

**O debate Sartre-Lukács revisitado:  
as polêmicas sobre dialética, classe e alienação**

Paulo Gajanigo

Prof. Adjunto do Deptº de Ciências Sociais/UFF/Campos

Resumo

Neste artigo, traça-se o histórico do debate entre Sartre e Lukács – presente, principalmente, nas obras *Existencialismo ou Marxismo* (1948) e *Ontologia do Ser Social* de Lukács e *Crítica da Razão Dialética* (1960) de Sartre –, analisando a trajetória de ambos em relação ao marxismo. Em concordância com Lukács, demonstramos como Sartre, apesar da aproximação ao marxismo, não rompeu com o idealismo em *Crítica da Razão Dialética* ao desconsiderar a dialética da natureza, como fica claro na maneira como define as categorias de alienação e classe. Por fim, apresenta-se uma crítica, sob a inspiração da posição de Sartre de que há um existencialismo progressista, à forma como Lukács caracterizou o existencialismo em 1948. Afirma-se, no entanto, que o próprio Lukács, em seus últimos textos, deu elementos para superar sua posição anterior, ao criticar de maneira profunda o stalinismo e a visão de dialética da natureza de Engels.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre; György Lukács; Dialética

Abstract

In this article we do a chronology of Sartre-Lukács debate, which takes place in Lukács' books *Existencialism and Marxism* (1948) and *Ontology of Social Being* and Sartre's *Dialectical Reason Critique* (1960), analysing both trajectories in relation to marxism. According to Lukács, we show how Sartre's categories of alienation and class are distant from the marxist perspective. Inspired in Sartre, we criticize the way Lukács sets existentialism in 1948. However, we show that Lukács' had overcome his former position in his last texts, criticizing the stalinism and Engels' dialectique of nature.

Keywords: Jean-Paul Sartre; György Lukács; Dialectics

Ao resgatar o debate estabelecido entre Jean-Paul Sartre e György Lukács, podemos ouvir um debochado “para quê?”. Os motivos para esse questionamento podem ser vários: desde a consideração de que o marxismo é teoria morta, até a ideia de que o debate realizado no calor da Guerra Fria não oferece hoje feixe de luz algum para a realidade contemporânea. Buscarei demonstrar que a recuperação que faço desse debate tem uma preocupação bastante atual. Duas questões que destaco são temas que a esquerda enfrenta no debate teórico atual. De um lado, a teoria social tem consolidado uma conceitualização de classe social que lhe nega um papel relativamente consciente sobre a história e resume sua existência a uma dinâmica identitária – vem daí o “mantra” ouvido nas universidades de que a classe existe, mas é apenas mais uma das identidades coletivas. Argumentarei, durante este artigo, que do confronto entre as visões de Sartre e de Lukács poderemos extrair elementos importantes para refutar esse “mantra”. De outro lado, temos no debate Sartre-Lukács uma profunda discussão sobre um ponto de partida obrigatório até hoje para qualquer tentativa de atualização da teoria marxista, a saber, a relação entre stalinismo e marxismo.

Atualmente esquecido, o debate entre os dois autores recebeu algum destaque à época. Retomo muitas das posições expressas por Carlos Nelson Coutinho (1967; 2005): tanto no que se refere à defesa da visão que o último Lukács teve da obra tardia de Sartre bem como à crítica à posição que Lukács teve na década de 40 sobre o stalinismo. A justificativa deste artigo não está, portanto, no fato de estabelecer um novo olhar sobre o debate, mas em explorar outros aspectos deste. Para tanto, apresentarei uma rápida cronologia daquilo que estou chamando de debate Sartre-Lukács. Depois, discutirei as duas posições que podemos definir como finais de cada autor sobre alienação; por fim, me refiro à polêmica sobre o stalinismo, uma forte marca desse debate.

### Cronologia dos encontros

Se olharmos para as trajetórias políticas e intelectuais de Sartre e Lukács, perceberemos um sentido geral comum: ambos partiram da posição existencialista, converteram-se ao comunismo, e foram ao poucos se apropriando do pensamento marxista – caminho que percorreram por meio de aplicações de doses dolorosas de autocrítica ao passado idealista. Essas semelhanças, no entanto, não sustentaram uma colaboração entre os dois. Pelo contrário, os encontros intelectuais, em geral, se deram quando eles se localizavam em momentos distintos. O motivo principal está no fato de Lukács ter rompido com o existencialismo ainda na segunda década do século XX, enquanto Sartre, nascido em 1905, só iniciou o processo de adesão ao marxismo no final da década de 40.

