

BENEDITO NUNES

Existencialismo e Marxismo

COMO SE EXPLICA que em sua *Critique de la raison dialectique* Sartre vá encontrar na existência a origem mesma da dialética? Terá o existencialismo deixado de ser o que era?

Nesse livro, a razão dialética é o sentido inerente à totalização da existência, que se exterioriza na praxis, desde o plano individual ao das relações históricas concretas. Mas, por outro lado, é na consciência, onde Husserl viu a origem de toda significação, que essa razão, a qual deverá responder pela inteligibilidade do processo social e histórico, se fundamenta realmente.

Assim, o ponto-de-vista existencial, que não ia além da inter-subjetividade, do nexa entre as consciências, do *pour-autrui*, alcança, agora, o núcleo das questões dialéticas. O subtítulo da *Critique de la raison dialectique*, *Théorie des ensembles pratiques* — teoria dos conjuntos humanos — indica-nos já o alargamento por que passou a filosofia sartreana, à qual faltava o enquadramento social da existência humana.

Não há, de fato, em *L'Être et le Neant*, que é de 1943, uma perspectiva sociológica e especificamente histórica. As relações sociais e a história propriamente dita não eram tematizadas

nesse tratado, que focaliza a historicidade como a temporalização constitutiva da existência em seu caráter fáctico. Igualmente, o encontro conflitante das consciências, o antagonismo que as separa, a inevitável objetificação da existência de um indivíduo por intermédio da existência dos outros, delineavam as bases ontológicas da vida social, sem que houvesse, porém, uma passagem ao nível sociológico. Seria preciso para que essa transição se efetuasse, que as estruturas sociais e o movimento histórico fôsem diretamente visados, e que se pudesse extrair da idéia de *engagement* da existência uma teoria da situação social do homem.

Na linha da primeira formulação do existencialismo sartreano não há uma situação geral, abstratamente considerada, mas situações reais e concretas, que explicitam, por assim dizer, a carga das contingências que pesam sobre o ser humano e que a êle não se impõem como um pêso morto, estranho à existência. Para empregarmos a expressão tantas vêzes usada em *L'Être et le Neant*, essas contingências formam o *coeficiente de adversidade*, sem o qual a liberdade não se exerceria. Transcendendo as coisas, livre em seu movimento originário, a existência proje-

ta as suas possibilidades a partir de situações determinadas: o *corpo*, que nos assinala uns aos outros, o *passado*, que assumimos ou rejeitamos, a *família* a que pertencemos, a *classe* de que fazemos parte, o *partido político* ao qual nos engajamos, etc. A existência é mesmo liberdade engajada em diferentes situações sociais e históricas concretas. Através delas os indivíduos projetam as suas possibilidades, vivendo-as diferentemente, escolhendo êste ou aquêlê caminho.

Não seria possível compreender o que os indivíduos fazem, o destino que escolhem, se não remontamos, pondo em prática a hermenêutica existencial, aos seus engajamentos situacionais. Os atos humanos são significativos e de todos emerge um sentido, inerente à ação como projeto pelo qual nos definimos perante os outros e perante nós mesmos. Mas êsse sentido, que não é circunstancial ou episódico, e que a hermenêutica elucida, só nos daria acesso à existência individual e não ao curso histórico da sociedade, que não teria um sentido independente daquele que a consciência lhe confere.

Em 1945, na conferência que tomou o título de "L'Existencialisme est un humanisme", Sartre ponderava: "Les situations humaines varient: l'homme peut naitre esclave dans une société payenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres e d'être mortel". Os elementos estruturais que configuram a condição humana não variam. E o que também se impõe, invariavelmente, é a necessidade do engajamento, da escolha

que nos determina e que, dada a universalidade ética dos projetos individuais, determina o destino dos outros homens. O escravo, na sociedade grega ou romana, escolhia-se livre ou resignado; o proletário, em nossa época, escolhendo os interesses que o ligam aos seus companheiros de classe, estará comprometido com determinados valores, com uma certa idéia do homem e da sociedade, que implica numa revolução a realizar. Num caso e noutro, a escolha importa num ato de responsabilidade, eticamente significativo, na medida em que põe em jôgo o destino dos outros. Mas a escravidão e a sociedade de classes são situações passivas, que permitem ao homem se definir desta ou daquela maneira e cujo sentido depende fundamentalmente do sentido que individualmente lhes emprestamos. "Ce que l'existencialisme a à coeur de montrer, dizia-nos o filósofo, c'est la liaison du caractère absolu de l'engagement libre, par lequel chaque homme se réalise en réalisant un type d'humanité, engagement toujours compréhensible à n'importe quelle époque et par n'importe qui, et la relativité de l'ensemble culturel qui peut resulter d'un pareil choix..."

