

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Daniel Mendonça Mourão

**ENTRE A LIBERDADE NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE E A LIBERDADE
DO MARXISMO DE GYÖRGY LUKÁCS**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).

Orientador: Dr. Luciano Donizetti da Silva

Juiz de Fora
2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **Daniel Mendonça Mourão**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201973076A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **ENTRE A LIBERDADE NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE E A LIBERDADE DO MARXISMO DE GYÖRGY LUKÁCS**, desenvolvido durante o período de 12/09/2022 a 20/01/2023 sob a orientação de LUCIANO DONIZETTI DA SILVA, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

Daniel Mendonça Mourão

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

ENTRE A LIBERDADE NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE E A LIBERDADE DO MARXISMO DE GYÖRGY LUKÁCS

Daniel Mendonça Mourão¹

RESUMO

Uma parcela do marxismo ortodoxo, como no caso de Lukács, entende que o existencialismo e, em especial, o existencialismo sartriano, é incompatível com a doutrina marxista, na medida em que este abdica do método dialético em defesa do estudo da subjetividade, realizando uma ontologia fenomenológica de cunho irracionalista. Este trabalho busca relacionar a liberdade no existencialismo sartriano com a liberdade marxista lukatiana, deste modo. Assim, este estudo intenta confrontar a obra lukatiana *Existencialismo ou marxismo?* (1949) com a obra sartriana *Questão de Método* (1960), a fim de verificar se, de fato, há uma incoerência entre essas duas filosofias, buscando acrescentar à questão filosófica: o que é liberdade? Existem dois Sartres, um, existencialista, outro, marxista? Há um sentido determinado da História, ou essa determinação é incompatível com uma liberdade que se pretende em sentido ontológico? Para responder essas questões, primeiro é definido os parâmetros fundamentais da ontologia fenomenológica sartriana contidos em *O Ser e o Nada* (1943), apresentando-se na sequência os argumentos que fundamentam a crítica marxista lukatiana e a defesa de Sartre a essas críticas. Ainda, é apresentado o método progressivo-regressivo. Após esta exposição, são apresentados os argumentos de Sartre a respeito da liberdade, do marxismo e suas implicações coletivas. As considerações finais apresentam as conclusões baseadas nos argumentos dos dois autores.

PALAVRAS-CHAVE: Existencialismo. Marxismo. Liberdade. Ontologia fenomenológica. Dialética.

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por finalidade relacionar o conceito de liberdade situada no existencialismo sartriano com a liberdade marxista, utilizando como pontos basilares de comparação a crítica de Lukács feita à Sartre em sua obra *Existencialismo ou marxismo?* (1949), respondida por Sartre no prelúdio da *Crítica da Razão Dialética* intitulado *Questão de Método* (1960).

A problemática que se pretende responder, deste modo, são as adaptações realizadas ao existencialismo a fim de abarcar o marxismo e se, de fato, há uma *incoerência* entre o existencialismo sartriano enquanto pensamento intelectual burguês e a prática marxista, conforme aponta Lukács em sua obra de 1949, autor que considera que o existencialismo é *incompatível* com a doutrina materialista, ao se apegar à subjetividade do ser, criando uma metafísica e uma filosofia de cunho irracionalista, solipsista, sófista e ideológica.

Pode-se questionar através dessas problemáticas apresentadas na tese materialista ortodoxa, seria Sartre um idealista burguês? Sartre teria abdicado da relação existência/mundo, focando-se no ser e na consciência, enquanto há uma realidade concreta “objetiva” e pouco explorada, caindo em puro idealismo consequente de seu tempo, espaço e classe social?

Este trabalho primeiro irá situar o existencialismo de Sartre e sua ontologia, definindo e esclarecendo conceitos fundamentais de sua filosofia, e ainda a forma que o autor entende a *liberdade*. Para este fim, será utilizada a obra *O Ser e o Nada* (1943), a fim de fundamentar sua filosofia (ideologia?) da liberdade. Assim, este estudo buscará acrescentar à antiga questão filosófica: *o que é liberdade?*

A questão do existencialismo sartriano como filosofia ou ideologia merece um esclarecimento preliminar. Segundo Sartre, o existencialismo é uma ideologia contida no interior da filosofia marxista, uma vez que Sartre considera que o marxismo é a “insuperável filosofia de nosso tempo”. Em sua obra *Questão de Método*, o autor explica: “(...) julgo a ideologia da existência e seu método “compreensível” como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e a recusa ao mesmo tempo” (SARTRE, 1973, p. 117).

Ainda, Sartre compreende que a ideologia da existência herda duas questões fundamentais do hegelianismo, segundo o autor: “(...) se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve fazer-se *totalização*. É desnecessário dizer que esta dupla exigência define *este movimento do ser e do conhecimento (ou da compreensão)* que desde Hegel se denomina *dialética*” (SARTRE, 1973, p. 117).

¹ Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: daniel.mourao@facc.ufjf.br. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Dr. Luciano Donizetti da Silva.

A compreensão de Sartre da dialética hegeliana no prelúdio da *Razão Dialética* implica entender que “uma totalização está perpetuamente em curso como História e como Verdade histórica” (SARTRE, 1973, p. 118), e conclui que: “(...) as contradições e suas superações sintéticas perdem toda significação e toda realidade se a História e a Verdade não são totalizantes, se, como pretendem os positivistas, há Histórias e Verdades” (SARTRE, 1973, p. 118), questionando: há uma Verdade do homem? Ou seja, refraseando o pensamento de Sartre: dialeticamente, a tese gera sua antítese (utilizando-se da terminologia hegeliana).

Após a seção tratando da ontologia no existencialismo sartriano, será apresentada a crítica de Lukács ao existencialismo. Por fim, será feita a defesa de Sartre a essas críticas, utilizando-se da obra *Questão de Método* (1960), e será apresentado o método progressivo-regressivo, resposta sartriana que objetiva conciliar o marxismo e o existencialismo - uma resposta teleológica ao marxismo. Após esta exposição será realizada considerações finais a partir dos argumentos expostos.

2. A liberdade do existencialismo sartriano em face à liberdade marxista

2.1 – Ontologia fenomenológica: em-si, para-si, para-outro e em-si-para-si

Esta seção buscará definir a estrutura ontológica sartriana através da interpretação de Gerd Bornheim da obra máxima de Sartre, *O Ser e o Nada*. Sumariamente, a estrutura ontológica sartriana compreende o ser do em-si através de três pilares: “(...) o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é. Portanto, o em-si é o ser” (BORNHEIM, 2005, p. 33). Ainda, Bornheim entende que o em-si está além da negação e da afirmação, uma vez que esses são “patrimônios da consciência”.

O terceiro pilar apontado por Bornheim tem como consequência que: “(...) o ser permanece alheio às noções do possível e do necessário” (BORNHEIM, 2005, p. 35), e assim a *possibilidade* pertence à *estrutura humana*, a *necessidade* sendo uma noção ideal. Com isso, conclui Bornheim: “(...) o ser-em-si resolve-se como contingência radical” (BORNHEIM, 2005, p. 35), o traço fundamental do em-si se revelando enquanto *identidade perfeita*, segundo Bornheim.

Sartre entende que: “(...) o ser-em-si é. Significa que o ser não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário. A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes” (SARTRE, 1997, p. 39). Deste modo, a contingência do ser-em-si revela-se uma vez que “O possível é uma estrutura do Para-si, ou seja, pertence a outra região do ser. O ser-em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é” (SARTRE, 1997, p. 40).

