

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCUS DE DUTRA MATTOS

**A IMAGINAÇÃO E O FEITIÇO DO PRÁTICO-INERTE NA DIALÉTICA CRÍTICA  
SARTRIANA**

Porto Alegre  
Ano 2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcus de Dutra Mattos

**A IMAGINAÇÃO E O FEITIÇO DO PRÁTICO-INERTE NA DIALÉTICA  
CRÍTICA SARTRIANA**

Porto Alegre

2022

Marcus de Dutra Mattos

**A IMAGINAÇÃO E O FEITIÇO DO PRÁTICO-INERTE NA DIALÉTICA  
CRÍTICA SARTRIANA**

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande do Sul.

Orientador Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro (Orientador)

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

---

Profa. Dra. Thana Mara de Souza (UFES)

---

Prof. Dr. Marcelo da Silva Norberto (PUC-Rio)

Porto Alegre

2022

*À memória de meu pai, Pedro Cezar Bernardes de Mattos.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos Outros que me acompanharam e possibilitaram a escrita desta obra.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

A CAPES, pela bolsa de estudo.

## RESUMO

A presente tese parte da dialética sartriana para se encontrar com seu estudo acerca da imagem e seu correlativo noemático em sua fase fenomenológica. Nosso trabalho busca demonstrar a possível relação entre a imagem fenomenológica sartriana e a inércia material a partir do *prático-inerte*. Buscamos mostrar as proximidades e diferenças entre o pensamento de Jean-Paul Sartre e Karl Marx para propormos uma *crítica ontológica* ao tempo vivido a partir da noção de fetiche da mercadoria e sua relação com a criação de imagens (de) si nas redes sociais. O *feitiço do prático-inerte* se dispõe a responder estas questões.

**Palavras-chave:** Jean-Paul Sartre. Karl Marx. Imagem. Prático-Inerte.

## **ABSTRACT**

The present thesis starts from the Sartrean dialectic to meet his study about image and its noematic correlative in its phenomenological phase. Our work seeks to demonstrate the possible relationship between the Sartrean phenomenological image and material inertia from the practico-inert. We seek to show the similarities and differences between the works of Jean-Paul Sartre and Karl Marx in order to propose an ontological critique of the time lived from the notion of commodity fetish and its relationship with the creation of images (of) the self in social networks. The practico-inert spell sets out to answer these questions.

**Keywords:** Jean-Paul Sartre. Karl Marx. Image. Practico-Inert.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1: IMAGINÁRIO E TOTALIDADE NA VIRADA DIALÉTICA EM SARTRE</b> .....	15
<b>1.1) Existencialismo e marxismo a partir do debate entre Sartre e Lukács</b> .....	15
<b>1.2) Dialética e a persistência da crítica</b> .....	40
<b>1.3) Violência e Escassez</b> .....	45
<b>1.4) Escassez e prático-inerte: a engrenagem do feitiço</b> .....	58
<b>CAPÍTULO 2: A IMAGEM E SEU CORRELATIVO NOEMÁTICO</b> .....	63
<b>2.1) A imagem enquanto coisa</b> .....	63
<b>2.2) A estrutura intencional da imagem</b> .....	64
<b>2.3) Imagem, percepção e saber</b> .....	66
<b>2.4) Afetividade e signo</b> .....	70
<b>2.5) Irreal e vida imaginária: o desejo</b> .....	72
<b>2.6) Corpo, temporalidade e espacialidade</b> .....	80
<b>2.7) Liberdade, situação e imagem</b> .....	83
<b>CAPÍTULO 3: A IMAGEM E O FEITIÇO DO PRÁTICO-INERTE</b> .....	87
<b>3.1) Sobre a necessidade da crítica ontológica à sociedade de mercado</b> .....	87
<b>3.2) Sobre a alienação em Marx e Sartre</b> .....	91
<b>3.3) O feitiço do prático-inerte: Crítica do modo de representação a partir da serialidade no capitalismo contemporâneo</b> .....	100
<b>CONCLUSÃO</b> .....	115
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	116



## INTRODUÇÃO

No período em que publicou *A transcendência do Ego* (1936), Jean-Paul Sartre escreveu *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940). É esse o período ao qual se volta a primeira parte da tese – *A imaginação* –, período no qual Sartre desenvolve a perspectiva de uma superação da “metafísica ingênua”, cuja característica essencial é colocar a imagem enquanto *coisa*. Sartre busca a resposta para este problema em Husserl, uma vez que, para este, a imagem é *uma síntese* e não um conteúdo da consciência. A partir da fenomenologia de Husserl, *O imaginário* de Sartre tem como fim descrever a grande função “irrealizante” da consciência ou “imaginação” e seu correlativo noemático, o imaginário<sup>1</sup>. Entretanto, *O imaginário* é uma obra a partir e contra Husserl, uma vez que, para Sartre, a imagem não é uma síntese que “preenche” (*Erfüllung*) a significação, tanto quanto outra. Ao contrário, trata-se de uma mudança de natureza da relação com o objeto, que se produz no próprio ato intencional, capaz de produzir, desde si mesmo, a significação sob o modo imaginante<sup>2</sup>. Nesse sentido,

a palavra-imagem não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto<sup>3</sup>.

Essa modalidade de consciência intencional, em sua relação específica com a significação, intitulada por Sartre de “consciência degradada” do plano da intuição, só pode ser formada por uma consciência imaginante, uma consciência (de) imagem. Em sua estrutura, a imaginação, ao contrário da percepção, se dá por uma síntese *ativa*. A partir das quatro características fundamentais da imaginação (a imagem é uma consciência e um fenômeno de quase-observação que coloca seu objeto como um nada a partir de sua espontaneidade), compreendemos a importância ímpar do fator ativo da imaginação, em contraste com a percepção. Nesse sentido, Sartre busca romper com a tradição moderna que trata a imagem como uma “percepção menos viva, menos clara”<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 30.

ao invés de tomá-la como resultado de uma consciência posicional ativa. De um lado, o objeto da percepção é constituído por infinitas possibilidades de determinações e ângulos. De outro lado, a imagem se dá inteira no ato de imaginação, como que vista por todos os lados ao mesmo tempo. A consciência perceptiva, assim, aparece como pura passividade ante o objeto percebido, visto que o perfila de infinitas formas e absorve dele apenas o que é captado. A imaginação, por outra via, cria, produz a imagem a partir de sua espontaneidade. É nesta abertura que possibilita trazer o irreal ao mundo, a partir de um Nada, característica fundamental da imaginação, que Sartre parece depositar – antes da própria escrita de *O ser e o nada* – o segredo da liberdade, como lembra Ricœur. A imaginação é possível, assim, “porque o irreal é produzido fora do mundo, por uma consciência que permanece no mundo, e é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina<sup>5</sup>”.

Nesse movimento de descrição da consciência de imagem, Sartre absorve a noção heideggeriana de “*in-der-Welt-sein*” – podemos compreender o sentido da possibilidade do imaginário ultrapassar o real, de colocar um *irreal* a partir de uma situação concreta e real da consciência. Logo, o caminho que conecta liberdade, situação e imaginação estará pavimentado.

Por ora, cabe-nos perceber duas das consequências mais importantes deste modo de pensar a imagem e seu correlativo noemático: 1) *o ato negativo é constitutivo da imagem*<sup>6</sup> e 2) *é esse “estar-no-mundo” o que constitui a condição necessária da imaginação*<sup>7</sup>. Posteriormente, em *O ser e o nada*, Sartre aprofunda a noção de negatividade e o “Nada” que possibilita o movimento irrealizante da imaginação. Portanto, não é infundada a suspeita de Paul Ricœur<sup>8</sup> sobre as expectativas de Sartre acerca da relação entre imaginação e liberdade, visto que, desde *O imaginário*, passando

---

<sup>5</sup> “A imaginação não é um poder empírico e, acrescentado à consciência, é a consciência por inteiro na medida em que realiza sua liberdade; toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário, na medida em que se apresenta sempre como uma ultrapassagem do real. Disso não se pode inferir que toda percepção do real deva inverter-se em imaginário, mas sim que a consciência está sempre ‘em situação’ porque é sempre livre, para ela há sempre e a cada instante uma possibilidade concreta de produzir o irreal. Estas são as diferentes motivações que decidem a cada instante se a consciência será apenas realizante ou se imaginará. O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que permanece no mundo, e é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina”. (SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996, p. 242-3).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>8</sup> RICŒUR, Paul. *Philosophie de la Volonté*, tome I, *Le volontaire et L'involontaire*. Paris : Aubier, 1949, p. 243.

por seu ensaio de ontologia fenomenológica em *O ser e o nada*, chegando a um aprofundamento de suas descrições sobre o imaginário no caso de Gustave Flaubert, em *O idiota da família*, Sartre insistirá que *o homem imagina porque é livre*. Desta forma, liberdade e imaginação se tornam noções indissociáveis. É sob a influência do “*in-der-Welt-sein*” heideggeriano que Sartre busca mostrar como a consciência se produz e opera *no mundo*. Esta influência se torna evidente no quarto e último capítulo de *O imaginário* intitulado “a vida imaginária” – que muito provavelmente tenha sido inserido algum tempo após o término do primeiro manuscrito do livro.

Nosso estudo buscará, também, mostrar que a relação entre liberdade, imaginação e mundo (situação) persiste durante toda a obra de Sartre, mesmo e ainda mais enfaticamente no período mais delicado, no qual Sartre faz colidir a materialidade da História com a liberdade ontológica do homem na *Crítica da razão dialética*. Significa dizer que, em nossa hipótese fundamental, *O idiota da família*, por este caminho entre Imagem e História, imaginação e alienação, *é uma obra marxista sobre o imaginário*. Procuraremos oferecer nesta tese subsídios para esta afirmação.

Nessa direção, a segunda etapa de nosso estudo busca compreender como a materialidade, através da História, molda o ser humano e suas relações com a alteridade. Nosso caminho deverá iniciar pela pergunta central da obra *Crítica da razão dialética*: “em que condições o conhecimento de uma história é possível?”<sup>9</sup>

Ao operar a virada dialética, Sartre se insere no grupo de pensadores de esquerda que buscam dar uma resposta ao período de crise do pensamento marxista durante o ardiloso período de “*guerra improvável, paz impossível*”, ou “Guerra Fria” – ambas expressões de Raymond Aron em sua obra *Le Grand Schisme*, de 1948. Sartre busca fundir sua ontologia fenomenológica em uma forma particular de compreensão da dialética material. É bem verdade, contudo, que Sartre não negará o materialismo histórico, porém, veremos, a proposta sartriana para o problema da História pela via da dialética tomará formas próprias. Que isto quer dizer? Se, por um lado, Sartre descobre o marxismo enquanto “filosofia tornada mundo”<sup>10</sup> ao buscar *conhecer o homem em sua vida real* e o encontra em sua dramática concretude como o *trabalhador que produz suas condições de vida* – exatamente como lembra Engels em uma carta endereçada à Joseph

<sup>9</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002, p. 160.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 29-30.

Bloch: “o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real”<sup>11</sup>. Por outro lado, o seu ponto de partida será a práxis individual *na sua luta contra a escassez*.

Partir do indivíduo rumo à História significa que “o ponto de partida epistemológico deve ser sempre a consciência como certeza apodítica (de) si como consciência de tal objeto”<sup>12</sup>. Aqui podemos começar a compreender como a fenomenologia ontológica persiste no âmago da dialética.

Este movimento dialético é adotado por Sartre para superar a visão analítica que coloca o objeto de estudo como algo exterior ao observador. A inteligibilidade histórica a partir da dialética, ao contrário, se desvela inserida no objeto estudado. Significa dizer que o observador é matéria trabalhada tanto quanto o objeto observado. Logo, é impossível a construção de uma inteligibilidade histórica vista de fora, dado que somos seres inseridos na História. Ou, ainda, dito de outra forma, é necessário compreender que *o homem é mediado pelas coisas na medida em que as coisas são mediadas pelo homem*. Aqui Sartre rompe com o nível formal da evidência apodítica husserliana e busca encontrar “a experiência apodítica no mundo concreto da História”<sup>13</sup>. Portanto, o caminho sartriano para alcançar a inteligibilidade histórica a partir da dialética material parte, necessariamente, do indivíduo concreto em suas ações concretas e progride, pouco a pouco, rumo à totalização histórica<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> “De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha, etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um sem número de acidentes (isto é, coisas e eventos de conexão tão remota, ou mesmo impossível, de provar que podemos tomá-los como não-existentes ou negligenciá-los em nossa análise), mas que o movimento econômico se assenta finalmente como necessário. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau”. (ENGELS, F. *Letters on Historical Materialism*. To Joseph Bloch. [1890] in TUCKER, Robert C. (Org.) *The Marx-Engels reader*. 2ª ed. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1978, p. 760).

<sup>12</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 168.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>14</sup> É bem verdade, contudo, que este projeto de inteligibilidade da totalização histórica restou inacabado, e assim permaneceu até os dias de hoje.

O primeiro tomo da *Crítica da razão dialética* parte da práxis individual em sua relação com a natureza, mediatizada pelo inorgânico para suprir organicamente a sua necessidade, movimento dialético de produção da matéria trabalhada, por onde Sartre alcança a inteligibilidade do prático-inerte. Seu objetivo, progressivamente, é o de compreender o movimento das ações do indivíduo, inseridas, através dos conjuntos práticos (*ensembles pratiques*), em uma lógica mais profunda e totalizante; movimento que, no horizonte mais amplo das instituições e da formação das classes, permite chegar ao nível da História, cuja inteligibilidade, pela razão dialética, se mostra como totalização em andamento.

Para nós, aqui, cabe perceber desde logo a profunda diferença entre *totalidade* e *totalização*. A totalização dialética é um movimento vivo de compreensão inscrito na temporalidade da ação humana mediada pela matéria. O que seria, então, a totalidade? Nós a encontramos, a vivenciamos, produzimos ou sofremos os seus efeitos? Sartre não parece abandonar – nem mesmo em sua *Crítica da Razão dialética* – a sua concepção fenomenológica da imagem. Em uma das raras passagens desse livro em que ele trata da imaginação, ele o faz, justamente, para definir o que ele entende, *também dialeticamente*, por totalidade. Ora, é por via da imaginação que acessamos uma totalidade.

A totalidade define-se como um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma – em cada uma delas e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantêm em si. Mas essa realidade sendo, por hipótese, *feita* (um quadro, uma sinfonia são exemplos disso se levarmos ao extremo a integração), só pode existir no imaginário, isto é, como correlata de um ato de imaginação.<sup>15</sup>

Se, por um lado, a totalização significa um movimento de unificação em andamento, a totalidade, por outro, só pode existir fora deste mundo como um *irreal* imaginário e em-si. Além de aprofundarmos esta compreensão sobre totalidade e totalização, buscaremos compreender como, a partir de Sartre, “somos homens condenados a viver humanamente a condição de coisas materiais”<sup>16</sup>. Esta frase inspirada em Marx contém em si, talvez, o segredo e a sutileza da obra sartriana: não somos apenas

<sup>15</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 163.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 86.

coisas inertes e, não obstante, vivemos em um mundo dominado pela inércia material de nossos próprios atos.

Sartre inicia a compreensão do que ele chama de experiência crítica *no interior da totalização pela necessidade (besoin)*, na relação entre o Ser material e seu entorno. É na relação entre o orgânico e o inorgânico, forma mais elementar de existência material, que a inteligibilidade histórica deve iniciar. Este movimento se ampliará, pouco a pouco, às relações materiais da “dialética regional” rumando à totalização histórica. A principal diferença entre a obra sartriana e o materialismo histórico de Marx se mostrará, assim, na forma de absorção da noção de *escassez* para compreender a noção de *alienação*. Levaremos adiante nossos esforços para compreender a alienação a partir da inércia e da escassez e, embora sua perspectiva seja diferente da marxiana neste aspecto, Sartre não se opõe à teoria de Marx ao reintroduzir a escassez como *possibilidade da história humana*, exatamente porque esta não representa sua realidade, visto que a história humana, até aqui, foi produzida “no meio da escassez por homens cuja práxis interioriza tal escassez, mesmo pretendendo superá-la.<sup>17</sup>”

Avançando em direção à etapa final da tese, buscaremos mostrar o modo como a liberdade humana se torna e permanece escrava da serialidade do prático-inerte, enquanto produto e produtora do reino da escassez. Atentos ao fato de que, não obstante, não somos (apenas) *coisas*, buscaremos compreender como o ser que introduz o negativo no mundo, que produz o irreal a partir do real, que é “para-si”, pode romper a serialidade a partir da ação em grupo, em contato com a alteridade – visto que “é necessário saber dizer ‘nós’ para dizer ‘eu’”<sup>18</sup> – porque, como bem lembra Ernst Bloch<sup>19</sup>, *ainda não é noite o dia todo, ainda há uma manhã para cada noite* e o tempo ainda não acabou.

---

<sup>17</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 239.

<sup>18</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Situações IV*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

<sup>19</sup> BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo II. Tradução de Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979, p. 470.

## CAPÍTULO 1: IMAGINÁRIO E TOTALIDADE NA VIRADA DIALÉTICA EM SARTRE

### 1.1) Existencialismo e marxismo a partir do debate entre Sartre e Lukács<sup>20</sup>

Nosso ponto de partida tem por objetivo colocar em relevo alguns aspectos da singular relação de Sartre com o marxismo para, então, desenvolver uma reflexão sobre a centralidade da virada dialética em seu pensamento. Esse passo nos permitirá realizar uma aproximação ao problema da totalidade em seus desdobramentos dialéticos, que guardam, ainda, a possibilidade de uma descrição fenomenológica. Escolhemos, para tanto, nesse contexto, a posição nevrálgica da relação entre Sartre e Lukács.

Na terceira parte do livro *A Obra de Sartre: busca da liberdade e o desafio da história*,<sup>21</sup> Mészáros oferece um depoimento de alto valor sobre o indício de um encontro entre Sartre e Lukács já pela segunda metade da década de 1950. O valor intrínseco deste encontro, o qual teria sido, segundo Mészáros, objeto de demonstração de interesse de ambos os filósofos do século passado, se dá pelo histórico de debates teóricos sobre o marxismo reiteradamente publicados em livros, a saber, *Existencialismo ou marxismo?* de Lukács, publicado em 1946, e *Questões de Método* de Sartre, publicado, originalmente, mais de dez anos depois, em 1957.

Procuraremos demonstrar a necessidade da revisão deste debate, mesmo depois da publicação da *Crítica da Razão Dialética* por Sartre e da *Ontologia do Ser Social* por Lukács. Acreditamos, especialmente pelo conteúdo destas obras, que tal debate não se encerrou. Será preciso transcorrer por alguns pontos chave: 1) defender a unidade no pensamento de ambos – embora isto possa ser objeto de estranhamento por parte de alguns intelectuais, para nós o que se mostra é uma clara continuidade na descontinuidade de cada um, em suas especificidades; 2) abordar o contexto histórico da primeira metade do século XX, em especial sobre a crise das ciências na virada do século; 3) mostrar os pontos de tangência entre os dois autores, em especial contra o materialismo mecanicista e a favor da face subjetiva da revolução. Tendo vencido estas etapas, assumiremos a

---

<sup>20</sup> Este tópico é fruto de dois de nossos estudos precedentes, a saber, MATTOS, M. D. (2020). *Notas sobre o subsolo contrarrevolucionário de Budapeste*. Intuitio, 13(1), e36652.

<sup>21</sup> Esse depoimento encontra-se, em especial, na segunda edição do livro, que contém uma importante ampliação. MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 227-228.

posição de avaliar as possibilidades de reabertura deste debate que não nos parece finalizado.

Costuma-se dividir o pensamento e a obra de Lukács em, pelo menos, três etapas. A primeira delas é o chamado período pré-marxista, que é o período conhecido pelos escritos dedicados à literatura, ao teatro e ao drama, como *A forma do drama* (1906) e *Shakespeare e o drama moderno* (1911)<sup>22</sup>; tendo nesse período maior reconhecimento a *Teoria do romance* (1916).

O livro que consolida a “transição” para o segundo período, da política e do marxismo, é *História e consciência de classe* (1923). Porém, já aqui se percebe a incongruência de tal “ruptura” em Lukács. Sobre este assunto é interessante que se comparem o escrito *Bolchevismo como problema moral* (1918) e os escritos de 1919, a saber: *Táticas do proletariado vitorioso*, *O papel da moral na produção comunista* e, mais o conhecido, *Tática e ética*. Como não perceber aí o papel decisivo e reconhecido da Revolução de Outubro e das famosas “*Teses de Abril*” de Lenin<sup>23</sup>? O argumento vigente – de uma conversão do dualismo neokantiano ao marxismo – esbarra no problema conceitual da dialética, objeto central do trabalho de Lukács. Ora, assumir uma “ruptura” na vida e obra de Lukács seria negar, em suas próprias palavras, o “caráter dialético do conhecimento enquanto processo histórico”<sup>24</sup> e, como bem manifesta Mészáros:

Aqueles que não conseguiram distinguir entre a estrutura geral do pensamento de um filósofo e sua articulação idealista ou materialista insistiam que ele “permaneceu sempre um idealista hegeliano” e, de acordo com suas próprias preferências, elogiaram-no ou culpavam-no por isto. Ao fazê-lo, também ignoraram implicitamente o fato de que o próprio Marx foi revolucionário muito antes de se tornar materialista, e não deixou de sê-lo posteriormente. É desnecessário dizer que a continuidade em questão é dialética: “a unidade entre continuidade e descontinuidade”, isto é, a “suprassunção” (*Aufhebung*) de um estágio anterior em uma complexidade cada vez maior.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Para uma bibliografia completa conferir *O conceito de dialética em Lukács* de István Mészáros, p. 145-169.

<sup>23</sup> Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução – Escritos de Lenin de 1917*. Tradução de Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.

<sup>24</sup> LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 92.

<sup>25</sup> MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p.33.



Naquele que seria um terceiro período do seu pensamento, Lukács adentra e atua na luta política do seu contexto histórico, em especial no que se refere à subjetividade revolucionária durante e após o período stalinista. Aumenta a sua desconfiança sobre as práticas operadas por Stalin do período conhecido pelo “enrijecimento”, inclusive com a tentativa de censura de toda e qualquer crítica interna, usando como motivo principal a necessidade da luta no front contra o capitalismo ocidental.

Lukács jamais escreveu uma linha sequer em defesa do capitalismo ocidental ante o socialismo soviético, não por defender este último em relação ao primeiro. Outrossim, sua obra tem o caráter implícito de afirmação do socialismo enquanto saída da barbárie. Porém, da mesma forma que há uma mudança na dita transição ao marxismo, há, de fato, uma mudança desta etapa para a etapa da “desestalinização”. Esta, todavia, tendemos a percebê-la de forma mais simples do que fora a primeira transição para o marxismo.

No novo período aberto pelo “programa de desestalinização” mencionado por Mészáros, o “último Lukács” pôde dar curso à sua reflexão sob condições políticas bem menos restritivas – e, empenhado no que considerava necessário e urgente: um “renascimento do marxismo”. Embora isto seja verdade, hoje nos é possível perceber que já durante o período “restritivo” Lukács manifestava críticas internas contundentes ao partido comunista e aos rumos dos quais estavam sendo tomados.<sup>26</sup> Exemplo disto é a obra *Reboquismo e dialética*, escrita entre 1925 e 1926, onde Lukács ataca frontalmente dois de seus “colegas” soviéticos, pois Lukács denuncia a tentativa de Rudas e Deborin de transformar o marxismo em uma “ciência” no sentido positivista, burguês.<sup>27</sup> E, acima de tudo, este escrito fora uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe* de 1923, pelo seu caráter de urgência e pela necessidade de consideração da dimensão subjetiva da luta revolucionária: a consciência de classe. Isto fora visto como pensamento burguês ao entregar à subjetividade um papel de tal importância para a revolução. Entretanto, é justamente neste escrito que Lukács se mostrará mais marxista, ou, mais fundamentadamente marxista do que seus colegas – como Deborin – que viriam a apoiar a tomada pelo “materialismo mecanicista”, criticado inclusive por Lênin<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Exemplo disto é a crítica de Lukács às “mistificações do imediatismo capitalista” que haviam penetrado no movimento socialista. Cf. MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*, op. cit., p.63.

<sup>27</sup> LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*, op. cit., p. 18.

<sup>28</sup> LÊNIN, Vladimir. “A Crise da Física Contemporânea”, texto anexo a LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*. Brasília: Kiron, 2011.

Desta forma, podemos inferir sobre a facticidade de uma unidade na obra de Lukács, não apenas pelo fato de o próprio autor afirmar isto, mas pelo fato de sua trajetória eliminar qualquer possibilidade de ruptura em sua obra. Segundo Mészáros

O caráter unitário da obra de Lukács (fundado, de acordo com o analista, em uma “ideia sintetizadora fundamental”) não é comprometido pelo movimento interno que se registra no seu desenvolvimento – daí sua recusa em operar com dicotomias do tipo “jovem Lukács”/ “Lukács da maturidade”.<sup>29</sup>

Logo, os diferentes estágios da obra de Lukács reforçam o seu conceito dialético, pois é a “unidade que se constitui de mudanças e continuidades”<sup>30</sup>, desde *A alma e as formas* até a *Ontologia do ser social*, questões como a dualidade entre o *Sollen* (dever-ser) e o *Sein* (ser)<sup>31</sup> seguem vivas.