O índice claro desse desencontro é o livro de Lukács *Existencialismo ou Marxismo* de 1948. Com o objetivo de polemizar com o existencialismo francês, que à época contagiava a vida política francesa, Lukács apresentou uma profunda e contundente crítica aos principais existencialistas e, em destaque, a Sartre. Sua crítica se fundamentou em dois pontos intimamente relacionados: para Lukács, Sartre, ao tentar apresentar um terceiro caminho entre o idealismo e o materialismo, no âmbito filosófico, expressou a crise do pensamento burguês na fase imperialista do capitalismo; assim, ao não escolher um lado, sua posição, apesar de não pretender, ganhou, no âmbito político, um caráter reacionário. Nas palavras de Lukács: “A finalidade verdadeira dessa tendência [o existencialismo] é impedir o descontentamento engendrado pela crise, de se voltar contra as bases da sociedade capitalista e proceder de tal forma que a crise não possa fazer com que a 'intelligentzia' se levante contra a sociedade do imperialismo (...). A crítica da cultura capitalista constitui (...) o tema central dessa filosofia nova” (1979, p. 44).

No momento em que essas palavras foram escritas, Sartre já tinha iniciado sua aproximação ao marxismo. A experiência na resistência à ocupação nazista na França o levou ao encontro do Partido Comunista. Foi, num primeiro momento, uma colaboração prática, Sartre dizia que atuava com os comunistas, não pelas razões destes, mas pelas suas próprias. Textos dessa época desenvolvem essa posição: um compromisso com a revolução, mas uma distância e incompreensão do marxismo. Podemos citar aqui os artigos publicados em *Les Temps Modernes* de 1946 e de 1952. Nestes textos, Sartre confundirá materialismo com marxismo e criticará o marxismo do Partido Comunista Francês sem fazer qualquer referência a Marx (Dobson, 1993, p. 45-49).

Será somente no final da década de 50 que Sartre afirmará o marxismo como filosofia insuperável do seu tempo e encontrará na contribuição existencialista o papel de resgatar toda a potência do marxismo, petrificado, vulgarizado pelo academicismo e o stalinismo. *Crítica da Razão Dialética* será a mais profunda expressão dessa nova posição.

Sua chegada ao marxismo se deu, então, em meio à polêmica com Lukács. Parece claro, ainda, que *Crítica da Razão Dialética*, escrito por Sartre em 1960, pode ser lido também como uma resposta a Lukács, tanto por tentar incorporar a crítica deste ao buscar uma abordagem dialética quanto por apresentar argumentos contra a caracterização de que o existencialismo tem em si um caráter reacionário, tal como afirmara Lukács em 1948.

Em sua *Ontologia*, escrito após *Crítica da Razão Dialética*, Lukács reconheceu que Sartre avançara em direção ao marxismo, mas indicou que, ainda assim, ele não se livrara dos elementos mistificadores derivados do ponto de partida existencialista. Lukács, infelizmente, não desenvolveu uma crítica detalhada. Chegou a apontar a necessidade de realizar tal tarefa, mas, como muitas outras, não teve tempo para efetivá-la. No entanto, nos parece que recolhendo as rápidas referências que Lukács faz ao último Sartre, seja na *Ontologia*, seja no prefácio ao *Existencialismo ou Marxismo* escrito na década de 60 – no qual ele também reflete sobre as mudanças no pensamento sartriano –, podemos encontrar elementos-chave suficientes para entender como a concepção de dialética sartriana cria problemas para seu marxismo. O ponto central levantado por Lukács, neste momento, é o de que Sartre não reconhece uma dialética da natureza<sup>1</sup>.

### Dialética Sartriana

A forte rejeição que Sartre faz a uma dialética autônoma na natureza expressa-se por meio de um raciocínio bem claro: a ideia apresentada com vigor nos manuscritos de Engels postumamente reunidos para publicação sob o título de *Dialética da Natureza* seria a raiz filosófica do endurecimento, e por consequência, da destruição da dialética do marxismo. Ou seja, o marxismo petrificado do stalinismo derivaria dessa abordagem. Para

---

<sup>1</sup> A posição de Sartre sobre a dialética da natureza é muito parecida com a que Lukács apresentou em *História e Consciência de Classe* (2003, 69, nota 6). Lukács fará a auto-crítica posteriormente (s/d (a), p.21 nota 33). Essa semelhança pode ser explicada pela grande influência que aquele livro exerceu no marxismo francês. Chiodi afirma que podemos ver em Sartre reflexos dessa influência, tanto na consideração do papel de Hegel no jovem Marx como no destaque da categoria de totalidade (1976, p.36)

Sartre qualquer suposição de uma dialética da natureza é fruto de uma hipótese metafísica (2001, p.153).

