

## *Da inteligibilidade da história\**

Nicolas Tertulian\*\*

### **Resumo:**

O artigo avalia o significado da obra *Crítica da razão dialética*, de Jean-Paul Sartre, depois de cinquenta anos. Analisa-se a obra em relação a outros escritos do autor, bem como em relação ao panorama do marxismo. Para tanto, também é feita uma comparação com a *Ontologia do ser social* de György Lukács.

### **Palavras-chave:**

Jean-Paul Sartre; *Crítica da razão dialética*; marxismo; ontologia; G. Lukács.

## *On the intelligibility of History*

### **Abstract:**

The paper assesses the meaning of Sartre's *Critique of dialectical reason*, fifty years after its publication. The book is compared with other Sartre's writings and also with the Marxist literature of the period. Finally, the article also makes a parallel with the *Ontology of social being*, by György Lukács.

### **Key words:**

Jean-Paul Sartre; *Critique of dialectical reason*; marxism; ontology; G. Lukács.

---

\* Publicado originalmente em Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes em philosophie, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.  
Tradução de Antônio José Lopes Alves, com revisão técnica de Leonardo Gomes de Deus  
\*\* Diretor de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris – França.

A *Crítica da razão dialética* representa um ápice tanto no pensamento de Sartre quanto naquele do século. Massivo, denso, de uma prolixidade que roça, por vezes, o incompreensível, propondo-se restituir ao marxismo o estatuto de uma filosofia autêntica; a obra não recebeu, entretanto, nem no momento de seu aparecimento nem até hoje, um acolhimento digno de suas ambições. Lévy-Strauss se opôs a nomeá-la uma “antropologia estrutural”. Raymond Aron foi um dos únicos a consagrar-lhe um exame atento, reconstituindo suas principais articulações numa obra intitulada *História e dialética da violência*, aparecida em 1973. Mas dadas as posições ideológicas, pode-se perguntar se o autor de *O ópio dos intelectuais* estava mais bem situado para fazer justiça à potência heurística e à fecundidade dos conceitos de Sartre (isso não impede que sua obra permaneça uma das melhores tentativas de “decodificar” - de “desvendar” - a *Crítica da razão dialética*). Entre os marxistas, foi Henri Lefebvre que sublinhou a importância do livro, descobrindo nele “intuições fulgurantes” e avanços substanciais, mas tomando dele também distanciamento acerca dos pontos essenciais e se mostrando fortemente reticente sobre o conjunto do empreendimento; seu texto é demasiado rápido e muito “impressionista” para fornecer um verdadeiro estudo analítico da *Crítica*<sup>1</sup>.

Hoje, a *Crítica da razão dialética*, malgrado seu rico patrimônio conceitual, está relegada a um esquecimento total e a *doxa* do tempo tem a mesma tendência a fazer dele um exemplo monumental da regressão filosófica de Sartre. O ostracismo ideológico atingiu o limite, quando Alain Renault publicou um livro intitulado *Sartre, o último filósofo*, no qual, afora algumas imprecações, nada se encontra sobre a *Crítica da razão dialética*; o autor recusa reconhecer em Sartre uma atividade filosófica depois de *O ser e o nada*. Mais generoso, Bernard-Henry Lévy, no *Século de Sartre*, devota certa atenção à *Crítica*, mas para fazer dela o símbolo da caída do Sartre de *O ser e o nada* no comunitarismo e no totalitarismo. Buscando uma razão para esta involução, o autor de *Barbárie com rosto humano* adianta a explicação previsível: “Porque é esse dentre seus livros que marca sua passagem ao marxismo? Sem dúvida.” (LÉVY, s/d, p. 569). Bernard-Henry-Lévy vê, na *Crítica da razão dialética*, uma recusa e uma denegação das primeiras intuições de Sartre, a passagem do “fecundo pessimismo” do primeiro Sartre a uma filosofia otimista da história, a capitulação de ex-kierkegaardiano diante do hegelianismo. Os julgamentos de Bernard-Henri Lévy sobre a *Crítica da razão dialética* suscitaram uma viva reação por parte de Juliette Simont, que, num excelente artigo publicado em *Temps Modernes* (Simont, 2000, p.153-182), demonstrou como era falsa essa imagem. Longe de sucumbir a uma filosofia confiante da história, a *Crítica da razão dialética* propõe, segundo Juliette Simont, uma “ampla fenomenologia da História, da sociedade”, que reserva um largo espaço aos impasses e aos caminhos de emancipação do homem.

No espírito de Sartre, a *Crítica da razão dialética* seria uma radical colocação à prova dos princípios fundamentais da teoria marxista, uma tentativa de revivificar o marxismo, capacitando-o igualmente a exprimir “a insuperável singularidade da aventura humana”, após décadas de esclerose e de embotamento staliniano. A refundação filosófica do marxismo passava antes de tudo, para Sartre, por uma interrogação das categorias fundamentais da dialética que, ele se recusava a aceitar como uma evidência dogmática. Tratava-se de reencontrar as verdadeiras fontes das leis da dialética (da interpenetração dos contrários tanto quanto da negação da negação), questionando sua esfera de aplicação, a partir do princípio ontológico rigoroso segundo o qual a determinação é condicionada por seu substrato. A razão dialética, à diferença da razão analítica, que governa as coisas em sua exterioridade, encontraria sua fonte autêntica, segundo Sartre, na *práxis* humana, porque somente o homem é o ser dialético por excelência, aquele pelo qual surgem, no campo ontológico, a contradição, a negação e a negação da negação.