Sartre, por sua vez, pode ter seu pensamento dividido cronologicamente em cinco momentos: (1) o período pré-fenomenológico; (2) o período fenomenológico; (3) o período da ontologia fenomenológica; (4) o período da dialética crítica; (5) período posterior ao *Idiota da Família*.<sup>32</sup> Aqui, o critério para se pensar a unidade da obra sartriana é outro: a unidade no pensamento de Sartre se dá pela unidade buscada em seu método. E, diferente da unidade fundamental de Lukács, o método em Sartre é construído ao passo cronológico de sua obra, encontrando, como uma possível síntese, o seu método *progressivo-regressivo*<sup>33</sup>. Seguindo este raciocínio, defende Fabio Caprio L. de Castro que o método sartriano se constrói pela forma, em seu transcorrer cronológico, abandonando certos conceitos, sem prejudicar a totalidade da sua construção metodológica, bem como reutilizando outros conceitos de suas obras mais antigas em suas últimas obras, conferindo uma *unidade metodológica* que nos leva a conceber a *unidade do pensamento* em Sartre:

A unidade da ética em Sartre corresponde à unidade metodológica de seu pensamento. A convergência entre as concepções éticas de Sartre corresponde à convergência dos métodos com os quais ele operou. Se houvesse contradição entre os métodos sartrianos, seríamos obrigados

<sup>29</sup> MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*, op. cit., p. 18.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 289.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

a abandonar um em proveito dos demais. E, como as questões éticas correspondem a um método de análise, deveríamos também abandonar uma concepção ética em proveito das outras. No entanto, os métodos sartrianos não se contradizem. O abandono de certos conceitos e a reformulação de certas ideias não significa que o método dos quais eles foram extraídos não permaneceu válido. Assim, por exemplo, o abandono do conceito de *hylé* em *O ser e o nada* não implica a refutação em bloco da fenomenologia da imagem. Ao contrário, esta foi integrada na ontologia fenomenológica e depois desenvolvida em *O idiota da família*. É possível afirmar o mesmo a propósito da virada dialética de Sartre. Na *Crítica da razão dialética*, constatamos uma mudança de perspectiva que não representou, porém, um abandono integral da ontologia fenomenológica.<sup>34</sup>

No debate com a tradição lukácsiana, é importante esclarecer um ponto de possível mal-entendido. Diferente do que defende Mészáros, ao interpretar a noção de *escassez*, aplicada por Sartre em sua obra *Crítica da razão dialética*, não se trata de um paralisante absoluto a-histórico e anti-histórico<sup>35</sup>. O que de fato ocorre é que a *escassez* (ou raridade), até o momento presente, ao menos, de nossa *pré-história*, em qualquer forma que ela tome, domina a práxis. O homem é o produto da raridade.<sup>36</sup> E isto pode ser extraído inclusive na *Crítica da razão dialética*:

Portanto, deve-se compreender, a uma só vez, que a inumanidade do homem não vem de sua natureza a qual, longe de excluir sua humanidade, não pode ser compreendida senão por ela, mas que, enquanto o reino da escassez não tiver chegado ao termo, haverá em cada homem e em todos uma estrutura inerte de inumanidade que, em suma, nada mais é do que a negação material enquanto é interiorizada.<sup>37</sup>

O primeiro ponto de aproximação evidente entre Lukács e Sartre se dá na crítica que ambos desferiram contra o dito materialismo “metafísico”, “dogmático” ou “mecanicista”. Esta crítica já se encontra em Lênin e remonta à crise das ciências naturais

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> “Sartre teve de transformar a categoria eminentemente histórica e socialmente transcendível da escassez em um paralisante absoluto a-histórico e anti-histórico, arbitrariamente proclamando como sendo a permanência insuperável, bem como horizonte e determinação gerais de nossa história real”. [MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre, op. cit.*, p. 239].

<sup>36</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 108.

<sup>37</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética, op. cit.*, p. 243.

na transição do século XIX para o XX, da qual a dualidade clássica da matéria e da energia, da matéria e do movimento, tornou-se “de repente” vacilante<sup>38</sup>:

A crise teórica das ciências da natureza apresentava-se de um lado sob o aspecto de uma crise das concepções estabelecidas e, de outro, – sobretudo no domínio especulativo – como uma crise do materialismo. A transformação da física significava, para alguns, o desaparecimento da matéria, e, portanto, a derrocada da ideologia materialista. Sabemos que essa crise da filosofia não deixou de causar estragos nos meios marxistas: mais ou menos em toda parte, na II internacional, o materialismo perdia terreno, enquanto o revisionismo filosófico, o kantismo, a doutrina de Mach encontravam adeptos.<sup>39</sup>

A crítica desferida por muitos, entre os quais Sartre e Lukács, voltava-se à forma idealista com que os defensores do materialismo mecanicista realizavam suas análises, tomando a natureza como um dado objetivo e não *mediado*. Isto implica a exclusão do movimento do conhecimento, que mesmo no idealismo hegeliano<sup>40</sup> já se mostrava dialético. A confusão inferida pelos camaradas de *comintern*, Rudas e Deborin, sobre o pensamento de Lukács, se dá exatamente nesta esteira. Não perceberam a diferença entre dialética do *conhecimento* da natureza e a dialética *da natureza em si*<sup>41</sup>:

Para ele, “a consciência do ser humano é um produto da natureza do mesmo modo que o instinto dos animais”. É claro que subjetivamente não posso levantar nenhuma objeção a que o camarada Rudas queira abraçar todo jumento como irmão; tampouco poderia objetar qualquer coisa objetivamente, se ele dissesse que a consciência humana é um produto da natureza. Ela é, contudo, um produto muito peculiar da natureza. Nas análises citadas sobre o processo de trabalho em sua forma mais simples, Marx mostra que o fundamento material da consciência que surge nesse caso é fundamentalmente diferente daquele

<sup>38</sup> LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, op. cit., p. 21.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> “Se bem que idealista, o pensamento de Hegel era dialético, mesmo em seu Weltgeist abarcasse, ainda que sob um aspecto mitificado, o conjunto da natureza e da sociedade, como também a história desta. Além disto, a concepção hegeliana não era dogmática e rígida, mas sim a representação móvel do processo universal da vida, renovando-se sem cessar pela morte. Uma tal concepção é impossível para o ‘terceiro caminho’ do idealismo moderno. Não é por acaso que a revolução de 1848 marca o término da crise da filosofia hegeliana, à qual deveriam suceder diversas variantes do materialismo mecanicista e do idealismo subjetivo, muito diferentes entre si, mas todas igualmente antidialéticas”. (LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, op. cit., p. 26).

<sup>41</sup> “Assim, retorno à citação anterior do escrito do camarada Rudas: “De resto, porém, natureza e cientistas da natureza são duas coisas bem diferentes”. Totalmente correto. E, se tivesse se dado ao trabalho de ler com atenção a passagem do livro de minha autoria que ele ataca, teria descoberto que, nele, só falo (duas vezes!) do conhecimento da natureza, e não da natureza.” (LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*, op. cit., p. 85).

dos animais, que, portanto, o “do mesmo modo que” do camarada Rudas – para dizer pouco – não é marxiano.<sup>42</sup>

O que está sendo discutido remonta à questão da constituição social do conhecimento em Marx e da constituição do próprio ser social. Deste modo, o que está sendo defendido por Lukács é que a consciência da natureza e, portanto, o conhecimento da natureza é determinado pelo nosso ser social<sup>43</sup>. Logo, se trata de uma compreensão por parte de Lukács, mesmo que censurado e tendo sido alvo de suspeitas de “agnosticismo” pelos seus camaradas, da existência de um movimento explicitamente positivista e cientificista na forma de análise aplicada pelos teóricos do próprio *comintern*.<sup>44</sup> Esta crítica realizada por Lukács foi igualmente realizada por Sartre<sup>45</sup> em mais de um escrito, em especial contra o Partido Comunista francês, que “parecia tentar dar razão a Sartre”<sup>46</sup> por sua postura extremamente dogmática, aliada ao stalinismo soviético – embora Sartre jamais tenha se afiliado ao partido Comunista francês como membro ativo<sup>47</sup>.

O que está sendo afirmado por ambos pensadores, Lukács e Sartre, e que já se encontra em Lênin<sup>48</sup>, é a explícita incapacidade de aplicar a *dialética* ao processo do conhecimento da natureza. Portanto, é preciso perceber o ponto de aproximação entre *este* materialismo ao qual nos referimos e o idealismo positivista em seu contexto desde a fase inicial do imperialismo moderno:

O materialismo mecanicista e o idealismo positivista moderno, um e outro igualmente metafísicos, tinham ligado a possibilidade de conhecer a realidade objetiva à espécie metodológica das cadeias rígidas e isoladas de causas e efeitos, assim como à da lei da causalidade, sobre elas fundada. Mas a evolução das ciências naturais, assim como os fenômenos complexos da realidade social, terminaram por tornar evidente a falência desse aparelho especulativo demasiado simplista [...]. Não é difícil descobrir em todas essas crises – quer se trate de um materialismo mecanicista ou do idealismo positivista – um

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>45</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 70.

<sup>46</sup> MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>48</sup> “Para Lênin, a principal fraqueza do materialismo mecanicista reside na sua incapacidade de aplicar a dialética ao processo do conhecimento.” (LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, *op. cit.*, p. 28).

traço comum, que se manifesta desde o começo do estágio do imperialismo.<sup>49</sup>

Em uma palavra, a dialética rompe com a presunção de possibilidade de conhecimento direto, objetivo, não mediado entre a consciência do ser social e seu objeto de conhecimento.<sup>50</sup> Pois este é o cerne de toda a concepção de objetividade do próprio ser humano, tornando-o mero resultado direto de fatores não mediados. É, de fato, uma forma de torná-lo animal “tal qual”.

Nesse ponto, Sartre discorrerá na *Crítica da Razão Dialética* sobre outra forma de resgate materialista, que não seja nem determinista em sua tentativa metafísica e que não seja algo idealista “tal qual”, ao aproximar de forma não mediada, não dialética, homem e natureza.<sup>51</sup> A questão que rege *este* materialismo dialético a que se refere Lênin, por exemplo, será sempre pautada por dois fatores: a realidade objetiva, material, que existe independente da consciência<sup>52</sup> e a categoria de *mediação* que possibilita ao ser social a capacidade de percepção do movimento do objeto. Por isto, apenas se aprendemos dialeticamente a multiplicidade das mediações específicas é que podemos entender a noção marxiana de economia.<sup>53</sup> Como disse Lukács, não perceber e não se utilizar da dialética e das mediações para apreender de forma ideal o movimento real do objeto é, para dizer pouco, não marxiano.

Há uma dimensão subjetiva da luta revolucionária: a consciência de classe.<sup>54</sup> Este fator, que já está em Marx e em Lênin<sup>55</sup>, fora negado pelos materialistas *dogmáticos*. Afinal, é isto que Lukács tenta reafirmar nos escritos de *Reboquismo e dialética*, talvez

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 40-41.

<sup>50</sup> LÊNIN, Vladimir. “A Crise da Física Contemporânea” *apud* LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>51</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de Castro. *A ética de Sartre*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>52</sup> “Para colocarmos a questão do único ponto de vista correto, isto é, do ponto de vista dialético-materialista, temos que perguntar: os elétrons, o éter e assim sucessivamente, existem fora da consciência humana como uma realidade objetiva, ou não? (...) E deste modo a questão é decidida a favor do materialismo, porque o conceito de matéria, como dissemos, não significa em gnosiologia senão isto: a realidade objetiva que existe independentemente da consciência humana e que é refletida por ela” (LÊNIN, Vladimir. “A Crise da Física Contemporânea” *apud* LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, *op. cit.*, p. 80).

<sup>53</sup> Apenas se aprenderemos dialeticamente a multiplicidade das mediações específicas é que podemos entender a noção marxiana de economia. (MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*, *op. cit.*, p. 62).

<sup>54</sup> LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*, *op. cit.*, p. 13).

<sup>55</sup> O que é leninismo, indaga Lukács, senão a insistência permanente no “papel ativo e consciente do fator subjetivo”? (*Ibidem*, p. 19).

mais fortemente do que na própria *História e consciência de classe*.<sup>56</sup> É a partir da mediação entre o sujeito e objeto que se desenvolve o conhecimento. A própria teoria social em Marx precisa deste movimento. Teoria social é a representação ideal do movimento real do objeto. Esta operação se dá pela mediação sujeito-objeto e que por sua vez possibilita a dialética que constitui o ser social. Tal movimento dialético não fora apreendido pelos materialistas dogmáticos.<sup>57</sup> Nesta esteira entre a mediação e subjetividade se abre caminho, inclusive, para o conceito de *liberdade* em Lukács, que consiste em um dos componentes constitutivos da ação e, por consequência, da ação revolucionária:

. Chego agora a um outro problema profundamente ontológico do desenvolvimento social, problema a ser posto em relação com a estrutura da sociedade, isto é, com a sua característica de ser um complexo de complexos extraordinariamente rico e dotado de dois polos em relação recíproca: de um lado, a totalidade da sociedade, que em última análise determina a ação recíproca dos complexos singulares; de outro lado, o complexo constituído pelo indivíduo humano, que forma a unidade mínima irredutível do processo. E ambos os polos, através de sua ação recíproca, determinam o processo no qual se realiza a humanização do homem. (...). Por isso, parece-me que o fator liberdade adquiriu um significado cada vez maior, cada vez mais amplo, que abarca a humanidade inteira. (...). Com isto quero mostrar como todos esses problemas tenham se tornado possíveis sobre a base da economia, mas como depois só podem ser efetivamente resolvidos através das opções humanas.<sup>58</sup>

Sartre, por sua vez, opera metodologicamente a virada dialética ao final dos anos de 1950 que, como em Lukács<sup>59</sup>, era uma tentativa de renascimento do marxismo que

---

<sup>56</sup> Se fosse preciso resumir o valor e a importância de *Reboquismo e Dialética*, eu argumentaria que se trata de uma poderosa apologia hegeliano-marxista da subjetividade revolucionária – em um grau mais elevado que em história e consciência de classe. (*Ibidem*, p. 18).

<sup>57</sup> “Pois o que meus críticos me imputam como agnosticismo nada mais é que, como referência ao atual estágio do desenvolvimento social – e obviamente recuso-me a discutir possibilidades utópicas para o futuro –, contesto uma relação imediata, não mediada socialmente, entre ser humano e natureza e, em consequência, sou da opinião que nossos conhecimentos da natureza são socialmente mediados porque seu fundamento material é socialmente mediado; portanto, que permaneço fiel à formulação marxiana do método do materialismo histórico: ‘é o ser social que determina a consciência’”. LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*, op. cit., p. 95.

<sup>58</sup> LUKÁCS, György. *Conversando com Lukács*. Tradução: Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 154-6.

<sup>59</sup> “No novo período aberto pelo ‘programa de desestalinização’ mencionado por Mészáros, o ‘último Lukács’ pôde dar curso à sua reflexão sob condições políticas bem menos restritivas – e, empenhado no que considerava necessário e urgente: um renascimento do marxismo”. NETTO, José Paulo. “Apresentação”. MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*, op. cit., p. 21.

vivia tempos de crise.<sup>60</sup> A virada dialética fez-se a partir da mudança metodológica proposta em *Questões de Método*, em 1957. Sartre opta pelo caminho inverso ao de Lukács, embora convergente com esse, partindo do indivíduo para o coletivo. Através do método progressivo-regressivo se parte da experiência crítica do sujeito, dialeticamente, produzindo totalizações cada vez mais vastas até chegar no *macrocosmo sociocultural*.<sup>61</sup> No núcleo dessa dialética encontra-se a ação humana, configurada como *liberdade em situação*, que possibilita ao homem fazer-se enquanto faz a história, tendo o *projeto* como fio condutor que condiciona tal movimento<sup>62</sup>, com a ressalva sartriana de que *a dialética se limita ao homem*.<sup>63</sup>

Sartre pretende atingir o movimento dialético da história começando pela vida singular. Contrariamente ao pensamento marxista, que vai das relações de produção às estruturas dos grupos e suas contradições internas, Sartre sustenta que a experiência crítica deve partir do imediato – *do indivíduo* na práxis individual – para encontrar por meio de seus condicionamentos cada vez mais profundos o conjunto de suas ligações práticas com os outros, até chegar ao *homem histórico*.<sup>64</sup>

A *virada dialética* sartriana revela a necessidade do desenvolvimento da categoria de *mediação*. Precisamente, sem a matéria, não haveria mediação, de forma que toda a dialética da práxis se estabelece pela mediação da materialidade.<sup>65</sup> É nesta relação do *inorgânico ao orgânico* que Sartre embasa toda a sua racionalidade dialética<sup>66</sup>, o que implica afirmar que não há atos sem necessidade e que esta necessidade se reproduz e se supera como negação da negação: “Nós só trabalhamos o inerte, só assimilamos o orgânico”.<sup>67</sup> A práxis original é inteiramente dialética e esta, por sua vez, é manifesta dialeticamente como um organismo vivo. Por tanto, considerando que os objetos servem de mediação entre os homens e que estes se fazem mediação entre as coisas, a práxis é também intersubjetiva.<sup>68</sup>

---

<sup>60</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 95.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>62</sup> “O homem *situa-se* na história ao mesmo tempo em que ele a faz. Esse é o fio condutor da *Crítica da Razão Dialética* (...) O que leva o homem a superar o que lhe é dado por sua práxis é o *projeto*, aquilo que constitui a especificidade do ato humano”. (*Ibidem*, p. 98).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>68</sup> *Ibidem*.



Lukács e Sartre foram frontalmente contrários ao materialismo dogmático. Ambos também ressaltaram, antes e depois da “desestalinização”, o caráter intrínseco da subjetividade<sup>69</sup> na ação, sem recair em idealismos não-dialéticos que colocariam a própria materialidade em suspenso.

O trecho citado da *Gespräche mit Georg Lukács*, sobre a correlação entre totalidade e indivíduo, se lido à luz da obra de Sartre – nesse aspecto –, evidencia a possibilidade de aproximação entre esses pensadores.<sup>70</sup> Optamos por um percurso delimitado, que mostrou a aproximação entre Sartre e Lukács, ainda que aceitemos a premissa da explícita existência de divergências entre ambos, ademais, expressas textualmente, frontalmente, dos dois lados.<sup>71</sup> O recente depoimento de Mészáros, na segunda edição de *A Obra de Sartre*, relata uma vontade mútua entre Sartre e Lukács de uma reaproximação<sup>72</sup>, o que nos parece possível e válido não apenas pelo testemunho, mas, como vimos, pela convergência das suas obras, ao menos sobre um aspecto nuclear da dialética.

Também é relatado por Mészáros o motivo principal que inviabilizou essa reaproximação: o fato de uma carta escrita por Sartre e endereçada à Lukács não ter sido respondida. No entanto, muito possivelmente a carta não tenha jamais chegado a Lukács por ter sido interceptada pela censura estatal em Budapeste. Talvez, o próprio conteúdo desta carta, até mesmo por ter sido possivelmente apreendida, reafirmasse nossa defesa do caráter aproximativo entre ambos pensadores. Da mesma forma que *Reboquismo e Dialética* não fora publicado anteriormente, esta carta<sup>73</sup>, aos olhos da censura, poderia

---

<sup>69</sup> “As experiências da revolução húngara mostraram-me claramente a fragilidade de todas as teorias sindicalistas (a função do partido na Revolução), mas persistiu em mim, ao longo dos anos, um subjetivismo ultra-esquerdista (por exemplo, minha posição nos debates de 1920, sobre a ação parlamentar e a minha atitude em relação ao movimento de março de 1921). SALLES, Edsion. “Breve nota político-biográfica sobre Lukács” in LUKÁCS, György. *Materialismo e dialética: crise teórica das ciências da natureza*, op. cit. p. 58.

<sup>70</sup> Especialmente se levamos em conta as indicações sobre o método em *O Idiota da Família*. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. Volume 1. Tradução de Julia da Rosa Simões, 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 07.

<sup>71</sup> No contexto de turbulências nesse debate, é válido ressaltar que as palavras afrontosas de Sartre à Lukács, na primeira edição de *Questões de Método*, foram, posteriormente, retiradas por ele. Sobre isto, conferir: MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*, op. cit., p. 225-226.

<sup>72</sup> “A importante razão em jogo já em 1955 era minha tentativa de estabelecer um contato de trabalho em uma colaboração contínua entre Sartre e Lukács. Soube pelo próprio Lukács que ele estava positivamente disposto a manter essa troca de ideias e colaboração, talvez até bastante intensa, com Sartre (...) Tive uma conversa positiva sobre essa questão com Sartre, que recebeu bem a ideia de uma relação contínua de trabalho com o filósofo húngaro, altamente respeitado por ele, e me prometeu que escreveria logo em seguida uma carta para Lukács, consolidando essa colaboração”. (*Ibidem*, p. 227).

<sup>73</sup> “Infelizmente, no entanto, a cooperação potencialmente mais produtiva entre esses dois destacados intelectuais do século XX não se concretizou. Três meses depois, o próprio Lukács escreveu-me de Budapeste contando que jamais recebera a prometida carta de Sartre. Naturalmente, isso não significa que

conter ideias nocivas ao regime. Triste fim. Tendemos a subscrever Mészáros ao afirmar que

Hoje, depois de ter lido e relido a *Crítica da Razão Dialética*, de Sartre, e a *Ontologia do ser social*, de Lukács, estou mais do que convencido de que essa colaboração continua entre os dois autores teria sido positiva para os dois maiores projetos sintetizadores nos quais eles trabalharam durante aqueles anos cruciais.<sup>74</sup>

Os dramas vividos por Lukács e Sartre remontam a um período histórico em que teoria e prática andavam juntas. Lukács viveu-os na pele de forma singular<sup>75</sup> e, apesar de internamente discordar do regime soviético em inúmeros pontos, acreditou fielmente que este seria o caminho para a vitória sobre a barbárie capitalista. Aos que acusam Lukács de “romantismo”, cabe ressaltar aqui que concordamos, embora não pejorativamente, caso a aplicação deste termo no pensamento lukácsiano seja interpretado na perspectiva de Michael Löwy<sup>76</sup>.

Sartre, por sua vez, fora visto tanto como um revisionista burguês por Lukács, pelo fato de defender a “terceira via” fenomenológica, quanto também fora atacado por seu amigo, Merleau-Ponty, por um suposto “ultrabochevismo”<sup>77</sup>, na famosa série de artigos, como *O reformismo e os fetiches* e *Os comunistas e a paz*. Apesar do calor e das consequências das ideias no século XX, como vimos, por razões objetivas e subjetivas, o debate inacabado entre Sartre e Lukács se reapresenta em nosso tempo como um convite.

Em 1957, Sartre é convidado por uma revista polonesa para escrever sobre a situação do existencialismo. Nesta época, influenciado por Henry Lefebvre e a crise do pensamento marxista, Sartre propõe um novo método, que ele intitula *progressivo-*

---

Sartre não tenha enviado a carta em questão. Pois precisamente os anos 1957-1960 constituíram o período em que Lukács esteve sob um controle estatal muito rigoroso, e a carta de Sartre, que certamente fortaleceria a posição controversa de Lukács, pode ter facilmente desaparecido em algum arquivo secreto, assim como diversos outros documentos relacionados diretamente à atividade política e intelectual de Lukács”. (*Ibidem*, p. 228).

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Não devemos nos esquecer de que os dilemas que Lukács teve de enfrentar no esforço para definir sua posição em relação ao postulado de Marx sobre a unidade entre filosofia e política, teoria e prática, não eram apenas dilemas pessoais, mas representativos de uma época difícil, na qual as perspectivas problemáticas dadas pareciam prevalecer um longo tempo sobre a orientação histórica do movimento socialista. Cf. MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 72.

<sup>76</sup> LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Tradução: Myriam Vera Baptista e Magdalena Pizante Baptista. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>77</sup> MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre, op. cit.*, p. 232.

*regressivo*, no texto “*Existencialismo e Marxismo*”. O objetivo sartriano é claro: propor uma antropologia estrutural e histórica. O título inicial é trocado, em seguida, por *Questões de método* (e logo depois, em 1960, é anexado à “*Crítica da razão dialética*”). Nestes anos, situa-se a “virada dialética” na trajetória de Sartre, a qual tem início com uma reflexão acerca das diferenças entre o existencialismo e o marxismo, e, mais importante que isto, seus pontos de convergência. Sartre tece comentários sobre as inferências de Lukács acerca de seu existencialismo; é bem verdade, como lembra Meszáros, que Sartre se arrependeria do tom usado neste texto ao se referir sobre Lukács<sup>78</sup>, porém, e aqui se encontra o cerne do ponto que estamos destacando, este debate entre Sartre e Lukács acerca dos limites, acertos e erros do marxismo, bem como da tensão entre o sujeito e as estruturas objetivas, é uma discussão central que nos parece estar viva ainda hoje<sup>79</sup>, se estivermos dispostos a nos confrontar com a pergunta sartriana sobre *o que se pode saber de um homem*. Propor uma antropologia estrutural e histórica é isto: mostrar a possibilidade de fusão dialética entre o pensamento que descreve o sujeito em sua situação concreta – o existencialismo, a fenomenologia ontológica – e o pensamento que desvela a estrutura, o macrocosmo social que circunda o sujeito – o materialismo histórico.

A pertinência e vivacidade desta proposta mostra-se pela forma da crítica sartriana ao marxismo de sua época. Sartre critica o marxismo por ter estagnado, e esta estagnação não é mais do que o resultado da complicada síntese do caminho adotado pela URSS. Ao final de nossa exposição, veremos que a crítica sartriana ao marxismo não se volta ao pensamento de Marx em si, mas à forma concreta e material empregada na temporalidade que lhe pertenciam. Este “materialismo metafísico”<sup>80</sup> se deu, em nossa leitura, exatamente

<sup>78</sup> Cf. nota 70. MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre, op. cit.*, p. 225-6.

<sup>79</sup> Conferir: MATTOS, Marcus de Dutra. “Sartre e Lukács: Notas para um acerto de contas”. In: CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs). *Sartre Hoje*: volume 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, v. 1, p. 189-206.