A dialética, para Sartre, só pode existir através do homem. Se há dialética na natureza, afirma, esta é posta pela práxis. Em suas palavras: “se existe algo como um materialismo dialético, isso deve ser um materialismo *histórico*, isto é, um materialismo de dentro: é uma só coisa fazê-lo e submetê-lo a ele, vivê-lo e conhecê-lo”. (*Ibid*, p.153) Ao rejeitar a deturpação stalinista do marxismo, Sartre optou por rejeitar o materialismo dialético, submetendo-o ao materialismo histórico.

É claro o ponto de discordância com o último Lukács, já que para este só há materialismo histórico porque este tem origem numa dialética materialista. O fundamento de toda dialética, em Lukács, é o próprio movimento do real, sua historicidade, seja ele mediado ou não pela ação humana. A irreversibilidade é uma característica de todo ser, seja ele inorgânico, orgânico ou social (2010, p.137; p.292). A dialética é a compreensão através das categorias como determinações do ser que está em movimento. Lukács ressalta, no entanto, que o caráter universal da dialética “não implica, obviamente, num simplificado índice de igualdade entre a dialética na natureza e na sociedade” (s/d (a), p.21).

Exclusiva ao homem, a dialética sartriana tem seu ponto de partida na práxis. A práxis – e aqui Sartre compartilha com Lukács a noção de que o trabalho fornece a forma primária de toda práxis – é marcada pelo encontro entre a intenção e o que denomina de campo prático, ou seja, a materialidade, o campo externo ao sujeito. A dialética, na sua definição mais sintética, seria a inteligibilidade da práxis, ou seja, o conhecimento que permite que se compreenda a dinâmica entre finalidade e contra-finalidade, intenção e reação da matéria.

Torna-se evidente aqui por que o indivíduo permanece como o ponto de partida para Sartre. Toda intenção, finalidade, só pode existir a partir de um indivíduo. Mesmo que ela seja compartilhada por muitos numa ação coletiva, ela só pode ganhar vida no indivíduo. Sartre, assim, se segurou no fio que o liga ao seu passado existencialista. Muito do que ele disse sobre a noção de *para-si* pôde então ser transferido para a ideia de *práxis*,

pois ambas pressupõe, tal como ele as usou, o lado do sujeito puro<sup>2</sup>.

Compreendendo isso, é natural que a principal pergunta que Sartre buscou responder em *Crítica da Razão Dialética* tenha sido: se aceitamos a ideia de que a dialética é inteligibilidade da práxis e esta está ancorada no indivíduo, como é possível que exista história? Ou seja, como pode o grupo agir teleologicamente? O caminho que a crítica dialética deve percorrer então é aquele que liga o indivíduo ao resultado da práxis da humanidade. Nesse sentido, Sartre se dedicou a detalhar a dinâmica da relação indivíduo-coletivo-grupo.

O problema para a dialética sartriana, então, é encontrar a inteligibilidade da práxis quando ela não está dada imediatamente – quando o grupo age e o indivíduo parece não agir. A situação mais estudada por Sartre foi aquela em que a práxis individual estaria determinada por uma intenção externa ao indivíduo. Uma intenção que foi selada na matéria, ou seja, uma situação de alienação. O meio no qual essa intenção não aparece de forma que se identifique sua origem claramente é o meio da escassez. Até hoje, segundo Sartre, os homens viveram neste meio onde há o conflito, seja aberto, seja pressuposto, para definir quem será a população sobrando e quem ficará com o excedente. Nesta situação, “a *simples existência* de cada um é definida pela escassez como risco constante de não-existência *para um outro e para todos.*” (2001, p.242)

No meio da escassez, o campo prático (este campo compartilhado pelas práxis de todos) abriga o conflito de interesses cujo veículo é a matéria trabalhada. Se pensarmos, como exemplo, na ferramenta, vemos que ela, por ser resultado de uma práxis (e, portanto, de uma intenção), torna-se portadora de uma exigência de práxis a outro que não aquele que a concebeu. Por ser feita no meio da escassez, essa exigência de práxis aparece como ordem alienada ao indivíduo, ou a um grupo: já que há conflito de interesse, ela transporta esse conflito pela matéria.

A práxis livre, que é para Sartre a práxis translúcida – na qual eu consigo visualizar a finalidade e contra-finalidade –, torna-se impossível nesse meio. Ao agir sobre o campo prático, não se tem uma relação simples entre homem e matéria, mas entre homem e matéria selada por práxis de outros, inimigos de fato. O campo prático torna-se, então, um

---

<sup>2</sup> Meszáros, em seu livro sobre o pensamento de Sartre, afirma que é possível encontrar no conjunto da obra sartriana um dualismo entre sujeito e objeto, mesmo nos seus trabalhos anunciadamente dialéticos (2012: 320)

campo prático-inerte (o adjetivo inerte ressalta a característica reificada da situação, na qual a matéria aparece como ordenadora).