Distinguindo-se do ser-em-si, que talvez possa parecer de definição mais indeterminada, Bornheim compreende que Sartre dedica suas *análises mais magistrais* ao estudo do “homem, ou seja, o para-si” (BORNHEIM, 2005, p. 37). Segundo o comentador sartriano: “Sartre desenvolve seu pensamento de modo análogo às suas reflexões sobre o em-si. Em ambos os casos trata-se de partir de um plano fenomenológico que é abandonado, gradativamente, a favor da busca do fundamento” (BORNHEIM, 2005, p. 38), sendo este fundamento o *nada*.

Deste modo, o para-si fundamenta-se como nada, uma vez que opõe-se radicalmente ao em-si, o homem relacionando-se com uma pergunta fundante que pressupõe uma *relação primitiva* entre ele e o em-si (BORNHEIM, 2005). Esta pergunta encontra a *negação no sujeito*, que revela-se enquanto o “(...) nada de saber do sujeito”, ao passo em que também encontra “(...) negação no ser transcendente, no objeto” (BORNHEIM, 2005, p. 39). Assim, essa *nadificação* dada à intuição resulta no que Sartre denomina de *negatividades*, exibindo “(...) ora experiências emotivas e mais limitadas à subjetividade, ora experiências em certo sentido objetivas” (BORNHEIM, 2005, p. 41).

Concluindo as definições elementares da estrutura ontológica sartriana, tem-se o ser-para-outro. Bornheim apresenta o exemplo da *vergonha*, onde esta seria *intencional* enquanto implica o entendimento vergonhoso de algo, sendo este algo *eu mesmo* (BORNHEIM, 2005). Assim, o comentador sartriano conclui: “Compreende-se, então, que o para-outro me permita apreender certas estruturas de meu próprio ser – estruturas que não se acrescentam a mim porque eu as sou originária e constitutivamente” (BORNHEIM, 2005, p. 82).

Deste modo, Bornheim compreende que: “(...) o outro sempre me aparece como um objeto que devo conhecer, e, assim, a questão da intersubjetividade limita-se a um problema de conhecimento”, onde Sartre questiona tanto a posição idealista quanto realista relacionada ao outro, entendendo que nenhuma consegue desvencilhar-se da dicotomia sujeito-objeto (BORNHEIM, 2005, p. 82).

A estrutura ontológica sartriana apresentada, segundo sumarização exposta de Bornheim, implica compreender certas estruturas imediatas do para-si, como o ser-em-si-para-si. Segundo Bornheim: “O para-si é presença a si; mas este “si” não pode ser apreendido como se fosse um ser plenamente real. O sujeito não pode ser ele mesmo, porque a coincidência total consigo destruiria o si do para-si. E o sujeito também não pode não ser ele mesmo, porque pelo “si” do para-si o sujeito se indica a si mesmo” (BORNHEIM, 2005, p. 56).

A última estrutura imediata do para-si apresenta-se como o *ser dos possíveis*, sendo o possível constituído como a *contrapartida da privação*, surgido através de um *projeto de identificação* do para-si que a realidade humana elabora (BORNHEIM, 2005), sendo a falta correspondente ao seu possível, através do processo de *nadificação* do para-si. Assim, existem duas direções para o possível: “De um lado, o possível indica que a realidade humana é opção em relação ao seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual opta” (BORNHEIM, 2005, p. 61).

A outra direção do possível compreende que: “(...) para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado” (BORNHEIM, 2005, p. 61).

Com isso, conclui Bornheim: “No existencialismo, o outro se dá a nós através de uma apreensão direta, que não perturba o caráter de facticidade do encontro intersubjetivo; e o critério de certeza, aqui, se pretende tão indubitável quanto a apreensão do *cogito* por meu próprio pensamento” (BORNHEIM, 2005, p. 83 e 84).

2.2 - Sartre e a liberdade existencialista

Ainda que possa-se considerar que Sartre parte de uma teoria da subjetividade, através do método fenomenológico, objetivando investigar a consciência e o mundo, torna-se evidente que sua ambição não trata-se de somente uma mera questão epistemológica ou de um Saber. Segundo Raul Signorini Quintão, Sartre desejava utilizar o método fenomenológico no mundo objetivo, real, com seus desdobramentos sociais, históricos e políticos (QUINTÃO, 2017).

A liberdade para Sartre apresenta-se como um projeto, um projetar-se, uma ação (mas não *qualquer* ação), uma vez que o existencialismo sartriano considera que “a existência precede a essência”, o homem deve exercer sua liberdade, escolhendo, assim dando sentido à ação determinada, sendo que esta pode ser levada a tomar em consideração, de acordo com a interpretação de Cléa Gois (2007) de *O Ser e o Nada* (1943), obra máxima da ontologia fenomenológica sartriana.

Ainda segundo Cléa Gois (2007), a liberdade sartriana distingue-se do mero arbítrio, não se tratando de um agir *ao acaso*, o plano ontológico considerando a liberdade como a possibilidade do para-si existente negar a sua própria faticidade em-si, transcendendo esta em uma direção a uma situação distinta. Deste modo, a liberdade sartriana não trata-se de somente uma ação, razão ou vontade do homem, mas esta é manifesta em *todos os seus atos*, a deliberação racional e voluntária tratando-se de um momento posterior, resultado de pulsões e intenções *pré-reflexivas* (GOIS, 2007).

A escolha (ou vontade) na liberdade sartriana será, deste modo, uma vez que seja autônoma, impossível de ser considerada como um fato psíquico dado, ou seja, em-si (SARTRE, 1997). Esta ação, para Sartre, está relacionada a modificar a “figura” do mundo, dispondo de meios objetivando um fim. Ainda, para o autor, a ação é uma estrutura que utiliza de um complexo instrumental e organizado, e suas modificações em série culminam em um resultado, sendo esta um princípio intencional (SARTRE, 1997, p. 536).

Com o exposto, pretendeu-se realizar um panorama geral do que consiste a liberdade para Sartre, esta se relacionando intimamente com o existente e a consciência, e suas implicações, através da estrutura ontológica do autor e a *nadificação*. Assim, volta-se pra questão originária deste estudo: há uma *incompatibilidade* entre o existencialismo sartriano e o marxismo?

2.3 - Sartre e a doutrina marxista

Na Conferência de Araraquara (realizada no Brasil em 1960), Sartre defende que o existencialismo é marxista uma vez que o existencialismo seria uma ideologia que está contida no *interior* de algo maior que seria a filosofia marxista (OLIVEIRA, 2011), (SARTRE, 1986).

Contudo, para Sartre, esta decomposição burguesa que revela aspectos da condição humana não torna a intuição metafísica meras *ilusões* da consciência burguesa (SARTRE, 2015). Ao contrário: a angústia seria *reveladora* do outro, revelando a responsabilidade possível sobre o outro (QUINTÃO, 2017). Uma vez que esta

condição humana angustiante existencialista se refere à consciência e, como já demonstrado, estrutura o ser que, em essência, é livre, daí implica um processo de responsabilização da escolha que se tem perante o outro.

Na terceira parte de *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta uma estrutura do para-si que contempla o ser-para-outro, considerando que a consciência individual esbarra nas demais consciências, gerando um choque entre o projeto pessoal existencial de *vir-a-ser* (QUINTÃO, 2017). Esta relação do para-si com o outro delimita a teoria da liberdade que tem sua fundação na *liberdade purificada*, a liberdade absoluta sendo uma categoria alienada, pois na materialidade histórica a liberdade se apresenta em *situação*, dependente do outro e em risco, segundo interpretação de Raul Quintão de Luciano Donizetti (DA SILVA, 2010, p. 45).