<sup>80</sup> “Os teóricos de extrema-esquerda acusaram algumas vezes a fenomenologia de ser um idealismo e de afogar a realidade na maré das ideias. Mas se o idealismo é a filosofia sem mal de M. Brunschvicg, se é uma filosofia em que o esforço de assimilação espiritual não se depara jamais com resistências exteriores, em que o sofrimento, a fome, a guerra se diluem em um lento processo de unificação das ideias, então nada é mais injusto do que chamar os fenomenólogos de idealistas. Pelo contrário, há séculos que não se sentia na filosofia uma corrente tão realista. Eles recolocaram o homem no mundo, devolveram o devido peso a suas angústias e seus sofrimentos, e também a suas revoltas. Infelizmente, enquanto o Eu continuar sendo uma estrutura da consciência absoluta, poder-se-á censurar a fenomenologia por ser uma “doutrina escapista”, por puxar uma parcela do homem para fora do mundo e desviar desse modo a atenção dos verdadeiros problemas. Parece-nos que essa crítica não tem mais razão de ser ao fazermos do *Moi* um existente rigorosamente contemporâneo do mundo e cuja existência tem as mesmas características essenciais que o mundo. Sempre me pareceu que uma hipótese de trabalho tão fecunda como o materialismo histórico não requeria absolutamente como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico.

porque vários textos originais de Marx, como a *A ideologia alemã*, ficaram ou inéditos (até 1932) ou obscurecidos pela URSS, como lembra Thomas Marxhausen:

A história, ou, mais exatamente, a maneira como terminou a primeira MEGA, passou a ser caracterizada por vezes como “trágica”, depois que se teve acesso aos arquivos russos e à possibilidade de reconstruir os acontecimentos. Essa caracterização é justificada porque, na década de 1930, grande parte dos que trabalharam no Instituto Marx-Engels em Moscou, incluindo o seu diretor David Riazanov, foi lançada em prisões ou deportada, e muitos deles foram assassinados (Stalinismus, 2001). Esse acontecimento é tão trágico quanto sintomático, pois a publicação de todo o legado de Marx e Engels era tida “propriamente” como suspeita. Seguidamente foram emitidas sentenças contra a publicação de materiais que colidiam com a imagem oficial da história russa: em 1934, Stalin “interditou” a publicação de *A política externa do czarismo russo*, de Engels (Merkel-Melis, 2006, p. 265 et seq., 267 et seq.); em 1952, o ensaio “Blücher”, de Engels, “não pôde voltar a ser impresso na Alemanha” (Hecker, 2006, p. 42) por “tergiversar” sobre o papel desempenhado pelo exército russo no desmantelamento definitivo de Napoleão em 1813-1814; em 1960, a parte soviética “desaconselhou ‘com veemência’” a inclusão de *Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century* [Revelações da história diplomática do século XVIII], de Marx, na edição das obras, e, ainda no início da década de 1980, a publicação dos manuscritos e excertos de Marx sobre a história da questão polonesa fracassou “pela objeção resoluta do diretor do Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscou” (Sperl, 2006, p. 209-10). O surgimento da MEGA e a publicação de seus treze volumes, o que não é pouco, 1 deve-se em grande medida à intenção de Lenin de fazer com que o movimento comunista mundial se tornasse herdeiro de Marx e Engels, administrasse, publicasse e interpretasse a sua obra e combatesse seu “mau uso” por “dissidentes”. 2 O decreto de Stalin de que “o leninismo é o marxismo na época do imperialismo e da revolução proletária” (Stalin, 1951, p. 10) e a sua própria promoção de (“melhor”) discípulo de Lenin a quarto “clássico” fizeram que o significado da obra de Marx e Engels passasse visivelmente para o segundo plano. Por essa razão, a paralisação da edição da MEGA foi uma consequência suportável das “limpezas” que varreram todas as instituições.<sup>81</sup>

Este é o cerne da confusão, por exemplo, acerca do conceito de ideologia (desde a Segunda Internacional) tão amplamente usado, inclusive por Lukács, no espectro marxista. Neste sentido, esta busca por unir a vivência primeira do ser fenomênico à

---

Não é, de fato, necessário que o objeto preceda o sujeito para que os pseudovalores espirituais se desvançam e para que a moral reencontre suas bases na realidade. Basta que o *Moi* seja contemporâneo do Mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o *Moi*, o *Moi* não criou o Mundo; são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles se acham ligados”. (SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri, 1994, p. 70).

<sup>81</sup> MARXHAUSEN, Thomas. “História crítica das Obras completas de Marx e Engels (MEGA)”. *Crítica Marxista*, Campinas, n° 39, 2014, p. 2.

estrutura objetiva não será, como veremos, uma tarefa impossível. Sartre busca alertar-nos, como muitos outros o fizeram, que há um Marx que fora inutilizado e pouco ou nada teria a ver com os erros e os resultados da crise marxista no século XX. Ainda hoje, esta leitura mostra-se como uma profícua possibilidade metodológica para o desvelamento do real e para o que, em nossa perspectiva, Sartre e Marx realmente almejavam: agir na matéria. O real é a história; cabe-nos compreender seu movimento dialético e, acima de tudo, agir sobre ela; para isto, o primeiro passo metodológico será compreendê-la a partir da vivência concreta e individual de cada sujeito, para, logo depois, partirmos para sua etapa estrutural e objetiva. Este vaivém sartriano é a configuração nodal de seu método progressivo-regressivo. Dito de outra forma, é preciso compreender o ser humano de ponta a ponta e extrair deste movimento dialético a síntese necessária para a ação efetiva.

Toda a filosofia é prática. Assim inicia a virada dialética sartriana no livro *Questões de método*. O objetivo de Sartre é, ao mesmo tempo, demonstrar a impossibilidade de um pensamento filosófico desarraigado da materialidade histórica e a possível incompreensão deste movimento por parte daqueles que Sartre intitularia “ideólogos”. É neste sentido que Sartre mostra que mesmo o método do racionalismo analítico serviu, por um lado, de arcabouço para a burguesia em seu intuito de solapar o Antigo Regime, bem como de base ao pensamento liberal e sua doutrina de atomização do proletariado<sup>82</sup>. Neste sentido, Sartre define três grandes momentos da filosofia moderna ocidental e sua insuperabilidade *enquanto* seu momento histórico não tiver sido ultrapassado. Estes momentos filosóficos – de Descartes e de Locke; o de Kant e de Hegel; e, finalmente, o de Marx<sup>83</sup> – não se sustentarão apenas pela “consciência de si”, outrossim, perduraram e perdurarão enquanto expressão ideal da realidade histórica vigente. Aqui Sartre insemina no âmago de toda a filosofia aquilo que aparentemente lhe é externa: o movimento real da História. Esta é a grande tensão que Sartre se propõe a operar ao se inscrever no pensamento dialético: não será a filosofia que fará a história, tampouco lhe será objeto. Neste ponto, Sartre toma partido pelo pensamento marxiano em sua defesa contra Hegel acerca da forma efetiva que a alienação opera, bem como sua necessidade de objetificar-se: este é o momento de uma autocontemplação em um mundo que o próprio sujeito cria.

---

<sup>82</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 20.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 21.

Nenhuma prestidigitação dialética consegue tirar daí a alienação; é porque não se trata de um jogo de conceitos, mas da História real: “Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau de determinado desenvolvimento de suas forças produtivas materiais; o conjunto dessas relações de produção constitui a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social”<sup>84</sup>.

A realidade histórica descrita e vivida por Sartre se apresenta, exatamente, por este conflito entre relações determinadas: algo que ocorria no final da década de 1950, a saber, o trabalho enquanto ação alienada na matéria, estava na origem do bloqueio da possibilidade de reconhecermo-nos no produto de nosso trabalho. Logo, não será a “consciência de si” que aniquilará este movimento alienante e possibilitará a livre produção do trabalho criador. É necessária a ação de uma *práxis revolucionária*<sup>85</sup>. Este é o âmago da diferenciação entre *ação* e *saber* proposta por Marx e subscrita por Sartre. Neste sentido, Sartre alerta-nos para a irredutibilidade do fato humano ao conhecimento, uma vez que este fato é *vivido, produzido*. Quer dizer: a possibilidade de reconhecer-se no trabalho e, assim, romper com a alienação da criação não depende da capacidade subjetiva da tomada de consciência deste movimento. Podemos perceber este fato no trabalho que realizamos em nossas vidas, e a tomada de consciência não significará *por si* a garantia de mudança das condições de nossa relação material, visto que estamos todos presos na lógica da *escassez*, como veremos.

É partindo da irredutibilidade do fato humano ao conceito e, ao mesmo tempo, de sua dependência visceral ao movimento histórico que Sartre afirma:

Marx tem razão, simultaneamente, contra Kierkegaard e contra Hegel, uma vez que afirma, com o primeiro, a especificidade da existência humana, e uma vez que toma, com o segundo, o homem concreto em sua realidade objetiva<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>85</sup> “(...) para que os homens dela se liberem e para que seu trabalho se tome a pura objetivação de si mesmos, não é suficiente ‘que a consciência se pense a si mesma’, mas são necessários o trabalho material e a práxis revolucionária: quando Marx escreve: ‘Do mesmo modo que não se julga um indivíduo a partir da ideia que tem de si mesmo, assim também não se pode julgar uma... época de agitação revolucionária a partir de sua consciência de si’, ele assinala a prioridade da ação (trabalho e práxis social) sobre o Saber, assim como sua heterogeneidade”. (*Ibidem*, p. 25).

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 26.

Sartre descreve este movimento histórico em sua própria história ao lembrar Marx: “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes”<sup>87</sup>. Se, por um lado, lhe era ensinado com rigor a lógica aristotélica e a linguística, por outro, “o horror da dialética era tal visto que o próprio Hegel era (...) um desconhecido”<sup>88</sup>. Neste sentido, e concretizando a frase marxista, Sartre afirma que a leitura da obra *A ideologia alemã* e *O capital* não mudaram o âmago de seu ser. Foram a guerra, o movimento do operariado, a alienação, os afluxos e refluxos da História concreta que fizeram Sartre *compreender* de fato o peso e a potência do pensamento marxiano:

Assim, o marxismo como “filosofia tornada mundo” arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado; tomávamos, às cegas, a via perigosa de um realismo pluralista que visava o homem e as coisas em sua existência “concreta”. No entanto, permanecíamos nos limites das “ideias dominantes”: o homem que desejávamos conhecer em sua vida real, ainda não tínhamos a ideia de considerá-lo, antes de tudo, como um trabalhador que produz as condições de sua vida. Durante muito tempo, confundimos o total com o individual; o pluralismo — que nos tinha servido tão bem contra o idealismo de Brunschvicg — impediu-nos de compreender a totalização dialética; divertíamo-nos em descrever essências e tipos artificialmente isolados, em vez de reconstituir o movimento sintético de uma verdade “devinda”. Os acontecimentos políticos levaram-nos a utilizar como uma espécie de grade, mais cômoda do que verídica, o esquema de “luta de classes”: mas foi necessária toda a história sangrenta desse meio século para levar-nos a apreender sua realidade e para situar-nos em uma sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação é dialética. Tínhamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado entre os fascistas e descobríamos o mundo<sup>89</sup>.

Como vemos, Sartre se descreve e se inscreve na tradição marxiana. Por outro lado, havia o colossal fato de que o marxismo havia parado: a separação operada pela URSS entre teoria e prática, replicada por Lukács, ao conceitualizá-los *a priori* em seu livro *Existencialismo et Marxismo*, nas palavras de Sartre, não é mais do que efeito de “uma verdadeira cisão que colocou a teoria de um lado e a práxis do outro”<sup>90</sup>. Sartre

---

<sup>87</sup> MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 47.

<sup>88</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 29-30.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 31.

responde à Lukács exatamente para delimitar e justificar sua coerência junto ao pensamento marxista em sua filosofia existencial: “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”<sup>91</sup>. Por este motivo, “o pensamento concreto deve nascer da práxis e voltar-se sobre ela para iluminá-la”<sup>92</sup>.

Este é o seio da crítica sartriana ao marxismo aplicado na URSS. A burocracia, o velamento, as perseguições e execuções de todo e qualquer possível infiltrado, os mandos verticais estabelecidos no partido, todas estas críticas, impossíveis de serem feitas com eficácia dentro do regime que Lukács estava inserido, são, para Sartre, o resultado fino de uma cisão entre teoria e prática; de um engessamento teórico que estabeleceu aprioristicamente conceitos metafísicos estanques e definiu burgueses e proletários antes de *compreender* sua existência real<sup>93</sup>. Percebe-se que Sartre, como fora dito, assume o marxismo como a única interpretação válida da História e, neste sentido, sua crítica não consiste em uma intenção de destruir ou renegar o pensamento marxista. Outrossim, sua investida se dá de ponta a ponta para reerguer este pensamento que lhe houvera possibilitado descobrir o mundo.

A tentativa de limitar a existência ao conceito aprioristicamente, ao apressar-se em determinar, enquadrar, encaixar o ser humano em um conceito que pode não condizer com a realidade é, por um lado, o que Marx chamou de “economicismo”. “O marxismo concreto deve analisar de forma profunda os homens reais e não os dissolver em um banho de ácido sulfúrico”<sup>94</sup>. O risco corrido por estas tentativas apressadas de totalização é a perda da compreensão do movimento real da História. É um erro, nas palavras de Sartre, substituir grupos reais por coletividades indeterminadas<sup>95</sup>. Não há aqui uma defesa do

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>93</sup> “Quando estuda, por exemplo, a breve e trágica história da República de 1848, ele não se limita — como seria feito atualmente — a declarar que a pequena burguesia republicana traiu o proletariado, seu aliado. Pelo contrário, tenta apresentar essa tragédia no detalhe e no conjunto. Se subordina os fatos anedóticos à totalidade (de um movimento, de uma atitude), é através deles que pretende descobri-la. Ou por outras palavras, dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador: uma vez que o princípio que preside a pesquisa é o de procurar o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado e decifrado como parte de um todo; é sobre ele, pelo estudo de suas carências e de suas “sobre-significações” que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual voltará a encontrar sua verdade. Assim, o marxismo vivo é heurístico: em relação à sua pesquisa concreta, seus princípios e seu saber anterior aparecem como reguladores”. (*Ibidem*, p. 33).

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 47.



abandono dos conceitos, uma abertura ao relativismo ou uma crítica meta-narrativa; outrossim, Sartre defende algo que é dramaticamente vivo hoje: a necessidade de partir do sujeito concreto, em sua vivência e ação concreta para confirmar o seu conceito.

Por este motivo a totalização proposta por Sartre implica um duplo serviço: descrever detalhadamente o sujeito, o ser em sua concretude e cruzá-lo com as estruturas objetivas que o circundam. A síntese dialética *deve* surgir deste duplo serviço. É verdade, por outro lado, que esta proposta dificulta e torna complexa a compreensão do movimento da História; porém, nos parece, se alguma destas etapas for apressada demais (ou até negligenciada), corremos o risco de errarmos na análise e, por consequência, de errarmos na ação, como lembra reiteradamente o professor José Paulo Netto<sup>96</sup>.

A tentativa sartriana de reconstrução ou refundação do pensamento marxista levado à prática perpassa uma crítica que não é endereçada necessariamente à Marx, mas ao seu uso. Por isto, Sartre pode defender que o existencialismo e o marxismo buscam o mesmo objeto<sup>97</sup>; porém, o uso errôneo do pensamento marxista reabsorveu o homem na ideia, a existência real no conceito *a priori*. Isto nada tem a ver com a densidade e a validade do pensamento marxista, visto que, para Sartre, vivemos o tempo da filosofia de Marx enquanto não superarmos o mundo da escassez<sup>98</sup>. Por este motivo, as sínteses concretas só podem existir em uma dialética em movimento, em uma totalização incessante que coloca a verdade no *devenir*<sup>99</sup>, visto que a condição que torna a filosofia marxiana insuperável de nosso tempo é a categoria de *escassez*. É verdade, por um lado, que o modo de produção determina o desenvolvimento da vida social, porém, isto não se dá de forma inata e atemporal; este processo opera e se conserva de forma alienante *hoje*

---

<sup>96</sup> NETTO, José Paulo. “O déficit da esquerda é organizacional”. *Jornal do PCB*, [S. l.], 22 abr. 2010. Disponível em: <<https://pcb.org.br/porta12/345>>. Acesso em: 5/03/2022.

<sup>97</sup> “Hoje, a experiência social e histórica escapa do Saber. Os conceitos burgueses não se renovam e se desgastam rapidamente; os que permanecem carecem de fundamento: as aquisições reais da sociologia americana não podem dissimular sua incerteza teórica; após um começo fulminante, a psicanálise cristalizou-se. Os conhecimentos de detalhe são numerosos, mas falta a base. Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abrange toda a atividade humana, mas não sabe mais nada: seus conceitos são diktats; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se a priori em Saber absoluto. Diante dessa dupla ignorância, o existencialismo conseguiu renascer e se manter porque reafirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava contra Hegel sua própria realidade. No entanto, o dinamarquês recusava a concepção hegeliana do homem e do real. Pelo contrário, existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na ideia, enquanto o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua”. (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 34-35)

<sup>98</sup> “A proposição de Marx parece-me uma evidência insuperável enquanto as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez” (*Ibidem*, p. 38-39).

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 36.

porque agimos e *produzimos* sob o julgo da *escassez* que resulta no estranhamento entre criador e criatura na vida material. Esta dialética inerte é a “*pré-história*” referida por Marx, definição à qual Sartre subscreve ao defender que neste mundo de alienação não podemos sequer conceber o que seria o reino da liberdade. Somos produtos e produtores deste mundo pautado pela escassez, nosso trabalho é alienado de nós mesmos e este ciclo inerte nos aprisiona. Será somente quando esta lógica material tiver sido ultrapassada que o pensamento marxista desaparecerá e dará lugar à uma filosofia da liberdade concreta.<sup>100</sup> Este trecho exato do terceiro livro de *O capital* de Marx nos ajuda a compreender o posicionamento de Sartre:

Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo, como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> “Mas a proposição de Marx parece-me uma evidência insuperável enquanto as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez. É bem conhecido o trecho de Marx que faz alusão a essa época longínqua: ‘De fato, esse reino da liberdade começa apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; esse momento encontra-se, portanto, para além da esfera da produção material propriamente dita’ (*Das Kapital*, III, p. 873). Logo que existir, para todos, uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia”. (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 38-39).

<sup>101</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Vol. III – *O Processo Global da Produção Capitalista*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 770.

Para alcançar uma compreensão da lógica material com que operam as relações humanas, em seu movimento dialético, em uma História marcada pela escassez, é necessário considerar as mediações que se estabelecem entre as relações concretas. Do ponto de vista metodológico, essa compreensão é buscada através do que Sartre intitula *método progressivo-regressivo*: fórmula de comparação e confrontação dialética entre o singular e o universal, o particular e o coletivo na História, partindo do ser e chegando à estrutura. É no pensamento de Henry Lefebvre que Sartre buscou esta inspiração:

Lefebvre começa por observar que a realidade camponesa se apresenta, antes de tudo, com uma complexidade horizontal: trata-se de um grupo humano de posse de técnicas e de uma produtividade agrícola definida, em relação com essas técnicas, com a estrutura social que elas determinam e que volta sobre elas para condicioná-las. Esse grupo humano, cujos caracteres dependem, amplamente, dos grandes conjuntos nacionais e mundiais (que, por exemplo, condicionam as especializações em escala nacional), apresenta uma multiplicidade de aspectos que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, habitat, religião etc.). Mas Lefebvre apressa-se em acrescentar que essa complexidade horizontal é acompanhada por uma “complexidade vertical” ou “histórica”: com efeito, no mundo rural, é possível identificar a “coexistência de formações de idade e de data diferentes”. As duas complexidades “reagem uma na outra”<sup>102</sup>.

É bem verdade, por outro lado, que Henry Lefebvre adverte que seu método não fora intencionado para incorporar o existencialismo sartriano<sup>103</sup> em seu bojo conceitual, que se pretende puramente marxista. Sartre, por sua vez, busca a inspiração em Lefebvre para esta confrontação entre complexidades “horizontais e verticais” no sentido de efetivar a incorporação de “disciplinas auxiliares”, como a sociologia e a psicanálise, para

<sup>102</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 51.

<sup>103</sup> “Jean-Paul Sartre ha decidido en su *Critique de la raison dialectique* tomar uno de los artículos aquí reproducidos (dedicado, concreta, aunque modestamente, a las cuestiones campesinas y la sociología rural) como primer modelo (metodológico) de un proceder “progressivo-regresivo”, que integra la sociología y la historia en una perspectiva dialéctica. Desde aquí le damos las gracias, pero que el lector eventual (benévolo o malévolo) no vea en ello ninguna prueba, ningún signo de una identidad o siquiera de una analogía entre el recorrido aquí jalonado y el de la filosofía del existencialismo. El trayecto que va de la filosofía a la metafilosofía no puede acercarse al de un filósofo, por eminente que sea, que mantiene y perfecciona, mientras anda camino, categorías filosóficas. El texto citado por Jean-Paul Sartre es por desgracia demasiado breve. Data de una época en la cual por todas partes (tanto por el lado “capitalista” como por el lado “socialista” y “comunista”) se ejercía un terrorismo implacable. Para eludir la presión, no había otra alternativa: que prolongar el pensamiento de Marx sin citar la fuente. ¿Proceder analítica-regresivo?: Es el precepto formulado por Marx cuando declara que el hombre esclarece al mono, y el adulto al niño; que lo actual permite comprender lo pasado y la sociedad capitalista las anteriores sociedades, porque desarrolla las categorías esenciales de éstas. Así, la renta de la tierra capitalista permite comprender la renta feudal, las rentas del sudo en la Antigüedad, etcétera”. (LEFEBVRE, Henri. *De lo rural a lo urbano*. 4ª edición. Barcelona: Península, 1978, p. 16-17).

a inteligibilidade histórica arraigada em sua psicanálise existencial. Cabe dizer que esta afirmação de Lefebvre acerca do conteúdo inteiramente marxista de seu método *regressivo-progressivo* vem para reforçar nossa hipótese de que a obra sartriana “endereço à burguesia”, *O idiota da família*, é, ela também, de ponta a ponta, marxista: Sartre afirma que *O idiota da família* é a continuação de *Questões de método*<sup>104</sup> e parte desta obra para aplicar e incorporar a sociologia e a psicanálise existencial ao esforço de compreensão da tensão entre o singular e o universal, a vivência e a História, desde a *infância* de Gustave Flaubert, seu desenvolvimento, doença e produção, bem como a sua relação com a neurose objetiva da época, na intenção construir uma antropologia estrutural e histórica.

Sartre reforça que um dos grandes erros marxistas de seu tempo é o de não englobar, em sua totalidade, a *infância* na totalização histórica. Quer dizer: é bem possível que se conceitue o bebê Flaubert como um bebê burguês, visto que nasceu no seio de uma família de posses, sua mãe carregava rastros de “sangue azul” e seu pai, por outro lado, era médico renomado de origem humilde. Esta afirmação não é falsa, porém, esquece-se, por causa de uma ênfase nos (e até mesmo redução aos) marcadores e determinações sociais, o principal objeto para a verdadeira compreensão da vida-obra de Flaubert: ele *vivenciou* estas determinações estruturais e constituiu-se na relação com esta objetividade. É neste sentido que conseguimos entender que “é a infância que modela preconceitos insuperáveis”<sup>105</sup>, e, por consequência, a tentativa de descrição acerca da vida de alguém apenas sob o escopo objetivo, estrutural, “externo ao ser”, por assim dizer, tende ao erro: *ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas*.

Se não percebermos que é pela forma que é vivenciada a infância, com toda a sua singularidade, não entenderemos o motivo que faz Baudelaire ser preso à mãe e Flaubert

---

<sup>104</sup> “Afinal um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade de seus projetos, ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas. Precisamos encontrar um método apropriado. Apresentei os princípios de um em 1958 e não repetirei o que disse então: prefiro mostrar, sempre que necessário, como ele se faz no próprio trabalho para obedecer às exigências de seu objeto” (SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. Vol. 1, *op. cit.*, p. 7).

<sup>105</sup> “(...) é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio como um acontecimento singular. Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, às apalpadelas, vai tentar representar, sem o compreender, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que nos mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimila inteiramente”. (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 57).

ao pai; ambos são crianças burguesas<sup>106</sup> e se tornarão escritores burgueses; porém, se forem carimbados *a priori* e em abstrato como burgueses, e assim dissolvidos em “ácido sulfúrico”, perderemos a capacidade de compreender suas dramáticas diferenciações. Baudelaire não é Flaubert. E não é qualquer criança burguesa na França do século XIX que terá plenas condições de ser um grande escritor. Dito de outra forma, não somos só nossa classe. A psicanálise existencial será a grande disciplina auxiliadora desta etapa de interiorização da exterioridade:

Mas tenhamos cuidado com o seguinte: cada um vive os primeiros anos no desvario ou ofuscamento como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é, aqui, um fato irreduzível. (...) No interior de uma totalização dialética, a psicanálise remete, por um lado, às estruturas objetivas e às condições materiais; por outro, à ação da nossa insuperável infância em relação à nossa vida de adulto. Daqui em diante, torna-se impossível ligar diretamente Madame Bovary à estrutura político-social e à evolução da pequena burguesia; será necessário relacionar a obra com a realidade presente tal como é vivida por Flaubert, através de sua infância<sup>107</sup>.

A crítica sartriana percorre o caminho da busca por (re)colocar o homem no centro do marxismo. Se novas disciplinas são necessárias, isto se dá exatamente porque o marxismo parou; tornou-se um “materialismo metafísico”, esqueceu-se que Marx elaborara seus conceitos acerca da burguesia e do proletariado, dominantes e dominados, a partir do estudo de dados concretos, de relações sociais concretas, ou, dito de outra forma, sua teoria é a apreensão ideal do movimento real do objeto. Neste sentido, pouco ou nada ajudará a compreensão se dissermos que “Napoleão era um acidente”, que este fora um objeto de uso para a burguesia francesa liquidar a Revolução; perde-se a capacidade de perceber que *este* Napoleão era necessário porque vivenciou *este* conflito de classes, sua postura autoritária e seus mandos e desmandos não foram acasos, contingências: foram o resultado fino de uma concatenação entre o ser Napoleão e a estrutura social que lhe circundara. Será nula a máxima de Engels endereçada à Marx de que “são os próprios homens que fazem sua história, mas em determinado meio que os

---

<sup>106</sup> “Os marxistas de hoje apenas se preocupam com os adultos: ao lê-los, seríamos levados a acreditar que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário; esqueceram sua própria infância e, ao lê-los, tudo se passa como se os homens experimentassem sua alienação e reificação, antes de tudo, no seu próprio trabalho quando, afinal, cada um a vive, antes de tudo, como criança, no trabalho de seus pais”. (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 58).

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

condiciona”, se não produzirmos conceitos que nos propiciem a captura deste movimento do real a partir de sua *expressão* – e não o contrário: tentar captar o movimento no presente com conceitos apriorísticos que, por sua vez, foram forjados para expressar o real que era de seu tempo. Em síntese, a preocupação sartriana – e de Marx – é a de captar o movimento do real *a partir do real*, construir o método a partir deste movimento para compreendê-lo, enfim, combater e superar o materialismo metafísico, ou, aderir ao marxismo, de fato, o *materialismo histórico*.

O que é o marxismo senão a união entre um método, uma crítica da economia política e uma teoria da revolução? Neste sentido, Sartre acertou ao criticar o marxismo vigente em sua época porque este perdeu sua grande função de assenhorar-se da História<sup>108</sup> e dar um sentido ao homem. O marxismo abnegou sua função original para dar lugar ao materialismo metafísico, para ceder à burocratização excessiva, fruto de uma incapacidade brutal de compreensão, posse e revolução de seu tempo.