A fim de colocar em evidência o caráter eminentemente dialético da *práxis* humana, tinha Sartre necessidade de recusar, na trilha de Kojève, a existência da dialética na natureza extra-humana, qualificando o princípio mesmo de uma “dialética da Natureza” de “metafísica dogmática”? Em que estava fundamentado para exigir que se provasse a validade de cada lei da dialética pela pesquisa de seu campo de aplicação (não extrapolar, por exemplo, como o tinha feito Engels, a “negação da negação” para a natureza), assim como parecia presunçoso considerar que os processos na natureza (a transformação das espécies, por exemplo) teriam um caráter não dialético. Reservando a dialética à *práxis* humana e recusando-a à natureza (como o havia feito Lukács em *História e consciência de classe*, que vai abjurar mais tarde), Sartre queria eliminar da dialética seu caráter de força transubjetiva e transpessoal, que se impunha ao universo como uma “força celeste”, dialética que ele qualificava de “dialética dogmática”. Sua meta era perseguir, nas suas últimas trincheiras, o marxismo dogmático, que havia universalizado a dialética de maneira indevida, sem circunscrever com rigor seu campo ontológico. Mas examinando, com cuidado, as coisas mais de perto, descobre-se, no subsolo dos raciocínios de Sartre, um preconceito oculto. Ele reservou a fundação categorial do ser ao *trabalho da subjetividade*, não concebendo a inteligibilidade do ser além deste trabalho, o que o levou a esta afirmação estupefaciente: “Não há inteligibilidade nas ciências da natureza”. Ele excluía, assim, o que se poderia chamar de *a autofundação categorial* da dialética do ser, a gênese das categorias pelo automovimento do ser, portanto, a existência de uma dialética objetiva. A natureza desantropomorfizada seria para Sartre ininteligível, por a inteligibilidade

---

1 O texto de Henri Lefebvre, publicado em 1961 na *Nouvelle Revue Marxiste*, n. 1, jun. 1961, foi intitulado *Crítica da crítica não-crítica*, e foi apresentado como um capítulo de um livro a publicar, *Crise da filosofia*.

começar somente com o trabalho da subjetividade. É o que explica o fato de Sartre qualificar as leis dialéticas da natureza descobertas por Engels (deixamos, momentaneamente de lado, os erros e as extrapolações ilegítimas de Engels) de fatos irracionais, opacos ou contingentes, porque o caráter de *necessidade racional* está condicionado, para ele, pela presença constitutiva da subjetividade, ausente na natureza extra-humana. A verdade é que a admissão de uma dialética da natureza (a supressão das determinações finitas, por exemplo, ou a interpenetração dos contrários naquilo que Kant denominava a *Realrepugnanz*) não prejudicava em nada a valorização da especificidade da dialética na *práxis* humana, com o surgimento de categorias novas, fortemente sublinhada, a justo título, por Sartre. Assim, ele pode trazer à luz que, somente na aparição da *necessidade* humana e da ação de sua satisfação, a “negação da negação” encontra seu verdadeiro campo ontológico de validade.

Na reconstrução do ser social, a *Crítica da razão dialética* escolheu como ponto de partida e certeza apodítica a *práxis* individual; a partir daí - a necessidade, que traduz o enraizamento do homem num mundo que o esmaga, condiciona, - o encaminhamento prossegue por meio das múltiplas formas de encadeamento entre a interioridade e a exterioridade (o homem da escassez, o prático-inerte, os coletivos, as séries) até a constituição de um mundo de reciprocidades não antagonistas, do qual o *grupo em fusão* é um exemplo perfeito. Sartre privilegia, em suas análises, o homem em sua materialidade, multicondicionado pelo conjunto do qual faz parte, apontando na *necessidade* a “primeira relação totalizante” do homem com seu meio. “A descoberta capital da experiência dialética, eu o digo no que se segue – escreve ele – é que o homem é “mediado” pelas coisas da mesma maneira na qual as coisas são mediadas pelo homem” (Sartre, 1960, p. 165).