Por aí se vê que a escolha, embora nos comprometendo universalmente, depende tão só do livre engajamento individual. Ela é, ao contrário daquele compromisso kantiano da vontade que elege o dever existente a priori, o ato criador que dá existência ao dever, aos valores, e que implanta no mundo a própria razão.

No contexto de *L'Être et le Neant*, a razão não vai além da existência individual. Quer em sua forma analítica, quer em sua forma dialética, a ra-

cionalidade é sempre possibilidade do *pour-soi* que se transfere à história e à sociedade, na forma de atitudes que traduzem opções pelas quais somos inteiramente responsáveis. Teríamos, pois, uma razão que se confunde com a responsabilidade ética. A hermenêutica existencial nos leva a compreender o que fazemos perante a história, mas não poderia explicar a história que está sendo feita nem a sociedade na qual existimos.

Dêsse modo, a dialética presente no primeiro tratado filosófico de Sartre, ensaio de ontologia fenomenológica, é somente a dialética incompleta da existência individual, do engajamento dramático, das opções decisivas. Entre a existência individual e a social, Sartre deixava um hiato. As relações de produção, as classes, o aparato institucional da sociedade não eram abstraídas, mas se apresentavam como elementos fácticos, causais, verdadeiros aspectos passivos que interferem com o exercício da liberdade total atribuída ao ser humano. Faltava ligar êsses aspectos passivos à racionalidade que encontrava na existência humana a sua única fonte.

Em 1945, no mesmo ano em que publicava a sua *Phénoménologie de la perception*, M. Merleau-Ponty dizia num ensaio, "La querelle de l'existentialisme", que *L'Être et le Neant* se ressentia da falta de uma teoria da passividade e do social. No debate que se travou então, após a conferência mencionada, "L'existencialisme est un humanisme", na qual Sartre divulgou, em forma acessível, o conteúdo de *L'Être et le Neant* e respondeu às críticas que lhe faziam mar-

xistas e católicos, Naville exprimiu, em nome dos primeiros, o desejo de que o existencialismo francês sofresse uma crise dialética.

Essa crise não tardou. Manifestou-se no diálogo com o marxismo, conduzido por Sartre e por Merleau-Ponty, em consequência do qual, os marxistas, como é óbvio, não deixaram de ser o que são nem o existencialismo abdicou de si mesmo. O que ocorreu foi uma apropriação da dialética, do conteúdo dialético do marxismo, apropriação que só podemos entender corretamente se precisarmos os termos em que se verificou a polêmica entre as duas doutrinas, mostrando, inclusive, a participação ativa que nela teve um Merleau-Ponty.

A *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty era, sem dúvida, mais favorável a uma abordagem teórica do marxismo do que *L'Être et le Neant*. Nessa obra havia justamente aquilo que faltava na de Sartre: uma teoria da passividade, das inércias sociais e históricas que condicionam a liberdade e que constituem a matéria concreta das escolhas que nos determinam a agir. A liberdade não é, segundo ela, a pura recriação do homem pelo homem, a cada momento instituindo um sentido que nos engaja no mundo, e que no mundo imprime a marca dos nossos projetos.

O *pour-soi*, que transcende as coisas, está ligado ao mundo por uma intencionalidade primitiva, que adere às estruturas do real e aos significados a elas incorporados. Assim como predominam no espaço perceptivo direções que correspondem ao movimento do corpo,

e assim como há um dinamismo originário a que obedecem as formas dos objetos e que a consciência retoma, mas cujo sentido não é por ela constituído, assim também as situações sociais e históricas têm um dinamismo, uma significatividade própria, que solicitam a consciência. Dêsse modo, a liberdade não é a simples projeção de possibilidades através de situações determinadas. Estas, configuram a liberdade, dão-lhe um conteúdo, orientam o seu élan, ajustando-a à estrutura mutável do mundo.

