

## Sartre e o marxismo: Humanismo radical e materialismo dialético

Luciano Donizeti

donizetti.silva@hotmail.com

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, MG, Brasil

**Resumo:** Na segunda metade do século XX, o mundo foi marcado pela disputa entre o capitalismo e o *socialismo*. Nesse panorama, houve na França intenso debate político, em geral favorável ao segundo sistema, mas cada um arrogando para si o direito de falar a *verdade* sobre Marx ou sobre os caminhos para se chegar ao comunismo. A controvérsia política, porém, será indicada somente se necessário. Assim, o objetivo deste artigo é analisar a posição humanista de Sartre como precursora de sua *Critique de la raison dialectique* (1960): em *Matérialisme et révolution* (1946), o filósofo, contra o materialismo dialético, reafirma sua posição humanista com base em suas teses ontológicas, expressas em *L'être et le néant* (1943). Assim, o artigo versará sobre uma questão: a dialética é exclusiva da *práxis humana* ou ela seria extensiva à natureza?

**Palavras-chave:** História; Humanismo; Materialismo; Marxismo; Liberdade; Determinação.

### *Sartre and Marxism: Radical humanism and dialectical materialism*

**Abstract:** In the middle of the XX Century, the world was undergoing the struggle between Capitalism and Socialism. In this scenario, the political debate in France was intense, usually in favor of the latter, with each part arrogating the right to speak the truth about Marx or the ways to reach Communism. However, the political controversy will be indicated only if necessary. The aim of this paper is to analyze the humanistic position of Sartre as a precursor to a *Critique de la raison dialectique* (1960): in *Matérialisme et révolution* (1946); the philosopher, against the dialectical materialism, reaffirms his humanistic position based on the ontological thesis expressed in *L'être et le néant* (1943). Thus this article proposes the following question: Is the dialectics unique to *human praxis* or would it be extended to nature?

**Keywords:** History; Humanism; Materialism; Marxism; Freedom; Determination.

*“Este é tempo de partido, tempo de homens partidos.”*

Drummond de Andrade

*“Le combat ou la mort; la lutte sanguinaire ou le néant.*

*C'est ainsi que la question est invinciblement posée.”*

George Sand<sup>1</sup>

A relação de Sartre com o marxismo nunca foi simples. Diz-se que ele é o intelectual francês mais conhecido desde Voltaire, e pode-se pensar que isso seja em razão de suas obras filosóficas, teatro ou literatura (recusa o Prêmio Nobel); mas o período de maior presença *midiática* de Sartre tem que ver com



suas intervenções políticas que, invariavelmente e em função do período, estavam ligadas ao marxismo. Tempos sombrios, no qual era exigida de cada pessoa uma decisão: afinal, é marxista ou não? Ocorre que, nesse panorama, não ser marxista significa defender o Capitalismo e não afirmar-se capitalista significa ser partidário do Comunismo. A propósito,

O exame da filosofia de Sartre mostrará que esta se expõe ao ataque das mesmas acusações por ele dirigidas contra Husserl e contra Heidegger. (...) Essa tendência perfeitamente idealista é ainda sublinhada pela natureza das considerações de Sartre que afetam bem mais frequentemente que as de Heidegger as questões precisas do 'ser-com-outro'. (...) Tudo isso, traduzido numa linguagem clara, leva a lugares comuns de uma banalidade perfeitamente pequeno-burguesa. (LUKÁCS, 1979, pp. 74-76)

*Banalidade e lugar comum* seriam as constatações da controversa conferência *O Existencialismo é um humanismo*?<sup>2</sup> mas cabe considerar que, para tecer tal assertiva sobre Sartre, Lukács precisou contradizer seus escritos anteriores. Publicado em 1948, *Existencialismo ou Marxismo?* teve por objetivo político *desqualificar* a nefasta influência de Sartre e de seus *valores burgueses* no campo político, especialmente sobre os jovens franceses.

A publicação de *O Ser e o Nada*, em 1943 (plena Segunda Guerra Mundial), passou despercebida do grande público e, de certa maneira, também do público estritamente filosófico; mas a *guerra ideológica* que se seguiu teve como alvo as *filosofias burguesas*, em especial Sartre, e Lukács teria sido escalado para a tarefa de combatê-lo. Isso porque as teses desenvolvidas por Sartre em sua *Crítica*, sobretudo a recusa de toda e qualquer *totalidade* independente (o mesmo poderia ser dito de seu combate ao determinismo em todas as suas vertentes), concordam com o Lukács de *História e Consciência de Classe* (1923); na contrapartida, já no auge do debate, Sartre afirma que “Não é por acaso que Lukács – que violou com tanta frequência a História – encontrou, em 1956, a melhor definição desse marxismo cristalizado. Vinte anos de prática dão-lhe toda a autoridade necessária para chamar essa pseudofilosofia de um *idealismo voluntarista*” (SARTRE, 2002, p. 34). Salta aos olhos que Sartre, na década de 1960, refere-se a *vinte anos* de prática totalitária da parte de Lukács; ora, isso não inclui sua produção dos anos 1920, ou seja, a considerar o pensamento de Lukács nesse período, é de se supor que os filósofos pudessem ter sido colaboradores.<sup>3</sup> Mas o fato é que ele abjura seu pensamento de então, e com a tamanha virulência de quem nega no outro aquilo que incomoda em si, volta-se para Sartre.<sup>4</sup>

Em linhas gerais toda a polêmica gira em torno de uma única questão (e de seus desdobramentos): é a dialética exclusiva da *práxis humana* ou ela é extensiva à natureza? Ou, de modo ainda mais radical, teria a dialética sua fonte primária na natureza? Essa questão, no tocante à economia interna do pensamento de Sartre, apenas será efetivamente respondida em 1960, com a publicação de sua *Crítica da Razão Dialética*; porém, esse artigo ficará restrito aos anos quarenta, basicamente àquilo que pode ser considerado o *projeto da Crítica* e, também, o alvo de Lukács: *Materialismo e Revolução*, texto publicado em 1946.<sup>5</sup> Ocorre que Sartre, assim como fizera Lukács, entende a dialética como expressão humana, impossível de se estender à natureza; e, num período de polarização, no qual os interesses nacionais (quicá mundiais) interferem na prática individual a ponto de pessoas serem presas, torturadas e mortas em função de sua opção política, a denegação de Lukács relativa à sua obra que antecede os anos quarenta é perfeitamente compreensível. O mesmo pode ser dito das respostas não menos ácidas de Sartre, que considera “cômico que, na obra já citada, Lukács tenha julgado distinguir-se de nós lembrando esta definição marxista do materialismo: ‘a primazia da existência sobre a consciência’, enquanto o existencialismo – seu nome o indica suficientemente – faz dessa primazia o objeto de uma afirmação de princípio” (SARTRE, 2002, p. 37). Uma polêmica que, depois de mais de meio século, parece perder-se no horizonte sombrio da Guerra Fria.



Ao cabo, hoje se pode dizer que apesar dos anseios e esforços tanto de Lukács quanto de Sartre, o capitalismo venceu.<sup>6</sup> Após a derrocada do socialismo real e em tempos de reaproximação entre EUA e Cuba (ícones americanos desse embate), parece estranho revisitar temática tão ultrapassada. E isso seria fato, se o interesse fosse meramente político; mas, ao contrário, o fato de ter decorrido mais de cinquenta anos desse debate permite que ele seja retomado sem paixão, sem a necessidade prévia de tomar partido, sem o risco de ser execrado (ou punido), seja por expressar algum tipo de pensamento antirrevolucionário, seja por *apregoa*r o socialismo. E, por mais que seja tarefa difícil separar o que seriam aspectos históricos daqueles exclusivamente teóricos (ou técnicos), esse texto pretende discutir a pergunta de fundo dessa celeuma, hoje *muda*: “escolher entre o materialismo e o idealismo; diz-se que não há meio e que, se não se é um, será outro” (SARTRE, 1949, p. 139). Assim, não compactuar com a truculência da URSS seria optar pelo capitalismo ou, na contrapartida, questionar a desigualdade promovida nos países capitalistas seria colocar em risco a *liberdade* e, assim, levar adiante a *ameaça vermelha*; e, desgraçadamente, Sartre desagrada a ambos: “Seria estranho que em Nova York me acusem de antiamericanismo ao mesmo tempo em que o *Pravda*, em Moscou, me acusa energicamente de ser um agente da propaganda americana” (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 189). Em resumo, era exigida uma escolha: marxismo ou capitalismo? E isso remete, segundo Sartre, a uma decisão filosófica ainda mais radical: idealismo ou materialismo?

Para tanto Sartre faz ver que a dialética, apesar das pretensões de alguns teóricos, não é tão avassaladora quanto se pretende; insuperável apenas a violência, física e intelectual, provenientes de *simplificações grosseiras* da dialética da história, algo muito comum dentre *políticos* marxistas de então (*ditadores* seria mais adequado). A identificação dessa prática na França com os então recentes acontecimentos na URSS, denuncia Sartre, nasce da separação entre aquele que trabalha e seus pretensos líderes; ou, “essa separação que nós encontramos nas sociedades burguesas entre profissionais da objetividade (...) e a massa trabalhadora, é ela que se estabelece, na URSS, entre ideólogos e chefes de um lado e, de outro, a classe trabalhadora” (SARTRE, 1964a, p. 34). Isso porque, para tais *marxistas*, a dialética seria uma *força estranha* que agiria sobre a subjetividade, deformando-a; ora, Sartre entende sim a dialética como uma força, mas que estaria circunscrita a aspectos do Ser, não à sua totalidade. Noutras palavras, Sartre é partidário de um humanismo radical e, assim, de seu ponto de vista seria forçoso admitir que a natureza enquanto *ser bruto* seja inteligível. Nada mais adequado quando se considera sua ontologia, onde se pode ler que o para-si é *nada* (leva-o na mais íntima estrutura de seu ser) e, assim, arranca sua existência do movimento negativo *que é* em relação ao Ser, donde “não há não-ser senão na superfície do ser” e, assim, “vemos o nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas” (SARTRE, 1997, pp. 52 e 60). Há dialética, por certo, mas dialética enquanto *práxis humana*, jamais como lei de natureza (presente na natureza *somente pela* mediação humana); para Sartre nada que se pense como *dialético* vai além do homem, ou de suas relações com o ser, com outros indivíduos ou grupos de homens. E tudo aquilo que for além desse princípio será, no horizonte de sua filosofia, considerado como *dialética dogmática*, princípio que permanece válido no desenrolar do pensamento de Sartre, afinal, em *Faux savants ou faux lièvres* (1950), ele declara que “a interpretação marxista da história contemporânea por uma ideologia do Partido torna-se um novo dogmatismo” (SARTRE, 1964a, p. 27 – nota).