A luta contra esse outro e por uma práxis livre é impossível no âmbito individual, já que um indivíduo não consegue pôr fim ao meio da escassez. No entanto, no momento da luta, é possível que o indivíduo estabeleça com outros, através da organização grupal, uma práxis comum. Por se ver intimamente ligado ao conjunto e compartilhar da intenção do grupo, essa práxis ganha transparência. Esse é o momento menos alienante, para Sartre, no meio da escassez: o momento do grupo-em-fusão. Trata-se, de fato, de um momento. A tendência, ao não se derrotar a escassez, é que a luta pela sobrevivência crie um processo automatizado e alienante nesse grupo, onde a práxis do indivíduo passa a ser orientada de fora, pelo grupo hipostasiado, novamente.

Forma-se então uma relação entre indivíduos serializados que são pretensamente representados por outros: um coletivo de indivíduos que cedem a práxis a outrem. Essa é a estrutura do cotidiano: indivíduos aparentemente soltos, mas que agem dentro de um campo prático-inerte. A matéria carrega as ordens de práxis que não são vislumbradas e assim aparecem como ordens objetivas tão duras quanto a matéria. Dessa forma, os indivíduos agiriam como se estivesse sendo manipulados, mas, na verdade, alugaram sua práxis.

#### **Classe em Sartre**

Dado este quadro geral sobre a visão da dialética para Sartre, uma interessante contribuição aparece para o estudo sobre a classe como um ser social. Ao meu ver, Sartre nos ajuda ao demonstrar que a classe não pode ser compreendida se for reduzida a um momento, seja o grupo (partido, sindicato) ou a massa de indivíduos. Ela é o conjunto e expressa-se na dinâmica indivíduo-grupo-coletivo. No entanto, ao desenvolvermos sua visão, poderemos perceber os limites em relação ao marxismo e dar, dessa forma, razão à crítica de Lukács.

Para Sartre, um indivíduo pertence a uma classe por compartilhar com outros a mesma situação de classe dada através de um “fundamento coletivo de individualidade” (2001, p.356). Trata-se de um fundamento que aparece como matéria. No caso do



capitalismo, o fundamento coletivo é dado pela materialidade da máquina tanto para o operário quanto para o patrão. Este vive a necessidade da máquina a partir da concorrência. Ou seja, o avanço tecnológico é vivido na necessidade de aumentar a produtividade para acompanhar o avanço geral. Essa necessidade é incorporada pelo patrão como *seu interesse*. Já o operário vive a necessidade que a máquina lhe transmite como *destino*. Para ele, a máquina dita o ritmo de seu trabalho. É dessa forma que as classes se configuram como coletivos, ou seja, um conjunto de indivíduos referenciados numa relação específica com a materialidade. A identificação dessa determinação comum possibilita a formação do grupo de interesse, como sindicatos, partidos, que são parte da forma de existência da classe, mas não são sua pura representação.

Apesar de Sartre identificar na materialidade a referência da classe, a formação do coletivo não está determinada exatamente ao local que ocupa nas relações de produção. Os coletivos podem se formar a partir de vários aspectos ou âmbitos da materialidade. Um coletivo que espera um ônibus obedece à mesma dinâmica que o ser-de-classe, a materialidade, nesse caso, é o próprio ônibus. O fato de a materialidade que fundamenta um coletivo estar ligada ao trabalho não traz consequências necessárias a essa dinâmica.

Sartre estava preocupado com as condições gerais do agir coletivo. Nesse âmbito, não há como termos instrumentos teóricos para diferenciar classe de outros coletivos. Apesar de, enquanto modelo, a compreensão de Sartre sobre a dinâmica do grupo-coletivo ter momentos de verdade da existência dos seres sociais coletivos (e aqui não tenho espaço para discutir isso), sua abordagem se afasta da visão marxista, como havia colocado Lukács. Vejamos por quê.

No meio da escassez, tal como formula Sartre, temos sempre o mesmo tipo de dinâmica e de alienação. É como se da Grécia Antiga até o capitalismo contemporâneo vivêssemos a alienação da mesma forma: através da luta entre a finalidade e a contra-finalidade do campo prático. Sartre apesar de criticar a visão hegeliana aistórica da alienação acaba por atribuir a uma noção genérica de escassez a determinação de uma condição humana alienante: a passagem do meio da escassez para o da liberdade, na forma como a constrói, se realiza aleatoriamente, ou seja, sem determinações históricas<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ignacio Sotelo, em seu estudo sobre *Crítica da Razão Dialética*, reconhece a identidade entre a formulação hegeliana e a de Sartre no tema da alienação. Sotelo resume assim a visão de Sartre sobre alienação: “para