Sartre entende neste sentido que: "(...) Mas, por outro lado, na medida em que o Outro, como liberdade, é fundamento do meu ser-Em-si, posso tratar de recuperar esta liberdade e apoderar-se dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade: com efeito, se pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento" (SARTRE, 1997, p. 453).

O homem sendo nada, em princípio, sendo alguma coisa a partir do que se torna, exclui a possibilidade de um Deus que o faz, o existencialismo sartriano apresentando-se como *ateu* deste modo. Nas palavras de Sartre: "O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana" (SARTRE, 2014, p. 12). Com isso, o homem é não como seria concebido, mas se concebe a partir da existência, através do que ele mesmo se faz (SARTRE, 2014).

Deste modo, Sartre defende o existencialismo enquanto uma filosofia do ser *engajado no mundo*, não se tratando de uma filosofia contemplativa (QUINTÃO, 2017). Em relação às críticas comunistas ao seu existencialismo, Sartre se defende: "(...) criticaram-no por incitar as pessoas a permanecerem num quietismo de desespero, porque, estando vedadas todas as soluções, forçoso seria considerar a ação neste mundo como totalmente impossível e ir dar por fim a uma filosofia contemplativa, o que aliás nos reconduz a uma filosofia burguesa, já que a contemplação é um luxo" (SARTRE, 2014, p. 9).

Assim, fez-se necessário que o existencialismo sartriano passasse por uma *crise dialética*, para adaptar o marxismo à sua ontologia e pudesse, deste modo, não ser unicamente uma relação entre a consciência transcendente com o mundo, para assumir um caráter materialista e, enfim, o homem tivesse meios concretos de estar engajado (QUINTÃO, 2017).

2.4 - Lukács, marxismo e a crítica ao existencialismo

Segundo Renato Belo, Lukács e Marcuse se dirigem contra Sartre em *O Ser e o Nada* ao defender que Sartre postulou um pensamento liberal ao propor uma fenomenologia existencialista por considerar a liberdade do homem em sua obra em sentido ontológico (BELO, 2008). Ainda segundo Renato Belo, Sartre teria, pela crítica feita por estes autores, ignorado os fundamentos da teoria marxista e ainda a própria história, demonstrando assim alienação e opressão em sua obra (BELO, 2008).

György Lukács considera, em sua obra *Existencialismo ou Marxismo?* (1949), que o exame da filosofia de Sartre expõe as mesmas acusações dirigidas a Husserl e Heidegger, de que os autores estariam buscando o "terceiro caminho" entre o sentido da existência e a consciência, que culminaria em uma forma de "neokantismo idealista" (LUKÁCS, 1979, p. 33).

Lukács entende que as considerações sartrianas seguem uma tendência idealista que, embora diferentemente de Heidegger, consideram a relação vivida entre o homem e a natureza, esta última em muitos casos em relação de dependência com a consciência (LUKÁCS, 1979, p. 33). Lukács critica Sartre em sua relação com dados que o autor considera da "efetividade social", o trabalho e a consciência de classe, e, em suas palavras: "(...) Sartre recusa-se a dar esse passo em relação ao trabalho e à consciência de classe. Só os iniciados da contemplação da essência poderiam dizer com que direito um e outro agem assim" (LUKÁCS, 1979, p. 34).

Pode-se perceber que Lukács realiza uma forte crítica, deste modo, ao existencialismo sartriano, por considerar que Sartre apenas identifica em sua ontologia fatores psicológicos, como o amor, a linguagem, desejo, ódio etc (LUKÁCS, 1979, p. 34). Lukács entende essas questões como meras banalidades pequeno-burguesas, conforme explana o autor.

Em resposta à consideração de Lukács sobre a recusa de Sartre em considerar a questão do trabalho e da consciência de classe, Sartre irá afirmar, em sua obra que marca o prelúdio da *Crítica da Razão Dialética, Questão de Método* (1960), que a consciência de classe não é a simples contradição vivida que torna

característica a classe considerada. Para Sartre, a consciência de classe é uma contradição *já superada pela práxis*, sendo *conservada e negada* ao mesmo tempo (SARTRE, 1973, p. 131).

Lukács entende que o homem que vive num mundo fetichizado não é capaz de vencer seu vazio, sendo assim *incapaz* de reconhecer a realidade que o cerca, afirmando-se em uma necessidade subjetiva, uma vez que a sociedade capitalista é intrinsecamente fetichizada, alienada e desumana (LUKÁCS, 1979, p. 35). Assim, segundo este autor, o homem estaria levado à uma *fuga para a interioridade*, com consequências trágicas para a coletividade e o conjunto da realidade (LUKÁCS, 1979, p. 35).

De forma categórica, Lukács afirma: “O Nada é um mito” (LUKÁCS, 1979, p. 37). Este mito seria relacionado à condenação à morte pela História, na sociedade capitalista, e a consequência dessa consideração ideológica na situação histórica seria levar a sociedade a um impasse completo, não sendo possível orientações uma vez que as consciências individuais sofrem a fetichização (LUKÁCS, 1979, p. 37).

Considerando que Sartre fundamenta sua ontologia fenomenológica com base na noção de *nadificação*, conforme já exposto, há aqui em Lukács um ponto de ruptura com o pensamento sartriano, onde Lukács entende existir uma incompatibilidade do existencialismo frente ao marxismo, o *Nada* se tornando um obstáculo para o ser em sua relação dialética com a História, uma vez que o pensador materialista compreende a fetichização como um impasse às consciências individuais.

Para Sartre, a consciência do Outro esbarra nas demais consciências e na liberdade do ser e: “(...) na medida em que o Outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si, posso tratar de recuperar esta liberdade e apoderar-me dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade: com efeito, se pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento” (SARTRE, 1997, p. 453).

Já no entendimento de Lukács, a construção ontológica na filosofia sartriana seria um sofisma, afirmando sua crítica a Sartre por considerar que ele primeiro identificou a experiência vivida fetichizada do Nada, ao invés de criar uma justificativa lógica e metodológica *a priori* (LUKÁCS, 1979, p. 37). Pode-se considerar a defesa de Sartre a este respeito, uma vez que o autor entende o marxismo como uma filosofia que tem fundamentos teóricos que abarcam a totalidade humana; ainda, Sartre entende que, para além desta totalização, o marxismo não possui outros saberes, seus pressupostos sendo *diktats* (SARTRE, 1973, p. 129).

Assim, Sartre entende a respeito do marxismo que: “(...) seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber *absoluto*. Em face dessa dupla ignorância, o existencialismo pôde renascer e se manter porque reafirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava contra Hegel sua própria realidade” (SARTRE, 1973, p. 129).

Sartre entende que o existencialismo e o marxismo visam ao mesmo objeto, mas o marxismo “(...) reabsorveu o homem na ideia e o primeiro procura-o por toda parte *onde ele está*, no seu trabalho, em sua casa, na rua. Não julgamos certamente – como fazia Kierkegaard – que este homem real seja incognoscível. Dizemos somente que ele não é conhecido. Se, provisoriamente, ele escapa ao Saber, é que os únicos conceitos de que dispomos para compreendê-lo são tomados de empréstimo ao idealismo de direita ou ao idealismo de esquerda” (SARTRE, 1973, p. 129).

Assim, percebe-se que a relação dialética em Lukács e Sartre compreendem pressupostos distintos, a existência para Sartre sendo basilar no desenvolvimento da práxis e do “concreto”. O existencialismo é necessário ao marxismo deste modo, na medida em que a existência não separa o homem situado, com sua liberdade, na relação dialética em que ele está inserido, ou seja, não há de se falar de incoerência em relação ao que Lukács denomina “verdadeira” liberdade, uma vez que a *verdade* necessita da existência na forma em que esta se apresenta, de forma situada.