A ontologia de *O Ser e o Nada* entende que *mundo* é aquilo que ocorre como consequência do movimento negativo que o para-si é; ora, nesse panorama não há espaço para *fundação categorial* da dialética do ser, ou seja, sua *objetividade* não pode sequer ser aventada, menos ainda mantida. Desse ponto de vista a natureza desumanizada seria ininteligível; ou, conforme afirma Sartre em *Materialismo e Revolução*, “quando o materialista se pretende *certo* de seus princípios, sua segurança não pode vir senão de instituições ou de raciocínios *a priori*, isto é, das especulações mesmas que condenam. Compreendo agora que o materialismo é uma metafísica dissimulada sob um positivismo” (SARTRE, 1949, p. 140). Assim, a *negação da negação* apenas pode *vir ao mundo* se for trazida por uma realidade – a humana; noutras palavras, mundo é algo



eminentemente humano, assim com o é a falta, o nada, a negação. Não há no plano do puro Ser qualquer *fissura* ou *necessidade* a partir da qual faça sentido falar em movimento dialético – é o homem, é a falta humana que faz com que o ser venha ao mundo e, conseqüentemente, a dialética é algo circunscrito à realidade humana – ou seja, “o futuro não está feito” (SARTRE, 1964a, p. 26).

Para Sartre tal *metafísica*, quando aplicada à dialética, nega a existência de Deus, reduz os movimentos do espírito à matéria, *eliminando*, assim, a subjetividade em favor do mundo. E, para sustentar-se, recorre ao positivismo, no sentido de que *constituem nesse plano as provas científicas*; ora, não se pode esquecer que ciência também é um *fato humano*, que ela não dá a ninguém o *ponto de vista divino* sobre o mundo ou sobre a matéria. Ademais, esse marxismo “substitui o Deus que nega para contemplar o espetáculo do Universo” *sem qualquer adição estrangeira* (SARTRE, 1949, p. 141). Parece estranho, mas aquela pretensão que de acordo com a história da filosofia caberia aos pré-socráticos, segundo Sartre é aplicável a tais marxistas: “para suprimir a subjetividade o materialista se declara *objeto*” e, assim, “pretende contemplar a natureza tal qual ela é absolutamente” (SARTRE, 1949, p. 141); se se pôde dizer com respeito à *Logica* que o Espírito Absoluto seria o próprio Hegel, o que dizer da dialética da natureza nas mãos *desses* materialistas?<sup>7</sup> Pois, de uma parte tomam a postura da eternidade para *olhar* o Ser e, de outra, submetem-se de tal modo à ideia que aceitam negar-se para que certa Razão sobressaia.

Em sua ontologia Sartre insiste em mostrar a absoluta *positividade* do Ser, que não pode senão *ser o que é*; mas, ainda assim, esse Ser *se faz dois*, em-si e para-si no mundo. De todo modo o discurso sobre o Ser está, desde seu princípio (e desde Kant), barrado,<sup>8</sup>

A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como um acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser. (SARTRE, 1997, p. 757)

Mas não é assim no caso da *metafísica* materialista, que não somente responde que (e por que) o ser se faz mundo, mas também afirma um mundo *anterior* que *prepara* o que se pode considerar mundo humano. Assim, “dogmático quando afirma que o universo produz o pensamento, o materialismo passa imediatamente ao ascetismo idealista” (SARTRE, 1949, p. 143-4) e *dialeticamente* joga a metafísica contra a ciência, e essa contra aquela; o resultado não poderia ser mais nefasto: o homem é reduzido a mero objeto dentre outros e, pior, submetido a leis *materiais* que determinariam de antemão seu agir mundano-concreto. Para Engels isso nada mais seria que *resultado de um processo evolutivo de milhões de anos*; porém, lembra Sartre, também o que se pode chamar de história é algo eminentemente humano.<sup>9</sup> Assim, “a ciência é feita de *conceitos*, no sentido hegeliano do termo. A dialética em sua essência é, ao contrário, o jogo de noções” (SARTRE, 1949, p. 153), donde o movimento dialético ser o contrário daquele da ciência; noutros termos, a noção decorre da realidade *concreta, viva e orgânica*, enquanto Engels e sua *metafísica* pretendem fazer crer que o mundo seja *movimento resultante* desde o universo científico até o plano realista da vida particular.

Apesar de Engels, para Sartre ciência e dialética estão em planos *inversos*: à ciência cabe investigar as *condições gerais e abstratas* do universo; a dialética, por sua vez, almeja a *totalidade concreta*. Ainda, se a ciência expressa o ponto de vista burguês, como entender que marxistas busquem nela *argumentos e provas* do materialismo? Inegável que a ciência seja materialista; mas também não o é a burguesia? A esse respeito diz Sartre:

eu vejo claramente duas classes em luta: uma, a burguesia é materialista, seu método de pensar é a análise, sua ideologia é a ciência – outra, o proletariado é idealista, seu método de pensar é a síntese, sua ideologia é a dialética. E como existe luta entre as classes, deveria haver incompatibilidade entre as ideologias. Mas não: parece que a dialética coroa a ciência e explora seus resultados; parece que a burguesia (...) é idealista – em lugar do proletariado (SARTRE, 1949, p. 154).



A passagem de um a outro, ou melhor, essa *confusão* forjada entre as classes não parece incomodar aqueles que promanam da ortodoxia materialista; ao contrário, tanto mais se satisfazem quanto mais seu discurso é confuso e *contraditório* (*irreduzibilidades redutíveis*). É assim que, segundo Sartre, passa-se com Garaudy, que, ante esse tipo de contestação, recorre ao *determinismo mecanicista* (abstrato); ou Naville, que responde com o princípio da *causalidade*. Enfim, sempre há alguns *bons sujeitos* que propõem reencontrar a *consciência primeva das massas* e, com isso, recuperar a democracia no Partido Comunista – mas tais homens são *idealistas*, e essas ideias decorrem de indivíduos isolados, em geral intelectuais.

Seja como for, a *causalidade materialista fica no ar*; não cabe, como se pretende, explicar um fenômeno social por outro, ou deduzir o psíquico do biológico e, menos ainda, o biológico a partir de leis físico-químicas. Essa pecha positivista, que Sartre denuncia no materialismo dialético, acaba sendo escamoteada pela *exigência científica*; “a noção de causa está suspensa entre as relações científicas e as sínteses dialéticas”, donde “o materialismo, sendo (...) uma metafísica *explicativa* (...), utiliza por princípio o esquema causal” (SARTRE, 1949, p. 156). O resultado não poderia ser pior: *reduz* o espírito à matéria, *explica* o psíquico pelo físico. A riqueza do fato histórico acaba por reduzir-se a aspectos causais, lineares e determinantes; e, ao contrário do que seria se a ideologia fosse *dialética* (conforme o adequado àqueles que *pretendem falar em nome* do proletariado), recorrem à ciência como sua panaceia, repetindo a ideologia burguesa. Enfim se voltam para a análise e, com isso, emanam seu materialismo: a *causa*, infundada cientificamente e alheia à dialética, torna-se uma noção *vulgar e prática* – expressão da teimosia materialista de manter numa mesma rubrica dois métodos reciprocamente excludentes. Prova disso é o fracasso dessa empreitada quando tais *marxistas* pretendem passar às *superestruturas*; ou, conforme afirma Sartre, “a consciência das massas tem uma verdade prática porque ela é expressão necessária de uma situação, e porque suas reivindicações englobam seu próprio ultrapassar rumo a uma sociedade na qual ‘o homem seja o ser supremo para o homem’” (SARTRE, 1964a, p. 29).

Stalin, como decorrência da metafísica materialista, afirma que *superestrutura* não passa de *reflexo* do modo de produção; “estamos no terreno do determinismo, a superestrutura totalmente sustentada e condicionada pelo estado social que ela reflete” (SARTRE, 1949, p. 158), ou seja, o modo de produção é *causa* e a instituição política seu *efeito* – é assim que, por exemplo, a filosofia de Espinosa *reflete* o comércio de grãos na Holanda, pilheria Sartre. Mas e quando há algo *efetivamente* novo, que vai além de meramente *refletir a economia*? No mesmo texto, responde Sartre, Stalin esclarece que há casos em que *ideias são suscitadas por novos trabalhos a cumprir*; ora, como entender que a um tempo tenha-se duas teses excludentes? “Os materialistas não se decidem: oscilam de uma a outra parte; afirmam em abstrato a progressão dialética, mas seus estudos concretos limitam-se a maior parte do tempo às velhas explicações (...) pelo determinismo do meio e do momento” (SARTRE, 1949, p. 160). Assim, mesmo que haja concordância de Sartre com Marx no tocante à dialética hegeliana, a qual cabe *coloca-la sobre seus pés*, o fato é que Hegel parte dos conceitos mais abstratos (ser e nada); os materialistas, por sua vez, partem da matéria – de seu lado, ao contrário, a noção *mais rica*.

A radicalidade do materialismo dialético chega ao extremo de, segundo Sartre, fazer da matéria uma *noção* que “se identifica com todo o universo, é unidade de todos os fenômenos; o pensamento, a vida, os indivíduos, nada mais são que seus modos, isto é, em suma, a grande totalidade espinosana” (SARTRE, 1949, p. 160); apenas assim, acrescenta, tal *Matéria* poderia substituir o *Espírito* no sistema, seja hegeliano ou marxista. Mesmo assim é absurda tal assertiva, afinal para isso Hegel parte da mais vazia das abstrações, o Ser, que remete ao Nada; e, de seu retorno, o Devir. A *escolástica marxista*, porém, faz da matéria um tipo de conceito/noção coringa, “construíram sem boa fé um conceito escorregadio e contraditório de ‘matéria’; tanto é a mais pobre abstração quanto a mais rica totalidade concreta, segundo suas necessidades”



(SARTRE, 1949, p. 163). Nada de mais para quem fez do materialismo *método, direção de espírito e estilo de vida*, debocha Sartre; nada mal para uma teoria que exige *conversão*, como seria no caso de alguma religião. “Afirmar contra o idealismo a realidade degradante do mundo material não é exatamente ser materialista” (SARTRE, 1949, p. 163), conclui.