A necessidade é de fato uma relação “unívoca e de interioridade”, mas esta não exprime nem um pouco que seja a heteronomia da condição humana, porque, para preencher a falta ressentida na interioridade, é necessário imergir na exterioridade e a aí encontrar os meios de satisfazê-la. A integridade orgânica pode-se sentir ameaçada pela desintegração num meio hostil e ela deve agir sobre a exterioridade para recompor sua integridade. Sartre insiste sobre o fato de que o homem da necessidade é um ser em perigo, um ser do padecimento, que, de certa maneira, deve-se submeter às exigências da exterioridade a fim de lhe fazer frente: “(...) o homem da necessidade é uma totalidade orgânica que faz de si perpetuamente seu próprio instrumento no meio da exterioridade” (Sartre, 1960, p. 167). É pelo trabalho que o homem da necessidade chega a preencher suas lacunas, a assegurar suas necessidades, e o ato do trabalho se define como um ultrapassamento e uma *transcendência*, porque o homem rearranja seu meio em virtude de um *projeto* (Sartre retoma aqui vários conceitos de *O ser e o nada*). Mas Sartre põe um acento particular no fato de que, no ato do trabalho, a interioridade do sujeito se dispersa na exterioridade do instrumento, a *coisa humana* podendo tornar-se o *homem coisa*: “(...) o momento capital do trabalho é aquele no qual o organismo se faz inerte (o homem *pesa* sobre a alavanca, etc.) para transformar o ambiente inerte (...) O homem é então a máquina da máquina e é, ele mesmo, sua própria exterioridade” (Sartre, 1960, p. 174). O autor aproveita a ocasião para sublinhar que a *necessidade* e a *práxis* oferecem um primeiro grande momento de experiência dialética, porque a análise mostra que o esquema de inteligibilidade da necessidade e da *práxis* é, por essência, dialético. Nele se encontram efetivamente todos os momentos constitutivos do processo dialético: totalização em curso pela preeminência do futuro sobre o passado, contradição (entre a interioridade orgânica e a exterioridade inorgânica), a negação da negação (o momento da *lacuna* ou do *carecimento* é uma primeira negação do organismo, o ato de preencher a lacuna e satisfazer o carecimento seria, por conseguinte, uma negação da negação). A *práxis* dá a si suas próprias luzes e é transparente para si mesma, porque o “liame de interioridade” que unifica os diferentes momentos da experiência focaliza o conjunto da ação.

A *Crítica da razão dialética* reserva um lugar importante à heteronomia da condição humana; apresenta o homem lançado num mundo hostil ou massacrante, que chega a pesar sobre os condicionamentos mais íntimos dos indivíduos (seria o caso de perguntar se não se pode discernir aí um prolongamento da *Geworfenheit* heideggeriana - da imagem do homem como lançado-no-mundo - da qual Sartre faz uso em *O ser e o nada*). O filósofo toma explicitamente o contrapé da tese kantiana sobre o homem como membro da “comunidade dos fins”, onde cada pessoa é um fim absoluto para o outro [ele considera essa hipótese como afetada por um “idealismo absoluto” (Cf. Sartre, 1960, p. 191)]; a meta é mostrar o homem sobrecarregado por sua materialidade, constringido a “agir por meio da matéria sobre a ordem da materialidade”, e de buscar por sua *práxis* a rearranjar o universo para torná-lo conforme seus fins. Falando dos liames de reciprocidade que unem os indivíduos em sua *práxis* comum, Sartre precisa assim seu pensamento:

(...) não se pode tratar nem de um liame universal e abstrato – como a ‘caridade’ dos cristãos – nem de uma vontade *a priori* de se tratar a pessoa humana a si mesma e ao outro como fim absoluto, nem de uma intuição puramente contemplativa que forneceria a cada um ‘a’ humanidade como a essência de seu próximo. É a *práxis* de cada um, como realização do projeto, que determina seus liames de reciprocidade com cada qual (Sartre, 1960, p. 189).

Mas Sartre insiste, com não menos energia, sobre o fato de que, com a aparição do homem na escala da Natureza, surgiram liames inter-humanos de reciprocidade, “liames de interioridade” (visíveis na “compreensão

intrapercetiva” ente dois indivíduos) os quais são irreduzíveis à reificação ou à alienação e que explicam, por si mesmos, a possibilidade de reificação e ou de alienação. “Marx indicou muito bem que ele distinguia as *relações humanas* de sua reificação ou, de uma maneira geral, de sua alienação num regime social dado” (Sartre, 1960, p. 179). Sartre reivindica, de certa maneira, uma concepção meta-histórica das relações humanas, que tornaria possível a história e a historicidade das relações inter-humanas.

A História determina o conteúdo das relações humanas na sua totalidade e estas relações, quaisquer que elas sejam, tão íntimas ou tão breves que estas possam ser – remetem ao todo. Mas não é isso *que faz* com que haja relações humanas em geral (...) a relação humana (qualquer que seja seu conteúdo) é uma realidade de fato permanente, em qualquer momento da História que se situe (...) (Ibid., grifo do autor).

E, assumindo seu “formalismo”, Sartre toma distância com relação aos marxistas que “saltam a etapa abstrata da relação humana”, apressados em se instalar no querido mundo das forças e relações de produção, ocultando, em sua opinião, a presença da instância determinante dos liames de reciprocidade e dos liames de interioridade especificamente humanos. Em outro lugar, ele escreve:

O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado, etc. dele não resta senão que é um homem. E quando Marx fala de reificação, não tenciona mostrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição de coisas materiais. (Sartre, 1960, p. 70).