Sartre pensa a luta contra a alienação como uma luta pela translucidez da práxis, desconsiderando a alienação como produto histórico, sempre concreto e determinado pela situação. Isso faz com que, a partir de Sartre, torna-se incompreensível a afirmação marxiana de que o proletariado é um ser particular que carrega uma tarefa universal<sup>4</sup>. (Marx, 1977, p.13) A tarefa da humanização posta ao proletariado sem que este a saiba aparece, em Sartre, como algo que somente se justifica posteriormente (pelo fato do socialismo levar progressivamente a uma situação humana sem escassez). A luta concreta contra a alienação que está contida no ascenso ao poder pelo proletariado é resumida ao progresso da dinâmica do grupo-em-fusão.

A contribuição de Lukács, aqui, se faz fundamental. Ao tratar da alienação, na *Ontologia*, Lukács foi enfático ao afirmar que a alienação só existe historicamente, e deve ser compreendida a partir da situação concreta dos homens. A alienação está ligada ao conflito que surge entre o desenvolvimento das capacidades humanas (processo determinado pela progressiva ampliação do social no meio e diminuição da barreira natural) e os limites colocados pela forma da organização social. Por isso ela é histórica e a luta contra ela só se dá concretamente e contra alienações particulares. Sem entender as barreiras concretas da alienação, a forma coletiva e o sentido da ação coletiva aparece como algo que é indiferente para a luta contra a alienação.

O último Lukács apontou que o processo de consciência revolucionária não se refere somente a uma auto-afirmação de um grupo social mas ao constante processo de enfrentamento e conhecimento do funcionamento da sociedade. Para isso, há um processo de elevação do indivíduo de sua particularidade. A luta contra a alienação tem este traço

---

encontrar su ser en la materia circundante, el organismo humano tiene que hacerse materia inerte, pues sólo como tal puede modificar el campo material. El hombre tiene que hacerse materia para transformar la materia; es decir, al objetivarse, al hacerse em un mundo material que le niega y que se le opone, se enajena. En este sentido, todo trabajo está enajenado y la enajenación es la forma de ser del hombre en un mundo material com el que no puede integrarse ni identificarse por completo (...). Con ello, Sartre es consciente de que vuelve a una tesis fundamental de Hegel: toda objetivación implica una enajenación” (1967, p.145) Já Chiodi vê, no tema da alienação, que Sartre oscila entre Marx e Hegel. Ao rejeitar a identificação da alienação com objetivação em geral, Sartre se aproxima de Marx, mas ao definir que a alienação existe em toda relação fundada na alteridade, Sartre reproduz a separação entre sujeito e objeto presente em Hegel (1976, p.89-91).

<sup>4</sup> Como afirma Lukács: “quando se nega que o conhecimento é o reflexo da realidade objetiva na consciência, quando se faz da ação revolucionária um fetiche independente, que não tem mais nenhuma relação com o conhecimento da realidade objetiva e com as leis igualmente objetivas que a regem, então o fato muito simples de haver graus na compreensão mais completa estimula a ação pessoal e mesmo a dos outros torna-se um enigma”. (1979, p.135)

geral. No entanto, não é qualquer dedicação a uma “causa” humanizadora que garante essa elevação. Nas palavras de Lukács: “mesmo sendo um princípio de elevação da particularidade, a dedicação a uma 'causa' jamais opera como princípio geral, como abstrato em-si; ao invés, aquilo que ela extrai de um indivíduo é o resultado de uma dupla dialética: depende do quanto é forte, pura, altruísta etc., a dedicação do indivíduo à 'causa' e ao mesmo tempo (...) de que coisa tal 'causa' realmente representa no desenvolvimento social” (s/d (b), p.81).

Em Sartre, a superação da serialidade a partir do grupo-em-fusão é exatamente a superação (mesmo que momentânea) da alienação. Não há espaço nas páginas da *Crítica da Razão Dialética* para as relações entre as formações dos grupos e o impacto que estas causam a partir dos sentidos e objetivos de sua ação no conjunto das relações sociais. Dessa forma, mesmo não querendo, Sartre caracteriza a alienação como uma condição humana.

Ao fundamentar a dialética na dinâmica sujeito-objeto, Sartre se viu obrigado a considerar a objetividade das leis sociais como produtos da alienação. Pode-se dizer que a rejeição de Sartre a uma dialética da natureza o levou ao distanciamento do marxismo. Com outras palavras, Mészáros destaca esse ponto de discordância para com Marx – Sartre não está de acordo com a existência de uma ontologia que não seja também uma antropologia (2012: 137). É como se tudo, no mundo social, que se apresentasse como objetivo fosse resultado de uma transferência do sujeito ao objeto de forma estranhada. Toda lei social se objetiva a partir do momento que os sujeitos alugam sua práxis – esse é o lema sartriano. Se é assim, o roteiro para o rompimento com a alienação é o reencontro com a práxis através do grupo: a ação auto-consciente do grupo frente à realidade, já que, individualmente, o sujeito está impotente.