2.5 - Sartre, Kierkegaard e a dialética

Seguindo na defesa de Sartre do existencialismo, o objetivo do marxismo não seria mais o de adquirir conhecimentos, mas de se firmar aprioristicamente enquanto Saber absoluto. Sartre considera assim que este aspecto constitui uma *dupla ignorância*: deste modo, o existencialismo pode se erguer novamente uma vez que fala da realidade humana, lembrando com isso a crítica de Kierkegaard contra Hegel (SARTRE, 1973, p. 129).

Sobre o hegelianismo, Sartre compreende que esta filosofia é a mais ampla totalização filosófica, tratando-se de um Saber que não está limitado pelo exterior, mas objetiva encontrar o ser a si incorporando-o e dissolvendo-se em si mesmo (SARTRE, 1973, p. 121). Ainda, este ser se alienaria, retomando e se realizando através da história.

Sartre entende que o existencialismo, tal qual o marxismo, abordam a experiência para nela retirar sínteses concretas, deste modo afirma que estas sínteses devem ser concebidas no interior de uma totalização que deve ser dialética, ou seja, seria a história que, de um ponto de vista cultural, se coloca enquanto “tornar-se-mundo-da-filosofia” (SARTRE, 1973, p. 130).

Deste modo, Sartre irá rememorar a crítica de Kierkegaard à Hegel, considerando que o autor existencialista tem razão, pois os sentimentos humanos, tais como a dor, a necessidade, a paixão, o sofrer do homem, são realidades *objetivas* que não podem ser alteradas por um Saber. Ainda que Sartre compreenda que Kierkegaard parte de uma subjetividade religiosa, caindo assim no idealismo, Sartre considera que este embate marca uma diferenciação frente ao hegelianismo, na direção do realismo, uma vez que Kierkegaard realiza uma transição de um *real irreduzível* em relação à primazia do pensamento (SARTRE, 1973, p. 122).

Com essas considerações, fica evidente que a filosofia sartriana possui um *aspecto* dialético em seu pensamento, considerando-se uma *totalização sintética incessante*, a qual não se extingue *em si* ou *para si*, mas que, ao contrário, dá qualidade ao modo de ser humano no mundo (PASSOS, 2018, p. 4). Assim, esta realização dialética do homem encontra na liberdade situada sua efetivação, uma vez que a dimensão existencial do ser choca por sua interiorização (subjetivação) com sua exteriorização (objetivação), revelando-se com isso o significado do ser (PASSOS, 2018, p. 4).

2.6 - Lukács e a “incompatibilidade” existencialista frente ao marxismo

A crítica de Lukács feita a Sartre em sua obra de 1949 reside no fato de que, para o primeiro autor, além de irracionalismos no sistema sartriano, onde há incoerências de toda ordem (além de teses *sofistas*, nas palavras do autor), o maior problema de Sartre seria que seu pensamento *irracionalista* não utiliza, para justificar a existência humana, o *método dialético*, ainda que encontre nesta fatos de *natureza* dialética (LUKÁCS, 1979, p. 43).

Deste modo, Lukács defende que Sartre incorre em irracionalismo ao abdicar da lógica formal para estruturar seus argumentos, interpretando a liberdade sartriana como necessária de importantes decisões individuais, considerando assim o pensamento sartriano como um ato determinista burguês (LUKÁCS, 1979, p. 43). Assim, Lukács afirma a importância da história, citando Engels e a existência de partidos políticos, como argumentos para justificar e questionar a margem que o ser humano tem frente à liberdade, uma vez que a evolução social seguiria tendências essenciais, previsíveis, e seria um ato pedante intentar reduzir de que forma indivíduos tomariam decisões dada uma circunstância determinada. Para Lukács, a história se encarregaria de resolver acasos *interiores* e *exteriores*, e esta seria uma tarefa científica importante a ser realizada (LUKÁCS, 1979, p. 43).

Lukács continua sua crítica, ao reconhecer que Sartre nega a necessidade da evolução (e a própria evolução), negando com isso o passado e as relações reais que engajam homem e sociedade (LUKÁCS, 1979, p. 44). Na consideração lukatiana, a noção de liberdade nos moldes de Sartre nega a si mesma, pois uma vez “fatalista” e “mecânica”, iria contra a moral da “verdadeira” liberdade, citando novamente Engels, que considera que não há ato humano em que a consciência não desempenhe uma mediação (LUKÁCS, 1979, p. 44).

Sartre, por sua vez, entende que as “relações reais que engajam homem e sociedade”, de forma dialética, está intimamente relacionada com a liberdade em seu existencialismo. Nas palavras do autor: “A própria dialética – que não poderia ser objeto de conceitos, porque o seu movimento os engendra e os dissolve a todos – só aparece, como História e como Razão histórica, sobre o fundamento da existência, pois ela é por si mesma o desenvolvimento da *práxis* e a *práxis* é em si mesma inconcebível sem a *carência*, a *transcendência* e o *projeto*” (SARTRE, 1973, p. 193).

Lukács problematiza a concepção de responsabilidade adotada por Sartre, considerando que a lógica formal leva a tese sartriana a absurdos, como por exemplo dizer que um homem que prefere a guerra à morte ou à desonra, logo, este homem carregaria responsabilidade perante esta guerra, citando a interpretação lukatiana de Sartre (LUKÁCS, 1979, p. 44). Para Lukács, este pensamento leva à irresponsabilidade absoluta em termos práticos, na compreensão do autor.

Deste modo, Lukács entende que a teoria sartriana da liberdade introduz uma base ideológica para intelectuais que, na concepção do autor, estão sempre presos a um *individualismo* extremo, recusando-se a participar da consolidação democrática. Ainda, este autor considera que ao aceitar a liberdade absoluta, a liberdade metafísica, aceitando esta ontologia “individualista”, estar-se-ia aceitando uma ideologia inimiga da liberdade, que no conceito lukatiano seria o existencialismo (LUKÁCS, 1979, p. 44 e 45).

Na esfera da crítica moral, no terceiro capítulo de sua obra citada, Lukács identifica que Sartre atribuiria ao ato subjetivo o primado absoluto, e conclui deste modo, ao realizar citações de *O Ser e o Nada*, que o autor existencialista repete o imperativo categórico kantiano, segundo o qual tudo no mundo poderia ser tratado como um meio, enquanto “só o homem é um fim em si mesmo” (LUKÁCS, 1979, p. 51 e 52). Ainda que Lukács assumia que o imperativo categórico não faz parte constituinte da moral existencialista, mesmo quando a afirma “nihilista e reacionária”, o autor interpreta que Sartre mistura uma base heideggeriana e liberal sobre seu existencialismo (LUKÁCS, 1979, p. 52).

Saindo da esfera moral, Lukács contrapõe Sartre e Marx, reafirmando sua tese de que há duas concepções *distintas* em Sartre sobre a liberdade. Neste campo, recupera a crítica sartriana ao materialismo, de “eliminar a subjetividade e privar o homem de liberdade”, e acusa Sartre de realizar uma *caricatura* do marxismo enquanto tenta incorporar ao existencialismo resultados do marxismo (LUKÁCS, 1979, p. 56).

Com o exposto, percebe-se que Lukács considera que a dialética marxista entende a *verdadeira* liberdade ao considerar a objetividade, que seria “independente da consciência humana”, na contramão do pensamento sartriano, que compreende a subjetividade como fundamental à liberdade em sua existência *concreta*. Assim, cabem algumas perguntas: as duas teorias da liberdade, a existencial e a materialista, são de fato, como propõe Lukács, incompatíveis?