O pensamento de Sartre sobre a história reserva um amplo lugar à gênese da *inumanidade* nas relações entre os homens, descobrindo, no coração da História, um princípio de inteligibilidade de caráter eminentemente negativo: a presença coatora da *escassez*. Ao longo de toda a história, os homens teriam sido confrontados frente ao deslocamento por entre os meios de subsistência oferecidos pelo ambiente e a totalidade de seus carecimentos. Sob o mando da escassez, uns pressentem a existência dos outros como a presença de uma força excessiva e hostil, fadada à exterminação. A presença do outro é pressentida como o surgimento da *contra-humanidade* e uma luta mortal tende a surgir entre as consciências. O autor assim escreve: “(...) a História, tomada neste nível, oferece um sentido terrível e desesperador: parece, com efeito, que os homens são unidos por esta negação inerte e demoníaca que lhes toma sua substância (isto é seu trabalho) para retornar contra todos sob forma de *inércia ativa* e de totalização pelo extermínio”. (Sartre, 1960, p. 200). Apresenta a escassez como uma relação humana fundamental, transformando-a mesmo num *principium movens* da história. “A História nasce do desequilíbrio brusco que racha, em todos os níveis, a sociedade...” (Sartre, 1960, p. 203).

É por ação da escassez, vivenciada como impossibilidade de coexistência entre os homens, que surge a inumanidade nas relações inter-humanas, que as relações de reciprocidade positiva cedem lugar às relações de reciprocidade com caráter negativo ou antagônico. “Eu não pretendo – escreve Sartre (1960, p. 207) – que a relação de reciprocidade jamais tenha existido no homem antes da relação de escassez, pois o homem é o produto histórico da escassez. Mas eu digo que, sem esta relação humana de reciprocidade, a relação inumana de escassez não existiria”. Assim, ao homem do carecimento, que, no processo de trabalho, se transforma em matéria inorgânica a fim de agir sobre a matéria inorgânica, acresce-se o homem da escassez, que nega sua interioridade ou a substitui por uma falsa interioridade sob as coações da matéria (do produto que se faz raro). Sartre situa mesmo a escassez na origem da divisão da sociedade em classes sociais, porque é a escassez que obrigaria a sociedade a designar seus mortos e subalimentados: (...) a diferenciação se produz numa sociedade da qual os membros produzem sempre *um pouco menos* daquilo que é necessário ao conjunto, de tal maneira que a constituição de um grupo improdutivo tenha por condição a subalimentação de todos e que uma de suas funções essenciais seja a de escolher os excedentes a eliminar” (Sartre, 1960, p. 222). O reino da escassez faz surgir o outro como uma antiespécie, transformando os atos de objetivação, por conseguinte, em atos de alienação.

Sartre situa a negatividade e o reino do inumano no coração mesmo da história, insistindo também sobre o processo em que a matéria trabalhada reenvia ao homem, por um choque de retorno, uma imagem de todo oposta às intenções dos atores sociais: ele chama estes processos de *contrafinalidades*. A matéria aparece neste caso como uma “práxis revertida”. A ação de desmatamento das terras empreendida pelos camponeses chineses tem uma finalidade eminentemente positiva, na medida em que ela é destinada a eliminar obstáculos, a fim de assegurar a repartição das culturas e a fertilização do solo. Mas a *ausência das árvores* produz efeitos de todo inesperados, tornando-se ela, negativamente, ausência de proteção: a encosta das montanhas e dos planaltos não fixada pelas árvores cobre os rios e o resultado final são inundações catastróficas. “O sistema positivo da cultura se transformou em máquina infernal”. É este o exemplo típico de contrafinalidade; “O trabalhador se torna a própria fatalidade material; produz inundações que o arruinam” (Sartre, 1960, p. 233-234).

A força das análises de Sartre é de salientar como a “matéria-prima” se torna um fato de assenhoreamento dos indivíduos, como eles são reduzidos à inessencialidade em relação às exigências inertes da máquina nas grandes empresas do capitalismo moderno. Assim, ele escreveu: “(...) todas as formas de imperativo vêm ao homem pela

matéria-prima, enquanto o que ela significa na sua generalidade no interior do campo social”. A práxis não toma mais sua fonte no desejo, suas exigências estão escritas de antemão: “um virabrequim, uma chave inglesa me designam tanto quanto meu vizinho” (Sartre, 1960, p. 252). Os indivíduos sofrem as exigências da matéria-prima, condenados à massificação (à existência serializada), vivendo na impotência. É o tipo de existência que Sartre chama de “prático-inerte”. O homem instala na sua pessoa real a inércia prática do conjunto. É neste contexto que ele introduz a análise da categoria de “interesse”, que, segundo sua interpretação, traduz o assujeitamento dos indivíduos aos imperativos das coisas, vistas na sua pura exterioridade. “O interesse – escreve ele – é o ser-inteirmente-fora-de-si-numa-coisa como o que condiciona a *práxis* como imperativo categórico”. Ou alhures: “O interesse é a via negativa da coisa humana no mundo das coisas enquanto o homem se reifique para servi-lo” (Sartre, 1960, p. 261-266). E prossegue a migração da exterioridade na interioridade dos sujeitos, mostrando como o *interesse* para os padrões se torna *destino* para os trabalhadores, reificando sua existência e transformando-os em meios para fins impostos do exterior. O mundo do “prático-inerte” é descrito como um “inferno”, porque as liberdades são revertidas, tornam-se passividade e assujeitamento, a matéria funcionando, por vezes, como uma “matéria enfeitiçada”, que reduz os indivíduos à impotência.