A aproximação do materialismo *marxista* ao idealismo hegeliano, ainda segundo Sartre, ensina outra lição: em Hegel a consciência não toma um ponto de vista absoluto, não testemunha o nascimento de ideias; ela é esse movimento, é justamente ela que engendra dialeticamente ideias, é tanto necessidade quanto encadeamento necessário – dialética da consciência e consciência da dialética caminham a par e passo. A consciência hegeliana tem, enfim, a dupla possibilidade de reunir sua universalidade a partir da unidade enquanto que, para os materialistas, ela *decorre* do Ser *material*. Mas, se assim é, qual seria o liame entre consciência e dialética? Afinal, se a consciência é tributária de ideologias e sentimentos que lhe vem de fora, além de *não se conhecer*, ela estaria desde sempre e para sempre incapaz de reunir-se ao Ser; ou de, *dialeticamente*, reconhecer-se no mundo. Como pode ser que a dialética materialista *venha ao mundo*? Magicamente. Ou então esses marxistas “quiseram dar à matéria o modo de desenvolvimento sintético que não pertence senão à ideia, e emprestaram à reflexão da ideia nela mesma um tipo de certeza que não tem qualquer lugar na experiência do mundo” (SARTRE, 1949, p. 165).

Feito esse percurso, um primeiro balanço torna-se adequado: até agora parece claro que Sartre não coloca a *dialética* em questão, mas sim essa *dialética naturalista*; ainda que reconheça que ela encontre sua origem remota em Marx, o fato é que, porque Hegel teria considerado a dialética como *leis puras do pensamento*, Engels pretende *inverter tudo*. Na verdade, conforme afirma no prefácio em uma carta a C. Schmidt, de agosto de 1890, “embora o modo material de existência seja o *primum agens*, isso não exclui que os territórios da idealidade ajam sobre ele [homem, ou Paul Barth], tenham um efeito reativo, ainda que secundário” (ENGELS, 1983, pp. 455-6). Ora, que razões há para se acreditar, tanto nos anos cinquenta do século passado como hoje, que o naturalismo (e conseqüente evolucionismo) não seja o *efeito reativo da idealidade* agindo sobre Engels (ou qualquer outro de seus partidários)? Ademais, como é bastante conhecido, no prefácio a *Anti-Düring* ele afirma que tal inversão tornaria as *misteriosas leis da dialética claras como o sol*. Essas leis seriam três: Conversão (da qualidade em quantidade e vice-versa); Compenetração (interpenetração de opostos); Negação da negação. E mais, essas seriam suficientes para descrever toda a *necessária* evolução do mundo natural; assim, como negar razão a Sartre na primeira parte de sua crítica à dialética materialista? Ou, que diferença há entre os princípios do Materialismo e o Evolucionismo? “Mesmo nessas circunstâncias difíceis ainda foi possível considerar o ser humano como um ser sempre avançando sobre sua situação, e de nesse *ultrapassar o meio* constituir uma subjetividade construtiva” (SARTRE, 1964a, p. 32, grifo nosso).

No princípio, a matéria; e, em acordo com as pretensões científicas do final do século XIX, a *evolução necessária* do mundo natural em mundo humano. O corolário dessa evolução, a existência humana enquanto *história*, estaria sob os mesmos princípios. O *otimismo* de Engels, entendido por Sartre como idealismo escamoteado (passagem do extremo materialismo a seu oposto), é tributário do *princípio evolucionista*; ora, onde fundar tais leis senão em alguma instância metafísica? Ou, melhor, como impô-las à razão senão *de fora* (visto ser ela mero resultado), fazendo da história humana – que, a rigor é feita por homens – uma incógnita para os próprios homens? Não importa. Engels é categórico:

Os novos fatos obrigaram a submeter toda a história anterior a um novo exame, e aí se mostrou que *toda* a história anterior era (...) a história das lutas de classe, que essas classes sociais em luta entre si são (...) fruto das relações de produção e de troca, em suma, das relações *econômicas* de sua época; (...) a estrutura econômica da sociedade constitui toda vez o fundamento real a partir do qual deve, em última instância, ser esclarecida toda a superestrutura das instituições jurídicas e políticas, bem como os modos de concepção religiosa, filosófica, etc., de cada uma das épocas históricas (ENGELS, 1983, p. 406).



Determinismo e Evolucionismo são, para Sartre, a tônica do pensamento de Engels; mas não cabe permanecer na crítica ao século XIX. O que efetivamente está em jogo na França da década de 1950 (e no mundo de então) é o estatuto do homem no âmbito de sua existência histórica e social.

Sartre volta-se contra Lukács, não o marxista libertário das décadas de 1920-1940 e do final de sua produção; volta-se contra o marxismo, não aquele de Marx, no qual cada homem (consciência), *independente de sua vontade*, entra em determinadas relações de produção – a *base real* sobre a qual serão erigidas as *superestruturas* política e jurídica e, assim, a consciência; enfim, volta-se contra o materialismo, não contra a dialética. Isso porque, a considerar as análises de Marx, por mais que seja necessário reconhecer que a economia pesa sobre o desenrolar histórico, isso se deve ao fato de que a *personalidade* se forma nas relações de trabalho e de produção da vida. Isso fica claro, por exemplo, na *Ideologia Alemã* (1845):

O modo pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. (...) A produção das ideias, representações, da consciência, está de início imediatamente entrelaçada na atividade material e no intercâmbio material dos homens, linguagem da vida efetiva. O representar, o pensar, o intercâmbio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como afluência direta do seu comportamento material. (...) A consciência nunca pode ser outra coisa do que o ser //Sein// consciente, e o ser dos homens é seu processo efetivo de vida (MARX-ENGELS, 1983, pp. 187 e 192).

Mas na mesma obra pode-se ver, por exemplo, que o homem não é um mero joguete *nas mãos* da produção de sua existência; não cabe creditar a Marx aquele fatalismo de Engels, supracitado e afrontado por Sartre. Ora, segundo Sartre, o pensamento de Marx mostra que, apesar de todos esses mecanismos atuantes em sociedade, o homem é um ser *ativo* que com sua ação *condiciona* seu meio; ou, de modo explícito, Sartre declara que

Cada ideologia reflete os interesses da classe que a produz, e não é obrigada a produzir outras ideologias. (...) Assim a ideologia proletária, mesmo que subjetiva, exprime o ponto de vista da classe trabalhadora, passa à objetividade absoluta porque torna-se, mais tarde, o ponto de vista do homem; é ele quem, por fim, escreverá a história (SARTRE, 1964a, p. 27 – nota).

A dialética da natureza preconiza a humanidade como resultante do movimento engendrado pelo Ser; a dialética da história, aquela a qual Sartre se refere quando separa no seio do marxismo *Marx* de um lado e *marxistas* de outro, propõe uma íntima relação entre a determinação histórica e o agir humano. A passividade e o determinismo pleiteados por Lukács, por exemplo, não encontram sua ressonância em Marx, autor do qual ele se pretende tributário; se não for assim, como entender, por exemplo, a relação de determinismo proposta pelo materialismo quando contraposta à seguinte afirmação de Marx, que “as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (MARX-ENGELS, 1983, p. 204)? Mas, e isso causa monta, esse texto foi escrito por Marx em colaboração com Engels – a tentação autoritária, antes mesmo de solapar Lukács, teria também figurado nos textos de Engels. A considerar o princípio de que *os pensamentos da classe dominante são os pensamentos dominantes em cada época* e, também, a relevar que a Rússia que promoveu a Revolução em 1917, tempo de centralidade política e poder absoluto nas mãos dos Czares, poder-se-ia aplicar à análise de Engels o mesmo remédio amargo que Lukács apresenta quando se trata de questionar o *pensamento burguês* sartriano? A emancipação russa levanta-se como precioso exemplo desse *encadeamento histórico* que, se de um lado permitiu a Lukács desqualificar o pensamento político de Sartre, hoje permite revisar o muito que foi dito em favor da determinação e contra a liberdade (ou, ao menos, contra as escolhas individuais).

Sartre não nega a determinação. Não há em sua filosofia, seja da ontologia, seja na *Crítica*, qualquer indício de que, quando o filósofo falou de *liberdade*, esta tenha sido pensada alheia à ou fora da situação: o para-si é, “enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de



1942, que Schmitt *era* operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’” (SARTRE, 1997, p. 128). Claro que, ontologicamente, isso significa dizer que ser-para-si é *ser negação do ser e de si*; esse tipo de existência é absolutamente dependente: não há para-si *descolado* de sua situação mundano-concreta, donde não cabe dizer que Sartre secundarize (ou negue) a determinação. Seguindo a orientação *de Marx*, Sartre afirma que “no momento do trabalho – isto é, no momento *humano* em que o homem objetiva-se, produzindo sua vida – a inércia e a exterioridade da objetivação (...) é o *produto* que designa os homens como Outros” (SARTRE, 2002, p. 262). Mas é notável que isso se dê *em relação* – é o outro, indivíduo, ou o *Outro* (valores sociais e instituições, *crystalizados*) o responsável por, em sociedade, *objetivar*, reduzir possibilidades, negar... As mazelas sociais, a exploração, a dominação, etc., não são criadas, escolhidas e mantidas por nenhuma força estranha, senão pela ação humana, individual e coletiva.

É assim que se pode perguntar no tocante à Revolução Russa, por exemplo, se os valores propostos pela revolução não eram exatamente os mesmos vigentes no período pré-revolucionário. Isso porque a maneira pela qual a revolução foi orquestrada não supera em nada os valores de antes: infiltrar bolcheviques no *Soviets*, recrutar guardas inimigos, tomar o poder sorrteiramente e, ante o *perigo* de algum retrocesso quando da convocação da Assembleia Constituinte (os bolcheviques conseguiram somente um quarto dos 36 milhões de votos), dissolvê-la. Outro tanto poderia ser dito das ações contrarrevolucionárias, que vieram de todos os lados: franceses apoiados por *russos brancos*, alemães e poloneses na Criméia e Ucrânia, japoneses, americanos e tchecoslovacos na Sibéria. O interesse, claro, fazer voltar a família do czar ao poder e assim justificar seus respectivos governos ou, ao menos, barrar qualquer pretensão revolucionária; por isso em 1918 Lenin decide executar a família do czar, talvez por pensar que matando pessoas mataria ideias. Seu ato desesperado em nada alterou o panorama, mas a Nova Política Econômica (março de 1921) obteve efeito: a quase reedição do capitalismo acalmou momentaneamente os ânimos, bonança que duraria somente até 1924.