A *objetividade concreta*, o ser estando situado no mundo, com sua liberdade, não pressupõe que o objeto e sujeito de conhecimento estejam interligados, a existência sendo condição necessária para se compreender as *possíveis* determinações do homem? Abdicar da subjetividade do ser, argumentando que as formas de existência se constituem através de categorias econômicas *determinadas*, e se apegar a uma noção determinista, não é abdicar da própria realidade (que não separa-se da existência), uma vez que não é possível separar sujeito e objeto? O marxismo ortodoxo, desta forma, se aproxima de um idealismo *ingênuo*.

2.7 - Lukács: marxismo contra os existencialistas

Neste embate entre existencialismo e marxismo, Lukács vai realizar uma crítica geral aos existencialistas, passando por Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger e Simone de Beauvoir. Resumindo o pensamento de Beauvoir, Lukács afirma que ela: “considera a essência do homem como uma realidade *supratemporal*, da qual nenhuma revolução poderia modificar a estrutura” (LUKÁCS, 1979, p. 75).

Assim, o autor considera ter resumido o pensamento existencialista, concluindo que a ontologia existencialista deveria, pelo preço de conciliar a existência do homem com as categorias econômicas, interpretar a essência do homem e sua constituição ontológica. Lukács realiza esta análise ao observar a tentativa de Merleau-Ponty de conciliar o existencialismo ao marxismo.

Deste modo, Lukács irá afirmar que o marxismo é incompatível com o existencialismo, na medida em que as categorias econômicas constituem formas de existência e, por esta razão, são determinações do ser (LUKÁCS, 1979, p. 75). Ao contrário do existencialismo, o marxismo considera a continuidade da história, tendo o homem se criado a partir do trabalho, não sendo possível conciliar uma dialética de cunho objetivo com a ontologia extratemporal da subjetividade, na interpretação de Lukács (LUKÁCS, 1979, p. 75).

Para Lukács, não deve haver polarização entre liberdade e necessidade, uma vez que segundo a lei da dialética, a liberdade é “necessidade reconhecida” (LUKÁCS, 1979, p. 79). Assim, a liberdade precisa perder seu caráter rígido, sem abdicar de sua objetividade e seu caráter independente da consciência humana (LUKÁCS, 1979, p. 79).

Ainda, Lukács entende que é preciso compreender a objetividade do acaso e a interação concreta desta com a dialética e a necessidade, para que seja possível romper com a estrutura histórica onde a vitória somente viria através de acasos, com fins de parar as tendências históricas objetivas (LUKÁCS, 1979, p. 80).

2.8 - Sartre: Marx contra os marxistas

Sartre, por sua vez, considera que o marxismo tomado como “*filosofia tornada mundo*” arrancava o que ele chama de “cultura defunta” de uma burguesia que somente considerava o seu passado, enveredando-se em um ilusório realismo pluralista que tinha como objetivo o homem em sua existência concreta (SARTRE, 1973, p. 126). Assim, para Sartre, o marxismo precisaria, uma vez que deseja conhecer o homem em sua historicidade, crer em uma *planificação idealista*, a qual o autor considera exercer sobre a realidade uma *violência idealista* (SARTRE, 1973, p. 126).

Em defesa de Marx, Sartre irá reconhecer que o mesmo tinha razão contra Kierkegaard e contra Hegel, pois afirma tal qual Kierkegaard a especificidade da existência humana e, tal como Hegel, o homem concreto em sua realidade objetiva. Deste modo, Sartre afirma o existencialismo como um *protesto idealista contra o idealismo*, e este naturalmente pareceria acabado, pois teria perdido a utilidade em face do declínio da doutrina de Hegel (SARTRE, 1973, p. 123).

2.9 - Sartre em defesa do existencialismo

Sartre considera errônea a distinção que Lukács faz do marxismo para distingui-lo do existencialismo, quando Lukács afirma a interpretação de que o marxismo seria incompatível com o existencialismo uma vez que este se consistiria através do “primado da existência sobre a consciência”. Para Sartre, *não há contradição* entre as duas doutrinas, no sentido em que o existencialismo (seu próprio nome indicando isso) faz do primado da existência o objeto de afirmação de princípio (SARTRE, 1973, p. 131, nota 14).

Segundo o pensamento sartriano, a única teoria do conhecimento que tem validade nesses tempos seria uma fundada sobre uma verdade “microfísica”, uma vez que o experimentador (o sujeito) faz parte *constituente* do sistema experimental (objeto). Assim, para Sartre, somente este modelo de teoria do conhecimento permite afastar-se da “*ilusão idealista*”, nas palavras do autor, sendo a única forma que considera o “homem real no meio do mundo real” (SARTRE, 1973, p. 131, nota 14).

Deste modo, Sartre entende que não existe ainda uma margem de liberdade real para além do que ele chama de “produção da vida”, pois quando este momento chegar, o marxismo deixará de ser *necessário*, a filosofia da liberdade tomando seu espaço. Assim, o autor conclui que *ainda não há* este meio, ou este instrumento intelectual, ou uma experiência concreta, que permita conceber concretamente a substituição do marxismo por esta filosofia da liberdade (SARTRE, 1973, p. 132).

Sartre com isso responde Lukács em sua crítica ao existencialismo desconsiderar a relação do ser com a objetividade, uma vez que o Saber existencialista compreende o homem real no mundo real, ou seja, em seu contexto objetivo, onde não há incoerência entre a dialética e a necessidade do ser frente à filosofia da liberdade, considerando que o experimentador, constituindo-se como parte do sistema experimental, aproxima um Saber possível ao afastar-se da *ilusão idealista* (e determinista) do marxismo *dogmático*.

2.10 - Sartre se defende da crítica lukatiana

Em relação à análise de Lukács do existencialismo, utilizando-se de Engels, realizada anteriormente, pontua uma marca onde Sartre indica justamente sua crítica ao filósofo marxista, sobre a perda de subjetividade pelo marxismo (BELO, 2008, p. 9), a qual Lukács interpreta ser uma crítica vazia.

Assim, Sartre vai se defender da crítica lukatiana reconhecendo que o mesmo valorizou conceitualmente o concreto verdadeiro, uma vez que Lukács não reduz um certo real ao pensamento, não reduzindo assim a subjetividade ao “império do Saber” (BELO, 2008, p. 12).

Seguindo na defesa de seu existencialismo contra a crítica de Lukács, Sartre irá considerar que o materialismo histórico “é a única forma de interpretação válida da história”, enquanto que o existencialismo “permanecia a única abordagem concreta da realidade”. Assim, o direito de cidadania do existencialismo continua uma vez que a situação de alienação, descrita por Lukács, não seria por si mesma suficiente para “suplantar” a subjetividade, conforme pensamento de Sartre (BELO, 2008, p. 12).

Sartre entende que, devido a limitação dos marxistas, o objeto do existencialismo torna-se: “(...) o homem singular no campo social, em sua classe no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo *alienado*, reificado, mistificado, tal como fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno” (SARTRE, 1973, p. 176).

Esta verdade descrita, para Sartre, teria como consequência que a subjetividade (ou a liberdade) seja em todas as circunstâncias uma elaboração singular em qualquer situação, que só ganharia sentido após ter sido efetivamente encarnada (BELO, 2008, p. 13). Nas palavras de Sartre: “é verdade que o indivíduo é condicionado pelo meio social e volta-se sobre ele para condicioná-lo; é mesmo isto – e nada mais – que faz sua realidade” (SARTRE, 1973, p. 148).