O mundo do prático-inerte é o mundo das liberdades petrificadas e da alienação onde o homem é confrontado sem cessar com o outro em si mesmo. A translucidez da práxis se dissolve na opacidade do ser. Os indivíduos vivem seu pertencimento à sociedade como um “estatuto molecular”, porque, neste meio, a objetivação de uns é modificada de fora pela objetivação dos outros. Sartre encontra imagens impressionantes para descrever um universo em que unicamente a matéria parece compor as significações:

(...) a matéria totalizada, como objetivação inerte e que se perpetua por inércia, é, com efeito, *um não-homem* e mesmo, se quiser, um *contra-homem*. Cada um de nós passa sua vida a gravar sobre as coisas sua imagem maléfica que o fascina e o extravia, caso se queira compreender-se *por ela*, ainda que não seja outra coisa que o movimento totalizante que alcança *esta* objetivação. (Sartre, 1960, p. 285, grifo do autor).

Aqueles que vivem sob este regime deveriam propor-se como meta substituir “a tenuidade à opacidade, a leveza ao peso, isto é, criar uma matéria imaterial”, mas, no mundo prático-inerte, as propriedades humanas “se tornam o ser, perdendo seu caráter de acontecimento vivido (...)” (Sartre, 1960, p. 246, grifo do autor). E Sartre aproveita a ocasião para opor objeção à tese heideggeriana do homem como “portador da abertura ao ser” (ele cita um comentário de Walter Biemel), porque recusa uma filosofia em que o homem é movido por uma força outra que ele mesmo, habitado pela transcendência do ser. “É preciso escolher: o homem é de início si mesmo ou de início outro de si. E caso se escolha a segunda doutrina, é de todo simplesmente vítima ou cúmplice da alienação real” (Sartre, 1960, p. 248).

A *Crítica da razão dialética*, como “teoria dos conjuntos práticos”, propôs uma fenomenologia da vida social, que se desenvolve desde as primeiras formas de sociabilidade fundamental (o coletivo ou a série) até a constituição de reuniões orgânicas em que as consciências vivem como uma “pluralidade de solidões”, num estado de justaposição e de separação, condicionadas em exterioridade. Os habitantes de Paris que esperam, em uma estação a chegada do ônibus são um exemplo de tal reunião serial: “essas pessoas não se importam umas com as outras, não se endereçam a palavra, e geralmente, não se observam; elas existem lado a lado em torno de um poste de sinalização” (Sartre, 1960, p. 238). O ônibus designa os usuários potenciais, que são caracterizados pela *intercambialidade*, donde o caráter serial de sua presença. Eis como Sartre descreve este tipo de reunião cuja unidade é aquela “de uma relação falsamente recíproca de interioridade”:

(...) cada um, com efeito, é produzido pelo conjunto social como unido a seus vizinhos, como o que é rigorosamente idêntico; em outras palavras, seu ser-fora (isto é o interesse que eles têm como usuários da linha) é único como abstração pura e indivisível e não como rica síntese diferenciada, é uma simples identidade designando o usuário como generalidade abstrata por uma *práxis* definida (fazer sinal, subir, ir assentar-se, dar seus tíquetes) no desenvolvimento de uma *práxis* larga e sintética. (Sartre, 1960, p.319)

Os indivíduos se diferenciam somente por sua materialidade de organismo e são todos condicionados em exterioridade (a chegada do ônibus). Os ouvintes de uma estação de rádio, que vivem sua condição como aquela de um objeto inerte submetido ao trabalho humano da voz, são igualmente um exemplo de reunião serial. Sua totalidade é uma totalização de passividade e de impotência, o contrário de um grupo ativo que determina livremente a meta, os meios, a diferenciação das tarefas com outros indivíduos. “Eu chamo *coletivo* – escreve Sartre – a relação em duplo sentido de um objeto material, inorgânico e aberto com uma multiplicidade que encontra nele sua unidade de exterioridade” (Sartre, 1960, p. 319).

Se, como diz o filósofo, “a impotência sofrida é o amálgama da serialidade”, o grupo se constitui como negação a partir desta impotência, isto é da serialidade. Se o momento do campo prático-inerte é aquele do antidialético, em que os indivíduos são movidos por um mecanismo que os integra e os ultrapassa, em que “a ação de cada um se perde em benefício dessas forças monstruosas que guardam, na inércia do inorgânico e da

