás, muito utilizado historicamente também pela esquerda. Trata-se decerto de uma energia vital para a mobilização e o enfrentamento político. Ora, a esperança é em grande medida um sentimento similar ao sentimento religioso, uma vez que envolve fé e induz à ilusão do absoluto e do paraíso na Terra. Assim sendo, por mais paradoxal que pareça, a esperança não deve ser evocada para fomentar a ação política. A esperança, quando não realizada, torna-se frustração. E o que era vigor e ânimo converte-se em fraqueza e apatia. Do ponto de vista ideológico e político, tal fenômeno é desastroso, uma vez que afeta e mina mortalmente a mobilização e a organização dos setores explorados, que são os atores sociais que mais necessitam da ação política. A propósito, um engajamento político lúcido, isto é, sem ser movido pela esperança, seria viável? Uma militância política fundamentada num sólido compromisso ético que supere a tentação pessimista sem se deixar levar pelas ilusões ingênuas do otimismo humanista seria exequível?

Sartre, em 1945, na sua célebre conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, propôs uma fórmula que vai ao encontro _ e de maneira muito persuasiva _ a essa idéia de engajamento político lúcido. Trata-se da fórmula “agir sem esperança” (SARTRE, 1978, p. 12), uma espécie de imperativo categórico existencialista do filósofo engajado. Sartre a explica:

Antes de mais, devo ligar-me por um compromisso e agir depois seguindo a velha fórmula 'para se atuar dispensa-se a esperança'. Não quer isto dizer que eu não deva pertencer a um partido, mas que não terei ilusões e que farei o que puder. Por exemplo, se me pergunto: a coletivização enquanto tal realizar-se-à um dia? Sobre isso não sei nada, sei apenas que tudo o que estiver ao meu alcance para se realizar fá-lo-ei; fora disso, não posso confiar em nada (Idem, 1978, p.13).

Dito de outro modo, nesse engajamento político lúcido o filósofo substitui a esperança por um dever humanista, a fé e um sentimento por uma norma racional. Ele fará tudo o que estiver ao seu alcance conforme esse imperativo e impelido pela sua sensibilidade e pelos seus valores. Não mais por ilusões engendradas pela esperança. Se porventura tudo o que esse militante almeja for realizado, comemora-se; caso não se realize, não haverá decepções, abalos, tampouco desânimos, mas uma continuidade da luta. Tal raciocínio parece inteiramente compatível com a ética revolucionária expressa por Antonio Gramsci na seguinte e não menos modelar frase: "A palavra de ordem 'pessimismo da inteligência, otimismo da vontade' deve ser a palavra de ordem de todo comunista consciente" (*Apud* COUTINHO, 2000, p. 7).

No final da sua vida, Sartre, como se constata na sua última entrevista dada à revista *Le Nouvel Observateur* _ publicada no Brasil em forma de livro com o título *O testamento de Sartre* _, infelizmente muda de posição no que concerne à esperança. Nessa entrevista, o autor de *A Náusea*, já cego e bastante doente, faz um triste balanço do seu pensamento e, sobretudo, do seu engajamento, e dois meses antes de morrer. Ele abandona a "ética da violência", isto é, a tese de que, no bojo da luta de classes, a violência revolucionária faz-se um meio de realização da justiça e da fraternidade entre os oprimidos no seu confronto com o inimigo de classe (SARTRE, 1986, p. 48). Sobre a esperança em particular, Sartre a elogia afirmando que ela "faz parte do homem" (Idem, 1986, p. 18) e que "está na própria natureza da ação" (Idem, 1986, p. 21). Além disso, declara: "O mundo está mal, mas eu resistirei, morrerei na esperança, dentro da esperança – mas essa esperança teremos de fundá-la" (Idem, 1986, p. 64). E conclui:

É preciso tentar explicar porque é que o mundo de agora, que é horrível, não passa de um momento no longo desenvolvimento histórico, e que a esperança sempre foi uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições – e como sinto, ainda, a esperança como minha concepção de futuro (Idem, 1986, *Ibidem*).

Embora Sartre tente nos convencer nessa entrevista de que a esperança não é ou ocasiona uma “ilusão lírica” (Idem, 1986, p. 21), é impossível não perceber em suas palavras um filósofo exausto, derrotado, melancólico e consciente de que mais cometeu erros na sua trajetória do que acertos, como, por exemplo, o apoio que deu à URSS de Stálin, a sua adesão posterior ao maoísmo, a defesa da direita à violência dos oprimidos contra os opressores no caso da Argélia e do Vietnã, entre outros. Só faltou nessa entrevista Sartre admitir que o pacifista e ex-amigo Albert Camus era quem tinha razão na polêmica que ambos travaram no início dos anos cinqüenta sobre a violência revolucionária.

E por falar em Albert Camus, que se destacou como um dos grandes pensadores da revolta no século XX, é imprescindível nessa nossa descrição do filósofo engajado ideal e coerente que este personagem seja o mais lúcido possível. Isso significa que, no Brasil neoliberal de Lula, ele tenha o cogito solidário do homem revoltado camusiano: “Eu me revolto, logo existimos” (CAMUS, 1999, p. 35).

Em outras palavras, em tempos de alienação e pessimismo é perfeitamente razoável revoltar-se sem ter nenhuma esperança e nem por isso resvalar na apatia ou no quietismo. Na prática, revoltar-se sem esperança é ser uma espécie de Sísifo resignado ao ritual irremediável e mecânico de levar por incontáveis vezes o rochedo ao topo da montanha, porém, que brada inconformado contra o absurdo a cada uma de suas subidas ou descidas. Na direção da análise do mito grego feita por Camus num dos seus livros capitais, *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo* – no qual ele aborda a questão do suicídio e conclui pela afirmação da vida –, podemos sustentar que um homem consciente do absurdo da condição humana, mas inconformado com as suas dores e injustiças, pode viver sem um sentido absoluto e, acrescentaríamos, sem nenhuma esperança política. Trata-se talvez da “revolta sem futuro” da qual nos fala o filósofo argelino, uma das características, aliás, constituintes da sensibilidade e da consciência do “homem absurdo” (CAMUS, 1989, p. 85). Em última instância, para um filósofo engajado com tais características o que importa é agir, intervir no processo histórico sem nada esperar. Assim sendo, a ação política com os seus valores humanistas inerentes será um fim em si mesmo.

Referências

- ARBEX, J. Deixemos o pessimismo para dias melhores. **Caros amigos**, São Paulo, n. 103, p. 14, out. 2005.
- CAMUS, A. **O mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1989.
- _____. **O homem revoltado**. Tradução de Valérie Rumjanek. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1999.
- CIORAN, E. **Silogismos da amargura**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1991.
- COUTINHO, C. N. **Contra a corrente**: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo, RJ: Cortez, 2000.
- PALÁCIOS, G. A. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia: UFG, 2004.
- PORCHAT, O. Entrevista. **Revista Livro aberto**, São Paulo, n. 5, p. 11-17 ago. 1997.
- SARTRE, J.P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Virgílio Ferreira. São Paulo, SP: Abril, 1978.
- _____. **Critique de la raison dialectique**. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. **O testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- SMITH, P.J. **Do começo da filosofia e outros escritos**. São Paulo, SP: Discurso, 2005.

Recebido em/Received in: 12/08/2006
Aprovado em/Approved in: 15/09/2006