Assim, pode-se entender que não há incoerência entre o existencialismo sartriano e o marxismo, uma vez que as leis dialéticas que regem o homem, no mundo, não separam-se das categorias econômicas, determinadas, que Lukács apresenta em sua crítica. Não há incompatibilidade entre a subjetividade e o

chamado “mundo objetivo”, ambos devem compreender o ser em totalidade. Nas palavras de Sartre, essa separação é ilusória: “(...) Pois a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas, deve ao mesmo tempo recolocar o agente ou o acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação de devir e determinar exatamente o sentido do presente enquanto tal” (SARTRE, 1973, p. 176).

2.11 - O método progressivo-regressivo

Caberia ao existencialismo, deste modo, a tarefa de afirmar a especificidade de cada acontecimento histórico, rejeitando a ideia de que possa-se considerá-la um resíduo contingente (e significações) *a priori* (DOS SANTOS, 2015, p. 107), sem abdicar da realidade concreta dos eventos históricos. Pode-se sumarizar que enquanto o método marxista é progressivo, o existencialismo seria “heurístico”, na medida em que este seria progressivo e regressivo simultaneamente (DOS SANTOS, 2015, p. 108).

Ou seja, Sartre objetiva com esse método situar o homem em uma posição *pendular*, o homem indo e vindo em relação ao seu meio. O método progressivo-regressivo torna-se uma *exigência* ao existencialismo, entendendo que o marxismo não considera efetivamente a ruptura de gerações e não considera o diferencial, que seria a singularidade da conduta ou da concepção enquanto exigência totalizadora. Deste modo, deve-se partir da realidade concreta na forma de *totalização vivida*, num momento que pode-se considerar analítico e regressivo (DOS SANTOS, 2015, p. 108).

O método apresentado por Sartre deste modo torna-se relevante na medida em que permite situar o homem no meio em que este vive, partindo da realidade concreta. Assim, o existencialismo pode cumprir sua promessa de filosofia engajada, e ainda abarcar o marxismo enquanto filosofia que busca uma totalização da existência, através deste movimento pendular, onde de forma analítica e regressiva, o homem pode relacionar-se dialeticamente com sua História.

A liberdade no existencialismo sartriano, deste modo, pode-se fazer presente. A este respeito, para compreender melhor a relação da liberdade existencialista com a história, cita-se: “(...) Se se admite um sentido da História – seja ele total ou não -, cabe perguntar pela relação desse sentido com a realidade humana e, mais especificamente, com a liberdade. Se o sentido da História permanece exterior ao homem, a questão torna-se irrelevante e deve ser descartada: o sentido só funciona como ausência de sentido” (BORNHEIM, 2005, p. 224 e 225).

Ainda sobre essa questão da liberdade e sua relação com a História, Bornheim entende que, caso a História tenha sentido, e esta condiciona o homem, “(...) então a História condiciona de alguma maneira a liberdade; o homem estaria inserido num sentido que o transcende, e, “lendo” o significado da sucessão dos acontecimentos, ele leria a *si próprio*, ou decifraria o horizonte a partir do qual sua liberdade se tornaria inteligível” (BORNHEIM, 2005, p. 225).

Sartre recusa esta segunda hipótese pois uma liberdade condicionada não seria liberdade, no entendimento de Bornheim (BORNHEIM, 2005, p. 225). Assim, a filosofia da liberdade não admite nenhuma forma de *condicionamento* ou *determinação*, sendo este um grande ponto de divergência de Sartre com os marxistas. Relevante verificar a citação de Bornheim de Sartre em *Situations III* neste domínio: “Vimos anteriormente que a noção de um pensamento condicionado se destrói a si própria; mostrarei mais adiante que o mesmo acontece com a de uma ação determinada” (BORNHEIM, 2005, p. 225).

Somente após o processo do método progressivo-regressivo descrito, é que o projeto entrará em vigor, utilizando-se do método, que, nas palavras de Sartre: “(...) não é a simples negatividade, a fuga: [na verdade, é] por ele [que] o homem visa à produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva” (DOS SANTOS, 2015, p. 108).

O complicador aqui revela-se pois o projeto inicial descrito pode ser desviado de seu objetivo devido aos instrumentos coletivos, sociais. Assim, faz-se necessário que a objetivação terminal do mesmo seja não necessariamente a mesma que a motivação inicial, tornando-se importante o movimento pendular do método regressivo, para realizar os *ajustes* necessários. Com isso, Sartre intenta conciliar a dialética ao marxismo que, conforme já mostrado, perdeu-se em um determinismo pautado na relação base-superestrutura, onde incorreu em uma forma de idealismo, ainda que partindo de uma crítica ao idealismo hegeliano (DOS SANTOS, 2015, p. 108).

Através dessa perspectiva, a estrutura do método sartriano revela-se progressivo no primeiro momento, em direção ao resultado objetivo, e regressivo, em direção à condição inicial, uma vez que somos projeto (*ek-*

stase), a compreensão deste processo podendo ser analisada como totalmente regressiva (DOS SANTOS, 2015, p. 109).

Esta completude entre sujeito e objeto descrita relaciona-se com a liberdade existencialista sartriana na medida em que ocorre uma “dicotomia” entre esses conceitos, o que pode-se denominar de *dualismo existencialista*. O motivo desse dualismo reside em que: “Ou bem se reconhece a preeminência incondicionada do sujeito – e salva-se a liberdade; ou então se admite o privilégio da lei do objeto – e nega-se a liberdade” (BORNHEIM, 2005, p. 225).

2.12 - Sartre e a liberdade capitalista (ou burguesa)

Para Sartre, dizer ao homem o que ele é, diz ao mesmo tempo sobre suas condições materiais de existência, que circunscrevem os campos das possibilidades estruturais descritas, com o que ele de fato pode realizar (SARTRE, 1973, p. 79). Considerando uma sociedade a qual o consumo é determinante, Sartre utiliza do exemplo do acesso à cultura, considerando que a mesma é na prática uma *impossibilidade* para os trabalhadores, uma vez que os gastos com alimentação correspondem à maior parte de sua renda, conforme exemplo exposto do autor (SARTRE, 1973, p. 79). A liberdade burguesa, ao contrário, configura-se na possibilidade de diversificar seus gastos, de forma crescente (SARTRE, 1973).

O autor existencialista considera mais um exemplo prático do campo das possibilidades concretas de um trabalhador. Sartre cita o exemplo do acesso à profissão de médico, na sociedade burguesa, ofício que haveria de ter uma demanda suprimida na medida em que a sociedade se desenvolve e industrializa, mas que apresenta para os postulantes uma realidade esquemática e sempre aberta, através de uma possível ação presente (SARTRE, 1973, p. 80). Esta possibilidade, contudo, é para o autor *duplamente* determinada: enquanto que na ação singular a profissão se apresenta como presença de futuro, *aquilo que falta*, em si mesma exhibe a realidade por sua própria ausência (SARTRE, 1973, p. 80).

Assim, Sartre entende que as classes desfavorecidas têm o seu futuro barrado, uma vez que “cada enriquecimento cultural, técnico ou material da sociedade representa uma diminuição, um empobrecimento (...)” (SARTRE, 1973, p. 81). Deste modo, na contramão da crítica de Lukács onde o existencialismo não comportava a luta de classes, Sartre afirma que, positivamente ou negativamente, os possíveis sociais são vividos enquanto determinações esquemáticas do futuro particular, o possível individual se apresentando assim como uma interiorização e enriquecimento de um *possível social* (SARTRE, 1973, p. 81).