exterioridade, um poder de ação e de unificação articulado a uma falsa interioridade” (Sartre, 1960, p. 359), o momento do grupo é aquele do afastamento do ser, da constituição de uma reunião em que a livre *práxis* de cada um se encontra com a livre *práxis* do outro. Os habitantes do bairro Saint-Antoine de Paris viveram, durante a Revolução, sob a dupla ameaça da Bastilha e das tropas reais agrupadas do lado das Tulherias: “esta totalidade de encarceramento” foi vivida de início em meio à serialidade, como resignação ou efervescência, mas ela deu lugar a uma reunião ativa, portadora de uma ação concreta, na qual, à violência real, decidiu-se responder pela violência popular. É este o momento da passagem do estado do *coletivo* àquele do *grupo de fusão*, em que o apocalipse (segundo o termo de Malraux em *l'Espoir*) desempenha um papel de catalisador. A externo-determinação foi interiorizada num movimento de autoafirmação sintética. Cada membro do grupo é um terceiro em relação aos outros e as relações entre os membros do grupo são de “reciprocidade mediada”. “De toda maneira – escreve Sartre (1960, p.409) – chamaremos ‘interioridade’ ou ‘liame de interioridade’ de um indivíduo em relação a um grupo o seu ser-no-grupo, como o que é mediado pela *práxis* comum de um terceiro regulador” (Sartre, 1960, p. 409). O grupo encontra seu cimento e sua unidade no *juramento*, que assegura a permanência do grupo e sua sobrevivência contra a ação separadora do distanciamento (espaço-temporal) e da diferenciação. “O juramento é a reciprocidade mediada. Todas as formas derivadas – por exemplo, o juramento jurídico do testemunho, o juramento individual sobre a Bíblia etc. – tão somente tomam sua base deste juramento original” (Sartre, 1960, p. 439). O grupo, que se constitui, graças à “desintegração da serialidade” (Sartre fala em algum momento da “*débâcle* da serialidade”), não está menos ameaçado de recair no prático-inerte o autor descreve a vida social como o teatro de um combate entre as forças integrantes do grupo, da “comunidade juramentada”, e aquelas da serialidade. Ele assim escreve a propósito das ameaças que pairam sobre o grupo em fusão, que “em certas circunstâncias da luta levam à debandada e se não se segue o reagrupamento, o grupo está morto, o pânico contagioso restabelece a dominação do prático-inerte, e isso é tudo” (Sartre, 1960, p. 427).

Os momentos necessários da organização e institucionalização do grupo não se acompanham menos do risco da ossificação ou da petrificação. Sartre assim escreve que “o momento institucional, no grupo, corresponde àquele que se pode chamar a autodomesticação sistemática do homem pelo homem” (Sartre, 1960, p. 585). Contra as forças da reificação (da “petrificação por institucionalização”) e do espargimento na pura dispersão da exterioridade, o grupo se afirma como uma *totalidade vivente*, vivendo cada um no meio do outro como em seu próprio meio, como uma “intersubjetividade prática”, na qual a livre *práxis* de cada um encontra a livre *práxis* do outro. A fraternidade-terror é o meio condutor do grupo durante a Revolução, destinado a fechar o caminho às forças da traição ou da secessão. Enquanto a série transforma o homem, por seu estatuto de alteridade, em *produto de produto*, o grupo, por suas práticas de liberdade, transforma o homem em *seu próprio produto*. Sartre não tem confiança no sistema eleitoral, que lhe parece em toda circunstância uma forma de “exterior-condicionamento”, porque “as listas eleitas não representam mais a *vontade* do país do que as listas dos discos mais comprados representam o *gosto* dos clientes” (Sartre, 1960, p. 624). É, portanto, a favor do “reagrupamento revolucionário” e contra a inércia das instituições, contra a soberania que se lança sobre a impotência das massas. A *Crítica da razão dialética* pôde, assim, aparecer como a caução teórica da extrema esquerda, partidária da luta extraparlamentar.

A obra de Sartre culmina com uma teoria da luta de classes, da “reciprocidade antagonística”, que deságua sobre a *práxis* translúcida do grupo de combate, encarnação da emancipação. As etapas deste combate seriam, segundo ele, as seguintes: a classe-coletivo, a classe-instituição e a classe-apocalipse. A *Crítica* pontua um “humanismo dialético”, que exprime a intersubjetividade autêntica do grupo que encarna a negação da desumanidade: “Aquele que diz: ‘eu não faria mais que os outros para não obrigar os outros a fazer mais do que podem, e para que um outro não me obrigue a fazer mais que eu posso’, é mestre do humanismo dialético não como teoria, mas como prática.” (Sartre, 1960, p. 743):

A *Crítica da razão dialética* é uma obra marxista no sentido rigoroso da palavra? Raymond Aron, que interrogou com insistência os fundamentos filosóficos do livro, falou às vezes do “marxismo compreensivo” de Sartre, sublinhando a proximidade do conceito sartriano de “compreensão” com aquele do historicismo alemão de Dilthey e de Max Weber, às vezes de seu “marxismo existencialista”, variante de um marxismo hegelianizado, donde, segundo ele, a continuidade com certas análises de *O ser e o nada*, e, às vezes, enfim, de uma mistura de “sartrismo” e “marxismo”. Raymond Aron considera que Sartre sempre conservou uma filosofia da consciência herdada de Descartes e de Husserl, que ele teria combinado na *Crítica* com a herança do historicismo alemão e com conceitos emprestados do marxismo. Ou seja, a *Crítica da razão dialética* seria uma obra barroca, compósita, “monstruosa”, que desembocaria finalmente numa “filosofia da violência”. É esta a visão de Aron, que resume assim o conteúdo:

A *Crítica* narra, numa espécie de romance filosófico, a odisseia da consciência que se aliena no objeto, se perde no prático-inerte, a materialidade e a serialidade, desvencilha-se em seguida da servidão ou, melhor ainda, da cola que a envolve e a encerra, se reconquista a si mesma pela revolta, pelo combate e, enfim, para vencer, perde suas razões de vencer. A revolta para não sucumbir aos corpos de seus inimigos se torna revolução; a ela segue

apenas a organização, depois a instituição; o Estado, os soberanos nascem ou renascem da revolução triunfante, traída por seu triunfo (Aron, 1973 p. 109).