Lukács também levou em consideração a impotência do sujeito como forma da lei social se apresentar objetivamente. No entanto, a dinâmica social, para este, é outra. A impotência não teria origem na serialidade, ou seja, na forma individual de posição frente ao mundo social, mas sim na particularidade. Nesse sentido, é possível a formação de um grupo, ou mesmo um grupo-em-fusão (na expressão sartriana), que se dê sem que, necessariamente, se saia da posição de particularidade em relação à genericidade humana. Outro caso pode ocorrer. Lukács aponta que um indivíduo, a partir do desenvolvimento da

sua personalidade, pode se elevar, relativamente, da particularidade. Ou seja, a dinâmica indivíduo-coletivo-grupo não é paralela e correspondente à dinâmica da alienação e não-alienação.

Aqui aparece outro tema caro a Sartre: a liberdade. Em Lukács (assim como em Hegel e em Marx), a liberdade existe como o reconhecimento da necessidade. No caso das leis sociais, elas chegam aos indivíduos ou grupos não como a lei da gravidade, pois no mundo social, há sempre a possibilidade de escolhas. Tanto as leis naturais quanto as leis sociais funcionam a partir do “se...então...”, mas enquanto na lei natural isso é tudo, na lei social o ser social pode negar este “se... então...”, ainda que esteja sob pena de ruína social. Sartre, por sua vez, viu qualquer existência de lei objetiva social como uma naturalização. Portanto, considerou que se há objetividade não está presente a possibilidade de escolha.

Lukács apresentou um funcionamento da lei social que pressupõe o momento subjetivo, a escolha, dos seres sociais, mas não nega que haja um “se...então...” na sociedade também. O caso exemplar da lei do valor explicita essa dupla condição: ao indivíduo é permitido que ele aja contra essa legalidade, sua pena será a ruína. A negação da objetividade da lei só é possível a partir da alteração das bases materiais e sociais que as sustentam, ou seja, deve-se alterar as relações sociais de produção da vida social. Daí vem a necessidade de um agir coletivo que busque romper a objetividade de certa lei social. Por isso, uma avaliação de se certa ação caminha para o enfrentamento de alienações ou não somente é possível com a compreensão dessas leis e o estabelecimento da relação entre a ação de indivíduos e de grupos em relação a elas.

Temos, assim, um elemento importante para se discutir classe e identidades coletivas. Já que a alienação obedece a legalidades determinadas em última instância pela forma como a vida é produzida e reproduzida, o sucesso da luta pelas superações das alienações depende do impacto que essa luta tem com os fundamentos dessas alienações. A especificidade da classe enquanto coletivo em relação às pluralidades de identidades sociais está no fato de formar um ser social que se liga à origem da produção e reprodução da vida. Este fato não nos obriga a afirmar que a classe seja um ser transcendente, nem que outras identidades coletivas sejam simplesmente formas criadas pela falsa consciência. É possível pensar identidades que se configuram como processos de mediação das classes e o caráter alienante ou anti-alienante só poderá ser estabelecido a partir de uma análise

concreta do impacto dessas formações sobre o conflito entre o desenvolvimento das capacidades humanas e as relações sociais que as sufocam.

### **O problema do Stalinismo**

Apesar de Sartre retornar, sem querer, a uma concepção idealista da alienação, ele o fez a partir de um dilema muito concreto e contemporâneo. Sartre estava visivelmente preocupado em explicar por que os progressos na União Soviética não caminhavam para uma superação da alienação. Ignacio Sotelo tenta traduzir as questões políticas que estavam por trás do livro:

Es preciso explicar por qué la desaparición de la propiedad privada no ha llevado consigo la desaparición de todo tipo de enajenación: por qué el estado post-revolucionario, lejos de ir disolviéndose poco a poco, se ha fortalecido; por qué en los países occidentales altamente industrializados en vez de aumentar las tensiones de clase, el proletariado ha perdido combatividad y hasta cierto punto parece encajado dentro del neocapitalismo. El mérito indiscutible de *La crítica de la razón dialéctica* radica en el intento de responder a todas estas cuestiones (1967, p.140).