Os conceitos de *projeto*, *situação* e *possíveis* (já presentes na obra “*O ser e o nada*”<sup>109</sup>) perpassam a virada dialética sartriana e são inseridos neste novo método. O ser humano segue não sendo apenas um objeto, um espelho, um reflexo inerte da estrutura; é sua relação com ela e o seu projetar-se a partir dela que o define. É neste sentido que o “homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação”<sup>110</sup>. Este homem genérico conta com o que *ainda não é*, com o *porvir*. A situação objetiva, vivenciada por cada um, é um dado concreto da ação humana que não escolhemos; a prática (*práxis*) é isto: superar a situação concreta e material por meio de um projeto através das condições possíveis em uma situação. Este “campo dos possíveis”, por sua vez, é perpassado pela História: não é um ente inato e atemporal; é o fruto mais bem trabalhado de uma complexa lógica de práticas materiais, é o resultado da ação do homem no tempo em processos de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade em uma situação, *até hoje*, de escassez.

Esta busca pelas “disciplinas auxiliares” é, na verdade, a busca por métodos que a investiguem as mediações, a quais nos auxiliariam na máxima aproximação à situação

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>109</sup> CF. Segunda parte: “O Para-si e o ser dos possíveis” e Quarta parte: “Liberdade e facticidade: a situação”. (SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica. 20ª ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011).

<sup>110</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 77.

histórica atual, em sua real complexidade. Concordamos com Sartre: será nula a tentativa, hoje, de compreensão do homem, das relações sociais, da História, sem dispormos da psicanálise existencial e da teoria social do materialismo histórico, com todas as suas diferenciações, problemas e contradições. De fato, “constatar-se-á que a História é “ardilosa”, como afirmava Lênin, e “subestimamos seus ardis”<sup>111</sup>. Para compreender este ardil, nos parece, é preciso dispor de um método que englobe o ser e a estrutura, é preciso de um método que seja estrutural e histórico.

Para alcançar este objetivo, Sartre utiliza o método progressivo-regressivo partindo do singular para o universal<sup>112</sup>; tenta encontrar o homem em seu contexto: “Pedimos à história geral para nos restituir as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam”<sup>113</sup>. Nesse sentido, na perspectiva progressivo-regressiva, embora continuemos considerando as estruturas como abstratas enquanto conceito, partimos das relações imediatas e materiais para chegarmos a elas e desvelar sua materialidade. O objetivo desse proceder metodológico é o de fazer colidir o sujeito com sua época de forma lenta e gradual, sem imediações, tornando-os conflitantes por si em um “vaivém”:

O vaivém contribui para enriquecer o objeto com toda a profundidade da História; e determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto. No entanto, nesse nível da pesquisa, só conseguimos desvelar uma hierarquia de significações heterogêneas: Madame Bovary, a “feminilidade” de Flaubert, a infância em um prédio do hospital, as contradições da pequena burguesia contemporânea, a evolução da família, da propriedade etc. Cada uma ilumina a outra, mas sua irreduzibilidade cria uma verdadeira descontinuidade entre elas; cada uma serve de enquadramento à precedente, mas a significação envolvida é mais rica do que a significação envolvente. Em poucas palavras, temos apenas os vestígios do movimento dialético e não o próprio movimento. É então, e somente então, que devemos utilizar o método progressivo: trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação final, em poucas palavras, o projeto pelo qual

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>112</sup> “Sartre pretende atingir o movimento dialético da história começando pela vida singular. Contrariamente ao pensamento marxista, que vai das relações de produção às estruturas dos grupos e suas contradições internas, Sartre sustenta que a experiência crítica deve partir do imediato – do indivíduo na práxis individual – para encontrar por meio de seus condicionamentos cada vez mais profundos o conjunto de suas ligações mais práticas com os outros, até chegar ao homem histórico”. (CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 103.)

<sup>113</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética, op. cit.*, p. 103.

Flaubert, para escapar à pequena burguesia, lançar-se-á, através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo, além de constituir-se, inelutável e indissolúvelmente, como o autor de *Madame Bovary* e como esse pequeno-burguês que recusava ser<sup>114</sup>.

Em Sartre, sempre agimos, mesmo no caso de seres isolados e afastados de uma *práxis comum*. Porém, a partir de sua *virada dialética*, para que nossa ação gere frutos emancipatórios, para que rompa a inércia da serialidade, Sartre alerta que é preciso compreender o outro, existir e agir materialmente em conjunto com a alteridade. Para compreender a História em seu movimento, precisamos de um método complexo à altura de seus ardis, precisamos compreender o ser humano em sua relação entre o seu projeto de ser e suas possibilidades dadas pela situação em uma estrutura objetiva. Em suma, é preciso compreender o homem enquanto ser livre em relação com a alteridade e a materialidade. Se percebermos a potência deste método, nos parece, redescobriremos o mundo e voltaremos a agir sobre ele através das mediações necessárias para a ação livre e comum.

Há aqueles que jogam contra esta possibilidade, que gostariam que a História tivesse chegado ao seu fim; para este pensamento, fundado e conservado no medo, Sartre nos oferece uma lanterna tão necessária para estes tempos disfóricos ofuscados pela escuridão. É bem verdade que a proposta sartriana dificulta e torna a capacidade de compreensão histórica, em sua totalização, uma tarefa hostil pela sua profundidade e por sua complexidade ao ser posta em prática. Porém, contra estes que lutam para conservar o dado, frear a mudança, existem aqueles que apostam no *ainda não*, no *porvir*. Resta-nos recomeçar tudo, *inventar uma esperança morta, tentar viver*. A relação da obra sartriana com o pensamento marxista faz emergir à superfície a antiga questão acerca da pertinência e persistência da dialética para a possibilidade de *crítica*. Este é o assunto que devemos confrontar a seguir.

## 1.2) Dialética e a persistência da crítica

*Diógenes comprovava o movimento andando; mas que teria feito se tivesse ficado, momentaneamente, parado?* (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*, p. 140)

---

<sup>114</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 111.



*A originalidade de Marx é a de estabelecer irrefutavelmente contra Hegel que a História está em andamento* (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*, p. 144)

Sartre se insere e se inscreve no pensamento marxista do século XX, com seu problema radical, denunciando, desde *A transcendência do ego*, o “materialismo metafísico”, como vimos. Significa dizer que, diferente do que possa parecer, o marxismo que propiciará a “virada dialética” no pensamento de Sartre fora um tema sempre presente – mesmo que distante – em seu horizonte filosófico. Há que se perguntar, mais uma vez, o que de fato significa inserir-se no pensamento marxista e apresentar uma *crítica* endereçada aos pensadores que, por vezes, viram Sartre como um verdadeiro adversário.

Primeiro, há de se reconhecer que a iniciativa filosófica de criticar o fundamento de uma escola de pensamento caracteriza a própria noção de filosofia ocidental. Porém, sabemos, só há a necessidade da *crítica* onde há *crise*. A modernidade ocidental é atravessada de ponta a ponta por uma profunda crise da razão de onde emergiram diferentes críticas até os dias de hoje. O pensamento marxista se inscreve nesta esteira. Porém, o pensamento marxista traz consigo, desde a 11ª Tese sobre Feuerbach, a missão de modificar o mundo. Modificar o mundo implica, necessariamente, a noção de movimento. Logo, temos aqui um duplo desafio: a construção de um pensamento que se constrói no próprio movimento do real enquanto somos, por definição, agentes históricos *inseridos* neste movimento.

Na construção do pensamento, é preciso construir um método para alcançar a inteligibilidade deste grande movimento que carrega em si a história, a ação humana em sua profunda materialidade e temporalidade. Em uma palavra, se realmente propomos um método que abarque o *movimento humano*, precisamos, por um lado, compreender a historicidade humana sem abandonar a noção de totalização – visto que a totalização se faz necessária para propormos uma crítica ontológica ao capitalismo – e, por outro lado, a alteridade que nos constitui. Eis nosso primeiro obstáculo: superar os usos errôneos da noção de totalidade ao compreender a noção de totalização em Sartre e, no mesmo movimento, não recairmos no pensamento que exclui o Outro e, portanto, exclui a própria possibilidade de crítica, visto que recai, ora no imobilismo, ao negar a noção ontológica de liberdade, ora no solipsismo que intenta capturar a alteridade no ser, sem as devidas mediações e distanciamentos. A inteligibilidade aberta da totalização, no compasso da

própria História, leva-nos a compreender que precisamos, em uma palavra, como lembra Sartre, superar o conhecimento apriorístico da história.

Fenomenologicamente, podemos dizer que o pensamento apriorístico parte de um princípio que desumaniza o humano, ao anular a própria noção de *possibilidade*. Sartre tem razão ao lembrar que não há unidade simples em processos históricos. Não há cálculo material ou metafísico que possa prever a ação humana. A mera pretensão de alcançarmos a verdade do caso humano por esta via anula, em um só golpe, as noções de temporalidade e possibilidade. Significa dizer que não há certeza possível no caso humano se realmente nos propormos a compreender sua ação no movimento histórico. Este erro persiste em todo idealismo que busca enquadrar a ação humana em um pensamento, o qual, ao contrário, e por definição, nasce dialeticamente no próprio movimento da ação humana. Ora, quantos e quantos mestres do pensamento ocidental não buscaram desviar deste problema basal apoiando-se, por exemplo, na pretensa noção de “natureza humana” ou, por outro lado, na estrutura que circunda o ser?

Porém – e aqui encontramos a radicalidade da crítica sartriana –, não é aos pensadores que buscam conservar e justificar a opressão que dirigimos, agora, a nossa reflexão. É no coração do pensamento e na ação política do próprio marxismo do século XX que esta tentação apriorística criou raízes profundas. É dito (de forma problemática) que Marx teria tornado a filosofia hegeliana ao avesso. Que fazem, contudo, os marxistas que tornam o materialismo histórico um conhecimento apriorístico? Ora, não é desinteressadamente que Marx afirma que “as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias”<sup>115</sup> ao abordar o processo de troca das mercadorias em uma sociedade capitalista. Não é por outro motivo que Marx dirá que

o opressor e o oprimido permaneceram em constante oposição um ao outro, levada a efeito numa guerra ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou, cada vez, ou pela reconstituição revolucionária de toda a sociedade ou pela destruição das classes em conflito”<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política: O processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 129.

<sup>116</sup> MARX, Karl. *Manifesto comunista*. Org. de Osvaldo Coggiola. 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 40.

Nessa passagem, vemos a permanência da imprevisibilidade da resolução dos fatos humanos sendo descrita por um pensador materialista que não se furtou de descrever, por exemplo, as leis tendenciais do mercado. Ora, se a luta de classes, até os dias de hoje, se desvelou em reconstituição revolucionária de toda a sociedade *ou* pela destruição das classes em conflito, como é possível existir, dentro do pensamento marxista, linhas teóricas que bradavam aos quatro ventos, como verdadeiros profetas, que a revolução estava à espreita como uma certeza incontornável?

Ao afirmar que *a razão está em processo*<sup>117</sup>, Sartre se inscreve no pensamento marxista talvez de forma mais radical do que poderíamos encontrar nas intermináveis reuniões nas *cominterns*, como bem sabia Lukács. A dialética deve, portanto, constituir-se *no mundo*. É preciso encontrar um ponto de partida para o percurso da inteligibilidade da experiência crítica. Este ponto deve ser, segundo Sartre, a *práxis individual*. Porém, ao partirmos do indivíduo em busca da inteligibilidade histórica, precisamos, segundo Sartre, compreender que a História só pode ser alcançada em sua totalidade de forma *imaginária*:

A totalidade define-se como um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma – em cada uma delas e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantêm em si. Mas essa realidade sendo, por hipótese, *feita* (um quadro, uma sinfonia são exemplos disso se levarmos ao extremo a integração) só pode existir no imaginário, isto é, como correlata de um ato de imaginação<sup>118</sup>.

É sabido, por outro lado, que Sartre jamais terminaria este projeto de inteligibilidade da totalização histórica. Aqui, portanto, nos deparamos com uma tortuosa escolha metodológica acerca da dialética. Ao negar o conceito de totalidade, Sartre pode, aparentemente, abrir esteira para a impossibilidade da crítica ontológica ao modelo vigente de sociedade. Significa dizer: seria possível fazer uma crítica ontológica ao capitalismo sem a categoria de totalidade? Para alguns – dentre eles Lukács – esta escolha estaria fadada à incompletude teórica e, conseqüentemente, ao imobilismo da ação

---

<sup>117</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 140-1.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 163.

política. Tomamos para nós esta tarefa de defender a posição sartriana, sem negar a importância da crítica ontológica à sociedade de mercado.

Em primeiro lugar, é preciso compreender qual o sentido de totalidade rechaçado por Sartre. Anteriormente em nosso estudo, pudemos constatar a crítica sartriana a certos desdobramentos do marxismo (em especial ao marxismo do século XX) e, mais especificamente, como vimos, seu alvo primeiro foi o “materialismo metafísico”, já criticado por Lenin e Lefebvre. Em sua obra *Lógica formal e lógica dialética*, Lefebvre busca mostrar como o pensamento metafísico adentra o materialismo e o torna estéril se não houver mediação dialética entre o Ser e o Objeto:

A separação metafísica entre sujeito e objeto – que, ao mesmo tempo, coloca o problema e o torna insolúvel – reproduz e agrava, nas condições da consciência moderna, a separação imaginária, o desdobramento fictício entre a parte lúcida de nosso ser (a alma, o espírito) e a parte “natural” (o corpo, o mundo). Para eliminar esse problema insolúvel, basta considerar a relação em questão como um fato, tomando-a tal como se apresenta: o sujeito e o objeto, o pensamento e a natureza, são *diferentes*, mas *ligados*, através de um liame que é uma interação incessante.<sup>119</sup>

Esta obra, inclusive, fora interrompida por censura<sup>120</sup> na França, na época que se defendia a “ciência proletária contra a ciência burguesa”. Com isso, podemos perceber a raiz do problema sartriano acerca da totalidade na *Crítica da razão dialética*. O ataque frontal de Sartre ao materialismo metafísico fora feito porque *este* materialismo já era dominante, inclusive na França, desde ao menos as décadas de 1930 e 1940. Por meio desse aspecto nevrálgico, compreendemos o coração da tentativa sartriana de transformar a crise do pensamento e a ação marxista em *crítica*.<sup>121</sup>

Podemos agora perguntar-nos: o que significa, então, a totalização histórica? Em primeiro lugar a totalização parte da *exigência do objeto*. O objeto, por sua vez, dado e inerte – em uma palavra, concreto para além do meu ser – me obriga a reconhecer que eu mesmo me encontro em relação com a matéria inorgânica que, por sua vez, não depende da minha existência desde o início. Outro componente incontornável da totalização é o

---

<sup>119</sup> LEFEBVRE, Henri. *Lógica Formal e Lógica Dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 55-56.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>121</sup> Observamos quanto a esse aspecto, mais uma vez, a imensa proximidade entre Sartre e Lukács.

fato de que totalizar-se significa temporalizar-se<sup>122</sup>. Dado que somos seres orgânicos em constante movimento, dado que estamos inscritos em uma temporalidade, a totalização histórica não pode ser, portanto, atemporal, imóvel e acabada. Logo, temporalizar-se e totalizar-se são disposições de seres que carregam em si a noção constituinte de futuro. Em uma palavra, a totalização é, também, *devinda*.

A História, assim, é uma totalização que se temporiza, visto que é, de ponta a ponta, humana. Começamos a compreender um pouco melhor a razão pela qual Sartre aposta no indivíduo como ponto de partida metodológico: a consciência humana, apesar de fruto desta materialidade inorgânica, pode tornar-se consciente (de) si neste movimento de totalização. A descoberta da razão dialética só pode ser efetiva se alcançada enquanto totalização *em andamento*, como experiência crítica. Em uma palavra, a experiência crítica se faz *no interior* da totalização<sup>123</sup>. Afinal, o objetivo sartriano ao buscar fundamentar uma “antropologia estrutural” no primeiro tomo da obra *Crítica da razão dialética* não será outro senão o de mostrar que as diferentes etapas epistemológicas da inteligibilidade da razão dialética – em seus momentos regressivos e progressivos – *podem* resultar em uma consciência crítica que consiga converter a experiência crítica em um momento de inteligibilidade da fusão entre a vida singular e a história humana. Ao avançarmos nosso estudo a partir da dialética, encontrar-nos-emos com questões incontornáveis sobre a História. Cabe-nos, ainda, avançar em direção ao tema *violência e escassez* – dimensões da materialidade relacionadas a imperativos vigentes desde tempos arcaicos até nosso tempo vivido – para que possamos construir uma *crítica radical*.

### 1.3) Violência e Escassez

Nossa abordagem sobre a violência toma como ponto de partida a posição de Kant especificamente sobre a Paz Perpétua, por meio da qual propomos um caminho de interpretação, que perpassa a hipocrisia de um projeto de paz no neoliberalismo, a fim de retomar a perspectiva dialética de Sartre. A abordagem sartriana dessas questões é

---

<sup>122</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 166.

essencial em nossa tese, uma vez que, através dela, será apresentado, através da noção de escassez, por onde opera o feitiço do prático-inerte.

*À paz perpétua* é um texto publicado por Immanuel Kant em 1795, durante o calor da Revolução Francesa. Escrito em duas secções (contendo, na primeira secção, seis artigos preliminares e, na segunda, três artigos definitivos *para a paz perpétua entre os Estados*), dois suplementos (*Da garantia da paz perpétua* e o *Artigo secreto para a paz perpétua*) e dois apêndices (*Sobre a discrepância entre Moral e Política* e *Da harmonia da política com a Moral segundo o Conceito Transcendental no Direito Público*). Kant se inscreve na tradição do pensamento ocidental como um dos maiores expoentes da filosofia. Sabemos que o seu modelo de pensamento consistiu em um enorme esforço de unir o racionalismo e o empirismo, as duas principais escolas filosóficas da modernidade. Em resposta à tensão entre essas duas polaridades teóricas, o seu idealismo transcendental se inscreve como uma paragem necessária, ou um entrave, pelo qual todo e qualquer pensador que o sucedeu, de alguma maneira, teve de subscrever ou enfrentar.

Embora pudéssemos nos ater a cada parágrafo da *Crítica da razão pura*, ou dos *Prolegômenos*, da *Crítica da razão prática*, da *Crítica do julgamento*, bem como seus *juízos*, nosso interesse é o de focar em algumas das questões e intenções propostas na obra *À paz perpétua*, com o intuito de propor uma reflexão sobre sua pertinência (dado o uso histórico desta obra) e sua possibilidade (dada a concretude da História).

Kant nasce, vive e morre na antiga Prússia. Significa dizer que embora Kant não tenha presenciado os horrores do século XIX – e principalmente, por consequência, o século XX – sua atenção ao escrever “*À paz perpétua*” está voltada para um evento marcado por horrores e *terrores* próprios. Significa dizer que Kant escreve a partir da urgência do tempo vivido e tenta interpretá-lo e modificá-lo. Analisemos algumas das ideias expressas nesta obra.

É interessante compreender que Kant inicia os *artigos preliminares* focando na verdade enquanto motor da razão. Significa dizer que dado o imperativo categórico, os tratados de paz que não forem estabelecidos na verdade, ou seja, que visem guerras futuras, tornam-se vagos, já que não universalizáveis. No segundo artigo preliminar, Kant salienta a finalidade em si mesma do Estado, ou seja, que nenhum Estado possa vir a servir de *meio* para outro Estado seja em sua submissão ou venda. O quarto artigo frisa a relação nevrálgica entre a guerra e o dinheiro, dada sua posição contrária às dívidas

públicas nas relações exteriores. O quinto, por continuação, ressalta a necessidade da *autonomia* dos estados, dado que *nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado*<sup>124</sup>.

No primeiro artigo da *segunda secção*, Kant destaca que uma constituição civil e republicana deve ser fundada sobre os princípios da liberdade, dependência e igualdade. O famoso terceiro e último artigo desta secção aborda a *hospitalidade* universal como um princípio garantido a todos os seres humanos para visitar os outros estados sem qualquer tipo de hostilidade.

À *paz perpétua* é um escrito que se volta ao *dever-ser*. É um projeto a ser construído, passo a passo. Significa dizer que não há ingenuidade alguma de Kant sobre a dificuldade da construção desta almejada paz perpétua.

Se existe um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, a pouco e pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (pois é de esperar que os tempos em que se produzem semelhantes progressos se tornem cada vez mais curtos).<sup>125</sup>

Suas bases são sustentadas na teleologia característica do iluminismo alemão. Em uma palavra, o caso humano apresenta em si a finalidade de desenvolvimento em um progresso moral visando uma finalidade devinda. Aprimorar-se encorpa a ideia kantiana de natureza. Aprimorar-se enquanto natureza traduz o sentido da História da aventura humana enquanto *progresso*.

Mais de um século depois desse escrito de Kant, entre o mês de julho de 1914 e o mês de novembro de 1918 se deu a Primeira Guerra Mundial. No mês de abril de 1919, por consequência, ocorreu, em Versalhes – meses após o Tratado de Versalhes – o início do projeto que viria a ser a *Sociedade das Nações* (*Société des Nations*), fundada em janeiro de 1920. A ideia de uma *Sociedade das Nações* à época, *Liga das Nações* hoje, foi implicitamente inspirada na obra kantiana *À paz perpétua*. Ora, dada a conhecida

---

<sup>124</sup> KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Tradutor: Artur Morão Colecção: Morão Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008, p. 7.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 52.

História da Primeira Guerra, o que foi o Tratado de Versalhes se não um verdadeiro tratado armistício aos moldes de Kant? E a *Sociedade das nações*, com seus quatorze conhecidos pontos escritos por Woodrow Wilson, não foi formalizada já neste mesmo Tratado de Versalhes? Diremos que tal liga “fracassou” em sua tentativa de atingir a paz? Certamente não. E o que dizer da partilha do continente africano por estes mesmos estados? E sobre a escravidão negra e o extermínio dos nativos norte-americanos pelos defensores do mundo livre? Não é menos verdade que na mesma década em que Woodrow escreve seus *Quatorze Pontos* o congresso americano aprova a construção dos bustos conhecidos de *Mount Rushmore*? Que são eles senão um exemplo desta contradição? Não é notável que ao menos dois dos *Founding Fathers* presentes no monumento de *Rushmore*, Thomas Jefferson<sup>126</sup> e George Washington<sup>127</sup>, foram notórios possuidores de escravos? O monumento em si não é esculpido em terra de povos originários? Que paz almejamos esperar destas nações que escrevem estes tratados? A que professam sem praticá-la, concluimos, em suma.

Hegel, expoente do idealismo alemão junto à Kant, por outro lado, se opõe ao ideal kantiano de uma constituição cosmopolita. Seu argumento parte do princípio que as constituições modernas, por sua vez, são a expressão da cultura de um povo e a materialização racional do Estado *em si mesmo* enquanto *totalidade e universalidade*<sup>128</sup>. Logo, dada a organicidade da constituição para um Estado, e a filiação do Estado para com o seu povo, impor externamente uma constituição formal seria inviável e fadada ao conflito.

Concordamos com Kant em sua intenção de propor e atingir a paz perpétua ao analisar seu tempo vivido, mas também concordamos, em parte, com a crítica hegeliana. Porém, em nossa visão, não é o fato da conexão sistêmica entre o ser, a cultura e o Estado que impedem tal constituição cosmopolita. Nossa intenção é a de frisar que aqui não há um conflito de argumentos sobre a racionalidade e o Estado. Outrossim, o conflito reside anterior aos fatores para esta concretização. Ora, a racionalidade, a razão, embora

---

<sup>126</sup> JEFFERSON, T. “Farm Book”, rom the collections of the Massachusetts Historical Society, Boston, Massachusetts. 1774-1824, p. 9, 24, 57. Disponível em: <<https://www.masshist.org/thomasjeffersonpapers/farm/>>. Acesso em: 09/03/2022.

<sup>127</sup> MORGAN, E. S. (2000). *Escravidão e liberdade: o paradoxo americano*. Estudos Avançados, 14(38), p. 122.

<sup>128</sup> “(...) a Constituição é racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua actividade em conformidade com o conceito, isto é, de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo a totalidade” (HEGEL, Georg W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1990, p. 251).



*diferente* no uso para ambos os pensadores do idealismo alemão, segue sendo o motor que impulsiona o desenrolar da História. Seja ao aprimorar-se em busca de um progresso moral ou no desenvolver-se do espírito de um povo. Não será, por outro lado, a *luta* – qualificada – o verdadeiro motor da História? Este argumento, sabemos, é a pedra angular do pensamento de Karl Marx. Há um aspecto do pensamento marxiano que nos é caro neste sentido. Em *A ideologia alemã* Marx ressalta, logo nas primeiras páginas, que *a premissa da História humana é a existência real dos sujeitos*. Que isto quer dizer? Marx reforça com essa afirmação que devemos partir da carne, do ser, aqui e agora. É a vida do ser humano, de um povo, acontecendo, vibrando em contradições, que deve ser levada em conta no primeiro momento. Assim, “a primeira condição de toda a história humana é a existência de seres vivos (...) toda historiografia deve partir dessas bases naturais e de sua transformação pela ação dos homens, no curso da história”<sup>129</sup>.

Marx não nos convoca aos exemplos cotidianos para compreender o desvelamento do espírito, como em Hegel, ou desenvolvimento moral do ser, como em Kant. Na verdade, Marx nos alerta para a urgência da primazia da materialidade na própria constituição dos sujeitos observados. Observar os seres humanos ali onde a existência se desvela significa observar as *contradições materiais de existência*, de vida ou morte, operando na constituição, produção e reprodução da vida, alheia às veleidades da Razão. Significa dizer que Marx nega a própria noção de Razão? Certamente não. No entanto, Marx salienta que as contradições materiais de existência do ser humano observado em sua ação expressam as premissas pelas quais a consciência dos modernos se constituiu, ao analisarem a materialidade que os circunda.

Para Marx, é a *vida* que determina a consciência e não o seu contrário<sup>130</sup>. Em uma palavra, “o que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua

<sup>129</sup> MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 10.