Essa breve passagem por alguns aspectos históricos da Rússia não tem qualquer intenção de análise *histórica*; o menor dos fatos históricos, se considerada a dialética da história, está imbricado como todo o resto e não vale a pena arriscar-se em terreno tão movediço. Mas vale ressaltar que o que efetivamente funcionou para abrandar a penúria russa foram, ao menos nesse momento, *valores capitalistas*; e, após a morte de Lenin, a sequência da revolução mostrará não apenas que a luta pelo poder seguirá todos os *valores* burgueses (traição, *expurgo*, extermínio de inimigos, etc.) como ela em nada representará os anseios do proletariado (em 1927 apenas 2% da população fazia parte do Partido Comunista). A levar a sério o que Marx e Engels afirmam, que “os pensamentos da classe dominante são os pensamentos dominantes em cada época, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é simultaneamente o seu poder *espiritual* dominante” (MARX-ENGELS, 1983, p. 206), o que poderia ser dito da burocracia soviética no tocante à tomada de poder na Rússia? Assim, a discussão sobre liberdade e determinação nessa desastrada aproximação de Sartre ao marxismo tem que ver com a criação e internacionalização do Partido Comunista. E, sem qualquer pretensão de ideologizar a discussão filosófica, não se pode deixar de lado as relações de Sartre com o Partido Comunista Francês (PCF); e, note-se, isso desde as primeiras intervenções políticas do filósofo.

O pós-guerra na Europa foi muito difícil, em parte abrandado pela ajuda norte-americana; mas desde antes da ocupação da França pelos nazistas tem-se a atuação do PCF – e Sartre precisou haver-se com essa realidade. É digno de nota que Sartre jamais tenha *aderido* ao Comunismo partidário, ainda que sua atuação política tenha geralmente tematizado sobre o assunto.<sup>10</sup> Mas do mesmo modo que Lenin e, depois Stalin (com maior virulência) exerceram o poder de modo centralizador – tal qual era feito antes, no tempo dos



czares – não teria Engels sucumbido ao *poder espiritual dominante* de seu tempo? Ou melhor: se de fato o *poder espiritual* de cada época é decidido pela *posse material*, o que se pode dizer dos políticos russos depois da revolução? E, no caso de Engels, como entendê-lo sem sua relação com o Evolucionismo – essa *doutrina metafísica*? Ou, por fim, de Lukács, que para polemizar com Sartre renega seu pensamento, embora depois de algum tempo, volte-se novamente para ele? Numa palavra, como separar desse imbróglio o que é *filosofia* e o que é interesse político momentâneo? Lembra-se muito que Sartre tenha considerado *todo anticomunista um cachorro*, mas esquece-se que também foi ele um dos mais contundentes críticos dessa política, em especial das facetas positivista e materialista quando aplicadas ao social. Afora isso, vale lembrar o que o filósofo afirma em 1950 no prefácio ao livro de Louis Dalmas: “O senhor não aplicou a esse fato histórico algum princípio *a priori*: deixou-o desenvolver-se ante nós na perspectiva da dialética marxista, mas, em vez de explica-lo à força em nome de um marxismo particular, considerou como uma experiência realizada pela história” (SARTRE, 1964a, p. 25).

Essa postura, de autofiliar-se ao marxismo e ainda assim não lhe poupar críticas, é a tônica de *Materialismo e Revolução*, escrito em 1946; e, não passam despercebidos, os então  *fatos político-sociais recentes* são pano de fundo e razão desse debate. E, em tempo tão revolto, trazer às claras a *metafísica escamoteada* de Engels ou denunciar a *fé* de Stalin não passaria impune: “Essa confusão”, diz Sartre, “reflete-se na atitude subjetiva do materialista em face de sua própria doutrina: ele se pretende *certo* de seus princípios, mas afirma não poder prova-los” (SARTRE, 1949, p. 167). E, referindo-se nominalmente a Stalin, traz à baila o *uso* que foi feito dos trabalhadores no período revolucionário (e depois da revolução); conclusão: *o materialismo é uma opinião, uma força de mobilização de transformação e de organização na qual a realidade objetiva se mede por sua força de ação*. Afinal, se o materialismo fosse efetivamente inelutável, que necessidade haveria do movimento revolucionário? E, de modo direto, seja no tocante à Rússia, sejam às Repúblicas quando da URSS, em que medida se pode dizer que a mudança seguiu os anseios *populares*? Assim, para Sartre as revoluções, em geral marcadas de modo indelével pelo determinismo materialista, se deram *apesar* do movimento histórico, *independente* dos anseios populares.

Materialismo, positivismo, evolucionismo – atos de *fé*. O materialista *acredita* “em Marx, em Lênin, em Stalin, admite o princípio de autoridade e, por fim, conserva a *fé* cega e tranquila que o materialismo é uma certeza” (SARTRE, 1949, p. 169). Não importa, a revolução tem pressa; e tudo e todos que, inutilmente, lutarem contra (ou apenas a questionem) deverão ser eliminados. Negar a subjetividade, negar o individual, embora pareça ao materialista um modo de superar o egoísmo burguês, esconde um princípio básico da ortodoxia materialista: *opiniões úteis tornam-se verdades*. E, em nome de tais verdades, o *jogo burguês* é o que mais bem expressa a prática desses *comunistas*: provocam, denunciam, torturam, matam; e, o que mais importa, por mais que *tolerem* os cientistas (dos quais retiram boa parte de seus princípios), eles mantêm sob *estrito domínio* as massas de trabalhadores. A prática materialista diz algo que contradiz absolutamente suas promessas; mas, responderiam tais *marxistas*, o que seria mais adequado, *trair o proletariado* para servir à verdade, ou trair a verdade em nome do proletariado?

Segundo Sartre, os materialistas, com intuito de garantir o valor da revolução proposta, recorrem ao *resultado* da ação revolucionária; e, uma vez que lograram êxito, identificam seu pensamento com a verdade. Mas *materialismo não é filosofia*, muito menos verdade: é preciso determinar as exigências “a partir de um exame atento da atitude revolucionária, refazer em cada caso o caminho pelo qual elas conduziram a reclamar uma representação materialista do universo” (SARTRE, 1949, p. 176). Uma inversão nefasta: se considerado do ponto de vista da fenomenologia, é preciso admitir exatamente o caminho inverso, ou seja, *há universo, há mundo, há natureza* para o homem. Fora do mundo humano, *nada*; nada de fenômenos, sejam físicos ou não. Nada de Terra, vida, sociedade, governo, indústria... nada.<sup>11</sup> Ou tudo, caso se prefira,



o absoluto indeterminado, o *ser bruto indiferenciado*. No plano metodológico a oposição se dá para Sartre entre materialismo e fenomenologia; aquilo que o filósofo considera *dogmático*, aquilo que ele identifica como *ortodoxia*, advém dessa construção bizarra que inverte a posição do Espírito, fazendo-o coincidir com a totalidade (e conseqüente opacidade) do Ser – aquele mesmo que, de acordo com a ontologia de Sartre, é incognoscível, ainda que todo e cada para-si o seja.

Visto isso, Sartre passa à segunda parte de seu artigo e, se por ora não se pode admitir qualquer possibilidade e progressão dialética tendo por base o materialismo, o que pode ser dito de sua principal bandeira, o *ato revolucionário*? Parece despreziosa a intenção de Sartre, depois de mostrar a incongruência da *intenção* materialista, de trazer à cena a revolução. Mas considerando esse panorama, quem seria o agente revolucionário? O revolucionário é alguém *em situação*, isso é certo; o partido até pode orienta-lo, mas ele é antes e mais, um homem *em situação*.<sup>12</sup> E ainda que a maioria revolucionária advenha de meios de opressão não é suficiente ser oprimido para ser revolucionário: “O revolucionário é necessariamente um oprimido e um trabalhador, e é enquanto trabalhador que ele é oprimido” (SARTRE, 1949, p. 178). Produzir e ser oprimido define o revolucionário, mas para que ele alcance essa consciência é preciso que *ultrapasse* sua situação, é preciso que ele se veja – no futuro – diferentemente daquilo que é. Para fazê-lo, porém, cabe *ultrapassar* sua situação rumo a algo novo, cabe *realizar* sua situação: noutros termos, é preciso viver sua situação como um momento, do qual se pode vislumbrar algo diferente – o revolucionário deve *ver-se como agente histórico*.

A revolução deverá, portanto, *nascer* da situação; noutras palavras, a tomada de consciência exige *uma filosofia* encarnada (situada), o que somente será possível caso tal filosofia seja *total*, ou, *porte um total esclarecimento da condição humana*. “Assim, o pensamento revolucionário é um *pensamento em situação*: ele é o pensamento dos oprimidos enquanto eles se revoltam em comum contra a opressão; ele não pode se constituir de fora, pode-se apenas apreendê-lo” (SARTRE, 1949, p. 182), donde o papel do revolucionário não seja aquele de *criar mitos*, mas sim *unir ação e verdade, pensamento e realismo*. Sartre, ao menos aqui, não é tão preciso no que tange a essa exigência; e nem mesmo *crítico*, conforme será em 1960: “queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto” (SARTRE, 2002, p. 29). Preciso porque esse itinerário, da totalidade ao absoluto, define com clareza o desafio metodológico que, inclusive, exigiu de Sartre a constituição de uma metodologia que permitisse tal passagem, o método *progressivo-regressivo*; e autocrítico, afinal, dirá Sartre em sua *Crítica*, “o marxismo, como ‘filosofia tornada mundo’, arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado” (SARTRE, 2002, p. 29).

Conforme já foi dito, Sartre contrapõe ao materialismo uma postura humanista radical. Nesse sentido, a necessidade aventada pelo materialismo remete sim às relações *naturais necessárias*, mas o faz *no seio da contingência original*. Que haja leis de natureza, que a ciência possa explicitá-las e, mesmo, *prova-las*, é algo que somente pode ser tributado ao homem; ou, “se o universo existe, seu desenvolvimento e a sucessão de seus estados podem ser regrados por leis. Mas isso não é uma *necessidade* que o universo exista” (SARTRE, 1949, p. 190), do que decorre que toda *necessidade de razão* carregue consigo a *contingência de ser*. Nesse horizonte, o materialismo acaba por indicar algum fim para cada causa em ato; no tocante ao homem, porém, recorre a um mito grosseiro de que *formas de vida complexas decorrem de formas mais simples*. A natureza não oferece qualquer modelo a ser seguido, senão aqueles fundados historicamente, como o *direito divino*, por exemplo; nada há de natural na constituição de privilégios, mas a igualdade não parece ser nenhum reflexo da natureza. Assim como antes, o valor é algo que se constitui nas relações sociais e, enquanto tal, *apelo do que ainda não é*.