Este exemplo apontado por Sartre das possibilidades concretas de acesso à uma profissão específica ajuda a corroborar com a capacidade da filosofia da liberdade o ser-homem estar engajado no mundo, a luta de classes sendo sim, um fator relevante no existencialismo, uma vez que a realidade existencial do homem encontra possibilidades barradas no mundo onde o ser está inserido. Ainda, pode-se entender que a liberdade existencialista não ignora, tal como apregoa o marxismo lukatiano, a falta, a alienação do homem ou mesmo a fetichização. Ao contrário: compreende a realidade em sua *totalidade*, onde deve-se considerar o homem como liberdade em seu próprio ser.

A liberdade revela-se na realidade humana uma vez que: “o para-si deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, a existência precede a essência” (BORNHEIM, 2005, p. 110). Assim, a liberdade capitalista, ou *burguesa* - como denomina Sartre - tem na ação do homem uma *intencionalidade* atrelada à consciência, na medida em que, segundo interpretação de Bornheim de Sartre: “o para-si, em seu ser mesmo, é intencional, e, se quisermos estudar a ação humana, o ponto de partida deve ser, este: todo ato humano é por princípio intencional” (BORNHEIM, 2005, p. 110).

Através do método progressivo-regressivo, o existencialismo sartriano pode se configurar enquanto filosofia prática, uma vez que na visão de Sartre toda filosofia é prática, na medida em que esta vive a práxis que a concebeu e é nutrida pela mesma (SARTRE, 1973). A resposta de Sartre à Lukács, deste modo, é desenvolver a crítica de que o marxismo, objetivando transformar o mundo através da prática, realizou uma *separação* entre teoria e práxis (PASSOS, 2018, p. 8).

Sartre vai sustentar que o marxismo lukatiano reduziu a análise possível ao ceder a uma forma de *idealismo absoluto*, onde força-se uma significação dos acontecimentos, desnatura-se os fatos a fim de buscar conceitos sintéticos imutáveis e totalizantes (PASSOS, 2018, p. 8). Assim, os conceitos abertos do marxismo teriam se fechado em um Saber passado, como um “*saber eterno*” (SARTRE, 1973).

A respeito dessa totalização dialética, onde aglutina-se o objeto ao conjunto social, pode-se pensar o sentido que se dá a esta relação dialética, e de que forma esta relação dialoga com o ser. Assim, para Bornheim: “Se a História tivesse um sentido, a liberdade humana seria determinada por um em-si preestabelecido e a ação

humana seria substituída pela simples leitura dos fatos que, estes sim, desenvolver-se-iam com toda soberania” (BORNHEIM, 2005, p. 225).

Deste modo, conclui-se que a liberdade humana *necessita* que a História não tenha um sentido *determinado*, pelo custo de, em caso contrário, abdicar da possibilidade da ação humana desempenhar um papel relevante nos acontecimentos do mundo concreto. Com isso, percebe-se que Sartre responde à crítica marxista, por considerar a função relevante da História do (e pelo) homem sem, contudo, abrir mão da liberdade, considerando que a liberdade não pode possuir *condicionantes* que tornem o homem mero objeto *determinado* pela História.

2.13 - Sartre e o marxismo idealista

O marxismo *idealista*, para Sartre, escolheu a interpretação mais fácil, pois uma vez determinado pelas circunstâncias anteriores, ou seja, as *condições econômicas*, o homem se torna um produto passivo, o ser assim sendo formado por um produto de reflexos condicionados (SARTRE, 1973, p. 155).

Sartre cita diretamente Marx, afirmando que o burguês prático possui uma clara consciência das contradições da sociedade capitalista, uma vez que o movimento operário representa, nas palavras de Marx de 1860: “a participação consciente no processo histórico que subverte a sociedade” (SARTRE, 1973, p. 155).

Esta participação *consciente*, a qual se refere o próprio Marx, choca com a concepção determinística apontada por Lukács e o marxismo ortodoxo, na medida em que não encontra na História um sentido determinado ou, ainda, *condicionantes* que aprisionem a liberdade do ser-homem. Pensando o marxismo por essa perspectiva, não há incompatibilidade na filosofia da liberdade perante o materialismo histórico, pois o homem deve, através da sua consciência de classe e ciente das contradições capitalistas, *engajar-se* nos movimentos e participar do processo histórico capaz de romper com as possibilidades barradas, bem como suas determinações econômicas, a fim de emergir enquanto classe operária no sentido de uma nova materialidade.

A contradição da doutrina materialista, deste modo, se afirmaria na medida em que há a “irredutibilidade da práxis humana”, ao considerar que os homens são produto das circunstâncias e da educação. Ainda, essas circunstâncias seriam, para essa doutrina, *modificadas* pelo homem, mas desconsidera que o educador, *e/le mesmo*, deve ser educado. Essas considerações constituiriam para Sartre as contradições da doutrina materialista, segundo interpretação de Sartre de Feuerbach (SARTRE, 1973, p. 156).

Nas palavras de Sartre: “O homem, em período de exploração, é ao mesmo tempo o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto” (SARTRE, 1973, p. 156). Deste modo, o homem faz a História, se objetivando nela e nela também se alienando, a História aparecendo assim como uma força estranha ao passo que o homem não reconhece o “sentido de sua empresa” na totalização e objetividade (SARTRE, 1973, p. 156).

Conforme exposto anteriormente, o pensamento lukatiano entende que o homem faz a história, não se *reconhecendo* nela, uma vez que os rumos da história são determinados através de um sentido, o sentido da história. Segundo interpretação de Sartre de Bornheim, se considerarmos que o significado objetivo da História não é capaz de ultrapassar a condição de fenômeno derivado, esta se constituiria através da “objetivação de um ato livre original”. Neste sentido: “(...) entende-se que Sartre possa dizer que a filosofia exigida pelo revolucionário nasce de uma empresa histórica e deve representar para aquele que a reclama um certo modo de historicização que *ele escolheu*, ela deve necessariamente apresentar o curso da História como orientado ou ao menos orientável” (BORNHEIM, 2005, p. 227).

A verdade do homem para Sartre, para partir de uma situação objetiva, é seu trabalho e seu salário, mas esta é definida na medida em que ela própria se supera na sua construção prática, em um contexto de democracia popular. Sartre dá como exemplos trabalhos clandestinos, tornar-se ativista ou filiando-se a sindicatos, como ilustrações de superação do trabalho em relação à verdade (ou realidade) objetiva do homem (SARTRE, 1973, p. 158).

Ou seja, o pensamento sartriano entende o campo dos possíveis como um objetivo o qual o homem vai na direção da superação de sua situação objetiva, onde a estrutura social e histórica tem papel determinante. Embora existam possibilidades barradas, como no exemplo anterior de acesso à classe médica, o campo dos possíveis sempre existirá, não sendo este uma zona de indeterminação, dependente da História inteira e suas contradições. Para Sartre, será através da superação do dado em direção ao campo dos possíveis e escolhendo uma possibilidade entre elas, que a realidade objetiva o homem, fazendo-o contribuir para a História, o projeto assim tomando realidade e podendo-se de algum modo influenciar no curso dos acontecimentos (SARTRE, 1973, p. 158 e 159).

Através dessas considerações, Sartre pode afirmar que o homem define-se negativamente pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, ou seja, por um futuro em menor ou maior grau barrado, alguns exemplos de limitações já apresentados. Assim, além do empobrecimento individual, que é marcado por seu possível, tratado na interiorização e enriquecimento de um possível social, há ainda o empobrecimento subjetivo: este deve ser superado na objetividade. O exemplo apresentado por Sartre aqui baseia-se no racismo colonial (SARTRE, 1973, p. 159).