<sup>130</sup> “Ao passo que para Marx ‘não é a consciência (*Bewußtsein*) que determina a vida (*Leben*), mas a vida que determina a consciência’ (Marx; Engels, 2007, p. 94) (*Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*), em Hegel, a apreensão da vida passa pela mediação da consciência de tal modo que o Ser (*Sein*) é subsumido como um momento da última, e não da primeira – para se tratar da ‘inversão’ marxiana de Hegel, isso é essencial. Desde logo, pois, percebe-se que, no autor da ‘Ciência da lógica’, a apreensão da universalidade real (que, para Marx, está conformada na objetividade [*Gegenständlichkeit*] que vem com a história mundial [*Weltgeschichte*]) não teria consigo a apreensão reta do ser (*Wesen*); antes, a posição hegeliana é aquela segundo a qual o real (*Reale*) só poderia ser apreendido ao passo que é mediado pela consciência humana já colocada no patamar da filosofia especulativa, algo que é desenvolvido, sobretudo, na ‘Fenomenologia do espírito’. Para Hegel, em verdade, tal subsunção mencionada se dá porque o pensar e a objetividade apareceriam como suprassumidos (*aufgehoben*) na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), sendo esta última a expressão real e efetiva (*wirklich*) da idealidade”. (SARTORI, Vitor Bartoletti. “De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n° 130, p. 694).

produção.<sup>131</sup> Neste sentido, *A ideologia alemã* assenta o nascimento do materialismo histórico de Marx, como bem afirma Jacob Gorender<sup>132</sup>.

A esta altura, já fica mais claro o nosso objetivo em introduzir uma reflexão inicial sobre a *Paz Perpétua*. A contradição material do que realmente acontece – a contraprova histórica – desmente o discurso universalista destas mesmas nações que “buscam” a paz. Que paz real, material, promoveu esta instituição? Parece ficar evidente que não houve uma derrota da intenção de paz. Nunca houve, verdadeiramente, esta intenção. Aqui há uma pergunta anterior a ser feita. *Há a possibilidade da concretização da paz perpétua nesta mesma sociedade baseada na contradição material dos seres em uma lógica política de escassez?* Dito de outra forma, a luta escondida nos porões da verdade é encoberta por uma roupagem universalista e impossível de paz.

Se Marx afirma que estamos na pré-história da sociedade humana, não é por outro motivo. A razão não guia a sociedade humana. É a luta que o faz. Luta constante e ininterrupta. Assim, em Marx, a *História*, o *trabalho* e a *luta* são as peças fundamentais para compreender e *modificar* materialmente esta contradição entre o discurso “burguês” e a sua prática. Não será outro o motivo pelo qual Marx aborda a *ideologia* burguesa – rompendo com a noção de “ideologia” originalmente cunhada por Antoine Destutt de Tracy<sup>133</sup> – afirmando que ela não é um “estudo acerca das ideias” ou, ainda, uma forma de esconder o real a partir da ideia. Dada a contradição material dos seres existentes em uma sociedade conflituosa e de classes, as ideias que os dominantes desta luta professam jamais são um conjunto de ideais desconexos com esta contradição material. Nas palavras de Marx, “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes<sup>134</sup>”. Em outros termos, a ideia de paz professada pelos dominantes, e enquanto pensamento dominante, está fadada a sustentar de forma indireta esta mesma estrutura social.

O Colóquio Walter Lippmann, ocorrido em agosto de 1938 – anterior à Sociedade Mont-Pèlerin, de 1947 – *no âmbito do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual antecessor da Unesco*<sup>135</sup>, marca o ainda incipiente e contraditório nascimento intelectual

<sup>131</sup> MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Martins Fontes, São Paulo, 2002, p. 11.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. VII-XL.

<sup>133</sup> DESTUTT. A-L-C. *Eléments d'idéologie*. Première partie. *Idéologie proprement dite*. 2<sup>a</sup> éd. du Projet. Paris: Courcier, 1804. 3 éd. Paris: Courcier, 1817 et éd. H. Gouhier. Vrin: Paris, 1970.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>135</sup> “A criação da Sociedade Mont-Pèlerin, em 1947, é citada com frequência, e erroneamente, como o registro de nascimento do neoliberalismo. Na realidade, o momento fundador do neoliberalismo situa-se

do neoliberalismo. Sua proposta básica fora a de montar uma frente de luta contra o coletivismo e o intervencionismo do Estado no mercado. Deste caldo se firmam como expoentes da crítica ao liberalismo clássico, com a qual se propunha uma nova forma de liberalismo apoiado em um modelo autoritário, o “ordoliberalismo” autores como Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman e posteriormente, Murray Rothbard<sup>136</sup>.

Embora encubado até a década de 1970, o pensamento neoliberal se lança à ação política em 1973, ano que marca o golpe de Augusto Pinochet no Chile e a crise do petróleo causada pelo embargo da Organização dos Países Árabes Exportadores de Petróleo, principalmente, contra os Estados Unidos, pelo fornecimento bélico à Israel na Guerra do Yom Kippur. Neste contexto, é notória aproximação de Milton Friedman e Hayek ao que ficou conhecido como “laboratório neoliberal”, a saber, a ditadura chilena. Esta aproximação entre os criadores do pensamento neoliberal e o ditador chileno foi registrada no famoso encontro entre Friedman e Pinochet, assim como na entrevista de

---

antes, no Colóquio Walter Lippmann, realizado durante cinco dias em Paris, a partir de 26 de agosto de 1938, no âmbito do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (antecessor da Unesco), na *rue Montpensier*, no centro de Paris. A reunião de Paris distingue-se pela qualidade de seus participantes, que, na maioria, marcarão a história do pensamento e da política liberal dos países ocidentais após a guerra, quer se trate de Friedrich Hayek, Jacques Rueff, Raymond Aron, Wilhelm Röpke, quer se trate de Alexander von Rüstow” (DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016, p. 72).

<sup>136</sup> É interessante, a título de exemplo, ler o que este autor tem a dizer sobre a *venda* da guarda dos filhos em um capítulo intitulado “As crianças e seus direitos” na obra *A ética da liberdade (The ethics of liberty)* de 1982: “Em resumo, temos que nos defrontar com o fato de que a sociedade genuinamente livre terá um próspero livre mercado de crianças. Superficialmente isto parece monstruoso e desumano. Mas uma reflexão mais apurada irá revelar o humanismo superior de tal mercado. Pois temos que constatar que já existe um mercado de crianças hoje, mas, já que o governo proíbe a venda de crianças por um preço, os pais hoje podem apenas doar seus filhos a uma agência de adoção licenciada sem cobrar nada. Isto quer dizer que de fato temos hoje um mercado de crianças, mas que o governo impinge um controle de preço máximo a zero e restringe o mercado a umas poucas agências privilegiadas e, portanto, monopolistas. O resultado tem sido o de um típico mercado onde o preço do produto é mantido pelo governo muito abaixo do livre preço de mercado: uma enorme “escassez” do produto. A demanda por bebês e crianças é geralmente muito maior do que a oferta, e conseqüentemente nos deparamos com tragédias diárias de adultos sendo privados das alegrias da adoção de crianças por agências de adoção tirânicas e intrometidas. Na verdade, encontramos uma grande demanda insatisfeita de adultos e casais por crianças, assim como um grande número de bebês excedentes e indesejados que são negligenciados ou maltratados por seus pais. Ao se permitir um livre mercado de crianças, este desequilíbrio seria eliminado, e se possibilitaria que bebês e crianças fossem alocados para longe de pais que desprezam seus filhos ou que não se importam com eles, e para perto de pais adotivos que desejam profundamente estas crianças. Todos os envolvidos: os pais naturais, as crianças e os pais adotivos que compram as crianças estariam em uma situação melhor neste tipo de sociedade. Então, na sociedade libertária a mãe teria o absoluto direito sobre seu próprio corpo e, portanto, o absoluto direito de fazer um aborto; e teria a propriedade da guarda de seus filhos, uma propriedade limitada somente pela ilegalidade da agressão contra suas pessoas e pelo absoluto direito de uma criança fugir ou deixar o lar a qualquer momento. Os pais poderiam vender seus direitos de guarda das crianças a qualquer um que desejasse comprá-los por um preço acordado reciprocamente”. (ROTHBARD, Murray N. *A Ética da Liberdade*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 166-167).

Hayek ao jornal *El Mercurio*, de abril de 1981<sup>137</sup> onde o vienense fala, sem pudor algum, que “às vezes, é necessário para um país ter, durante certo tempo, uma forma de poder ditatorial” e “pessoalmente, prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo”. Em uma palavra, a ditadura chilena de Pinochet serviu de campo de testes práticos para o neoliberalismo bem como gabarito para sua contraprova histórica.

Esta “ditadura de transição necessária” durou dezessete anos no Chile. Vemos, assim, que se por um lado a ideológica mão invisível do mercado esteve presente, de novo, ela nunca está presente sem ser amplamente amparada pelo punho de ferro. Não será por outro motivo que Ronald Reagan se encontra no imaginário neoliberal de hoje como um dos pilares da busca pela liberdade. Ou Thatcher e sua notória ideia sobre a inexistência de sociedade. É desta contradição entre o discurso contrário ao Estado e, ao mesmo tempo, amparado por ele militarmente que ficará timbrado o tom da ação neoliberal. O resultado prático da formação social do “empresário de si” é inicialmente materializado na previdência chilena<sup>138</sup> – que até ontem fora vista como exemplo de sucesso.

Ora, estamos falando, sem sombra de dúvidas, de um período conturbado da Guerra Fria. O contexto de ascensão de Reagan, Thatcher, a própria crise do petróleo e as ditaduras na América Latina respondem diretamente ao embate travado entre URSS e Estados Unidos. Por consequência disto, o sucesso da materialização da ideologia neoliberal corresponde diretamente ao declínio da URSS e sua ascensão como a “única alternativa” na década de 1990, dado que não mais houvera uma força política capaz de capitular em cima de suas contradições entre discurso e prática, ou, dito de outra forma, que pudesse amparar e responder às necessidades das massas de miseráveis que a promessa de liberdade produz e produziu<sup>139</sup>. Mas em que consiste este discurso? O que difere ele do liberalismo clássico? Se pudéssemos dizer, em uma palavra, seria que o neoliberalismo tem como intenção principal a *reescrita* da História. Não há neoliberalismo sem a ideia originária de que o homem-empresa luta diretamente contra o Estado. Este Estado, porém, oprime a sociedade civil a partir de sua legitimação pela via

---

<sup>137</sup> DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016, p. 184.

<sup>138</sup> *Ibidem.*, p. 20.

<sup>139</sup> Os consensos oriundos da luta entre elite e a classe trabalhadora da social democracia europeia durante a Guerra Fria não nos deixam enganar sobre o poder de infiltração material do temido comunismo, via greves sindicais e sua invasão no imaginário social tanto da elite capitalista quanto das classes trabalhadoras.

da lei e da força, privilegiando a sua própria elite que o controla e retroalimenta este sistema. A crítica neoliberal ao Estado se dá no entrave que ele causa para um alegado pleno desenvolvimento do capitalismo na livre concorrência do mercado, sem perceber (ou encobrendo) o fato de que é este mesmo Estado que garante a própria existência do capitalismo.

Neste sentido, Dardot e Laval estão corretos em suas observações sobre Thomas Lemke, visto que o neoliberalismo é, de fato, um grande esforço para “criar uma realidade social que supostamente já existe<sup>140</sup>”. É preciso fazer o ser social acreditar que é uma empresa e que o Estado tende a dificultar o seu desenvolvimento individual. Aqui vemos que a contradição entre discurso e prática no neoliberalismo visa não apenas a uma roupagem de distanciamento entre economia e política (entre mercado e Estado), mas a uma reformulação antropológica da sociedade. Não será por outro motivo que os expoentes máximos deste movimento falaram e falam, incessantemente, sobre conquistar corações e mentes.

É preciso que nos perguntemos, então, o que propiciou esta queda de perspectiva histórica que visava a Paz Perpétua, materializada na *Sociedade das Nações*, no famoso discurso do “TINA” (*there is no alternative*)<sup>141</sup> dos governos neoliberais. Devemos questionar, também, como e porque a paz é constantemente usada para legitimar estes discursos. E, por fim, devemos perguntar se há a possibilidade de paz ou, ao menos, da não-violência em uma sociedade já violentada materialmente e que, além disto, se produz e reproduz a partir da escassez. Dito de outra forma, existe a possibilidade de paz em um mundo que conscientemente “escolhe seus mortos<sup>142</sup>” a partir da economia política excludente dos meios de produção e consumo? Se não há, porque subsumimos *esta*

---

<sup>140</sup> DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016, p. 137.

<sup>141</sup> “Many people now feel so confident in Britain’s future after our Conservative reforms that they think they can afford a change of government. More specifically, they feel that they can change the political faces, but preserve the political direction. The whole of Mr Blair’s strategy in creating the boneless wonder that calls itself New Labour is to reassure the electorate in its illusion. But illusion it remains. The only real choice at the next general election is between Conservative policies and soft socialist policies. And the only way to be sure of getting Conservative policies is to vote Conservative. To coin a phrase, ‘There Is No Alternative’”. (Artigo de Margaret Thatcher para o jornal Daily Telegraph em 1º de abril de 1997). Disponível em: <<https://www.margaretthatcher.org/document/108369>>. Acesso em: 6/03/2022.

<sup>142</sup> “A negação deve ser dada, de início e na primeira indiferenciação, seja ela comuna agrícola ou horda nômade. E essa negação é, evidentemente, a negação interiorizada de alguns homens pela escassez, isto é, a necessidade para a sociedade de escolher seus mortos e seus subalimentados. Ou, por outras palavras, é a existência, no homem da escassez, de uma dimensão prática de não-humanidade”. (SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética, op. cit.*, p. 258).

prerrogativa de não violência que é criada e professada exatamente por esta sociedade que usa de violência sempre que julga necessário?

Voltemo-nos novamente a Sartre. Ele nos ajudará nesta etapa da reflexão em sua obra *Crítica da razão dialética* de 1960, portanto, anterior aos ensaios neoliberais na América Latina, Estados Unidos e Europa. A partir da *Crítica*, podemos propor uma reflexão acerca de sua noção fundamental de *escassez*. Se afirmamos desde o *Manifesto* que, para Marx, *a luta de classes é o motor da história*, para Sartre, “os conflitos – no interior de uma pessoa ou de um grupo – são o motor da História<sup>143</sup>”. Se para Marx, em *A ideologia Alemã*, vemos que a primeira condição de toda a história humana é a *existência de seres humanos* e que aquilo que os indivíduos são depende, portanto, *das condições materiais de sua produção*, em Sartre, por outro lado, vemos que

Nunca encontraremos homens que não sejam mediados pela matéria, ao mesmo tempo em que servem de mediação dos setores materiais em si (...). Não só porque o homem é um organismo material com necessidades materiais, mas porque a matéria trabalhada, como exteriorização da interioridade, produz o homem que a produz ou a utiliza na medida em que, no movimento totalizante da multiplicidade que o totaliza, ele é obrigado a reinteriorizar a exterioridade de seu produto.<sup>144</sup>

Sartre aposta no “meio material como primeira totalização das relações humanas<sup>145</sup>”. Subscrevendo Marx, ao mesmo tempo em que reafirma a sua ontologia fenomenológica, Sartre tenta observar e descrever o materialismo histórico com um olhar fenomenológico. Neste sentido, a noção de *escassez* recebe um enfoque especial destas lentes fenomenológicas. O maior distanciamento entre Sartre e Marx, de acordo com a nossa leitura, parece mostrar-se, na *Crítica da razão dialética*, especialmente acerca da noção de *escassez*. O objetivo de Sartre com essa noção é o de mostrar, a partir de um olhar fenomenológico, como a *escassez* opera no ser concreto e existente. Para Sartre, neste sentido, a *escassez* não apenas existe no âmago deste ser, como possibilita a História humana<sup>146</sup>. Significa dizer que

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 237.

(...) até este momento, pelo menos, de nossa pré-história, a escassez, seja qual for a forma que assuma, domina completamente a práxis. Portanto, deve-se compreender, a uma só vez, que a inumanidade do homem não vem de sua natureza a qual, longe de excluir sua humanidade, não pode ser compreendida senão por ela, mas que, enquanto o reino da escassez não tiver chegado ao seu termo, em suma, nada mais é do que a negação material enquanto é interiorizada<sup>147</sup>.

Ou seja, para Sartre, “o homem é o produto histórico da escassez<sup>148</sup>”, afirmação que não nos leva a recair no erro determinista que sufoca a ação. Que isto quer dizer? Para Sartre, embora pautada pela escassez, a História não se desenvolve *por sua causa*, mas, ao contrário, pela sua negação, enquanto seres existentes que são formadores e formados nas instituições e técnicas produzidas no âmago da “pré-história” da humanidade, a saber, no âmago da escassez<sup>149</sup>, e que lutam para superá-las ou recaem na “totalização circular” e sucumbem à inércia das práticas pautadas por esta mesma escassez.

Esta é a principal lente fenomenológica que Sartre empresta à práxis tal como ela é revelada pelo materialismo histórico. A noção de escassez é considerada como uma noção inerente às relações materiais de produção no mundo capitalista, cuja compreensão potencializa a dialética marxiana. Trata-se, é bem verdade, de um tema tradicional do pensamento econômico clássico, porém, em Sartre, a perspectiva de negatividade ultrapassa a visão econômica de bens materiais e se infiltra no ser, opera junto ao ser em suas ações e conflitos com o todo que o circunda na relação imediata do orgânico com o inorgânico.

Devemos perguntar, então, se Sartre tiver razão em suas palavras, sobre o que esperar destas instituições forjadas na escassez onde o exemplo da *Liga das Nações* não pode ser maior, uma vez que estas mesmas representam a esperança de paz em uma sociedade pautada pela escassez, sem a capacidade material de combatê-la ou superá-la. O *18 de Brumário*, que foi objeto da análise de Marx, não nos permite esquecer de como

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 242-3.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>149</sup> “A única coisa que podemos concluir enquanto analisamos a validade de uma dialética, é que a escassez – em qualquer hipótese – não é, por si só, suficiente para provocar o desenvolvimento histórico ou para fazer explodir, no decorrer do desenvolvimento, um gargalo de engarrafamento que transforma a História em repetição. É ela, pelo contrário – como tensão real e perpétua entre homem e o meio ambiente, entre os homens – que, de qualquer maneira, dá conta das estruturas fundamentais (técnicas e instituições): não enquanto as teria produzido como uma força real, mas enquanto foram feitas *no meio da escassez* por homens cuja práxis interioriza tal escassez, mesmo pretendendo superá-la”. (*Ibidem*, p. 239).

o discurso de defesa da *ordem* surge, quando há o risco de verdadeira mobilização popular contra esta lógica mesmo que em casos banais de reforma financeira inerentes à própria sociedade de mercado<sup>150</sup>. E quem de nós não presenciou a palavra de *ordem* (já em 2013) “sem violência”? Um pedido contra as forças repressivas do Estado e contra os “maus manifestantes” que seriam rapidamente discriminados.

Para adentrarmos à noção sartriana de violência e, em especial, a noção de *contra-violência*, poderíamos lançar mão de sua obra não publicada em vida, a saber, os *Cahiers pour une morale*, para verificar a validade de sua proposta de ação e sua fundamentação para um agir *contra-violento*. Porém, nesta etapa de nosso escrito, nos ateremos ao famoso prefácio que Sartre redigiu para *Os condenados da terra* de Franz Fanon, dado que este texto expressa em sua integralidade nossa inquietação acerca da relação entre violência e paz em uma sociedade pautada pela escassez:

Primeiro, temos que encarar um espetáculo inesperado: o strip-tease do nosso humanismo. Ei-lo aqui nu e nada formoso: não era senão uma ideologia mentirosa, a esquisita justificação da pilhagem; as suas ternuras e o seu preciosismo justificavam as nossas agressões. Eles têm boa cara, os não-violentos: nem vítimas, nem verdugos! Vamos! Se vocês não são vítimas, quando o governo que aceitaram em plebiscito, quando o exército em que serviram os vossos irmãos, sem vacilação nem remorso, empreenderam um “genocídio”, vocês são indubitavelmente os seus verdugos. E se preferem ser vítimas, arriscar-se a um ou dois dias de prisão, optam simplesmente por retirar uma carta do jogo. Não podem retirá-la: têm que permanecer ali até ao fim. Compreendam isto uma vez: se a violência começa, se a exploração e a opressão não tivessem existido nunca sobre a terra, talvez a apregoada “não-violência” pudesse pôr termo à querela. Mas se o regime inteiro e até as suas ideias sobre a não-violência estão condicionados por uma opressão milenária, a sua passividade não serve senão para os alienar do lado dos opressores. Sabem bem que somos exploradores. Sabem que nos apoderamos do ouro, dos metais e do petróleo dos “continentes

---

<sup>150</sup> “Durante o mês de junho, todas as classes e todos os partidos se uniram no Partido da Ordem contra a classe proletária, considerada o partido da anarquia, do socialismo, do comunismo. Eles ‘salvaram’ a sociedade dos ‘inimigos da sociedade’. O lema repassado por eles às suas tropas consistia nas palavras-chave da antiga sociedade: ‘Propriedade, família, religião, ordem’, instigando a cruzada contrarrevolucionária com a frase: ‘Sob este signo vencerás!’. A partir desse momento, sempre que qualquer um dos numerosos partidos que haviam se conglomerado sob esse signo contra os insurgentes de junho tenta impor na arena revolucionária o interesse da sua própria classe, ele sucumbe diante do mote: ‘Propriedade, família, religião, ordem’. A sociedade é salva sempre que o círculo dos seus dominadores se estreita, sempre que um interesse mais exclusivo é imposto a um mais amplo. Toda e qualquer reivindicação da mais elementar reforma financeira burguesa, do mais trivial liberalismo, do mais formal republicanismo, da mais banal democracia é simultaneamente punida como ‘atentado contra a sociedade’ e estigmatizada como ‘socialismo’. (MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 36-37).



novos” para os conduzir às velhas metrópoles. Não sem excelentes resultados: palácios, catedrais, capitais industriais; e quando a crise ameaçava, aí estavam os mercados coloniais para a abrandar ou desviar. A Europa, carregada de riquezas, outorgou *de jure* a humanidade a todos os seus habitantes: um homem quer dizer um cúmplice, dado que todos temos beneficiado com a exploração colonial. Esse continente gordo e macilento acaba por cair naquilo a que Fanon chama justamente “narcisismo”. Cocteau irritava-se com Paris, “essa cidade que fala todo o tempo de si própria”. E que outra coisa faz a Europa? E esse monstro super-europeu, a América do Norte? Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei eu? Isto não nos impedia de pronunciar ao mesmo tempo frases racistas, negro sujo, sórdido judeu, maldito *raton*. Os bons espíritos, liberais e delicados — os neocolonialistas, numa palavra — pretendiam sentir-se ofendidos por essa inconsequência; erro ou má fé: nada mais consequente, entre nós, que um humanismo racista, dado que o europeu não pôde fazer-se homem senão fabricando escravos e monstros.<sup>151</sup>

Aqui podemos pavimentar o caminho para traçar um paralelo entre o declínio de expectativa da lógica capitalista – que vai da afirmação da possibilidade de uma paz perpétua a de uma lógica da inevitabilidade – e a importância do discurso de defesa da lei, da ordem e *desta* noção de paz que indica como violento o manifestante que derruba uma *estátua* de um escravista em um país do qual o império *não vê o sol se pôr* e, não obstante, silencia para a venda de armas dos Estados Unidos para a Arábia Saudita, ou, retomando a expressão de Sartre, que escolhe seus mortos. Resta-nos indagar que paz buscamos e se esta paz é possível dentro da atual sociedade capitalista. Se preferirmos, é preciso optar, de uma só vez, entre a crítica ontológica à lógica da escassez – ao capital, em uma palavra – ou se iremos subscrever nossa paz às permissões dos senhores da guerra como bem lembram Deisy Ventura e Ricardo Seitenfus:

Ainda mais inquietante é a constatação de que, entre os seis maiores produtores e exportadores de armas bélicas do mundo, estão os cinco membros do Conselho de Segurança da ONU. Exceto pela Alemanha, foram justamente China, Estados Unidos, França, Inglaterra e Rússia os Estados incapazes de evitar que cerca de duzentos conflitos bélicos ocorressem no mundo desde 1945, fazendo mais de cinquenta milhões de vítimas. Portanto, a paz, na crua análise de Paul Valéry foi, de fato, a guerra em outro lugar. Triste situação a da humanidade quando os encarregados da paz são os senhores da guerra<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Prefácio”. In: FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.

<sup>152</sup> SEITENFUS, Ricardo; VENTURA, Deisy de Freitas Lima. “Apresentação”. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?* Santa Maria: Fadisma, 2005, p. 11.

Nosso interesse em fazer esse percurso que evidencia a violência, especialmente considerando o tardocapitalismo, foi justamente o de mostrar a incoerência do discurso neoliberal, bem como o ajuste dos recursos teóricos da dialética sartriana para compreender esse fenômeno. Até o momento presente, a violência apresentou-se como uma realidade imutável na História humana, como história da exploração do homem pelo homem, como pré-história. Tomando por base a perspectiva sartriana, inspirada, nesse ponto, em Marx, entendemos que a sua gênese não nasce de nossa natureza ou de quaisquer outros grotões metafísicos. Para ultrapassarmos a sociedade que arroga a paz e produz a guerra, é preciso uma crítica ontológica à lógica da escassez. Esta crítica deverá nascer da compreensão de suas premissas de inércia e serialidade, que visam manter a desigualdade material para conservar o *status quo* estrutural capitalista. Este processo enfeitado chama-se, em nossa leitura, a partir de Jean-Paul Sartre e de Marx, o *feitico do práctico-inerte*.

#### **1.4) Escassez e práctico-inerte: a engrenagem do feitico**

A escassez está inscrita na história do pensamento ocidental enquanto tema de estudo da economia política, pelo menos desde o liberalismo clássico de Adam Smith até Marx. Sartre não se furta de enfrentar este tema em sua obra *Crítica da razão dialética*. Porém, em Sartre, a escassez nasce e persiste enquanto primeira unidade negativa criada pelo próprio homem, não é uma fatalidade material, que seria decorrente exclusiva e deterministicamente da natureza orgânica. Significa dizer que a escassez não é a *realidade da história* humana, senão sua *possibilidade*, de modo que a luta contra a escassez é o motor da história tal como a conhecemos até hoje.