A alternativa, segundo o filósofo, exige *descartar* o mito materialista e “mostrar, em primeiro lugar, que o homem é injustificável; que sua existência é contingente e que nem ele nem qualquer Providência a produziu” (SARTRE, 1949, p. 194), ou seja, o trabalho levado a cabo em *O Ser e o Nada*. Ali Sartre analisa as duas únicas modalidades de ser no mundo: em-si e para-si;<sup>13</sup> mas uma leitura atenta mostrará que o que efetivamente há é o Ser, entendido como algo que é, é em-si, é o que é – absolutamente idêntico a si e incapaz de promover relações (o *ser bruto indiferenciado*). O para-si, núcleo ontológico do homem, nem mesmo alcança o *status* de ser: tem *um ser emprestado*, que arranca *da contínua negação do ser que ele é*. Não por acaso, Sartre mostra que *o nada* no mundo advém da realidade humana, que ser homem é existir como perpetua negação do ser e de si mesmo, *fazendo-se, inventando-se*. *Ser-no-mundo* é, do ponto de vista da ontologia de Sartre, *estar em situação* e, assim, assumir a contingência do ser: “Logo, o ser da consciência, na medida em que este ser é Em-si *para* se nadificar em Para-si, permanece contingente”, donde que o Em-si “permanece no âmago do Para-si, como sua contingência original” (SARTRE, 1997, pp. 130-1). Não há transcendência, o homem existe como assunção da contingência e é, em absoluto, injustificável – qualidade que ele leva a tudo que faça parte de sua existência e, por consequência, ao mundo.

A seguir Sartre enumera outras duas condições para superar o mito materialista, mas interessa notar que todas elas nascem da primeira, ou seja, a ontologia de Sartre se impõe nesse momento como o fundamento, aquilo que *faltaria* ao marxismo. Ou, conforme dirá Sartre mais tarde, “existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele” (SARTRE, 2002, p. 27), o existencialismo que mostrou ontologicamente que *ser homem* confunde-se com *ser livre*. A segunda condição apontada por Sartre para que se constitua uma *filosofia da revolução* está em admitir que “toda ordem coletiva estabelecida por homens pode ser ultrapassada rumo a outras ordens” (SARTRE, 1949, p. 194); ora, no caso do materialismo, tais ordens seriam necessárias, obedecendo ao princípio evolutivo. Assim, a revolução mesma não seria uma *escolha* humana, mas tão somente a realização de algo que já estava inscrito nas *leis dialéticas naturais*. A exploração do proletariado pelos capitalistas não obedece nada de natural; ao contrário, expressa uma estrutura social constituída por homens e, enquanto tal, apenas mutável ou superável em função da ação humana que a engendrou ou a suporta. A contingência adentra o plano da produção da existência humana e, enquanto tal, também os modelos superestruturais têm aí sua origem e possibilidade de superação: “O valor está para além do ser. (...) pode ser considerado a unidade incondicionada de todos os transcenderes do ser. Desse modo, forma díade com a realidade que originariamente transcende seu ser e pela qual o transcender chega ao ser, ou seja, a realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 144).

A terceira exigência, de que “o sistema de valores em curso em uma sociedade reflete a estrutura dessa sociedade e tende a conservá-la” remete ao quarto apontamento de Sartre, de que qualquer sistema “pode sempre ser ultrapassado rumo a outros sistemas, que não são claramente percebidos porque a sociedade que os exprimiriam não existe ainda, mas são pressentidos e, a bem dizer, inventados pelo esforço mesmo de membros da sociedade a ultrapassar” (SARTRE, 1949, p. 194). O materialismo, porque fundado *metafisicamente*, incorre no erro de pleitear a ocorrência necessária do atual estágio evolutivo, o que tira dos homens – sejam os exploradores por explorarem, sejam os explorados por *se deixarem* explorar – sua responsabilidade por sua situação; ademais, retira também do indivíduo ou de grupos de indivíduos explorados a iniciativa por mudar sua realidade. Se há determinismo, a história se faz sem ser conhecida (conforme a *Crítica*) e alheamente à ação humana, seja do ponto de vista dos exploradores, que apenas cumpriram a necessidade natural de serem *melhores* (Direito Divino), seja dos explorados, que cumprem sua natural *sina*. Para Sartre, um enorme ato de má-fé. “É preciso que *nos façamos ser* o que somos. Mas o que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos” (SARTRE, 1997, p. 105)?



O que falta ao materialismo para que se possa falar em revolução? Justamente aquilo que foi tema da ontologia de Sartre, que o homem (para-si) possa *julgar* sua existência a partir do futuro, ou, que seja possível ao homem *descolar* de sua situação – enfim, falta “precisamente isso que se chama liberdade. Um materialismo, qualquer que seja, não a explicará jamais” (SARTRE, 1949, p. 194). A liberdade, fonte primeira da vida em sociedade, é levada pelo materialismo ao plano das coisas, o que soa *absurdo* para Sartre: *antiphysis*, *sociedade sem classes* e *libertação do homem* são valores e, enquanto tais, não nascem de nenhuma *natureza* (noção também tributária de uma eleição valorativa humana), mas sim de um projeto de ser, da constituição – a partir do futuro – de algo diferente da prática presente. Se ser-para-si é estar num *limbo*, entre passado e futuro, não será o passado a produzir, *evolutivamente*, o que será o futuro, mas o homem, de sua situação, pode projetar algo diferente a vir; não custa lembrar, “o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila, sem poder suprimi-la jamais, (...) ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolhe* sua posição” (SARTRE, 1997, p. 132).

O revolucionário não tem nenhum privilégio existencial em relação ao mais alienado dos homens; não há homens *mais do que homens*, para lembrar uma expressão cartesiana (DESCARTES, 1973, pp. 37-8). O papel do *intelectual*, daquele que tem por função *levar a liberdade ao oprimido*, casa bem com as pretensões metafísicas do materialismo: do restrito conhecimento de algum *mecanismo mágico* são constituídas leis (nomeadas *dialéticas*) e essas são, paulatinamente, levadas ao conhecimento público. Esses *mais do que homens*, espécie de sacerdotes, seriam conhecedores da trama desconhecida da história e os únicos responsáveis por sua superação – portadores da boa nova. Mas boa nova para quem? Foi visto que a experiência do socialismo real, em que pese que a economia da Rússia fosse ainda agrícola (não teria chegado ao mais alto nível de desenvolvimento capitalista para, então, passar ao socialismo, conforme preconiza Marx; mas então a revolução socialista teria dado certo se fosse na Inglaterra?), não pode ser considerada *boa* para os então oprimidos, afinal a burocracia governamental tinha uma participação pífia (2%); e isso sem falar em violência, opressão, degredo, etc., toda a truculência empetrada em nome da manutenção da revolução. A derrocada do socialismo real é prova contundente de que o determinismo estava errado, e Sartre certo, ao menos no que tange à exigência de que ou bem o homem é livre ou sua libertação, se vinda de fora, será *outro tipo* de opressão – afinal, a  *festa* quando da derrubada do Muro de Berlin em nada combina com algum tipo de *perda*, em especial, perda da liberdade proporcionada pelo socialismo. Não. “A filosofia revolucionária deve ser uma filosofia da transcendência”, declara o filósofo (SARTRE, 1949, p. 196).

Seja em relação ao *líder revolucionário* ou ao *trabalhador oprimido*, o movimento dialético será o mesmo: é da sua situação, vivida como *penúria*, que a libertação pode ser projetada. A manutenção da tese determinista do materialismo encerra a ação humana no passado e, sem porvir, sem o *novo*, seria forçoso falar em revolução; ou, como afirma Sartre, “de fato, ele não saberia captar sua liberdade como que planando sobre o mundo, porque, justamente para o mestre ou para a classe opressora, ele é coisa; ele não aprende que é livre senão por um retorno reflexivo sobre si mesmo” (SARTRE, 1949, p. 200). O malogro revolucionário materialista indicado por Sartre explica, por exemplo, a pouca adesão dos trabalhadores seja na revolução russa, seja nas ações revolucionárias ao redor do mundo: pelo ato reflexivo, que da situação (presente) *compreende* seu passado em vista de um futuro diferente, é que o homem pode mudar o mundo. Noutras palavras, a revolução – que fez Marx *pressentir* a utopia comunista, e Trotski falar em *revolução permanente* – arranca seu sentido do futuro, do porvir, do que ainda não é; as possibilidades próprias do ser humano, de sair da miséria e ou superar a opressão, passam pelo projeto de um mundo diferente daquele em que ele existe, nascem do retorno reflexivo sobre sua *situação*. Nascem, enfim, do *mútuo reconhecimento* de que cada homem é, de modo definitivo e insuperável, *liberdade*.



De dentro do marxismo, mas decididamente contra o materialismo, Sartre lembra o que Marx, em *O Capital*, afirma - que o reino da liberdade começa apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; segue-se que “logo que existir, para todos, uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade” (SARTRE, 2002, p. 39). Longe da *Cidade dos Fins* kantiana, do *Comunismo* marxista ou do *Reino dos Céus*, o materialismo não admite o reconhecimento mútuo de liberdades; ao contrário, propõe a emancipação do proletariado *suprimindo* a liberdade dos capitalistas – mas, ou bem há liberdade para todos ou não haverá liberdade jamais. Essa seria a diferença, pleiteada por Sartre, entre *revolta* e *revolução*, quando critica Camus (SARTRE, 1964b, pp. 91ss); a primeira diferença, certamente a mais adequada ao materialismo. A segunda, pautada pela liberdade, prescinde das relações causais e supera *in concreto* a submissão; e isso em vista do futuro.

Assim, a liberdade não se descobre senão em ato, não faz senão uma com o ato; ela é o fundamento das ligações e interações que constituem as estruturas internas do ato; ela jamais possui a si mesma, mas se descobre em e por seus produtos; ela não é uma virtude interior, que dá licença de arrancar-se de situações mais urgentes: pois ela não está nem fora nem dentro para o homem. Mas é, ao contrário, o poder de se engajar na ação presente e de construir um futuro; ela engendra um porvir que permite compreender e mudar o presente. (SARTRE, 1949, pp. 205-6)

Enfim, é por desconsiderar o indivíduo, ignorar a identificação entre liberdade e ser no mundo e *acreditar* nalgum tipo de evolução natural e necessária da história humana que, para Sartre, o materialismo mistifica o futuro, servindo como *instrumento na mão do opressor*.