Para oferecer uma explicação, Sartre rejeitou uma relação direta entre propriedade privada e alienação. Queria pensar como a URSS deixou de ser horizonte de conquista da liberdade. A conclusão prática é bem interessante: enquanto houver conflitos de interesses dados pela existencia num meio de escassez, a alienação persistirá. Ou seja, não importa que o Estado tenha expropriado os meios de produção, pois a persistência do regime de escassez mantém a alienação do gênero humano. No entanto, Sartre, ao pensar a alienação em termos de existência ou não de meio de escassez, acabou por jogar a luta contra a alienação para muito longe, numa batalha final.

Parece evidente que Sartre buscava uma garantia teórica contra o stalinismo. Como relacionou a vertente no marxismo que defende a existência de uma dialética da natureza à reificação do marxismo na política, combateu com radicalidade a idéia de que as alienações são determinadas pelas leis sociais objetivas e pelo confronto entre capacidades humanas historicamente potencializadas e os limites de uma organização social. Sartre fez uma ligação direta entre sua luta contra o stalinismo e sua discordância com a existência de dialética para além do indivíduo.

A preocupação de Sartre em responder ao stalinismo e resgatar o marxismo dialético foi, sem dúvida, de grande sensibilidade política. Seu texto *Questão de Método* (introdução à *Crítica da Razão Dialética*) é politicamente atual e, podemos dizer, inspirador. Essa qualidade se deve, principalmente, à forma clara com que Sartre rejeitou o stalinismo no marxismo, uma qualidade que se fundamentou em um equívoco teórico. Se o compararmos com o texto de Lukács de 1948, percebemos que na questão política, o texto de Lukács é datado e, em certos momentos, dolorosamente descabido. Ao tratar do existencialismo no seu aspecto diretamente político, compara-o ao trotskismo por ambos, segundo o autor, negarem as alternativas reais existentes, fugindo para uma posição romântica de elogio ao momento revolucionário. Diz Lukács: “A escolha diante da qual nossa realidade social coloca o pensador honesto, a 'situação' na qual se encontra, é a seguinte: é necessário tomar posição face ao socialismo *tal como é*, tal como nasceu e como se desenvolve na União Soviética; é necessário tomar concretamente posição frente aos caminhos inteiramente novos que conduzem ao socialismo e que se ariram com a derrota do fascismo”. (1979, p.202) Sua caracterização dos problemas teóricos do existencialismo ainda nos parece consistente, mas sua posição política para com as críticas ao stalinismo são frágeis, por que isso acontece?

O que Carlos Nelson Coutinho ponderou em relação à posição de Lukács sobre as vanguardas artísticas, creio, pode ser reproduzido, com adaptação, ao nosso tema. Diz Coutinho:

Lukács estava firmemente convencido de que a União Soviética dos anos 1930 e seguintes – na qual ele julgava já ter realizado a transição para o socialismo, ou seja, para uma etapa superior da humanidade – continuava a ser um farol seguro e não problemático a indicar o caminho do futuro aos pensadores e artistas que se mantivessem fiéis à herança democrática. Ora, ao contrário do que Lukács supunha, a URSS (...) estava longe de se apresentar como expressão de uma humanidade emancipada: a regressão stalinista (iniciada no final dos anos 1920) minimizou, terminando mesmo por extinguir, o fascínio que a Revolução de Outubro certamente exerceu por algum tempo sobre os intelectuais e artistas ocidentais, inclusive sobre muitos daqueles que Lukács considerava 'vanguardistas'. (2005, p.29-30).

Em âmbito filosófico, a abordagem existencialista é, de fato, irreduzível ao marxismo. Pretende-se ter demonstrado, mesmo que brevemente, como o núcleo existencialista ainda presente em Sartre impede-o de conceber uma dialética para além da ação intencional individual. Ou seja, Lukács corretamente afirma que o existencialismo, ao

propor um terceiro caminho entre idealismo e materialismo, ganha um caráter conservador. No entanto, a disposição dessas forças não se dá em relação imediata entre a política e a filosofia. Em 1948, Lukács faz uma analogia entre a busca do existencialismo em encontrar um terceiro caminho filosófico e a busca, por alguns existencialistas, de uma alternativa ao “socialismo realmente existente”. O caráter conservador do primeiro não se reproduz diretamente no segundo, como quer Lukács. Ao meu ver, Lukács nesse momento elimina a autonomia relativa da política. Parece incompreensível, para o autor, que o existencialismo sartriano, por exemplo, seja marcado fortemente pela recusa de que a URSS seja o farol do futuro da humanidade.