O grande mérito de Merleau-Ponty é ter dado à fenomenologia das situações existenciais uma dimensão social e histórica. No que respeita à consciência de classe, por exemplo, êle corrige e enriquece a posição que a idéia sartreana do engagement permitiria assumir.

Ao começar o diálogo com o marxismo, em relação ao qual "*L'existentialisme est un humanisme*" assinala a primeira etapa, o existencialismo de Sartre não podia ver na classe mais do que um dado do coeficiente de adversidade por meio do qual o homem é capaz de afirmar-se livremente. Se presto adesão aos interesses da minha classe, ela passa a existir como objeto para mim e para os outros. A classe existe quando faço dela o meu destino, quando a projeto como minha própria possibilidade. Em resumo, não haveria classe sem consciência de classe; é pela consciência que reconhece e mobiliza certos interesses, que lhes infunde significado — porque une êsses interesses **ao projeto da minha existência** — que a classe surge para mim. No momento em que, como operário, luto, ao mesmo

tempo, contra a exploração e contra o Estado que a mantém ou em que, como burguês, sinto-me ameaçado juntamente com a ordem social que me apoia, engajo-me com os outros, escolhendo por meu destino o objetivo histórico da classe, o qual passa a existir através de mim e de outros.

Mas para Merleau-Ponty, se é verdade que não há classe sem consciência de interesses comuns, sem que tais interesses passem a integrar o projeto da existência de cada um de seus membros, não é menos verdade que as relações de classe estruturam o ambiente social e condicionam a nossa situação. Antes que a consciência se pronuncie, a classe já se apresenta como forma de vida, como origem de certas limitações e regalias, como fenômeno objetivo transindividual. Ela se incorpora à situação e não é extrínseca à existência.

A consciência de classe surge de um movimento dialético entre a situação objetiva e o indivíduo. A primeira não é apenas um dado bruto que necessitamos sujeitar à liberdade, o segundo se projeta na situação, mas de acôrdo com um sentido prévio que nela se encontra depositado.

Isso quer dizer que a liberdade, para concretizar-se, necessita ser mediada e, nesse caso, é a classe que constitui essa mediação entre o ato livre e as possibilidades concretas que se oferecem na situação social que ocupamos, e que nos fazem participar da burguesia ou do proletariado. A dialética entre o indivíduo e a classe não pode isolar-se do movimento geral da sociedade. **A análise existencial de Merleau-Ponty levar-nos-ia, portanto, para além daquela hermenêutica da existência que**

nos impõe *L'Être et le Neant*, dentro da qual não passamos da órbita dos projetos essencialmente individuais, cujo sentido reside única e exclusivamente na consciência. Como diz, Merleau Ponty, é preciso que a minha vida tenha um sentido que a consciência não constitua. 'A cette condition il peut y avoir des situations, un sens de l'histoire, une vérité historique, trois manières de dire la même chose. Si en effet je me faisais ouvrier ou bourgeois par une initiative absolue, et si en général rien ne sollicitait la liberté, l'histoire ne comportait aucune structure, on ne verrait aucun événement s'y profiler, tout pouvait sortir de tout'.

Se há um movimento *noético* da consciência intencionalmente voltada para o mundo, há também uma trama de significados constituídos, de *noemas* que procedem do mundo e que estruturam a consciência. Foi o que Husserl chamou de *Lebenswelt*. Dialéticamente, a *Lebenswelt* pode ser concebida como a interação do sujeito com o objeto, da consciência com o mundo, do indivíduo com a história. O homem, ser-no mundo, é sujeito social e histórico. Sua existência inclui a sociedade e a história. Os projetos individuais são possibilidades do *pour-soi*, mediados por determinados tipos de relações sociais e por horizontes históricos definidos.

Sendo assim, encontramos dois momentos entrelaçados: a existência individual e a social, a existência singular do indivíduo e a genérica da sociedade — momentos que pertencem a um mesmo ser-no mundo, a uma mesma realidade humana em movimento. Já não bastará a hermenêutica, interpretação dos atos segundo o sentido que têm para os

indivíduos, se não fôr suplementada pela razão dialética que decorre da atividade social do homem.