De fato, o pensamento de Sartre não poderia passar impune; e a polêmica com Lukács expressa, no momento histórico em voga, uma tentativa desesperada – seja da burocracia, seja dos intelectuais – de combater tudo e todos que, em sua opinião, sejam contrários aos valores da revolução socialista. Num panorama de pós-guerra e ebulição mundial havia muitos interesses em jogo: a mudança social seria feita *pela tomada do Estado pelos proletários* e, assim, as classes seriam suprimidas, ou ela seria feita *pelos indivíduos*, única realidade *absolutamente livre*, donde decorre a ilegitimidade de *todo tipo* de Estado, inclusive o socialista (mesmo que em vias de ser abolido para a constituição do Comunismo)? E, não se pode perder de vista, a Rússia já tinha na época desse debate mais de trinta anos de revolução, de anexação de outros países, da propagação de seus ideais para todo o mundo, via Partido Comunista. Ora, nesse panorama o pensamento de Sartre se levanta como o pior dos obstáculos: retira da burocracia, do partido, do *intelectual marxista*, enfim, o poder de ser o vetor da mudança. Essa postura, bem conhecida do marxismo, acaba sendo confundida com o *Anarquismo*, atribuído a Proudhon;<sup>14</sup> é bastante conhecido o livro *A justiça na Revolução e na Igreja* (1858), obra na qual o filósofo questiona toda constrição ao ser humano, venha de onde vier. Fica patente que a justiça, por mais desejável que seja, se imposta de fora, é *injusta*; *mutatis mutandis*, o mesmo poderia ser dito da filosofia da liberdade de Sartre: impor a libertação sem que ela advenha da mudança da subjetividade do *libertado* seria, sem mais, subjuga-lo em nome da liberdade.<sup>15</sup>

A menos que não concordar com o princípio do materialismo dialético seja, de antemão, alinhar-se com o capitalismo ou propor algo como a anarquia (no pior sentido do termo), é preciso admitir que Sartre, quando propõe uma *terceira via entre o capitalismo* e o *socialismo*, não esteja agindo de modo tão acintoso contra a revolução ou contra os interesses dos trabalhadores. O determinismo materialista chega a ponto de considerar que afirmar a liberdade do homem seria traí-lo, afinal que necessidade haveria de libertação? A isso, responde Sartre, “se o homem não é originariamente livre, mas de uma vez por todas determinado, não se pode nem ao menos conceber o que poderia ser sua libertação” (SARTRE, 1949, p. 207). A que serviu a revolução russa para *os russos*? Não aqueles *protagonistas*, que lideraram a revolução e, em troca, passaram a fazer parte da burocracia militar; a pergunta refere-se à maioria, aos 98% que ficaram de fora? Mais vale



ser subjulgado por um líder como Stálin do que pelo Czar? Ou, conforme afirma Sartre, o materialismo *se arranca* do passado (graças ao determinismo) e, assim, não haveria mesmo qualquer possibilidade de algo verdadeiramente novo; e, ao fim, pautados na truculência estatal de antes de 1917, usaram-na como modelo para a então Rússia socialista – um fracasso previsível, afinal, não custa lembrar Marx, *o pior arquiteto é ainda melhor que a mais hábil das abelhas* (SARTRE, 1964a, p. 33).

Não há reino de fins, não há igualdade, não há justiça, senão *no futuro*; a sociedade *feliz* que nasce do passado afigura-se, no máximo, como uma *organização social mais racional* daquilo que já havia, e só. Esse marxismo obviamente não representa Marx, para quem “a condição de libertação da classe trabalhadora é a abolição de toda classe”, ou seja, “a classe trabalhadora substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e o seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito” (MARX, 1983, p. 219). O Comunismo, enquanto fim a ser alcançado pelo marxismo, coincide com a pretensão sartriana de uma sociedade na qual os homens se reconheçam como liberdades; o materialismo, porém, porque caudatário do passado histórico da humanidade *já capitalista*, terminará por repetir um dos modelos conhecidos. É nesse contexto que se trata de *recuperar o homem* dentre as *ossificações dialéticas* produzidas pela ortodoxia materialista; é assim que o existencialismo, uma *ideologia gerada e mantida pelo marxismo*, que de início se firmou *contra* tal filosofia, voltar-se-á ao seio do marxismo – dessa feita no intuito de *ajuda-lo a superar a crise em que se encontra*, conforme afirmará Sartre em 1960.<sup>16</sup> Afinal, se Marx em seu *18 Brumário de Luís Bonaparte* descreve a dialética *viva dos fatos se sucedendo*, a ortodoxia marxista encontra nos fatos apenas ocasião de aplicar seus modelos; e se o fato não se adequar à estrutura prévia, pior para a história – ela que estará *errada*.

Mas se Sartre admite a determinação histórica, como falar em liberdade *situada*? De modo direto, como pode o homem ser livre se o mundo é determinado (e determinante)? Ocorre que “a liberdade é uma estrutura do ato humano e não aparece senão no engajamento; o determinismo é a lei do mundo. (...) Do mesmo modo, não é verdade que um homem livre não possa sonhar ser libertado” (SARTRE, 1949, p. 208). Que tal afirmação remeta à liberdade ontológica, inalienável de todo e qualquer homem, está claro; mas o esclarecimento total, de como pode o homem *sendo liberdade* prestar-se à escravidão (ou exploração, por exemplo) exigirá a descrição *ideal* da passagem da liberdade *absoluta* para a liberdade *em sociedade*, algo que efetivamente será levado a termo na *Crítica da Razão Dialética*. Por ora, nesse embate contra o materialismo, basta lembrar Marx, para quem *ser homem é ser liberdade*, ou *estar de posse de seu destino*. Assim, o socialismo não se coloca contra, mas, ao contrário, *permitiria* alcançar o Reino da Liberdade; já o socialismo *materialista* acaba se contradizendo, pois almeja um humanismo que ele próprio considera inconcebível.

Não há, enfim, escolha possível. “Idealismo e materialismo fazem paralelamente o real se esvaír, um porque suprime a coisa, o outro porque suprime a subjetividade”; a realidade decorre da *luta* contra o estado de coisas, do mesmo modo que o para-si é *enquanto* negação do ser. “O máximo de realidade, o máximo de resistência será obtido caso suponha-se que o homem é, por definição, *em situação no mundo e que ele faz a difícil aprendizagem do real definindo-se em relação a ele*” (SARTRE, 1949, p. 213, grifo nosso). A imbricação que exige materialismo e idealismo, ou conforme dirá Sartre em sua *Crítica*, a reunião do existencialismo à *filosofia insuperável de nosso tempo* (marxismo) aparece como o melhor caminho para a superação de toda e qualquer mazela, tanto aquelas da metade do século passado como as de hoje. A questão, quando despida de toda a paixão que orquestrou (e de certo modo ainda *rege*) os difíceis anos de Guerra Fria, parece dar razão a Sartre; e o conhecimento distanciado desse entrecruzamento entre os valores e exigências de cada período histórico mostra que, nesse caso específico – o da oposição de Sartre ao materialismo dialético – poderia ter sido tão mais rico; mas “a história é uma ciência” – dirá o revolucionário materialista – “seus



resultados estão escritos, basta lê-los” (SARTRE, 1949, p. 214). De novo ao princípio, dessa vez no tocante ao pensamento *autônomo* de Sartre: o materialismo propaga a disciplina, o que exclui a liberdade, afinal os caminhos estão de antemão traçados *pela história*; estão *lá*, basta serem lidos.

Enfim, materialismo e idealismo estão em campos opostos, *monismos*; o primeiro porque trata de *luta de contrários* no seio da materialidade. Mas afinal, contrários *em que*? Como falar em movimento oriundo da *unidade material* (ou *totalidade primeva*)? O segundo, por sua vez, não admite o pluralismo das liberdades e, menos ainda, aceita o conflito entre consciências. O ato revolucionário é *ato livre por excelência* e, assim, não há escolha possível entre idealismo e materialismo – é preciso colocar-se *no meio*: “Deixamos falar as exigências revolucionárias, sem ideia pré-concebida, e constatamos que elas traçam por elas mesmas o delineamento de uma filosofia original, que vai do idealismo ao materialismo, e vice-versa” (SARTRE, 1949, p. 216). A pretensão idealista, de *identificar finito e ideal*, acaba por reduzir as possibilidades do ser àquilo que é, ou seja, o *finito* não é verdadeiramente *ser*, mas uma expressão desfocada dele; o otimismo materialista, de aplicar as leis da dialética hegeliana a partir do evolucionismo, acaba por reduzir a humanidade a mero resultado de forças que lhe são alheias. A junção, ou o *meio* dessa dualidade, permitirá a Sartre propor sua segunda grande obra; a *Crítica* será a consecução desse projeto:

Uma filosofia revolucionária deve dar conta da pluralidade das liberdades e mostrar como cada uma, sendo liberdade para si, deve poder ser objeto para outra. Somente essa dupla característica, da liberdade e da objetividade, que pode explicar as noções complexas da opressão, da luta, do fracasso e da violência. (...) Assim compreende-se o movimento revolucionário e seu projeto, que é de fazer passar a sociedade pela violência de um estado no qual as liberdades são alienadas, a outro estado, fundado em seu recíproco reconhecimento. (SARTRE, 1949, p. 218)

O projeto materialista não propõe um mundo novo, mas somente a destruição do antigo; o idealismo, por sua vez, projeta o novo, porém idealmente.

A junção desses extremos faz ver ao idealista que *sangue, suor, dor e morte não são meras ideias*, tanto quanto mostra ao materialista que *há, sim, escolha humana, que há liberdade*. Não se trata de buscar valores num céu inteligível, e menos, de mudar o tipo de submissão dos trabalhadores (de dominados *pelo Czar* para dominados *pela burocracia militar*); ser *em situação* é projetar seu ser, livremente, mas fazê-lo tendo em conta que cada ação remete invariavelmente a algum coeficiente de adversidade. Não se pode perder de vista que ser homem é jamais coincidir consigo, donde se pode falar em liberdade; mas o modo de fazê-lo será, necessariamente, situado, o que justifica que também se possa admitir a determinação. Ou, como afirma Sartre, “por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, o sou” (SARTRE, 1997, p. 107). Ou ainda: é absolutamente contingente que o homem seja, assim como o é a *posição* que ele ocupa no mundo; mas, se é, ele é *no mundo*, incapaz de coincidir-se seja lá com o que for e, ao mesmo tempo, absolutamente responsável por sua realidade. O *meio* que Sartre indica, entre materialismo e idealismo, circunscreve-se à condição humana; a realização do idealismo geraria um *mundo de deuses* enquanto a consecução do materialismo produziria uma *sociedade de formigas*.