Na perspectiva dialética de Sartre, a escassez é a primeira unidade negativa no caso humano. Vejamos como isso ocorre. O homem só pode existir, materialmente, se estiver em relação com a matéria – na dialética da necessidade (*besoin*) – e em relação com o Outro, em um movimento contínuo para a sua autoconservação. Neste sentido, a escassez constitui a possibilidade humana porque é o primeiro elo sintético material entre

o ser, a matéria e a alteridade<sup>153</sup>. Dito de outra forma, não é necessário conhecer o Outro para que este esteja, desde sempre, ligado a mim materialmente, visto que este Outro também vive nele mesmo a dialética da necessidade (*besoin*) e busca vencer a relação do inorgânico ao orgânico na mesma materialidade que me circunda. Não será por outro motivo que o próprio tema da alienação na *Crítica da razão dialética* surgirá a partir da necessidade (*besoin*) e da escassez<sup>154</sup>.

Ao adentrarmos no estudo da escassez em Sartre, podemos sucumbir à tentação do imobilismo visto que esta é apresentada como unidade negativa *dentro* do ser. Porém, cabe lembrar que a escassez fundamenta a *possibilidade* da história humana e não sua realidade<sup>155</sup>. Como lembra Fabio Caprio, é neste momento de conflito material que a práxis pode se recuperar ou capitular ante a escassez:

Eis a encruzilhada dialética: o momento da necessidade (*besoin*), da fome, como negação da negação, no mundo ameaçado pela raridade, é precisamente o momento dialético que (1) a práxis se recupera e se reconstitui por seu trabalho; ou (2) a práxis se deixa determinar pela materialidade no mundo da raridade, através do prático-inerte inscrito na matéria<sup>156</sup>.

A unidade negativa entre os homens é timbrada pela escassez *materialmente* no ser. Aqui, inclusive, inferimos como Sartre poderia responder às críticas de Raymond Aron em sua obra *História e dialética da violência*, de 1973. Aron busca inverter a ideia de conversão sartriana ao marxismo, uma vez que, segundo ele, Sartre defenderia a primazia da filosofia da consciência oriunda do pensamento de Descartes e Husserl, restando ao “marxismo” de Sartre uma adjetivação pejorativa desviante, pois, nas palavras de Aron, “a Crítica narra, numa espécie de romance filosófico, a odisséia da consciência que se aliena no objeto”<sup>157</sup>.

Ao definir a *Crítica* como “romance filosófico”, Aron busca desviar a verdadeira intenção sartriana acerca da inteligibilidade histórica, onde o ser persiste livre em sua relação com a matéria. Esta luta interna do marxismo contra o “hiper-empirismo

---

<sup>153</sup> Sartre procura demonstrar a relação material e dialética com os outros concretos de uma forma diferente da noção ontológica de alteridade que pode ser encontrada na ontologia fenomenológica da obra *O ser e o nada*. A demonstração desta diferenciação exige um estudo específico.

<sup>154</sup> Aqui, mais uma vez, a intenção sartriana de explicitar a materialidade da alienação parece afastá-lo de da abordagem da alienação em um sentido ontológico, cuja descrição é feita, por ele, a partir do para-outro e do espírito de seriedade, na obra *O ser e o nada*. A demonstração desta diferenciação também exige um estudo específico.

<sup>155</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*: precedido por questões de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 238.

<sup>156</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*, op. cit., p. 109.

<sup>157</sup> ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973. p. 109.

dialético” não fora operada apenas por Sartre, mas também por Lukács e pela Escola de Frankfurt, como lembra Arno Münster<sup>158</sup>. Não será por outro motivo que Aron defenderá, contra a noção sartriana de escassez, o *fator biológico* da falta material como razão da escassez na produção e reprodução dos seres vivos<sup>159</sup>. O fator determinante da escassez em Aron determinaria a violência necessária, atemporal e imutável, visto que inscrita enquanto *necessidade de escassez*. Ora, no extremo oposto dessa pseudoafirmação, Sartre nos apresenta uma noção contrária ao determinismo – seja biológico ou material – acerca da relação entre violência e natureza humana. Longe de entregar à própria natureza a raiz da violência no caso humano, Sartre busca mostrar que a “inumanidade” do homem – até o momento presente – fora produzida pela e na escassez enquanto *negação material interiorizada*, ou seja, como operação dialética vivida e engendrada historicamente pelo homem.

Quando digo que o homem existe como Outro sob as características do homem inumano, deve-se entender isso, evidentemente, a respeito de todos os ocupantes humanos do campo social considerado, para os outros e para eles próprios. Ou, por outras palavras, cada um é homem inumano para os Outros, considera todos os Outros como homens inumanos se, realmente, trata o Outro com inumanidade. No entanto, devem-se entender essas observações em seu verdadeiro sentido, isto é, na perspectiva de que não há natureza humana. No entanto, até este momento, pelo menos, de nossa pré-história, a escassez, seja qual fora a forma que assuma, domina completamente a práxis. Portanto, deve-se compreender a uma só vez, que a inumanidade do homem não vem de sua natureza a qual, longe de excluir sua humanidade, não pode ser compreendida senão por ela, mas que, enquanto o reino da escassez não tiver chegado ao termo, haverá em cada homem e em todos uma estrutura inerte de inumanidade que, em suma, nada mais é do que a negação material enquanto é interiorizada<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> “Incontestavelmente, a evolução de Sartre da ontologia fenomenológica ao existencialismo-marxismo e ao materialismo histórico tem como consequência sua articulação com a antropologia e com uma ontologia social que, evidentemente, apresenta-se como uma ontologia social menos materialista e marxista que a de Georg Lukács, mas que enriquece incontestavelmente a filosofia social contemporânea pelo descobrimento de numerosas relações de intersubjetividade e reciprocidade mediatizadas. Lamentando – com Ernst Bloch – o pouco interesse de Sartre pelas utopias, que remos enfatizar ao mesmo tempo que Bloch, Adorno, Marcuse e Sartre poderiam se unir, apesar de todas as diferenças de pontos de vista, no combate comum contra o que Sartre chama o hiper-empirismo dialético de Gurvitch, o estruturalismo e o neo-positivismo”. (MÜNSTER, Arno. “Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, nº 2, outubro, 2006, p. 185).

<sup>159</sup> ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*, op. cit., p. 250.

<sup>160</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*, op. cit., p. 243.

A escassez, no mundo historicamente atravessado por ela, monta o tabuleiro onde se pode pôr em ação a práxis junto aos outros no *grupo* ou, por outro lado, na *coletividade*, através da qual ela se deixa passivizar, se inertiza, sob a sedução e o comando da própria matéria trabalhada, como prático-inerte, tornando-se refém da inversão enfeitizada da práxis.

Nesse sentido, a matéria trabalhada carrega em si mesma a serialidade produzida pela práxis objetificada em prático-inerte. O destino deste círculo será a inevitável produção de múltiplas formas intermediárias de operações anônimas, práticas sem autor, inversões da matéria em contrafinalidade<sup>161</sup>, enquanto operações submetidas, na matéria, à serialidade. Dito de outra forma, a ação humana recebe e produz a matéria trabalhada a partir de uma lógica inercial onde a anti-práxis acaba por entrar em conflito com a própria ação humana.

Até aqui, buscamos compreender aspectos da virada dialética na obra de Jean-Paul Sartre e sua relação com a obra de Marx, com vistas a abordarmos a possibilidade de *crítica radical*. Nosso próximo passo será uma proposta da descrição da imagem na fenomenologia sartriana para podermos, mais adiante, compreender como o feitiço do prático-inerte incide sobre nossa potencialidade imaginante, considerando certos problemas de nosso tempo vivido.

Sartre, ele mesmo, deu apenas alguns indícios sobre como podemos pensar a imaginação na dialética material. Se é verdade que ele jamais desenvolveu essa temática, também é verdade que ele não a rechaçou e, inclusive, propôs um aprofundamento da fenomenologia da imagem no *Idiota da Família*.

As redes sociais e os *big data* coletam dados e produzem imagens serializadas que, por sua vez, criam padrões de sociabilidade, os quais atuam diretamente na crise da sociedade de consumo da democracia liberal. Buscaremos mostrar que estas imagens enfeitizadas em sua mediação inerte pela alta tecnologia têm sua origem na matéria serializada. Este fenômeno contemporâneo é, em larga escala, fruto de uma sociedade inscrita em um tempo histórico no qual, nos meios acadêmicos, já não se fala praticamente mais em uma crítica ontológica ao tempo vivido. Ao retomarmos a crítica ontológica do capitalismo, o estudo fenomenológico sobre a imagem se torna um tema incontornável

---

<sup>161</sup> Sartre busca exemplificar esta contrafinalidade da práxis anônima, “sem autor” através das inundações dos campos chineses, oriundas, precisamente, do desmatamento que buscava preparar o solo para o plantio.

para a nossa tese, pois é este que nos levará ao desvelamento da lógica de interceptação e captura do ato intencional imaginativo pela matéria trabalhada no prático-inerte.

## CAPÍTULO 2: A IMAGEM E SEU CORRELATIVO NOEMÁTICO

Nosso estudo avança, agora, para a imagem em Sartre. Em nossa leitura, a descrição fenomenológica sartriana acerca da imagem se faz necessária para compreendermos a artilosa relação entre a inércia material das redes sociais e a *imagem (de) si*.

### 2.1) A imagem enquanto coisa

A imagem ocupou o pensamento de Sartre desde seus primeiros escritos pessoais (*Carnet Midy*, 1924) e perdurou durante toda sua obra. Sua dissertação de mestrado já abordava o tema da imagem. É bem verdade que, neste escrito, Sartre defende uma vinculação total entre imagem e pensamento, tese que ele logo negará em *O imaginário*. Porém, chama-nos atenção o quão cedo a imagem se torna central em seus pensamentos e inquietações. O tema da fenomenologia da imagem não será abandonado por Sartre. É perceptível como ela se mantém como recurso descritivo e metodológico em seus textos sobre arte e sobre psicanálise existencial. E isso ocorre até chegarmos na outra ponta de sua obra, o *Idiota da Família*, que pode ser considerado, segundo seu autor, como uma forma de “continuação” do *Imaginário*. Temos, com isso, um primeiro aceno sobre a permanência do tema na integralidade da obra sartriana.

A demonstração de uma perspectiva fenomenológica sobre a imagem e a descrição da estrutura da imagem, de seus elementos e variações são encontrados nos dois livros que formam, por assim dizer, a continuação um do outro: *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940).

*A imaginação* (1936) tem como objetivo principal a crítica ao pensamento moderno acerca da imagem, bem como à psicologia positivista de sua época, a fim de já sinalizar uma adesão à alternativa fenomenológica de Husserl sobre o tema. Faremos aqui apenas uma breve alusão à crítica sartriana da “ilusão da imanência”, tema já bastante estudado e investigado no Brasil. Sartre oferecer uma crítica à concepção da imagem dos grandes sistemas metafísicos. Inicialmente, Sartre volta-se para a concepção de Descartes, negando a oposição cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, entre o pensamento e a coisa – onde a imagem, assim, permanece como *coisa* mecânica, corporal. Descartes adota esta divisão, sabemos, a partir da escolástica medieval:

Perguntais aqui como considero que a espécie ou a ideia do corpo, que é extenso, pode ser recebida em mim que sou uma coisa inextensa. Respondo

que nenhuma espécie corporal é recebida no espírito, mas que a concepção ou intelecção pura das coisas, corpóreas ou espirituais, é feita sem qualquer imagem ou espécie corpórea; e quanto à imaginação, que não pode ser senão das coisas corpóreas, é verdade que para elaborar uma é necessária uma espécie que seja um verdadeiro corpo e à qual o espírito se aplique, mas não que seja recebida no espírito.<sup>162</sup>

Fazendo um longo percurso, é em Hume, finalmente, que Sartre concluirá sua crítica central aos grandes sistemas metafísicos acerca da imagem: a *ilusão da imanência*. Em seu ceticismo empirista, Hume acaba substancializando a consciência e, por consequência, tendo como resultado uma consciência passiva, consciência de meros simulacros<sup>163</sup>. Essa mesma *ilusão da imanência* reaparecerá constantemente em *O imaginário*, não mais como uma teoria, mas como uma vivência, assumindo um papel fundamental na fenomenologia da imagem sartriana, uma vez que servirá como uma espécie de ancoragem inversa para a sua noção de *consciência (de) imagem*.

Que quer dizer isto? Significa que o papel que observo não habita, de forma alguma, minha consciência: o papel que observo é, ele mesmo, ao ser observado por mim, um tipo de consciência (de) papel. Este é o erro de Hume: acreditar que a imagem está *na* consciência, como um simulacro<sup>164</sup>. Em uma palavra, a proposta sartriana acerca da imagem é a de não a tomar a partir da natureza do objeto percebido ou imaginado e, outrossim, compreender *como a consciência se relaciona com o objeto*, seja na observação ou na imaginação. Logo, para o sujeito, a consciência que *percebe* o papel é, em sua concretude, uma *consciência (de) papel* e, por outra forma de relação, a consciência que *imagina o papel* é, também uma *consciência (de) papel*. A resposta de Sartre para estes grandes sistemas metafísicos partirá, assim, da fenomenologia husserliana.

## 2.2) A estrutura intencional da imagem

*A palavra imagem não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de*

<sup>162</sup> DESCARTES, René. *Discurso do método*. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 211.

<sup>163</sup> “Pensávamos, sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava na consciência e que o objeto da imagem estava na imagem. Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens. Sem dúvida alguma, a origem dessa ilusão deve ser procurada em nosso hábito de pensar no espaço e em termos de espaço. Nós a chamaremos de ilusão da imanência. Ela encontra em Hume sua expressão mais clara”. (SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996, p. 16-7).

<sup>164</sup> Conferir a seção 2 (Da origem das ideias) e seção 3 (Da associação de ideias) na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume.



*aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto.*<sup>165</sup>

Edmund Husserl deve grande parte de sua inspiração à tradicional noção de “intencionalidade”, reavivada por Franz Brentano. Também é sabido que Husserl estudou a pouco comentada obra *Paradoxos do infinito* de Bernard Bolzano em um seminário ministrado por Brentano<sup>166</sup>. Bolzano, filósofo e matemático como Husserl, é o pai do “platonismo do século XIX” ou “realismo lógico”, e influenciará este último, decisivamente, em sua perspectiva sobre a matemática e em sua crítica ao psicologismo. É na esteira desta crítica ao psicologismo, a qual dá impulso à fenomenologia nas *Investigações Lógicas*, que Sartre toma impulso para redigir “*A imaginação*” e, em seguida, inicia “*O imaginário*”. Muito embora Sartre tenha publicado o artigo intitulado *Estrutura intencional da imagem*, já em 1938, antecipando a publicação de toda a primeira parte do *Imaginário*, é notável o hiato de 4 anos, por razões circunstâncias, entre as duas obras em questão, que foram pensadas em continuidade.

Sartre busca criticar a noção de síntese dos psicólogos de sua época, visto que, para ele (já atravessado pelo pensamento de Husserl), a imagem é, *ela mesma*, uma síntese e não um simulacro ou um objeto já dotado de uma síntese prévia. Esse é o ponto da virada entre as duas obras sartrianas acerca da imaginação. A partir deste momento, uma vez assumida a concepção fenomenológica da imagem, é possível vislumbrar, na primeira parte de *O imaginário*, os passos de Sartre para construir uma noção de consciência que abarque o *irreal* – em uma palavra, a imaginação – e seu correlativo noemático.

O que significa dizer que a imagem é uma consciência? Se a consciência fosse exclusivamente guiada pelo pensamento, diríamos que precisamos refletir sobre as imagens que pensamos para compreendê-las enquanto imagem. Mesmo que essa frase fosse verdadeira, seria preciso admitir que há algo da imagem em nossa consciência antes mesmo que constatemos pelo pensamento a imagem enquanto imagem. Se observo este

---

<sup>165</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996, p. 19.

<sup>166</sup> “Mais, Husserl ne fut pas le premier à «redécouvrir» Bolzano. Husserl — tout comme ses collègues de l’époque: Benno Kerry et Kazimierz Twardowski — fut d’abord vraisemblablement aiguillonné par son maître, Franz Brentano, qui tint séminaire sur les Paradoxes de l’infini au semestre d’hiver 1884-85, mais on sait que Brentano n’était pas favorablement disposé envers les doctrines bolzaniennes et qu’il critiqua haut et fort l’intérêt «déploable» qu’elles suscitèrent chez ses étudiants”. (LAPOINTE, Sandra. “Bernard Bolzano: contexte et actualité”. In: *Bernard Bolzano: Philosophie de la logique et théorie de la connaissance. Philosophiques*, vol. 31, 2003, p. 3-17).

papel e busco suspender minha consciência observante – e podemos, inclusive, *observar esta consciência que observa*<sup>167</sup> –, consigo perceber que esta folha, com riscos escuros e bordas delineadas já é ela mesma uma imagem, síntese enquanto consciência (de) imagem que só me fora alcançada de *segundo grau*<sup>168</sup> através da reflexão.

Poderíamos indagar, e não seria descabido, sobre a possibilidade de que meus olhos foquem a folha de papel que observo e constate enquanto a folha escrita se dá, como gostaria Bergson<sup>169</sup>, por uma diferença de natureza entre *imagem* e *percepção*. Porém, Sartre sinaliza, a percepção é uma diferente forma de relação da consciência com o próprio objeto intencionado. O exemplo de Sartre é o da percepção e imaginação de uma cadeira:

Quer eu perceba, quer eu imagine essa cadeira, o objeto de minha percepção e o de minha imagem são idênticos: é a cadeira de palha na qual estou sentado. Simplesmente a consciência se *relaciona* com essa mesma cadeira de dois modos diferentes. A cadeira não está jamais na consciência. Nem mesmo como imagem. Não se trata de um simulacro (...) trata-se de um certo tipo de consciência<sup>170</sup>.

Isto ocorre porque a cadeira que observo não estão *na* minha consciência, outrossim, minha consciência, ao se relacionar com o objeto cadeira, torna-se consciência (de) cadeira. O fato de observar ou imaginar tais objetos torna-se assim, uma diferença de relação da própria consciência que intenciona ao objeto.

### 2.3) Imagem, percepção e saber

*O mundo das imagens é um mundo onde nada acontece.*<sup>171</sup>

A imagem é uma relação específica da consciência ao objeto e, enquanto tal, é, ela mesma, uma síntese. Porém, há algo da imaginação que a difere da percepção. Se eu percebo esta folha, em todas as suas linhas e ângulos, sou obrigado a *perfilá-la*. Puxo-a

---

<sup>167</sup> Como visto na obra *A transcendência do ego*.

<sup>168</sup> “Para ter os traços próprios da imagem enquanto imagem, é preciso recorrer a um novo ato de consciência: é preciso refletir. Assim, a imagem enquanto imagem só é descritível por um ato de segundo grau, com o que o olhar se desvia do objeto para dirigir-se sobre a maneira como esse objeto é dado. É o ato reflexivo que permite ao julgamento ‘eu tenho uma imagem’”. (SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996, p. 15).

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 24.

para cima, viro-a, meço-a e tenho sempre uma visão perfilada por vez, que ruma ao indeterminado. Sartre nos apresenta o exemplo do cubo<sup>172</sup>. Se observamos um cubo, jamais conseguimos observar todos os seus lados ao mesmo tempo. Já no ato imaginário, fitamos este cubo ou esta folha por inteiro. Significa dizer que enquanto na percepção a consciência perfila o objeto intencionado, na imagem a consciência o coloca, a uma só vez, por completo. É possível indagar sobre que posso imaginar um cubo perfilado, onde observo apenas três de seus seis lados. Porém, mesmo neste exemplo, a *intenção imaginante* da consciência já busca, em primeiro lugar, um cubo completo – busca a *essência* do cubo mesmo que não apareça inteiramente – e, em um segundo nível, busca observar o objeto imaginado para constatar sua lateralidade visada. Se formos sugestionados a imaginar um cubo, mesmo que imaginássemos este cubo perfilado, não suporíamos que ele não possui os outros lados não observados. Desta forma, Sartre busca mostrar que, em um primeiro momento, a grande diferença entre a imaginação e a percepção se dá, mais uma vez, pela forma com que a consciência se relaciona ao objeto:

(...) o próprio da percepção é que o objeto só aparece como uma série de perfis, de projeções. O cubo está bem presente, posso tocá-lo, vê-lo; mas só o vejo de um certo modo que chama e exclui ao mesmo tempo uma infinidade de outros pontos de vista (...) quando, ao contrário, eu penso no cubo através de um conceito concreto, penso nos seis lados e nos oito ângulos ao mesmo tempo (...) estou no centro da ideia, eu a possuo de inteira de uma só vez.<sup>173</sup>

Porém, há algo da imagem que carrega em si uma espécie de *pobreza essencial*. Explico: em nosso exemplo da folha, quando intencionado pela percepção, a cada instante e ângulo, novos elementos desta folha nascem à nossa consciência. Poderíamos, inclusive, observar em diferentes profundidades (quando observado em microscópio, por exemplo) e ainda assim seria o mesmo objeto visado<sup>174</sup>. Logo, na percepção, o objeto transborda informações de si a todo momento<sup>175</sup>. Assim, o objeto percebido se conecta infinitamente em uma cadeia de relações possíveis. Esta infinidade de relações é, ao mesmo tempo, a essência e o caráter excessivo das *coisas*, como lembra Sartre: “daí algo de excessivo no mundo das *coisas*: a cada instante há sempre infinitamente mais do que

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

<sup>174</sup> O exemplo figura-fundo da Gestalt também poderia ser aplicado.

podemos ver”<sup>176</sup>. Na imagem, por outro lado, o objeto imaginado é exatamente o que é. Que isto significa? Se imagino esta folha, mesmo que eu busque a contradição ao imaginá-la de outro ângulo, seria, como podemos perceber, outra imagem. Há pouca ou nenhuma relação entre as imagens.

Aqui podemos compreender, mais uma vez, a justaposição sartriana ao diferenciar imaginação e percepção: o objeto da imagem não é uma percepção renascente, tampouco um objeto da percepção em uma intensidade diferente.

Podemos, assim, constatar que esta diferença na forma de saber entre a imagem e a percepção se dá, primeiramente, porque a percepção perfila infinitamente o objeto e, ao perfilar, extrai sempre mais e mais informações sensíveis dele. Mas, a imagem da imaginação, por outro lado, não “aprende” nada com o objeto imaginado: tampouco poderia. O ato de imaginação, por não visar, perfilar um objeto de existência imediata, precisa colocá-lo como um *nada*. Este colocar como um nada é uma condição necessária do ato de imaginação. Imagino Pierre porque não o percebo aqui em sua existência imediata. Este nada de conteúdo objetivo do ato posicional obriga o ente imaginado a tomar uma entre quatro formas – todas negativas: como inexistente; como ausente; como existente em outra parte; como um não colocar o objeto enquanto existente (sob o modo de um neutralizar-se):

Toda consciência coloca seu objeto, mas cada uma à sua maneira. A percepção, por exemplo, coloca seu objeto como existente. A imagem contém, do mesmo modo, um ato de crença ou um ato posicional. Esse ato pode tomar quatro, e somente quatro, formas: pode colocar o objeto como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte/ pode também “neutralizar-se”, isto é, não colocar seu objeto como existente. Dois desses atos são negações: o quarto corresponde a uma suspensão ou neutralização da tese. O terceiro, que é positivo, supõe uma negação implícita da existência natural e presente do objeto. Esses atos posicionais não se acrescentam à imagem uma vez constituída; o ato posicional é constitutivo da consciência da imagem. Qualquer outra teoria, além de ser contrária aos dados da reflexão, nos faria cair de novo na ilusão da imanência.<sup>177</sup>

Ao diferenciar imagem e percepção, Sartre afirma, em um primeiro momento, que a imagem é uma produção ativa de ponta a ponta, diferente da consciência perceptiva que

---

<sup>176</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 22.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 26.

é pura passividade. Aqui nos cabe compreender o caráter *espontâneo* da imagem: dado que não há objeto existente imediato, a consciência cria, a partir de si, o objeto imaginado. Não depender do objeto perfilado para dele extrair informações parciais e criar o objeto ausente inteiro, “magicamente”, em um só golpe, a partir da própria consciência: a isto chamamos espontaneidade do ato de imaginação. Este ato de crença é, nas palavras de Sartre uma “*quase-observação*”: de fato, observamos o objeto imaginado quase que como na percepção. Se percebo esta folha, busco extrair dela, a cada perfilhamento, aquilo que não sei dela. No ato posicional da consciência imaginante, observo minha própria criação ou melhor, quase-observo:

Ela oferece-se em bloco. Nenhum risco, nenhuma espera: uma certeza. Minha percepção pode enganar-me, mas não minha imagem. Nossa atitude em relação ao objeto da imagem poderia chamar-se quase-observação. Estamos colocados na atitude de observação, mas é uma observação que não ensina nada<sup>178</sup>.

Feito esse primeiro esforço de resgate da diferenciação entre percepção e imaginação, resta compreendermos um pouco melhor, pela via da quase-observação, a relação entre o saber a imagem. Podemos, assim, avançar um passo mais acerca do imaginário: a imagem é, nas palavras de Sartre, uma *degradação do saber*. Degradação porque este se degrada quando recorre à imagem, em uma *relação*, ao fazer contato com as presenças. Explico: é possível, nos parece, conceber a noção de um polígono de mil lados. Entretanto, não é possível imagina-lo. Aí encontra-se o *saber puro*, que não depende da imagem. Porém, se pretendemos buscar o que Sartre chama de *contato com as presenças*, é necessário que haja um esforço em conjunto entre o saber e a imagem. Este esforço – relação entre a imagem e o saber – é uma *degradação* do saber, visto que, contra Husserl neste ponto, Sartre busca defender que a imagem não é uma mera modalidade *preenchimento* de significação: ela pode se formar em relação à significação ou produzir desde si mesma a significação. No entanto, por outro lado, é preciso reconhecer que, nestes casos a imagem produz um saber degradado, eis que decaída do plano da intuição. Não há preenchimento: há mudança de natureza<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 49.

Se busco imaginar um polígono de mil lados, fracasso. Não há capacidade intuitiva para esta imaginação. Posso conceber seu conceito, mas a imagem não se cria, de forma alguma, em minha consciência. É diferente, veremos, dos casos da imagem mental onde podemos, por *analogon*, formar objetos irrealis. Neste caso, não há essa possibilidade. O polígono de mil lados segue vivo enquanto saber puro, mas não adentra o meu imaginário apesar de meu esforço. Acabo, a muitas custo, imaginando algo próximo de uma esfera formada por vários triângulos, mas não consigo saber, de fato, quantos triângulos imagino. O que ocorre, na verdade, é uma derivação lógica de como *seria* este polígono que não consigo imaginar. Porém, o saber puro não se relaciona, de forma alguma, com a imagem e seu correlato noemático.