Sartre tocará nesse ponto com a costumeira acidez:

observemos simplesmente que Lukács não leva em consideração, de modo algum, o fato principal: estávamos convencidos *ao mesmo tempo* de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade. Não pretendo negar as contradições dessa atitude: constato simplesmente que Lukács nem sequer suspeita de sua existência. Ora, muitos intelectuais e estudantes viveram e ainda vivem na tensão dessa dupla exigência. De onde vem isso? De uma circunstância que Lukács conhecia perfeitamente, mas a respeito da qual, na época, nada podia dizer: depois de nos ter atraído para si (...) o marxismo, bruscamente, deixava-nos na mão; não satisfazia a nossa necessidade de compreender; no terreno particular em que estávamos, ele não tinha nada de novo para ensinar-nos porque tinha ficado parado. (2001, p.30-1)

Posteriormente, Lukács deixa de defender uma posição tão categórica objeto da crítica de Sartre. Se olharmos para a *Ontologia*, sua abordagem está em outro patamar e permite inclusive que se faça uma revisão da posição anterior do autor. Nas últimas páginas da *Ontologia*, que tratam da alienação, Lukács claramente reavaliou sua posição em relação ao impacto do stalinismo na luta política pelo socialismo. O método staliniano é caracterizado, em sua visão, como manipulatório. O efeito desse método foi o de não oferecer alternativa real ao capitalismo manipulatório contemporâneo, dificultando que o marxismo canalizasse as lutas contra a manipulação (que para Lukács é a principal forma atual da alienação). “Daqui deriva, de um lado, uma desorientação geral sempre mais ampla e profunda; de outro, o difundir-se maciço de ideologias de caráter simplesmente idealista-utopista” (s/d (b), p.98).

Lukács finalmente percebe aquilo que foi a justificativa política de *Crítica da Razão Dialética*: a estagnação do marxismo pelo stalinismo e o efeito negativo que este



provocou em setores que lutavam contra as alienações concretas. Nos *Prolegômenos* há também outro avanço na compreensão da posição sartriana. Ao criticar a homogeneização, realizada por Engels, das categorias da dialética, considerando-as para todos os tipos de ser, Lukács afirma, fazendo referência a Sartre: “surge necessariamente um protesto justo contra tal homogeneização mecânica das categorias ontológicas, da legalidade, etc. na natureza e na sociedade, que tem como resultado, na maioria dos casos, um retorno gnosiológico ao dualismo burguês” (2010, p.189). Ainda que não tenha mudado sua visão sobre o caráter burguês do pensamento sartriano (por se manter no dualismo), Lukács complexificou sua caracterização ao compreender politicamente o existencialismo sartriano, reconhecendo que Sartre havia estampado em sua crítica ao *Existencialismo ou Marxismo*.

Em sua última posição, Lukács buscou aprofundar a compreensão da dialética marxista – ao negar sua rejeição anterior a uma dialética da natureza – e incluiu uma caracterização mais ponderada sobre o fenômeno do stalinismo. Essa composição de fatores, ao meu ver, permite que se supere a visão sartriana de identificar a dialética da natureza com a petrificação do marxismo pelo stalinismo, ainda bastante em voga no amplo campo marxista. A determinação com que o último Lukács afirmou a existência de uma dialética da natureza, com importantes mudanças da concepção engelsiana e, ao mesmo tempo, buscou fundamentos para criticar o stalinismo em sua raiz filosófica pode nos ajudar decisivamente a enfrentar as naturalizações e formalizações que sobrevivem ainda dentro do marxismo. Trata-se, assim, de uma tarefa atual, particularmente quando se busca refletir sobre a especificidade das classes em relação ao conjunto das identidades sociais.

#### **Referências bibliográficas:**

CHIODI, Pietro. *Sartre and Marxism*, Sussex: The Harvester Press, 1976.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e Humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

\_\_\_\_\_. *Lukács, Proust e Kafka*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DOBSON, Andrew. *Jean-Paul Sartre and the politics of reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LUKÀCS, George. *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ontologia del ser social - el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. “Existencialismo” - tradução “Esistenzialismo” In: *Ontologia Dell’Essere Sociale, Roma: Riuniti*, 1976-1981. Texto traduzido por Maria Izabel Porto de Souza (manuscrito), s/d(a).

\_\_\_\_\_. “Alienação” - tradução de “L’estraniamento” In: *Ontologia Dell’Essere Sociale, Roma: Riuniti*, 1976-1981. Texto traduzido por Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda. (manuscrito) s/d(b).

MARX, Karl. “Crítica à filosofia do direito de Hegel”. In *Revista Temas de Ciências Humanas*, vol. 2, São Paulo: Grijalbo, 1977.

MESZAROS. *A Obra de Sartre – busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. “Materialisme et Revolution”, In: *Les Temps Modernes*, no 9, 1946.

\_\_\_\_\_. “Les Communistes et la Paix”, In: *Les Temps Modernes*, no 81, 1952.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

SOTELO, Ignacio. *Sartre y la Razon Dialectica*, Madri: Editorial Tecnos, 1967.