A revolução exige que o *homem possa inventar sua própria lei*; mas não seria isso o preceito fundamental do humanismo? Ademais, a busca por liberdade engendrou o socialismo, e não o contrário. “E precisamente porque o homem é livre, o triunfo do socialismo não está absolutamente assegurado”, antecipa Sartre. “Assim, a filosofia revolucionária ultrapassando concomitante o pensamento idealista, que é burguês, e o mito materialista, que pôde admitir um tempo de massas oprimidas, reclama ser a filosofia do homem em geral” (SARTRE, 1949, p. 222). Pretender ao mesmo tempo expressar os anseios de uma classe e postular-se como verdade absoluta faz do materialismo a ortodoxia que Sartre combate no *marxismo*; manter seus privilégios de classe e ainda assim superar a injustiça e a opressão dos trabalhadores via *generosidade* é a



meta burguesa, calcada no idealismo e inadmissível para o filósofo. Porém, quando o princípio da liberdade humana puder fazer parte tanto do ideário materialista quanto da ação eficaz do burguês (inversão proposital), o resultado será a admissão de um princípio que unifica todas as existências individuais sem que sejam meramente *universalizadas*. Diferentemente de manter as classes ou de meramente promover um rearranjo social, pelo qual as elites são substituídas por burocracias militares, ter-se-ia “a verdade concreta, querida, criada, mantida, conquistada através de lutas sociais por homens que trabalham pela libertação do homem” (SARTRE, 1949, p. 224).

Não se trata tanto de uma utopia, ainda que seja algo que não pudesse sequer ser vislumbrado em 1960 e, ousado dizer, ainda hoje. Mas a lembrança de uma discussão em 1948, em Berlim, a respeito de *As Moscas*, indica o itinerário da revolução libertária de Sartre:

Não se trata de saber o quanto nós somos livres, mas quais são os caminhos da liberdade. E nós estamos de pleno acordo com Hegel que afirma: “Ninguém, nenhum homem pode ser livre, se todos os homens não são livres”. (...) Nosso objetivo concreto, um objetivo muito atual, contemporâneo, é a libertação do homem em três aspectos. De início, a libertação metafísica do homem. Dar-lhe consciência de sua liberdade total, e que ele deve combater tudo aquilo que tende a limitar a liberdade. Segunda, sua libertação artística: facilitar ao homem livre a comunicação com os outros homens graças às obras de arte e, por esse meio, mergulhá-los em uma atmosfera de liberdade. Terceira: libertação política e social, libertação dos oprimidos e de outros homens (CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 189-90).

O *Ser e o Nada* trata do primeiro aspecto de libertação do homem no projeto de Sartre - *libertação metafísica*, que exige antes de mais nada combater todas as teses, teorias ou filosofias que mostrem o contrário – ainda que utilizem a dialética como sobrenome. Mas como fazê-lo sem, com isso, limitar a liberdade que *cada homem é*? Melhor, como interferir ou agir sobre as escolhas (e/ou decisão) de outros para-si sem que isso limite sua liberdade? Via estética, ao menos até meados de 1950.<sup>17</sup> A segunda exigência, aquela que pretende *mergulhar o homem numa atmosfera de liberdade*, será feita graças às obras de arte. Pudera: Sartre entente a arte como o meio de, via obra (livro, pintura, melodia, teatro, etc.), em especial a literatura, *tocar* outros homens e fazê-los ver que *são liberdade* e, assim, que *promovam* uma contagiante atmosfera de liberdade que seja *atrativa* (torne-se o objetivo de mais pessoas). Apenas então fará sentido o que pretende o marxismo, o socialismo e toda filosofia que fala em liberdade: libertar o oprimido de sua opressão seja ela qual for e onde for.

A filosofia de Sartre pode ser resumida em uma única palavra: liberdade. É assim que os primeiros trabalhos do filósofo se justificam, desde *A Náusea* e as *peripécias* de Roquentin na descoberta da liberdade até o fato de, senil, sair às ruas para vender o jornal *La Cause du Peuple* – e qualquer que seja a fratura que se faça entre a liberdade e sua vida ou obra levará irremediavelmente à perda daquilo que Sartre tem de melhor. É certo que a Guerra Fria acabou, que o Bloco Socialista sucumbiu, que a rusga entre Leste e Oeste ou, especificamente, entre Rússia e EUA permanece hoje na Síria como lampejo fugidio do que já foi um dia; do ponto de vista filosófico não vale a pena degladiar pelos espólios de um debate que a história superou. Mas seja agora, seja no futuro, é de se supor que o homem continuará a fazer sua história; assim,

O escritor isolado pode limitar-se à sua tarefa crítica, mas a nossa literatura, no seu conjunto, deve ser sobretudo construção. (...) A cada época, como já demonstrei, é a literatura inteira que é a ideologia porque constitui a totalidade sintética e muitas vezes contraditória de tudo o que a época pode para esclarecer-se, levando em conta a situação histórica e os talentos. Mas, como já reconhecemos que devemos fazer uma literatura da práxis, convém levar até o fim nosso propósito (SARTRE, s/d, p. 212).

O itinerário revolucionário e o meio de agir foram traçados; e ignorados. Pensou-se manter a revolução cerceando o agir livre, inclusive a liberdade de pensamento – algo absurdo para Sartre. Ao contrário, para ele

só escrevemos para alguns homens em nosso país e para um punhado de outros na Europa; mas é preciso que os busquemos, onde quer que estejam (...). Cheguemos a eles em seu trabalho, em sua família, em sua classe, em seu país, e avaliemos com eles a sua servidão, mas não para enterrá-los ainda mais: mostremos a eles que no gesto mais mecânico do trabalhador já se encontra toda a negação da opressão (SARTRE, s/d, p. 214).

Não é preciso anular o indivíduo em função da coletividade; não é preciso, após admitir o inconsciente, agir de má-fé e afirmar que é *ali* que as escolhas pontuais de cada homem são decididas; ou afirmar que haja determinações físicas, psicofísicas, sociais – mesmo que seja uma atitude de má-fé *altamente sofisticada*, como no caso do materialismo dialético. E, note-se, não há ocasião mais adequada para utilizar a expressão, visto que remete imediatamente àquela interpretação sumamente negativa dos sofistas: embotam a situação, de modo que apenas aqueles *mais do que homens* possam enxergar alguma coisa.

Para concluir, vale lembrar que Sartre propõe sim uma alternativa à oposição entre capitalismo e socialismo ou entre materialismo e idealismo: aquilo que resultar das relações inter-humanas *livres*, pelas quais cada para-si reconhece no outro e vice-versa a liberdade que cada um é. O caminho, foi visto, exige que o homem volte-se para si mesmo e *compreenda-se* como livre – algo que, dialeticamente, exigirá que o outro também o veja assim; a reciprocidade do reconhecimento da liberdade permitirá que o *Reino da Liberdade* possa ser vislumbrado. Mas como fazê-lo sem limitar o outro? Fazendo ver que, ao contrário do que *prega* o materialismo, não é do passado e muito menos via determinação que a mudança se dará; o futuro é o lugar onde “se colocam para julgar o presente, (...) aquele em que o homem se une a si mesmo e se atinge, enfim, como totalidade para o advento da Cidade dos Fins” (SARTRE, s/d, p. 214). A literatura pode, conforme Sartre mesmo afirma, não ser suficiente; mas é no futuro, *do futuro*, que se pode enxergar a injustiça – *constituí-la* como injusta, conforme diz Sartre – e, assim, estar em condições de superá-la. Mas os tempos são outros; os desafios também. Cabe a cada qual entender sua época e, dela, propor mudanças. Ora, se é assim, fica para o leitor responder a provocação de Sartre, de que *não se pode ignorar o que cada época tem de favorável à realização desse objetivo*.

O trabalho está aí, inteiro a ser feito: cada tempo inventa seus valores, sua ideologia, seus mecanismos de mudança e/ou de manutenção. Somos todos, em nosso mundo, *vítimas e responsáveis por tudo, conjuntamente oprimidos, opressores e/ou cúmplices de quem oprime* – “não se pode jamais separar o que um homem suporta do que ele aceita e deseja”, ou seja, o mundo “só se define por referência ao futuro que [o homem] projeta diante de si (...) já que a literatura lhe revela a sua liberdade” (SARTRE, s/d, p. 214). Mas isso é impossível a quem, de antemão, precisa tomar partido entre dois blocos compostos por pessoas absolutamente obtusas e que portam a verdade - pior, que tinham poder de vida e morte sobre quem não pensasse de modo igual. Aquela época, de vigência da Guerra Fria, teve sua chance de buscar esse objetivo. A conjuntura mudou, e muito, mas a *situação existencial* permanece a mesma: o homem, livre, em sociedade continua separado de sua liberdade. Sartre, com sua filosofia, propõe uma alternativa – o *reino da liberdade*; e indica um *caminho*, talvez não o melhor, talvez não o mais facilmente defensável, mas tem-se na literatura (e na obra de arte) uma maneira de atuar *livremente* sobre a *liberdade* alheia. Mas para tanto é preciso concordar com o filósofo: não somos *himenópteros* nem tampouco *gasterópodes*; ademais, “o mundo pode muito bem passar sem a literatura. Mas pode passar ainda melhor sem o homem” (SARTRE, s/d, p. 218).

## NOTAS

1. Do poema *Nosso tempo* (ANDRADE, 1979, p.109); da introdução de *Jean Ziska*. *Épisode de la guerre des Hussites* (SAND, 1843 apud MARX, 1983, p. 219).



2. Este texto resultou de uma conferência no *Club Maintenant*, em 28 de outubro de 1945, e publicado no ano seguinte com pequenas modificações; segundo Contat & Rybalka, trata-se “de uma obra das mais lidas e das mais criticadas de Sartre, e que suscita consideráveis mal-entendidos. Como bem viu M.-A Burnier, em *Os existencialistas e a política*, (p. 31), (...) um bom número de críticos, que hesitaram em ler *O Ser e o Nada*, ficaram felizes em poder atacar Sartre sem grande fadiga e com boa consciência, após ter percorrido 141 páginas” (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 131).

3. De acordo com Nicolas Tertulian, em *Da Inteligibilidade da História*, “Uma comparação com *A ontologia do ser social* de Lukács pode contribuir para esclarecer o projeto da *Crítica da Razão Dialética*, pois não se pode esquecer que ambas as obras nutrem a ambição comum de refundar filosoficamente o pensamento de Marx, uma utilizando as categorias da ontologia (teleologia-causalidade, essência-fenômeno, substância-acidente, etc.), a outra aquelas da *razão dialética* (em particular aquela de totalização ou totalidade-destotalizada, que exerce um papel central no pensamento de Sartre). As duas obras propõem uma ontologia da subjetividade, pois os dois pensadores estabelecem como *principium movens*, como ‘fenômeno originário’ da vida social o *trabalho* (segundo a definição de Lukács) ou a *práxis individual* (segundo a fórmula de Sartre)” (KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 74). Assim, parece que as reais razões da controvérsia entre Sartre e Lukács vão além do plano teórico, o que escapa ao interesse desse artigo.