Foi precisamente no movimento da realidade-humana como *praxis* que Sartre encontrou a origem da dialética. Mas nem a perspectiva dialética que se pode extrair da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty (e que é por êle desenvolvida em *Les aventures de la dialectique*) nem o ponto-de-vista ultimamente firmado por Sartre em sua *Critique de la raison dialectique* resultam de uma contribuição pacífica do marxismo ao existencialismo. O que houve, tanto num caso como no outro, foi uma conquista polêmica de certos princípios fundamentais do marxismo, uma apropriação do conteúdo dialético dessa filosofia. Merleau-Ponty, porém ao contrário de Sartre, não levou êsse aproveitamento às últimas consequências. Compreendeu o materialismo prático de Marx. E como Sartre, criticou o cientificismo marxista, que se apoia na dialética da natureza e na gnoseologia de Lenin.

Nos ensaios "Marxisme et Philosophie", "La querelle de l'Existencialisme" e "Les aventures de la dialectique", o autor da *Phénoménologie de la perception* mostra-nos que o marxismo vivo não se harmoniza com a noção da consciência reflexo e da dialética da natureza, e que a dialética histórica tem por fonte a inter-subjetividade humana concreta, a *praxis* como exteriorização da existência, que se objetiva, se aliena, num processo de totalização que une o individual e o social, a consciência e os objetivos coletivos, a atividade criadora ao prático-inerte.

Mas enquanto Merleau-Ponty, em *Signes*, considera o marxismo uma verdade de segundo grau, que a própria história estaria superando, o filósofo de *Critique de la raison dialectique*, mantendo as mesmas críticas que fizera anteriormente ao marxismo, em *Materialisme et Revolution*, (1946), e que coincidiam com as de seu companheiro filósofo, afirma que essa filosofia é a filosofia insuperável do nosso tempo, enquanto continuarem a prevalecer as relações de produção que até agora têm predominado.

A adesão prática de Sartre à filosofia marxista baseou-se numa assimilação crítica do conteúdo do pensamento dialético e, pode-se dizer também, numa reconstituição do pensamento dialético através das categorias existenciais.

Dada a falta de uma perspectiva histórica e social em *L'Être et le Néant*, (falta de que não padecia a *Phénoménologie de la perception* de

Merleau-Ponty), a preocupação de Sartre, vê-se bem, é suprimir o hiato entre a existência e a história, entre o *engagement* que possuiria o sentido que a consciência lhe dá e a *escôlha* pela qual o indivíduo, encontrando-se a si mesmo, também se encontra participando de um empreendimento coletivo, que não define apenas a sua responsabilidade perante a história, mas o seu papel de agente efetivo do movimento histórico. O objetivo de *Critique de la raison dialectique* é fazer da razão dialética o movimento de totalização da existência, unindo a racionalidade como projeto humano individual à racionalidade da vida social e histórica.

A fundamentação da dialética que Sartre tenta fazer no primeiro volume da *Critique de la raison dialectique* resulta da experiência desse movimento de totalização, que é não só uma experiência teórica, mas verdadeiro empreendimento prático, decorrente de uma escôlha existencial, de uma opção decisiva do pensador voltado para os problemas de sua época.

RÉSUMÉ

L'AUTEUR a observé que la pensée de Sartre dans "L'Être et le Néant" ne dépassait pas le domaine du subjectif, et que c'est seulement avec sa "Critique de la raison dialectique" que ses perspectives se sont élargies au cadre social de l'existence humaine. "Dans ce livre, écrit-il, la raison dialectique c'est ce qui donne à l'existence son sens total en la faisant passer du plan individuel à celui des relations sociales et historiques concrètes".

Pour le Sartre de "L'Être et le Néant", un fait a besoin pour exister de s'insérer dans le temps grâce à sa valeur historique. Les contingences qui pèsent sur l'être humain constituent un "coefficient d'adversité" sans lequel la liberté ne pourrait pas s'exercer. Une telle liberté se concrétise pour l'individu en un acte de choix qui emporte une responsabilité éthique dans la mesure où cet acte met en jeu le destin d'autrui. Dans "L'Être et le Néant" la raison ne va pas au delà de l'existence individuelle, des possibilités du "pour soi" transposé dans l'histoire et la société. La raison se confondrait donc avec la responsabilité éthique.

Sartre laissait un hiatus: pour Merleau-Ponty "L'Être et le Néant" manquait d'une théorie de la possibilité et du social.