Aqui, portanto, constatamos que o saber *pode* se relacionar com a imagem, embora de forma degradada, como uma *quase-observação*. Nossa reflexão sobre a diferença entre imagem e percepção, agora, pode confirmar a suspeita de Sartre, à qual aderimos: imagem e percepção não são apenas consciências de naturezas diferentes, mas *excludentes*. Não posso perceber esta mesa e imaginar Pedro, ao mesmo tempo, dirá Sartre.

#### 2.4) Afetividade e signo

Na obra *O imaginário*, para além da descrição da imaginação como forma degradada de saber, Sartre procura investigar como as diferenças entre imaginação e percepção se produzem no campo da afetividade. Em um primeiro momento, descreve a operação mental que ocorre, por exemplo, quando o expectador assiste uma peça de teatro. O expectador observa a personagem atuante, compreende a diferença entre o ator e o personagem atuado a partir dos signos de distinção como um chapéu de palha. Aos poucos os cabelos negros de Franconay se tornam massas incertas a serem preenchidas. Aqui temos o primeiro indício de Sartre acerca da diferenciação entre a percepção e o imaginário: um caminho que parte da percepção do signo e chega na indeterminação fundamental a ser preenchida pela imagem:

Não poderia bastar: precisamos realizar determinações positivas. Não é o caso de constituir com o corpo de imitadora Franconay um *analogon* perfeito do corpo de Chevalier. Só disponho de alguns elementos que funcionam, até então, como signos. Na

falta de um equivalente completo da pessoa imitada, é preciso que eu realize na intuição uma certa *natureza expressiva*, algo assim como a natureza de Chevalier entregue à intuição.<sup>180</sup>

Este delicado jogo intuitivo pode sempre recair nos dados fenomênicos exclusivos do estágio perceptivo, visto que, ao passo que vou realizando esta intuição de natureza expressiva, posso sempre deixar de observar enquanto imagem a *persona* e recair minha observação aos detalhes objetivos: cabelos, lábios e me lembrar que se trata de um personagem atuado. “Antes este lábio era um signo; faço dele uma imagem. Mas só é imagem na medida em que era signo<sup>181</sup>”. Esta síntese intuitiva só pode ser concluída, diz Sartre, por um novo fator: a afetividade. Na leitura sartriana 1) toda a percepção é acompanhada de uma reação afetiva e 2) todo o sentimento é sentimento de alguma coisa. Desta forma podemos compreender a forma que absorvemos do ator, seu personagem. O sentido da atuação, em sua completude, depende de uma reação afetiva do expectador que percebe. Mas, aqui, podemos observar uma afetividade produzida na ausência do objeto. Chevalier não está ali, em pé no palco. Ainda assim, intuo sua imagem a partir da percepção nua e crua das massas volumosas de quem atua.

Podemos, assim, concluir que o estado afetivo, o afeto que produz a partir da imagem criada na reminiscência da percepção, remete sempre à uma consciência afetiva. Este importante passo nos possibilitará entender a estrutura do objeto irreal a seguir. Sartre afirma que os movimentos noéticos da consciência imaginante, implicados *no provável*, são saber, movimento e afetividade. Significa dizer que o correlativo noemático da imagem, quando esta se forma por *analogon*, é produzido a partir de um saber, ou de um movimento que busca colocar seu objeto a partir de uma negação projetiva do real, ou que depende, necessariamente, da afetividade para concluir esta síntese intuitiva.

Deste pequeno excurso, cabe compreender que há uma diferença entre imaginação e percepção, assim como há outra diferença entre significação e imaginação. Não há só uma diferença de natureza entre o signo e a imagem, mas de *função*. O signo, por essência, não tem uma consciência posicional, visto que existe enquanto ponte para seu objeto significado. Há aqui uma relação externa entre o signo e seu objeto significado. Em uma palavra: o signo é uma intenção vazia.

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

Sobre a diferença entre o signo e a imagem podemos, agora, concluir que, diferentemente da obra de Husserl – que vê a imagem com um preenchimento (*Erfüllung*) de significação – Sartre compreende a imagem como uma significação *degradada* não apenas enquanto diferença de natureza, mas de função, ou seja, enquanto modalidade intencional. Cabe lembrar, como afirma Caprio<sup>182</sup> que esta síntese (afetivo-cognitiva) pode ser mais ou menos afetiva, mais ou menos cognitiva, dependendo de sua complexidade e da situação vivida. Esta ressalva se faz necessária para não cairmos em erro ao assumir, de uma só vez, que toda a imagem produzida pela síntese afetiva-cognitiva se dá de modo uniforme, indiferentemente da *situação*. Como vimos, é possível termos acesso ao mundo do imaginário tanto na consciência reflexiva quanto de forma irrefletida. O ego parece ser o melhor exemplo destas diferentes formas de operação noemática.

## 2.5) Irreal e vida imaginária: o desejo

*Também o céu às vezes desmorona  
E as estrelas caem sobre a terra  
Esmagando-a com todos nós.  
Isto pode ser amanhã.  
(Bertolt Brecht)<sup>183</sup>*

Ao avançar nosso estudo sobre o imaginário em Sartre, começamos a compreender o papel do irreal. É sabido que o objeto enquanto imagem é um irreal, pois este não está “presente”, ao mesmo tempo, enquanto objeto percebido e objeto imaginado. Ao constatarmos que podemos criar uma relação com o mundo imaginário da mesma forma que criamos com o mundo percebido – visto que podemos criar refletida ou irrefletidamente imagens constantemente – nos deparamos com a possibilidade, sempre existente, de adentrarmos ao que Sartre chama de *vida imaginária*. A vida imaginária é a constante e repetida escolha pela imagem em detrimento da percepção. Que significa isto? A imagem depende de uma síntese afetivo-cognitiva para ser formada. Esta síntese, por sua vez, embora frágil e possível de ser dissipada a qualquer momento, pode ser retomada e continuada na vida cotidiana. O maior exemplo disto, de acordo com a psicanálise existencial desenvolvida por Sartre, é Gustave Flaubert. O livro *O idiota da família* busca mostrar esta constante escolha de Gustave acerca do imaginário, negando o real vivido.

<sup>182</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 49.

<sup>183</sup> BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Tradução de Paulo César Souza — São Paulo: Ed. 34, 2000.



Seja em sua relação com seu pai Achille Cléophas ou com as próprias palavras<sup>184</sup>, o pequeno Flaubert estabeleça reiteradas relações imaginárias em sua vida cotidiana negando o real percebido.

Para atingir este nível de desdobramento do imaginário na vida cotidiana é preciso que o próprio ser se “torne” irreal. Significa dizer que – a partir da noção de *produção poética do ego* em *A transcendência do ego* – para criar um objeto irreal e reiteradamente mantê-lo presente à consciência (de) imagem é preciso que eu mesmo, enquanto imagem de ego, me torne um irreal. Ou, dito de outra forma, nas palavras de Sartre:

Quanto ao resto, o objeto como imagem é um irreal. Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar a servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irrealis: *para agir sobre esses objetos irrealis, é preciso que eu me desdobre, que me torne irreal*. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura passividade, espera. A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade. Se nos desviamos deles, aniquilam-se.<sup>185</sup>

Neste nível de compreensão acerca do imaginário não podemos confundir a produção de imagem com a *vida imaginária*. A imagem carrega em si, por sua constituição afetiva, uma possibilidade para a consciência (de) si de se tornar personagem principal na vida de qualquer ser humano. É bem possível, inclusive, que em maior ou menor medida, operemos esta conversão da imagem em algum momento de nossa existência. O exemplo de Flaubert, por outro lado, é usado por Sartre pela vasta fonte de material existente e pela singularidade de sua prolongada escolha pelo imaginário.

Outro aspecto fundamental que compõe a descrição sartriana acerca da vida imaginária é seu papel em relação ao desejo. É consabido que a quarta parte da obra *O imaginário* foi escrita posteriormente e é, em grande medida, um ensaio para responder à obra de Heidegger da qual Sartre se apropriou em seu período de estudos em Berlim. Porém, em nossa leitura, há espaço, nessa passagem, para uma resposta sartriana inclusive

<sup>184</sup> As palavras podem, em grande medida, se tornarem imagens. É o que acontece no caso da poesia. Porém, neste caso, a palavra perde sua função de signo. Sobre isto conferir o texto *O que é a literatura?* de Jean-Paul Sartre.

<sup>185</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 166.

à teoria do desejo na obra de Sigmund Freud. Desejo (Wunsch) em Freud é um *retorno* mnêmico ao vivido. Freud inicia esta explicação metapsicológica sobre o desejo no *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, mas é na obra *Die Traumdeutung (A interpretação dos sonhos)*, de 1900, que este conceito ganha corpo. Como podemos constatar, a obra freudiana aproxima percepção e imagem sem as mediações da fenomenologia<sup>186</sup>, em grande parte porque este não era seu objetivo. Nos interessa, neste momento, compreender o papel do desejo: para Freud o desejo é sempre um *retorno* ao vivido na percepção, ou, dito de outra forma, um retorno positivo à percepção de satisfação no estado primitivo do aparelho psíquico:

Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato um impulso psíquico que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e evocar novamente a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Um impulso dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para essa realização é a via que conduz diretamente da excitação produzida pela necessidade para uma completa catexia da percepção. Nada nos impede de presumir que tenha havido um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho era realmente percorrido, isto é, em que o desejo terminava em alucinação. Logo, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma “identidade perceptiva” — uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade.<sup>187</sup>

Esta repetição da percepção na imagem mnêmica caracteriza, por exemplo, o sonho enquanto busca distorcida, alucinada, da satisfação deste desejo de *retornar* à satisfação vivida no estágio primitivo do aparelho psíquico. Logo, na obra freudiana, o sonho tem a característica fundamental de ser um conteúdo de representação predominantemente sob a forma de imagem que busca a percepção de satisfação mnêmica<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> É sabido, inclusive, que Freud também havia frequentado os seminários de Brentano. É interessante perceber que a possibilidade de um seminário em que Freud e Husserl tivessem sido colegas não se concretizou por um ligeiro desencontro temporal.

<sup>187</sup> FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos*, vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 602-603.

<sup>188</sup> “Os sonhos, portanto, pensam predominantemente em imagens visuais — mas não exclusivamente. Utilizam também imagens auditivas e, em menor grau, impressões que pertencem aos outros sentidos. Além disso, muitas coisas ocorrem nos sonhos (tal como fazem normalmente na vida de vigília) simplesmente como pensamentos ou representações — provavelmente, bem entendido, sob a forma de resíduos de

Sartre apontará para outro caminho acerca do desejo<sup>189</sup>. Se para Freud o desejo tem, necessariamente, uma relação direta com um *retorno*, em Sartre, por outro lado, o desejo se dá como *fracasso*. A imagem em Sartre carrega a característica fundamental de ser um *irreal*. Significa dizer que a grande diferença do imaginado para o percebido, como vimos, se dá pela ausência ou inexistência do objeto imaginado na percepção. Dito de outra forma: é impossível perceber e imaginar o mesmo objeto ao mesmo tempo. São operações de naturezas diferentes na consciência. Logo, o objeto irreal, o objeto imaginado, não é perfilado e, acima de tudo, não é “demais”<sup>190</sup>. Ao contrário, o objeto imaginado é exatamente o que criamos dele. Não há aprendizado por perfilamento no imaginário. Esta é a primeira grande diferença entre o objeto real e o irreal.

O desdobramento desta diferença entre o objeto real e o irreal se dá, igualmente, na forma que desejamos. Visto que não desejo o que possuo na percepção – dada a característica imagética do desejo –, neste caso, desejo o que me falta<sup>191</sup>. A ideia de desejo enquanto falta é consagrada no pensamento ocidental. Porém, Sartre busca mostrar que o desejo reportado à imagem não pode jamais ser alcançado, visto que o objeto irreal é uma maneira de enganar o próprio desejo:

Constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede. Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de encenar a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato. Eu não dou nada ao desejo; mais ainda: é o desejo que constitui o objeto na maior parte dos casos; à medida que ele projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo. No início, é apenas Pierre que desejo ver. Mas meu desejo torna-se desejo daquele sorriso, daquela fisionomia. Assim, ele se limita e se exaspera ao mesmo tempo, e o objeto irreal é precisamente – pelo menos no que concerne a seu aspecto efetivo – a limitação ou exasperação desse desejo. Não passa de uma

---

representações verbais. Não obstante, o que é verdadeiramente característico dos sonhos são apenas os elementos de seu conteúdo que se comportam como imagens, que se assemelham mais às percepções, isto é, que são como representações mnêmicas”. FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos, vol. 1*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 46.

<sup>189</sup> Não é nosso interesse contrapor a totalidade da obra freudiana contra Sartre a partir da diferente forma de compreensão do desejo – visto que seria impossível tratar do desejo de forma isolada das noções de inconsciente e repressão em Freud – porém, nosso estudo busca consolidar a posição sartriana acerca de alguns conceitos consagrados pelo pensamento do século XX. Desta forma, acreditamos que estas aproximações e diferenças pontuais se fazem necessárias.

<sup>190</sup> Sobre essa radical possibilidade de direção que pode tomar o contato com os objetos percebidos, cabe a leitura do romance *A náusea*, onde Sartre aborda essa dimensão da contingência, a qual, transbordada pelo excesso, é simplesmente designada pela expressão “*de trop*”.

<sup>191</sup> É possível, porém, que eu deseje o real. Mas este objeto real nunca se apresentará como correlato de meu desejo.

miragem, e o desejo, no ato imaginante, nutre-se de si mesmo. Ou melhor, o objeto enquanto imagem é uma falta definida; desenha-se no vazio. Um muro branco como imagem é um muro branco que falta na percepção<sup>192</sup>.

Desta forma não há, em Sartre, a possibilidade de satisfação real de desejos, na medida em que são constituídos por objetos irreais. Não há esta possibilidade exatamente porque se tratam de objetos distintos enquanto percebidos ou imaginados. O exemplo descrito por Sartre sobre a amada Annie que se encontra distante por um longo período nos ajuda a compreender isto. Dada a ausência de Annie, a consciência desejante cria, pouco a pouco, a imagem de Annie<sup>193</sup>. Criamos, exatamente, porque não podemos desfrutar da presença de Annie. Porém, há um preço: o desejo enquanto imagem de Annie não é Annie e sua ausência provoca, necessariamente, a cristalização deste desejo visto que é pura criação da consciência de quem deseja sem o contato real com o objeto desejado. “É por esta razão, cremos, que as cartas são esperadas com tanta impaciência: não tanto pelas notícias que podem contar (...), mas por seu caráter real e concreto”<sup>194</sup>, dirá Sartre. Além disto, este objeto irreal é fugaz, desaparece da consciência intencional com relativa facilidade. Sua característica de vida artificial faz com que sua existência prescindia continuamente de uma consciência imaginante que, por sua vez, pode se dissolver a qualquer momento, dada a irredutibilidade do real que confronta o ser, quer Annie esteja presente ou não. A única saída para permanecermos desfrutando artificialmente de Annie enquanto imagem é uma opção pela vida imaginária. Aqui podemos compreender porque o desejo enquanto imagem é uma conduta de fracasso. Voltaremos aos desdobramentos do desejo enquanto imagem na ausência do objeto real quando formos abordar as relações humanas pautadas, por exemplo, pela virtualidade das redes sociais.

Outra forma de apresentar o fracasso do desejo encontra-se na ontologia fenomenológica proposta por Sartre em *O ser e o nada*, publicado em 1943. Seguindo os passos do imaginário, Sartre busca na noção de “*nadificação*” – já presente na estrutura intencional da imagem – descrever a diferença entre o em-si e o para-si. Este último, ao

<sup>192</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 166-7.

<sup>193</sup> Acerca deste assunto Sartre abordará, em *O ser e o Nada*, como o amor necessita da presença da pessoa amada para continuar a existir.

<sup>194</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 166-7, p. 191.

contrário do em-si, atravessado pela negação e pela não-identidade, *é o que não é e não é o que é*. Significa dizer que o ser do para-si, o negativo de ser, introduz o *nada* de ser no em-si. Desta tese, podemos extrair um aspecto que aqui nos interessa para a nossa análise: o nada é um fato humano e o desejo (neste nível ontológico) se dá como *falta*. Falta de ser completo e em si tal qual o ser em-si. “Concretamente, cada Para-si é falta de certa coincidência consigo mesmo<sup>195</sup>”. Em uma palavra: a própria possibilidade de imaginação do ser-para-si é remetida, agora, à ontologia, uma vez que ela se dá como um modo de capturar na sua relação com o mundo a sua negatividade, pelo seu *nada* de ser. A própria noção de *possibilidade* na constelação sartriana acerca da temporalidade remete a esse ponto. O ser humano assim, carrega desde si uma *fuga* de si. Aqui começa a ficar claro que a virada ontológica faz emergir o desejo investido em uma estrutura movimentada pela *falta* de ser. Outra consequência diretamente ligada ao modo de ser do para-si é a sua projeção de ser para-si-em-si. Explico: o para-si projeta ser fundamento de ser em-si. Aqui nasce a consagrada afirmação de Sartre acerca do caso humano: o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus:

Aqui, como em Hegel, a negação da negação não poderia nos conduzir ao nosso ponto de partida. Mas, muito pelo contrário, aquilo que o Para-si requer do Em-si é precisamente a totalidade destotalizada “Em-si nadificado em Para-si”; em outros termos, o Para-si projeta ser enquanto Para-si um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento. Daí por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus. Quaisquer que possam ser depois os mitos e os ritos da religião considerada, Deus é antes de tudo “sensível ao coração” do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental. E, se o homem possui uma compreensão pré-ontológica do ser de Deus, esta não lhe é conferida nem pelos grandes espetáculos da natureza nem pelo poder da sociedade: é que Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si

---

<sup>195</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica, *op. cit.*, p. 153.

mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus.<sup>196</sup>

Desta propensão ontológica do para-si em ser para-si-em-si, ou seja, *fundamento de si*, ao mesmo tempo impossível, surgem duas consequências: o desejo é fadado ao fracasso de ser e o ser que não é idêntico a si está, necessariamente, condenado à liberdade. Condenado à liberdade porque não poderia ser em-si tal qual este papel. Condenado porque sua condição é a de não poder deixar de escapar de si, transbordar, no mundo, constantemente. Não há essência que nos defina e conforte nossa angústia. Não há programação social que nos aprisione por inteiro. A angústia de não-ser nos acompanhará. A mensagem sartriana nos serve para lembrar que, diferente da saída niilista imobilista, estamos aqui, necessariamente, ligados ao mundo e à alteridade em uma situação concreta e somos, de ponta a ponta, responsáveis por projetarmos ser o que “ainda não somos<sup>197</sup>”. Em suma, condenados a sermos responsáveis por nossas ações, não há possível para o niilismo absoluto. Mesmo que quiséssemos afirmar uma tal possibilidade, ainda estaríamos aqui obrigados a enfrentar a situação concreta. A própria tentativa de negar esta concretude angustiante do ser que não pode se desprender do mundo e da alteridade caracteriza a má-fé.

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. A angústia, portanto, é a captura reflexiva da liberdade por ela mesma.<sup>198</sup>

O desejo no caso humano está fadado ao fracasso. Pela via fenomenológica, pela impossibilidade de alcançarmos no mundo real os desejos criados no irreal. Pela via da ontologia fenomenológica, porque não somos seres completos e fundamento de ser em-

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 693.

<sup>197</sup> Há a possibilidade de aproximação da obra sartriana, a partir da nadificação e seu desdobramento na temporalidade com a noção de “*Ainda não*” (*Noch nicht*) de Ernst Bloch. Escrevemos sobre isto em outra oportunidade. Conf. MATTOS, M. D. *Liberdade e Utopia - Do possível diálogo entre Sartre e Ernst Bloch*. In: Ricardo Timm de Souza; Ubiratane de Moraes Rodrigues. (Org.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, v. 2, p. 395-407.

<sup>198</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* – Ensaio de ontologia fenomenológica, *op. cit.*, p. 83-4.

si-para-si. Se pudéssemos acrescentar algo, diríamos, com Thana de Souza, “que a frustração do desejo nos revela o essencial à realidade humana – que somos existência que livremente se faz diante da imprevisibilidade do real e da criação do irreal”<sup>199</sup>.

Por fim, devemos confrontar o fato de que a criação do irreal pode, se levado ao extremo, fazer com que o ser busque fugir do mundo real e percebido. Significa dizer que a criação posicional do objeto irreal carrega consigo um viés duplo: é, ao mesmo tempo, porta de entrada para a nadificação, para o negativo, para a criação e pode ser o caminho para seu enclausuramento acerca do mundo do real percebido e, principalmente, da alteridade. Aqui não há passividade alguma da consciência acerca do objeto: não significa afirmar que o objeto tome posse do ser<sup>200</sup>, outrossim, a negação do real percebido em favor do irreal nada mais é do que a conduta inautêntica da consciência posicional. A noção de *conduta* utilizada por Sartre nos ajuda a compreender a vida inautêntica porque se trata de uma ação reiterada, uma vez que a vida imaginária não se assemelha apenas à negação momentânea do real. A subsistência da vida imaginária depende da criação constante de objetos irreais em uma *quase-vida* que, por correrem o risco constante de se dissiparem, precisam subsistir presos uns aos outros. Dito de outra forma, é necessário um circuito interligado de imagens através da temporalidade do vivido para que a vida imaginária subsista. Não significa dizer que o ser que deseja a vida imaginária desconheça o real<sup>201</sup>. Dado que é negação do real, sua conduta se desdobra incessantemente em irreabilidade: não há mais a possibilidade de experienciar o amor verdadeiro, a relação verdadeira como relação real. Há um *quase-amor*, uma *quase-relação*. O próprio desejo sofre com esta *degradação do saber* que, ao invés de desejar a partir de um Eu real – sentimento vivido em sua presença – começa a desejar a partir da *imagem* do Eu, portanto, a partir do Eu irreal.

A irreabilidade de um quase-amor se dá, por um lado, porque não há a possibilidade autêntica de entrada da alteridade; por outro, porque sabemos que negamos essa possibilidade. É preciso compreender que neste nível de conduta a própria consciência do

---

<sup>199</sup> SOUZA, Thana Mara de. “Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irreais”. *Princípios*, v. 19, 2012, p. 137.

<sup>200</sup> Isto não ocorrerá nem nos casos onde a práxis individual se perde na matéria trabalhada visto que a própria inércia do objeto trabalhado carrega em si o carimbo do real percebido e da alteridade da qual é trabalhada e reinteriorizada pelo ser a partir de sua nadificação. Este assunto será abordado no capítulo seguinte.

<sup>201</sup> Embora não seja nosso objetivo neste texto, cabe dizer que há uma consagrada discussão acerca da posição sartriana sobre a relação do imaginário nos episódios alucinatórios e os casos de pessoas que padecem de esquizofrenia e seus desdobramentos possíveis, a partir da obra *O imaginário*.

real – enquanto negado – é constitutiva do desejo de viver uma vida irreal a partir de um eu irreal, de uma imagem (de) si irreal.

Tomando o desejo enquanto desdobramento irreal da consciência posicional, podemos constatar que o imaginário pode colocar-se, neste campo, em duas direções: ora enquanto porta para a vida autêntica no mundo da criação, ora enquanto porta para uma vida inautêntica que encontra escudo na vida imaginária.

Há um aspecto da imagem que devemos nos confrontar agora: a conduta imaginária é composta por duas camadas que Sartre denominará camadas primárias e camadas secundárias: significa dizer que na conduta imaginária existem camadas *constituintes* da vida imaginária e camadas *reativas* à vida imaginária. O desdobramento desta afirmação acarretará em compreender que *o corpo inteiro vive a vida imaginária* em uma temporalidade e espacialidade de forma singular.

## 2.6) Corpo, temporalidade e espacialidade

Ao abordarmos a temática do desejo, compreendemos como ele se constitui através da formação da imagem. O desejo – inicialmente difuso – adquire, pouco a pouco, através do saber, uma forma específica e nutre-se do objeto irreal. Ao final, vimos que há camadas constituinte e reativas à vida imaginária. Nesse campo, uma característica incontornável do ato de imaginação é a sua relação indissociável com o corpo em uma temporalidade e espacialidade específica. Seria possível presumir que o ato de imaginação se encerra em um fenômeno puramente mental. Porém, desde a obra *Esboço para uma teoria das emoções*, publicada em 1939, Sartre já buscava demonstrar o papel central do corpo na constituição da consciência intencional. Embora inacabado, como parte de um projeto maior intitulado *La Psyché*, o *Esboço* contém algumas das posições que se tornaram consagradas do pensamento sartriano. A noção de má-fé é introduzida nesta obra (embora ainda vista no âmbito estritamente fenomenológico). Ademais, é fundamental a sua defesa de que a não existem estados afetivos, mas consciências afetivas – tese que é primorosamente retomada na obra *O idiota da Família*. O *Esboço* tem a intenção de responder a três dos principais movimentos intelectuais de sua época, a saber, a teoria periférica de W. James, a Gestalt e a psicanálise.



Sartre não aceita a separação entre o psíquico e o fisiológico operada na teoria periférica, onde o processo fisiológico seria o responsável pela percepção da emoção, pois neste caso a emoção seria, necessariamente, uma *passividade* dependente da captação pela percepção. Da psicanálise, Sartre aceita a atitude clínica de *compreensão* da emoção por sua significação, quer dizer: a emoção remete a algo para além dela mesma. É neste sentido que Sartre afirma que “não se pode compreender uma emoção se não lhe buscamos uma significação”<sup>202</sup>. Porém, Sartre aborda essa a dimensão significativa desde uma perspectiva fenomenológica, através da qual a emoção em Sartre é uma relação intencional específica da consciência irrefletida ao mundo. Esta relação nasce na consciência *irrefletida* e é lançada para transformar o mundo, dado que somos obrigados, existencialmente, a agir e modificá-lo<sup>203</sup>. As críticas possíveis ao *Esboço* se dão, em nossa leitura, pelo fato de se tratar de um projeto inacabado. É verdade, por um lado, que o *Esboço* trata apenas das emoções “negativas” vinculadas à má-fé, porém, é sabido que em *O idiota da família* Sartre aborda as emoções a partir de condutas autênticas.