4. No tocante ao marxismo Sartre, além de Lukács e em tempos distintos, discute com Althusser, Aron, Camus, Lévi-Strauss e Merleau-Ponty, dentre outros. Porém, a respeito de Lukács, uma nota se faz necessária: Martin Jay, num artigo intitulado *Da Totalidade à Totalização*, discute o que poderia ser considerada uma injustiça em relação a Lukács. Segundo ele, as críticas de Sartre a Lukács são referentes aos trabalhos do *Lukács estalinista*, de 1930 e 1940; desse modo, Sartre teria ignorado que em *As Aventuras da Dialética*, “Merleau-Ponty especificamente argumentou que o Lukács de 1920 tinha proposto um Marxismo não dogmático, no qual as totalizações em curso predominavam sobre as totalidades fechadas” (JAY, 1984, p. 349). Mas, ao fim, se são *somente os últimos vinte anos* de prática autoritária, não houve injustiça alguma.

5. *Materialismo e Revolução* foi escrito em 1946, e então publicado na revista *Les Temps Modernes*; porém, a edição aqui utilizada é aquela publicada em 1949, em *Situations III*, na qual foi acrescentada a seguinte nota de rodapé: “Como me reproparam sem boa fé de não citar Marx nesse artigo, deixo claro que minhas críticas não se endereçam a ele, mas à escolástica marxista de 1949. Ou, se preferem, à Marx *através* do neomarxismo stalinista” (SARTRE, 1949, p. 135).

6. Em sua carta de recusa do Prêmio Nobel de Literatura, em 1964, Sartre afirma que “Minhas simpatias vão, inegavelmente, para o socialismo e para o que se chama Bloco do Leste, mas vivi e me eduquei numa família burguesa e numa cultura burguesa. Isso me permite colaborar com todos aqueles que querem aproximar ambas as culturas. Espero, naturalmente, que a melhor ganhe, isto é, o socialismo” (SARTRE, 1964).

7. “A simples ideia do ser puro foi expressa primeiramente pelos eleatas e, especialmente, Parmênides, como o absoluto e a única verdade; e nos fragmentos que nos chegaram dele, com o puro entusiasmo do pensamento, que pela primeira vez se concebe em sua absoluta abstração: apenas o ser existe, e o nada não existe em absoluto” (HEGEL, 1993, p. 109).

8. “*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo” (KANT, 2001, p. 504).

9. A respeito nota-se que chegam a ser hilárias as análises feitas por Sartre de exemplos tomados por Engels da física e da química (SARTRE, 1949, pp. 148-51).

10. Atitude que em nada desabona Sartre que, também, jamais votou nos pleitos de seu país. Ocorre que participar de eleições, mesmo sendo uma atitude de cidadania em uma democracia, seria *concordar, abonar* ou *aceitar* as instituições. Ora, na *Carta* em que recusa o Prêmio Nobel de Literatura Sartre explica que aceita-lo seria *institucionalizar-se* (SARTRE, 1964); o mesmo se aplica a filiar-se a um partido ou, mesmo votar. Mas isso não tem nada que ver com a noção de *engajamento* na filosofia de Sartre: esse conceito, muito mais amplo do que o exercício da cidadania, aplica-se a todo homem ou mulher no mundo, independente do que faça.



11. Em seus *Primeiros Princípios*, Spencer afirma que “a evolução é uma integração de matéria e uma concomitante dissipação de movimento durante o qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente”; assim, a evolução apenas terminará com “a maior perfeição e a mais completa felicidade” (SPENCER, 1996, §§ 145 E 176, tradução nossa).

12. Cabe lembrar aqui que, em *La greve du 4 juin*, Sartre afirma: “Como toda relação *real*, a ligação do partido às massas é ambígua: de um lado ele reina sobre elas, de outro ele as ‘organiza’ e tenta ‘educá-las’; e como não se trata de mudá-las, mas de ajudá-las a se tornar o que elas são, o partido é ao mesmo tempo sua simples *expressão* e seu exemplo”. Ou seja, “a classe, unidade *real* de multidões e massas históricas, se manifesta por uma operação datada e que reenvia a uma intenção; ela não é jamais separável da vontade concreta que a anima nem dos fins que ela persegue” (SARTRE, 1964a, pp. 155 e 207).

13. Claro, Sartre fala também do Ser-para-outro; mas cabe ressaltar que embora esse ser coincida com o *acontecimento absoluto* (aparição do ser-para-si), ou seja, que o para-outro esteja sempre presente ao para-si, ele não chega a constituir um *ser-a-parte*: a coexistência de para-sis é a gênese do ser-para-outro, razão para que se possa dizer que, na ontologia, apenas em-si e para-si sejam modalidades do Ser. O mesmo, porém, não se dá na *Crítica da Razão Dialética*, e, em certa medida, em *Saint Genet, ator e mártir* – por essa época Sartre fala do *Outro*, esse *grande outro* que, em sociedade, determina papéis sociais e todo tipo de determinação; noutras palavras, nessas obras a coletividade alcança o status de ser.

14. “Totalização, para ser correto, não é invenção de Sartre”, tendo sua origem mais remota em Proudhon (JAY, 1984, p. 351) e sua forma mais acabada com Lukács; ainda, segundo Jay, Sartre ignora a profundidade da discussão desse tema, seja por Lukács, Merleau-Ponty, Korsch, Gramsci, Bloch ou Escola de Frankfurt, reduzindo o problema àquilo que simplesmente considera uma *escolástica* marxista. Que seja – mas não se trata de modo algum de *ignorar*; trata-se de uma decisão teórica, de *combate* político não de Marx, mas sim dessa filosofia que, segundo Sartre, ganha corpo depois do *nefasto encontro de Marx com Engels* (SARTRE, 1949, p. 213).

15. Conhecidamente, no plano filosófico o maior dos *anarquistas* foi Max Stiner que, em *O único e a sua propriedade* (1845), afirma a soberania do indivíduo: o homem, individualmente, seria a *medida de tudo*. Submetê-lo, seja a Deus, ao Estado ou, mesmo, à humanidade, seria idêntico a escravizá-lo; a alternativa seria a superação de toda hierarquia, do que resulta uma espécie de *estado de natureza*. No plano político vale a pena lembrar Bakunin que, em *Deus e o Estado* (1871), radicaliza, propondo a destruição violenta de toda crença, instituição e lei. Assim, Sartre, quando fala contrariamente ao marxismo, ainda que essa crítica se volte claramente contra o materialismo, acaba também por ser identificado com a Anarquia – algo que, em absoluto, não desabona o trabalho do filósofo senão ante a tentação autoritária, tanto de antanho como de agora.

16. A propósito, ver *Marxismo e Existencialismo* (SARTRE, 2002).

17. Em *O que é Literatura?* (SARTRE, s/d) Sartre não muda o princípio de que o conflito é o *sentido original* do ser-para-outro; ainda assim não deixa de indicar, também, que a obra de arte (literatura, mas poderia ser outra) é, por excelência, o *lugar* dos acordos e das atitudes de reciprocidade no reconhecimento de que todo homem é liberdade. “Quanto a nós, só escrevemos para alguns homens em nosso país e para um punhado de outros na Europa; mas é preciso que os busquemos, onde quer que estejam (...). Cheguemos a eles em seu trabalho, em sua família, em sua classe, em seu país, e avaliemos com eles a sua servidão, mas não para enterrá-los ainda mais: mostremos a eles que no gesto mais mecânico do trabalhador já se encontra toda a negação da opressão; (...) ensinemo-lhes que são ao mesmo tempo vítimas e responsáveis por tudo; conjuntamente oprimidos, opressores e cúmplices dos seus próprios opressores, e que não se pode jamais separar que um homem suporta do que ele aceita e do que deseja” (SARTRE, s/d, p. 214). Porém, a partir de 1950, a literatura será considerada insuficiente. “Que no fundo (...) eu achava que não havia nada mais bonito nem melhor do que o ato de escrever, que escrever significava criar obras que ficariam para sempre e que a vida de um escritor só podia ser compreendida através de seu trabalho. A partir daí, de 1953, percebi que isto é um ponto de vista completamente burguês, que existem muitas coisas além da literatura (...). E assim me curei da neurose” (SARTRE, 1974, p. 21).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, C. D. de. 1979. *Antologia poética*. 13ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio ed. S.A.
- COHEN-SOLAL, A. 1986. *Sartre – 1905-1980*. Trad. Milton Person. Porto Alegre: L&PM.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Sartre*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: ed. LP&M.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. 1970. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard.
- DESCARTES, R. 1973. *Discurso do Método*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural.
- HEGEL, G. W. F. 1993. *Ciência de la logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette.
- JAY, M. 1984. *Marxism and Totality*. Berkeley: Un. of California Press.
- KANT, I. 2001. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- KOUVÉLAKIS, E. & CHARBONNIER, V. 2005. *Sartre, Lukács et Althusser – des marxistes en philosophie*. Paris: ed. Presses Universitaires de France.
- LUKÁCS, G. 1979. *Existencialismo ou Marxismo?* Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda. (*Existencialisme ou Marxisme?* Paris: Ed. Nagel, 1948).
- \_\_\_\_\_. 2003. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*. 1981. Org. e trad. José P. Netto e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Ática.
- MARX, K. 1980. *O Capital*. 5ª ed. (seis volumes). Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 2006. *O dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Centauro.
- MARX, K./ENGELS/F. 1983. *História*. Org. e trad. Florestan Fernandes et. all. São Paulo: Ática.
- PROUDHON, P-J. 1988. *De la justice dans la révolution et dans l'Église*. Paris : Fayard.
- SARTRE, J-P. 1964. *Carta de Jean-Paul Sartre recusando o Prêmio Nobel de Literatura* [Online]. www.homoliteratus.com: 08/10/15.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).
- \_\_\_\_\_. 1964a. *Les Communistes et la paix e Faux savants ou faux lièvres*. Situations VI. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1949. *Materialisme et Révolution*. Paris : Gallimard.



\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. *Os Pensadores*, p. 01. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. 1974. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1997. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes (*Être et le Néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943).

\_\_\_\_\_. 1964b. *Réponse a Albert Camus*. Situations IV. Paris: Gallimard.

SPENCER, H. 1996. *First principles*. Herbert Spencer Collected Writings. Londres: Routledge & Thoemmes Press.