A *Crítica da razão dialética* se propunha a restituir a inteligibilidade da história, fundando as verdades do materialismo histórico sobre uma dialética sujeito-objeto, interioridade-exterioridade, baseada em três heranças: hegeliana (por exemplo, a análise hegeliana da “consciência infeliz”), existencialista (o por-si de *O ser e o nada*, variante sartriana do ser-no-mundo heideggeriano) e propriamente marxista (“Talvez deva manter-se esta vontade de transcender as oposições de exterioridade e de interioridade, da multiplicidade e da unidade, da análise e da síntese, da natureza e da antinatureza para o aporte teórico o mais profundo do marxismo” - escrevia Sartre em *Questões de método: crítica da razão dialética*, p. 61).

Uma comparação com a *Ontologia do ser social* de Lukács pode contribuir para esclarecer o projeto da *Crítica da razão dialética*, porque não se pode esquecer que as duas obras nutrem a ambição comum de refundar filosoficamente o pensamento de Marx, utilizando categorias da ontologia (teleologia-causalidade, essência-fenômeno, substância-acidente etc.), por outro lado, aquelas da *razão dialética* (em particular aquela de totalização ou totalidade-destotalizada, que desempenha um papel central no pensamento de Sartre). As duas obras propõem uma ontologia da subjetividade, porque os dois pensadores fixam, como *princípio movens*, como fenômeno originário da vida social, o trabalho (segundo a definição de Lukács) ou a *práxis individual* (segundo a fórmula de Sartre). A crítica do economicismo é também uma orientação comum às duas obras, que se propõem a restituir ao ser social sua verdadeira densidade e complexidade, definindo-o como um “complexo de complexos” (Lukács) ou recusando reduzir a complexidade dos objetos culturais à universalidade de uma ideologia de classe (Lukács também protestou contra a redução da estrutura dos objetos culturais à sua gênese, explicitando, ao contrário, a maneira pela qual eles vêm a exprimir a consciência de si, do gênero humano na sua universalidade). Os dois pensadores sublinham que o trabalho da subjetividade é consubstancial ao ser social em todos os seus níveis, recusando aceitar sua “naturalização”, mais precisamente conferir ao ser social o estatuto intramolecular de ser físico. Todos os dois polemizam com o marxismo dogmático da época da Segunda Internacional (em particular aquele de Plekhanov), mas, sobretudo, com o marxismo congelado e esclerosado da época stalinista, que substituiu a substância viva do pensamento de Marx por esquemas de caráter determinista ou teleológico. Sartre e Lukács se reencontram também, até certo ponto, no peso conferido aos fenômenos que Sartre designava sob o termo de contrafinalidades, porque, para Lukács também, a vida social nunca foi coextensiva nos seus resultados às intenções e às metas perseguidas pelos atores sociais (a finalidade das ações individuais é contrabalançada pela autonomia das cadeias causais que atuam na imanência da vida social, fazendo com que uma diferença subsista sempre entre as intenções ou os fins e os resultados).

Malgrado as grandes diferenças na posição de seu aparelho conceitual (Lukács reconhece, por exemplo, um papel importante à causalidade na sua descrição da anatomia do ser social, categoria que não desempenha papel algum em Sartre), os dois pensadores se reencontram na sua exigência de restaurar às categorias da dialética seu fundamento ontológico, revelando que o seu funcionamento está condicionado pelas regiões do ser onde elas se produzem. Assim, ambos recusam as aplicações da “negação da negação” aos processos da natureza (em particular as teses de Engels a este respeito, expostas no *Anti-Dühring*), Lukács contestando a existência mesma de um processo de “negação da negação”, enquanto Sartre se mostrando mais cético acerca da existência de uma “dialética da natureza”, vendo nisso apenas a tentativa de gravar à força, na natureza, categorias descobertas na imanência do ser social; o último Lukács se revela de tal modo fiel à tradição de Hegel e de Schelling, perpetuada por Engels, que admite de fato a legitimidade de um funcionamento dialético da natureza.