Cette théorie incomplète de l'existence individuelle passa par une crise qui n'allait trouver de solution que dans le dialogue avec le marxisme. Tant Sartre que Merleau-Ponty conduisirent ce dialogue de manière à s'approprier le contenu dialectique du marxisme, mais dans des perspectives différentes.

Dans sa deuxième partie l'auteur estime que déjà dans la "Phénoménologie de la Perception" de Merleau-Ponty, on trouvait une possibilité de rencontre avec le marxisme, encore absente dans "L'Être et le Néant". Selon Merleau-Ponty la liberté n'est pas une pure faculté de l'homme de se créer lui-même en s'engageant à chaque instant dans un certain sens et en imprimant dans le monde la marque de ses projets. Le grand mérite de Merleau-Ponty est d'avoir donné à la phénoménologie des situations existantes une dimension sociale et historique. En résumant sa pensée on peut

dire que s'il y chez l'homme une intention consciente d'organiser le monde il y a aussi une trame de "significats constitués", de noumènes, qui précèdent du monde et qui structurent sa conscience.

Par la suite, Sartre, lui-même, trouvera l'origine de la dialectique dans le mouvement de la réalité qui s'extériorise par la praxis. C'est pourquoi une interprétation des actes d'après le sens qu'ils ont pour les individus est insuffisante si elle n'est pas complétée par la raison dialectique qui découle de l'activité sociale des individus.

En conclusion, l'adhésion pratique de Sartre à la philosophie marxiste est fondée sur une assimilation critique du contenu de la pensée dialectique, reconstituée ensuite à travers les catégories existentielles.

L'objectif de la "Critique de la raison dialectique" est de faire de la raison dialectique le mouvement qui totalise l'existence en unissant les projets rationnels de l'individu en tant que tel et les projets rationnels de l'individu dans la vie sociale et historique.

ABSTRACT

IT IS THE AUTHOR'S remark in this paper that Sartre's thought does not go beyond the subjective domain in "L'Être et le Néant". It will be only with his "Critique de la raison dialectique" that his perspectives are set wide open, encompassing human existence in its social dimension. "In this book", he writes, "dialectic reason is that which imparts existence its total sense in making it pass from the individual range onto that of concrete social and historical relations".

According to Sartre, in "L'Être et le Néant", any fact has got to insert itself in time thanks to its historical value. Human contingencies make up an "adversity coefficient" without which freedom will have no meaning and no place. Such freedom is realized by the individual in an act of choice that carries along with it some moral responsibility which depends, on its turn, on the extent to which that act influences other people's fate. In "L'Être et le Néant" reason does not go beyond individual existence and the possibilities of the "pour soi" transposed onto history and society. There is no superimposition, thus of reason onto moral responsibility. Sartre left a gap: in Merleau-Ponty's opinion "L'Être et le Néant" lacks a theory of passivity and of the social.

Sartre's incomplete theory of individual existence went through a crisis which would not come to a stop until his dialogue with Marxism. Both Sartre and Merleau-Ponty would then afterwards conduct this dialogue in such a way as to absorb the dialectic content of Marxism but even this from rather different perspectives.

The author believes that already in Merleau-Ponty's "Phénoménologie de la Perception" it may be

found a possibility of again getting across with Marxism, the same being not true as regards "L'Être et le Néant". According to Merleau-Ponty, freedom is not some sort of faculty that man has at his disposal for some time now creating himself while getting engaged at every moment and in a certain particular way in a task whose ultimate result will be his imprint on the world. Merleau-Ponty's great merit is that of having given phenomenology a social and historical dimension. Summing up his ideas one can say that if there is in man a conscious intention towards the organization of the world, there is also a mesh of "constituted meanings of noumenons" which gives in a certain way a structuring to man's conscience.

This way, Sartre himself finds the origin of dialectics in the movement of reality as revealed by a *praxis*. This is why an interpretation of acts according to the meaning they have to the individuals does not suffice if it is not completed by dialectic reason as resulting from the social activity of the individuals.

In conclusion, Sartre's practical attachment to Marxist philosophy seems to have its root in a critical assimilation of the contents of dialectic thought as rebuilt by the so-called existential categories.

The aim of "Critique de la raison dialectique" is to make of dialectic reason the movement which gives existence its integral meaning through the union of the individual's rational projects *qua* rational projects, and of the individual's rational projects as they appear in the framework of his social and historical life.