Segundo Sartre, este pensamento é passível de mudança se considerarmos que a sociedade se apresenta para cada homem (e mulher) em uma perspectiva de futuro onde este é interiorizado como uma realidade relacionada à uma motivação real de suas condutas. Assim, Sartre considera que os marxistas são “indesculpáveis” na medida em que se deixaram iludir pelo materialismo mecanicista, uma vez que esses conhecem e aprovam as “gigantescas planificações socialistas”, Sartre dizendo que, para um chinês, “o futuro seria mais verdadeiro que o presente”, fazendo-se necessário estudar as estruturas de futuro em uma sociedade determinada, pelo preço de, em caso contrário, nada compreender do aspecto social (SARTRE, 1973, p. 160).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sartre, ao partir de uma teoria da subjetividade, através de sua ontologia fenomenológica, não despreza os aspectos objetivos e concretos contidos na realidade. Uma vez que ser homem é ser liberdade, sendo a liberdade o ser do homem e da mulher, de todos e de cada um. A liberdade não pode ter condicionantes, e não pode haver um sentido determinado pela história que condicione o homem (e a mulher) pelo preço de, em caso contrário, comprometer a liberdade que é inerente ao ser.

O existencialismo, enquanto filosofia do ser engajado no mundo, precisou vencer sua crise dialética, que outrora se pautava na relação entre a consciência transcendente com o mundo, para ser capaz de conciliar o materialismo marxista e assim o homem poder de fato exercer seu engajamento com o meio externo, de forma concreta na existência.

A crítica lukatiana que coloca o existencialismo como incompatível com o marxismo, ou até mesmo como desconectado da práxis, dando como exemplo a falta de interesse de Sartre em considerar a relação trabalho ou a luta de classes, torna-se uma caricatura da filosofia (ou ideologia) sartriana, na medida em que ignora o esforço de Sartre em conciliar a ontologia fenomenológica ao materialismo histórico.

Ao contrário: é o marxismo que, na ambição de ser uma filosofia totalizadora e voltada ao concreto, subestimou e abdicou dos aspectos subjetivos, sem os quais torna-se uma doutrina determinista e idealista, ainda que pretenda-se ser uma crítica ao idealismo. Identificar que exista o marxismo e, na contramão, um marxismo “vulgar”, torna-se uma atitude sofista à fim de não assumir as próprias contradições da doutrina materialista.

As sínteses concretas, sejam elas provindas do existencialismo ou do marxismo, devem ser dialéticas, retiradas do interior de uma totalização. A realidade do ser é encontrada no entrelaço entre sua subjetivação e objetivação, a realização dialética do homem culminando na liberdade situada e sua efetivação, na dimensão existencial do ser.

Fica claro que a crítica lukatiana de que o método sartriano não incorpora a dialética não compreende a ideologia da liberdade em plenitude, uma vez que Sartre reconhece que a angústia existencialista é sim, fenômeno de sua época, mas os sentimentos humanos são realidades objetivas, que não podem ser alteradas por um Saber que se pretende enquanto Saber absoluto. Sartre também reconhece que o ser se aliena, se retoma e se reconhece através da História.

Ou seja, é uma totalização sintética incessante, esta dando qualidade ao homem e seu modo de ser, situado, com sua liberdade, no mundo. Através do método progressivo-regressivo, Sartre concilia o existencialismo com a doutrina materialista, este se tornando uma exigência ao existencialismo. Assim, uma vez que o marxismo não considera a efetividade de ruptura de gerações, deve-se partir de uma realidade concreta, em forma de totalização vivida, em um momento analítico e regressivo. Após este momento, o projeto pode vir à tona, com o método progressivo, o homem podendo vir ao mundo através de uma totalização objetiva, voltando-se ao método regressivo, quando necessário, para realizar ajustes.

Através do método progressivo-regressivo o existencialismo sartriano pode cumprir sua promessa do homem engajado no mundo, a filosofia podendo assim ter ação prática, sem separar tal como ocorreu com o marxismo, a relação teoria e práxis. Sartre conclui que o marxismo lukatiano cedeu ao idealismo absoluto,

enquanto que o existencialismo é capaz de conciliar o objeto que une-se ao conjunto social e sua totalização dialética.

A compreensão do existencialismo sartriano permite entender que o homem define-se negativamente pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, uma vez que a realidade concreta (capitalista) impõe um futuro o qual as oportunidades são barradas. Assim, além do empobrecimento individual, há o empobrecimento subjetivo, que precisa ser superado na objetividade.

Por fim, a realidade se apresenta para os homens (e mulheres) em perspectiva de um futuro interiorizado, como uma motivação real de seus possíveis, o ato podendo-se revelar através da liberdade do ser. Nesse sentido, o marxismo ilude-se em balizar-se exclusivamente pelo materialismo mecanicista, a estrutura de futuro sendo relevante na concepção de uma sociedade determinada.

Citando Sartre em sua última entrevista à Régis Debray: "(...) há um movimento lento da História em direção a uma tomada de consciência do homem pelo homem". Quando perguntado se Sartre acreditava que pelo sentido da história, assim como definiam Hegel e o marxismo, seria possível contornar o impasse de *O Ser e o Nada*, Sartre responde: "(...) Direi que essa busca dos verdadeiros fins sociais da moral tem a ver com a ideia de encontrar um princípio para a esquerda tal como é hoje. Essa esquerda que tudo abandonou, atualmente esmagada, que deixa triunfar uma direita miserável" (SARTRE, 1981, p. 24).

A observação da História permite concluir que Sartre tinha razão, uma vez que há um imobilismo de parte da esquerda ortodoxa, ao abdicar de seu papel esperado, e assim deixando vencer o que há de pior na direita mundial (e no caso brasileiro). A subjetividade contida na filosofia da liberdade deve existir sem perder de vista a importância da História, mas crer em um sentido desta que *determine* ou *condicione* o homem é permitir que forças políticas e sociais atuem sem rivalidade, o marxismo deve assim voltar-se para o ser-homem para ser capaz de compreender e, seu objetivo maior, modificar e *revolucionar*, sua realidade material, uma vez que esta realidade objetiva não se distingue da existência intersubjetiva do ser-humano.

REFERENCIAS

BELO, R. dos S. Notas sobre a relação entre marxismo e existencialismo em Sartre. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 13, p. 57-66, 2008. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83383>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Sartre**. São Paulo. Editora Perspectiva: 2005.

DA SILVA, Luciano Donizetti. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história**. São Carlos: Clara Luz, 2010.

DOS SANTOS, V. É possível conjugar liberdade e história?: alguns aspectos da contribuição de Sartre ao marxismo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 12, p. 101-114, 2015. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/100366>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GOIS, C. Sartre: da consciência do ser e o nada ao existencialismo humano. **Reflexão**, [S. l.], v. 32, n. 91, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3067>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo?** Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo. Livraria Editora Ciências Humanas LTDA: 1979.

OLIVEIRA, Priscila Mara Paiva de. **Considerações sobre a proposta de um existencialismo marxista segundo Jean Paul Sartre**. 2011. 45 f. Monografia (Bacharelado em Filosofia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

PASSOS, Nelson Aloysio Reis de Almeida. **Sartre e o Marxismo: considerações sobre o método progressivo-regressivo**. 2018. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/338688055_Sartre_e_o_marxismo_-_consideracoes_sobre_o_metodo_progressivo-regressivo>. Acesso em: 22 jul. 2022.

QUINTÃO, R. S. MARXISMO: UMA NECESSIDADE TEÓRICA AO EXISTENCIALISMO DE SARTRE. **Sapere Aude**, v. 8, n. 15, p. 276-284, 22 jul. 2017. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/14877>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara**. Rio de Janeiro: Unesp, 1986.

_____. **Questão de Método**. Col. *Os Pensadores*. Trad. de Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **O Testamento de Sartre**. São Paulo: L&PM, 1981.

_____. 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).