Os processos de reificação e de alienação estão presentes, com igual intensidade, no centro da reflexão dos dois pensadores. Sartre se reporta também ao ensaio sobre a reificação incluso em *História e consciência de classe*, no seu texto intitulado *Falsos sábios ou falsas lebres*, publicado em 1950 à guisa de prefácio a um livro de Louis Dalmas sobre o comunismo iugoslavo (o texto é retomado em *Situações VI*; as referências a Lukács nas páginas 35-39). A *Crítica da razão dialética* analisa a reificação como uma ação que enrijece as relações sociais com respeito os seres humanos no campo prático-inerte: “(...) é a necessidade que se impôs ao membro de um grupo social por meio das estruturas da sociedade de viver seu pertencimento ao grupo e, por meio dele, à sociedade inteira como um estatuto molecular” (Sartre, 1960, p. 243). As relações entre os indivíduos são relações de “pseudointerioridade”, porque um tipo de “rigidez mecânica” os assombra no seu viver em conjunto (eles se adicionam como “quantidades discretas”, o que é exatamente o contrário de uma verdadeira intersubjetividade). Lukács, por sua vez, distingue entre “reificação inocente” e “reificação alienante”, após ter dissociado o ato de “exteriorização” (*Entäußerung*) daquele de objetivação (*Vergegenständlichung*), preparando o terreno para outra distinção, entre exteriorização autêntica, aquela das forças humanas em sua totalidade, e exteriorização alienante, aquela em que o produto da ação vem estar em contradição com a essência do ser humano.

A *Crítica da razão dialética* e a *Ontologia do ser social* são dois grandes monumentos erigidos à glória da intersubjetividade viva, porque também, tanto para Sartre quanto para Lukács, a indestrutibilidade do ser humano

é uma evidência mesmo quando vive sob o regime da alienação. Sartre (1960, p. 63) escreve:

Recusamo-nos a confundir o homem alienado com uma coisa, e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos da exterioridade (...) Para nós, o homem se caracteriza antes de tudo pela ultrapassagem de uma situação, porque ele se afirma ao fazer algo daquilo que foi feito dele, mesmo se ele nunca se reconheça em sua objetivação. (Sartre, 1960, p.63)

Após ter mostrado que a alienação é consubstancial aos atos de objetivação sob o regime da “matéria enfeitiçada” e do campo prático-inerte, Sartre põe, com acuidade, a questão da perenidade da alienação mesmo nas sociedades que aboliram o capitalismo: “(...) em qual medida uma sociedade socialista banirá o atomismo *sob todas as suas formas*? Em que medida os objetos coletivos, signos de nossa alienação, serão dissolvidos numa verdadeira comunidade intersubjetiva onde as únicas relações reais serão aquelas dos homens entre si...?” (Sartre, 1960, p. 349). Sem se arriscar a dar uma resposta contundente a essa questão, deixa divisar onde se situa o lugar geométrico de suas aspirações: uma comunidade intersubjetiva na qual a práxis translúcida de cada um estabelecerá verdadeiros liames de interioridade com a práxis de todos os outros.

As convergências entre o pensamento de Sartre e o marxismo são evidentes, mesmo se sobre pontos importantes (a questão da *escassez*, por exemplo) os marxistas formulassem reservas sérias. Nem Marx, nem Engels fizeram da *escassez* o agente principal da história, a origem da divisão da sociedade em classes antagonistas. Ao contrário, Engels atribuiu a dissolução da comuna primitiva e a aparição das classes sociais ao surgimento de um *excedente* no produto social, que teria permitido a um grupo determinado impor sua dominação e transformar os outros em escravos. O homem de Sartre é um homem lançado no meio da escassez, vivendo sob o peso de uma forte heteronomia. A *Crítica da razão dialética* concede efetivamente um peso muito maior à heteronomia da condição humana do que o fazia *O ser e o nada*. Sartre assim escreve na *Crítica*:

Que não se tenha dito, sobretudo, que o homem é livre em todas as situações, como o pretendiam os estoicos. Nós queremos dizer exatamente o contrário; a saber, que os homens são todos escravos enquanto sua experiência vital se desenrola no campo prático-inerte e na medida em que expresse onde este é originalmente condicionado pela escassez” (Sartre, 1960, p. 369).

Com relação às posições expressas em *O ser e o nada*, a evolução de Sartre nos parece evidente. Pode-se dizer que o marxismo revelou-lhe o peso da heteronomia na condição humana, mesmo se suas afirmações conservam uma reminiscência da tese heideggeriana sobre a *Geworfenheit* (o homem como ser-lançado-no-mundo). A maneira *sui generis* pela qual Sartre se apropria do marxismo, entendido, sobretudo, como uma filosofia da produção e reprodução material das condições de vida, aparece nesta afirmação surpreendente das *Questões de método*: “Imediatamente existirá *para todos* uma margem de liberdade *real* além da produção da vida, o marxismo terá vencido; uma filosofia da liberdade tomará seu lugar” (Sartre, 1960, p. 32). Propondo-se a refundar o marxismo por uma “crítica da razão dialética”, Sartre empreendeu uma operação teórica grandiosa, mesmo se onerada por algumas ambiguidades e um certo sincretismo nos seus fundamentos filosóficos.

### Referências bibliográficas

ARON, R. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973.

LEFEBVRE, H. Critique de la critique non-critique. In : *Nouvelle Revue Marxiste*, n. 1, juin, 1961.

LÉVY, B-H. *Le Siècle de Sartre*. Paris, Grasset, s/d.

SARTRE, J.P. *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960.

SIMONT, J. Siècles, voici mon siècle, solitaire... Réflexions sur le siècle de Sartre de Bernard-Henri Lévy, In : *Les Temps Modernes*, n. 618, mars-avril-mai, 2000.