Pela via da fenomenologia da imagem, Sartre nos ajuda a compreender como *o corpo inteiro colabora na constituição da imagem*: que há de mais corpóreo do que a queda de Flaubert na comuna normanda de Pont-l'Évêque? O idiota da família desfalece por inteiro ao soltar as rédeas da carroça. O pequeno Gustave estava lá, carne e osso, estirado aos pés de seu irmão padecendo de episódio histérico, como se estivesse morto, episódio que tem o imaginário e seu objeto irreal como estrutura<sup>204</sup>. A imagem, assim, é uma *síntese ativa* a partir do irreal.

Embora extremo, o caso de Gustave nos ajuda a compreender que a fenomenologia da imagem busca descrever, assim, fenômenos extremos que envolvem o próprio corpo e atravessam sua fisiologia na conduta de emoção, como a náusea, o vômito, e palpitações a partir de objetos irrealis. Isto é possível porque há uma diferença

---

<sup>202</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 48.

<sup>203</sup> “Agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas e, apesar disso, é preciso agir. Então tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia”. (*Ibidem*, p. 63).

<sup>204</sup> É possível buscar uma compreensão sobre a delicada confluência de questões que cercam este episódio na obra *O idiota da família*: a última espiral de uma dialética singular, que permite captar o sentido último da neurose subjetiva de Flaubert, o grande mal, através do método progressivo-regressivo. Certamente não se trata de definir o episódio de Pont-l'Évêque apenas a partir da fenomenologia da imagem. Por outro lado, em nossa leitura, não é possível compreender este episódio dissociado da noção de *imagem*.

de camadas na atitude imaginante: há, em primeiro lugar, uma camada *constituente* do objeto irreal; em seguida, há a constante possibilidade desta camada ser acompanhada de uma camada secundária, reagente à imagem criada espontaneamente pela consciência posicional. Outro exemplo deste fenômeno descrito por Sartre se dá nos casos de psicastenia onde, embora o objeto seja irreal, a dor é *real* para o psicastênico. Ao padecer desta enfermidade irreal, seu corpo inteiro vive esta dor. Isto ocorre porque a imagem é, de fato, uma forma psíquica:

Vômitos, náuseas, dilatação pupilar, reflexos de convergência ocular, ereção parecem pertencer, com os sentimentos correspondentes, à camada estritamente constituente. Nada mais fácil de compreender se admitimos que a imagem não é um simples conteúdo da consciência entre outros, mas uma forma psíquica. O resultado é que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem<sup>205</sup>.

Sartre subscreve Husserl ao concordar que a percepção é o ato pelo qual a consciência se põe na presença de um objeto no tempo e no espaço<sup>206</sup>. Porém, no objeto irreal há uma diferença essencial quanto à temporalidade e à espacialidade. Acontece, primeiramente, que o próprio espaço da imagem se torna um irreal: aparece por inteiro, de uma só vez. Em suma, por ter um caráter muito mais qualitativo do que a extensão da percepção, o objeto irreal carrega em si uma espacialidade irreal, visto que *a imagem é uma totalidade*. Da mesma forma que não perfilamos o objeto irreal e não esperamos nada dele que já não exista enquanto totalidade, o espaço em que a imagem aparece não pode carregar a característica do espaço na percepção: não aparece aos poucos para nos ensinar algo de si enquanto *coisa* que nos escapa: o espaço é, também, uma totalidade da *minha* consciência imaginante. E, por fim, o espaço do objeto irreal se dá sempre em função do objeto irreal. Significa dizer que, no exemplo sartriano, o quarto em que imagino Pierre existe em minha consciência imaginante em função da imagem de Pierre. É o que Sartre denomina de intenção secundária: o quarto existe como uma imagem de fundo que dá sentido ao objeto principal da consciência imaginante.

Por consequência da diferenciação de natureza entre percepção e imaginação, a temporalidade da imaginação também se distingue da temporalidade percebida no real. A partir da diferenciação entre a consciência imaginante e seu objeto podemos compreender

<sup>205</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 181.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 161.

que a temporalidade da imagem se dá em um *ato posicional*: os objetos irrealis tendem a desenvolver uma temporalidade mais lenta do que a consciência real. Um exemplo que poderíamos abordar sobre esta temática seria a impressão de longa duração dos sonhos. Os sonhos tendem a aparecer à consciência como uma longa trama que pode se desenrolar em uma temporalidade impossível se comparada à temporalidade da realidade: aceleramos no tempo quando nosso sonho inicia em um período do dia e termina com imagens noturnas; desenvolvemos longas narrativas que demorariam horas para serem concretizadas no mundo real e, não obstante, tudo isto ocorre no curto período de sono – reduzido ainda pelo diminuto espaço temporal em que conseguimos preservar este sonho na memória. Isto tudo só é possível porque tanto o tempo quanto o espaço são tão *irrealis* quanto é o objeto irreal. Mais ainda: a temporalidade irreal e a espacialidade irreal são características *do* objeto irreal.

## 2.7) Liberdade, situação e imagem

*Pensar significa transpor.*  
(Ernst Bloch)<sup>207</sup>

O estudo sobre a fenomenologia da imagem em Sartre trouxe-nos ao ponto limítrofe onde a possibilidade de imaginação se funde com sua condição de existência, a saber, a liberdade. Para isto, Sartre elenca as condições necessárias para que a consciência possa efetuar o ato imaginante: em um primeiro momento, como vimos, a consciência imaginante deve ser radicalmente distinta da consciência realizante. Significa dizer que o objeto imaginado, por sua vez, difere em natureza do objeto percebido. Desta diferenciação podemos compreender, inclusive, a diferença basal entre memória e imagem ao refletirmos sobre o tempo.

Se busco lembrar algo vivido, em um primeiro momento seria possível afirmar que produzo uma “imagem”, visto que consigo, inclusive, “observar” a cena memorada. Porém, mesmo neste caso onde posso “produzir uma imagem” o que ocorre, de fato, é o processo de rememoração de algo realizado, vivido: percebido. O mar, a luminosidade, a brisa, o ente querido que me observa, não são objetos irrealis ou inexistentes. Outrossim, existiram e foram captados pela minha percepção. Como vimos, a imagem necessita de um objeto *irreal* para se constituir. Significa dizer que a imagem *produz* seu objeto a

---

<sup>207</sup> BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005, p. 14.

partir do *nada*, diferentemente da percepção, que necessita do objeto real. Logo, em Sartre, a memória se apresenta como um *dado presente no passado* com existência real e a imaginação como um *ausente* produzido no vazio enquanto *negação* do real. Em uma palavra: não poderíamos crer que, dada a diferença de natureza entre imagem e percepção, a memória de uma percepção passada se confunda com uma imagem criada. Não significa dizer que uma percepção do passado não pode servir de base para a produção de uma imagem acerca desta percepção. Porém, não se tratam de objetos idênticos.

Outra forma de perceber esta diferenciação se dá ao refletirmos sobre o futuro que pode ser compreendido como fundo temporal do percebido ou como a dimensão do *ainda não*. O exemplo sartriano se dá a partir do jogador de tênis. A antecipação dos lances em uma espécie de tentativa de adivinhação se dá em um plano real e realizante da consciência. Ora, antecipo a jogada a partir de uma percepção real de meu adversário que se coloca em minha frente, percebo seus movimentos, percebo a movimentação da bola em minha direção; tudo isto acontece de fato, são captados por uma consciência realizante.

Por outro lado, se me coloco a inferir, antes da partida, quem irá vencer esta disputa, posso fazer a partir de dados da realidade percebida: medir minhas competências técnicas contra o que sei do adversário; questionar a aptidão física e psicológica que ele se encontrará no momento da partida, enfim. Porém, – veremos que consciência realizante e irrealizante necessitam uma da outra para existir – aqui estamos observando verdadeiras criações a partir de um *nada* de existência: a partida não está ocorrendo, não percebo meu oponente neste momento para conferir realidade ao que presumo dele. Logo, a consciência imaginante do futuro precisa de uma tese de irrealidade para colocar seu objeto ausente como algo que *ainda não é*. O que possibilita que a consciência crie um objeto irreal é o fato de que o *negativo* é constitutivo da imagem. Ou, dito de outra forma, o irreal é a *negação* do real:

Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo (...). A condição para que uma consciência possa imaginar é, portanto, dupla: é preciso ao mesmo tempo que possa colocar o mundo em sua totalidade sintética e que possa colocar o objeto imaginado fora de alcance em relação a esse

conjunto sintético, ou seja, colocar o mundo como um nada em relação à imagem<sup>208</sup>.

Este ato negativo em relação ao real não se dá indeterminadamente: nego o mundo real para constituir o objeto irreal. Nesse sentido, a noção de “situação” – que será aprofundada em *O ser e o nada* – designa o *modo de apreensão imediato do real como mundo*. E, mais que isto, não seria possível imaginar, criar um objeto irreal, sem a situação, visto que a imaginação nega, necessariamente, o real percebido em um mundo que me obriga a estar posicionalmente como consciência intencional em situação. Aqui compreendemos a forma com que Sartre apreende a noção heideggeriana de “*in-der-Welt-sein*” a partir de sua pesquisa sobre fenomenologia do imaginário:

Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja “em situação no mundo” ou, mais brevemente, que ela “esteja-no-mundo”. É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação. Desse modo, a *situação* da consciência não deve aparecer como uma pura e abstrata condição de possibilidade para todo o imaginário, mas sim como motivação concreta e precisa da aparição de tal imaginário particular<sup>209</sup>.

Aqui compreendemos o fundo fenomenológico acerca da liberdade que servirá de alicerce para a ontologia fenomenológica em Sartre. O caminho para a compreensão da liberdade em Sartre está aberto. Nosso estudo nos possibilitou compreender a liberdade a partir do imaginário e diferenciá-lo da noção arbitrária de liberdade que não levaria em consideração a consciência *posicional* que nega este mundo e, por consequência, possibilita a criação de um objeto irreal *fora* deste mundo. Dito de outra forma, sou eu que construo o objeto irreal exatamente por não perceber este objeto no mundo real a partir de minha consciência posicional. “O ato imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real<sup>210</sup>”.

---

<sup>208</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*, op. cit., p. 239.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 244.

Se aceitamos que a possibilidade da imaginação deriva de uma condição essencial e transcendental da consciência, devemos, agora, fazer avançar os desdobramentos dessa afirmação no mundo vivido. A matéria e a alteridade, o que me escapa e me constitui, devem ser levadas ao limite do correlato noemático da imagem. Se por um lado compreendemos que a imagem pode se tornar uma prisão acerca do real – portanto fuga do vivido autêntico –, não nos parece possível conceber um ser que não traga consigo a possibilidade constante de imaginação. A imagem, em uma palavra, pode ser a porta de saída ou a prisão para a vida autêntica e engajada em Sartre. Nosso próximo passo deverá compreender a relação entre materialidade e imaginário para poder compor uma *crítica* a partir da noção de *feitiço do prático-inerte*, retornando ao nosso estudo sobre a dialética sartriana – agora complementado pela fenomenologia da imagem, em sua relação com o imaginário nos ardis do tempo vivido – e aproximando-o do modo de representação (*Vorstellung*) do capitalismo em Karl Marx.

### CAPÍTULO 3: A IMAGEM E O FEITIÇO DO PRÁTICO-INERTE

Até aqui nosso estudo trilhou o caminho da materialidade na dialética sartriana e sua relação com a imagem e o imaginário a partir da sua fase fenomenológica. Agora, nosso próximo passo será o de expor nossa proposta acerca do *feitiço do práctico-inerte* na intenção de unir imagem e matéria e propormos uma *crítica radical*. Para isto, deveremos fundamentar nosso ponto de partida a partir da crítica ontológica à sociedade de mercado.

#### 3.1) Sobre a necessidade da crítica ontológica à sociedade de mercado

*Se o mundo atual nos oferece como horizonte imediato o privilégio da servidão, seu combate e seu impedimento efetivos, então, só serão possíveis se a humanidade conseguir recuperar o desafio da emancipação.* (Ricardo Antunes).<sup>211</sup>

Se nos propormos a observar a sociedade atual, em suas disputas internas e contradições, perceberemos uma imensa lacuna e um sintomático esquecimento acerca do tema da ontologia social. A partir da queda do Muro de Berlim e da ascensão da “globalização” em seu sentido neoliberal, o amplo espaço de disputa durante o século XX acerca da ontologia social tornou-se zona neutra em um debate “datado”. As forças críticas que surgiram após este episódio com o objetivo de combater o poder estabelecido, em sua grande maioria, não têm a capacidade de gerar resultados efetivos para propor algo de novo em seu lugar. Não é por outro motivo que as lutas contra o poder tenham se tornado cada vez mais inócuas e infecundas. O que ocorreu, de fato, foi a troca no campo intelectual e práctico da disputa pela ontologia social: colocar em xeque o *ser* da própria da sociedade – pela epistemologia – tentar decifrar *como* esta sociedade é produzida.

Aposta-se, no mais das vezes, em resistências pontuais e acata-se a noção de poder que acaba sendo, em última palavra, intransponível e, por isto, contraditoriamente atemporal. Este movimento recebe impulso, sabemos, em um momento da Guerra Fria, tendo como eixo o cenário contracultural que teve em Paris de maio de 1968 o seu principal palco. Sob um contexto de dominância de um anti-humanismo althusseriano, processa-se algo que marcará um desvio no pensamento da esquerda, especialmente a partir da obra de Michel Foucault. Nesta esteira, Paul Veyne utiliza a “alegoria do

---

<sup>211</sup> ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 306.

aquário”<sup>212</sup> para descrever como a obra de Foucault buscou combater as “verdades universais”, reduzindo-as ao discurso, à episteme, às práticas discursivas, aos dispositivos, etc. Ao colocar os pressupostos universais em questão, Foucault acertou ao demonstrar que a loucura, por exemplo, é sempre oriunda de uma específica noção histórica que depende, por sua vez, de uma lógica discursiva de poder que a legitime. Porém, apesar de correta a crítica foucaultiana acerca da noção de loucura, entre outras tantas práticas disciplinares que ele pertinentemente investigou e destrinchou, devemos perguntar: serão todos os “pressupostos” universais, meros discursos? Ou, para além da realidade histórica produzida por dispositivos discursivos, existiria algo de universal e objetivamente posto? As respostas encontram-se, em nossa leitura, na realidade material que ainda nos circunda. Significa dizer que, apesar da pujança da obra foucaultiana, ainda existem universais objetivos que resistem à crítica do poder fragmentado. Por um lado, se realmente estivermos dispostos a defender o esquecimento da crítica ontológica, deveremos subscrever ao enunciado acerca do *Fim da história* de Fukuyama<sup>213</sup>. Por outro, seremos forçados a reconhecer que a resistência – em si mesma – não pode gerar nada que não seja ela mesma uma espiral infinita. Como lembra Mario Duayer,

... é evidente que as revoltas e lutas contra a violência, a miséria, a opressão, a infâmia etc. não podem por si mesmas acabar com a violência, a miséria, a opressão, a infâmia, pois se fossem capazes elas nunca teriam existido. A primeira violência, miséria ou opressão teria gerado a luta que a teria imediatamente abolido.<sup>214</sup>

Portanto, apesar do avanço tecnológico, no que concerne à categoria do trabalho, ao mercado e o processo de produção material, ainda vivemos presos à uma lógica rigorosamente material. Não será por outro motivo que os grandes capitalistas passeiam no espaço em exoesqueletos ultratecnológicos e, não obstante, exploram seus funcionários à exaustão com salários indignos ao passo que buscam substituí-los progressivamente por máquinas. Em uma palavra, o avanço tecnológico sem precedentes não mudou, de forma alguma, a esteira fundamental da sociedade de mercado, a saber, a

---

<sup>212</sup> VEYNE, Paul. *Foucault o pensamento a pessoa*. Lisboa: Pilares, 2009, p. 17.

<sup>213</sup> Inclusive *contra* Fukuyama, visto que este não reconhece mais a pertinência da tese acerca do *Fim da História* uma vez que o tempo ainda não acabou.

<sup>214</sup> DUAYER, Mario. “Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho”. *Em Pauta*, v. 10, nº 29, 2012, p. 35-47.



lógica de apropriação do mais-valor extraído a partir da privatização dos meios de produção.

Apesar das complexidades geradas pelo avanço tecnológico e das disputas discursivas acerca do poder, a fome – como dimensão primeira no movimento da dialética da necessidade (*besoin*), fazendo-nos operar com o inorgânico para supri-la organicamente – segue objetivamente vigente e determinante das relações materiais. Ou, em uma palavra, *a fome precede o discurso*. Se não estivermos dispostos a aceitar este fato universal a todos nós, seres orgânicos, estaremos fadados a discutir, infinitamente – porque se trata de uma discussão distante da realidade material –, por exemplo, a primazia entre os conceitos de raça, gênero ou classe. Como se o preto, a mulher e o pobre não estivessem materialmente unidos e submetidos – em suas particularidades – à mesma lógica de *opressão material*. Seremos obrigados a esquecer que os negros eram anunciados e vendidos em classificados de jornais do século XIX no Brasil exatamente porque eram considerados, juridicamente, *bem semovente*<sup>215</sup> fundamental para o dono dos meios de produção? Este debate acerca da primazia conceitual se faz inócuo pela impossibilidade de sua dissociação em qualquer análise a partir do materialismo histórico – em especial no caso brasileiro<sup>216</sup>. É bem verdade, por outro lado, que o “materialismo metafísico” a que Sartre se refere foi incapaz de compreender a particularidade de cada trabalhador ao acelerar a análise da luta de classes. Nada menos dialético do que retirar a História em sua especificidade, contradições e mudanças da vida dos sujeitos.

Em tempos de esquecimento acelerado, este falso debate emerge fazendo parecer que a História é escrita na areia. Seus frutos parecem mais nos afastar do que nos servir em conjunto contra a opressão material. O abandono da dialética materialista em plena sociedade de mercado parece servir apenas para aprofundar as distâncias (e, portanto, a dispersão inerte) na luta social em suas particularidades, tornando-a inepta em constituir um grupo unido, *por causa* de suas contradições, que fosse capaz de resistir às lógicas

---

<sup>215</sup> FREITAS, Augusto Teixeira de. *Consolidação das Leis Civis*. 3ª ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro - Editor, 1896, p. 701.

<sup>216</sup> “Destaca-se a vantagem dos homens brancos sobre os demais grupos populacionais, sendo que a maior distância de rendimentos ocorre quando comparados às mulheres pretas ou pardas, que recebem menos da metade do que os homens brancos auferem (44,4%). O segundo grupo de maior vantagem é o da mulher branca, que possui rendimentos superiores não só aos das mulheres pretas ou pardas, como também aos dos homens dessa cor ou raça (razões de 58,6% e 74,1%, respectivamente). Os homens pretos ou pardos, por sua vez, possuem rendimentos superiores somente aos das mulheres dessa mesma cor ou raça (razão de 79,1%, a maior entre as combinações)”. (IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE. 2019, p. 3).

burguesas de dispersão e mercantilização das revoltas. É preciso retomar a relação dialética entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento para não recairmos no idealismo subjetivo ou no materialismo vulgar.

O século XIX trouxe consigo as famosas rebeliões ludistas na Inglaterra, onde a grande massa em êxodo rural migrava para os centros urbanos em busca de trabalho assalariado em função do processo de privatização da terra. As famosas cartas de Ned Ludd endereçadas ao dono do capital eram um prenúncio das noites turbulentas que teriam as fábricas como palco e suas máquinas como algozes. A lógica destas rebeliões falhava em compreender a totalidade do processo de produção em que estavam inseridos. Dado o êxodo forçado, os camponeses e seus descendentes viveram na carne a incapacidade constitutiva do capital de absorver as massas trabalhadoras em sua totalidade potencializada pela necessidade de avanço tecnológico das máquinas para garantir a rentabilidade e agilidade de entrega em escala dos produtos. Em uma palavra, os camponeses expulsos do interior pela privatização da terra foram forçados a disputar vagas de trabalho assalariado cada vez mais escassas sempre que uma máquina nova e mais *eficiente* era introduzida nas fábricas das cidades industriais. Estes distúrbios – justos e desesperados – claudicavam de amparo teórico em suas diretrizes. O resultado destas revoltas mal endereçadas não poderia ser outro: a prisão e morte de vários rebelados, bem como a conhecida Lei da Rolha de 1817 por parte do Estado inglês que proibia reuniões e propagação de notícias acerca das revoltas. Aqui, como podemos perceber, temos um exemplo seminal de revolta gerada pela lógica capitalista que teve como resultado a repressão e embrutecimento das forças de repressão do Estado em defesa dos donos do capital.

Portanto, há de se perguntar se o abandono da crítica ontológica a partir do materialismo histórico acarreta, em si, o desaparecimento do próprio campo de disputa acerca da ontologia social. Dado que as teses de Habermas e Gorz – como bem lembra Ricardo Antunes<sup>217</sup> – sobre a categoria do trabalho e a teoria do valor se mostram, hoje, invalidadas pela própria História, percebemos que o que há, de fato, é a vigência hegemônica da ontologia social *do capital* desde o campo da produção material até o

---

<sup>217</sup> “(...) menos do que a propalada perda de validade da teoria do valor, conforme propugnaram Habermas e Gorz[3], entre tantos outros, nossa hipótese é que essa aparente invisibilidade do trabalho é a expressão fenomênica que encobre a real geração de mais-valor em praticamente todas as esferas do mundo laborativo no qual possa ser realizada”. ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*, op. cit., p. 78.

campo de produção de imagens – fundamental para sua manutenção na era digital. Desta forma, parece-nos intransponível a constatação de que se realmente estivermos dispostos a invalidar a possibilidade de crítica ontológica devemos, mesmo que de contra nossa vontade, subscrever as teses de Fukuyama acerca do fim da História.

A crítica ontológica faz-se necessária hoje não por um mero capricho intelectual, mas pela própria urgência material do tempo vivido. A barbárie prenunciada pelo movimento intelectual dos socialistas do século XIX se faz presente hoje. Há de se perguntar se existirão disputas capilares acerca do poder nas próximas décadas onde o próprio meio ambiente já se mostra, aqui e agora, cada vez mais inóspito para o empreendimento humano sobre a terra. Se realmente estivermos dispostos a criticar e sobrepor a injustiça devemos ir à raiz, como lembra Marx. A crítica filosófica é, por natureza, crítica radical ou não o é.

### 3.2) Sobre a alienação em Marx e Sartre

*Considero o Marxismo como a filosofia insuperável de nosso tempo (...) continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas. (SARTRE, Jean-Paul, Questões de Método, p. 14)*

*O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (Menschenwelt). O trabalho não produz só mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadoria em geral. (MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos, p. 80).*

*Mas o uso da força de trabalho, o trabalho, é a própria atividade vital do trabalhador, a manifestação de sua própria vida. E ele vende essa atividade a outra pessoa para conseguir os meios de subsistência necessários. Assim, sua atividade é para ele apenas um meio que lhe permite existir. Ele trabalha para viver. Não considera nem mesmo o trabalho como parte de sua vida, é antes o sacrifício de sua vida. É uma mercadoria, que ele transferiu a outro. Daí, também, não ser o produto de sua atividade o objeto dessa atividade. O que ele produz para si mesmo não é a seda que tece, nem o ouro que arranca do fundo da mina, nem o palácio que constrói. O que ele produz para si são os salários, e a seda, o ouro e o palácio se resolvem, para ele, numa quantidade definida dos meios de subsistência, talvez num paletó de algodão, algumas moedas de cobre e um quarto num porão. E o trabalhador, que durante doze horas tece, fura, drila, constrói, quebra pedras, carrega pesos etc., considera essas doze horas como uma manifestação de sua vida, como vida? Ao contrário, a vida começa*

para ele quando essa atividade cessa; começa na mesa, no bar, na cama. (MARX, Karl. *Trabalho assalariado e Capital*, p. 10)<sup>218</sup>

## I

É apenas em 1844 que o jovem Marx escreverá os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* onde pôde ensaiar sua crítica ontológica à sociedade de mercado a partir da influência de Hegel, no caso das categorias de alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), e Feuerbach, como é visto na noção de “ser genérico”<sup>219</sup> que Marx abandonará a partir da obra intitulada *A ideologia alemã* de 1845, a qual não foi publicada intencionalmente.

A obra marxiana constitui um léxico próprio onde suas interpretações não se apresentam de forma homogênea. O exemplo maior desta heterogeneidade se dá na disputa acerca da própria divisão cronológica das fases do pensamento de Marx. Althusser propôs um “corte epistemológico”<sup>220</sup> que incide sobre o período posterior à 1845, ou seja, a partir da obra *A ideologia alemã*. O filósofo francês sustenta sua proposta neste período em função da crítica endereçada tanto à Hegel quanto à Feuerbach. Surge disto uma divisão clara entre o Marx “ideológico” das obras de juventude e o Marx “científico”<sup>221</sup> a partir das obras de *maturação e maturidade*.

Por outro lado, temos a conhecida crítica de Thompson à Althusser em sua tentativa de dividir o ideológico e o científico – em especial, ao propor esta divisão a partir da obra de um pensador dialético. *A miséria da teoria* tece críticas à Althusser no sentido de apontar como a divisão entre a teoria “ideológica” e ciência “empírica” carrega contradições e pensamentos circulares incontornáveis<sup>222</sup>. Decorre disto que a própria

<sup>218</sup> Escrito por Marx em Abril de 1849, publicado na *Neue Rheinische Zeitung*.

<sup>219</sup> Cf. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 35.

<sup>220</sup> ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015, p. 23.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>222</sup> “Não parece necessário insistir em que esse procedimento é totalmente autoconfirmador. Ele se movimenta dentro do círculo não só de sua própria problemática, mas também de procedimentos autoperpetuadores e auto-elaboradores. Esta é (aos olhos de Althusser e seus seguidores) exatamente a virtude dessa prática teórica. É um sistema fechado dentro do qual os conceitos circulam interminavelmente, reconhecem-se e interrogam-se mutuamente, e a intensidade de sua repetitiva vida introversiva é erroneamente tomada por uma “ciência”. Essa “ciência” é então projetada de volta sobre a obra de Marx – sugere-se que seus procedimentos eram da mesma ordem, e que depois do milagre da “cesura epistemológica” (uma concepção imaculada que não exigiu nenhuma fecundação empírica vulgar) tudo se seguiu em termos da elaboração do pensamento e de sua organização estrutural”. (THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 21).

análise histórica claudica em sua impossibilidade de dialogar com as dimensões do ser social e a consciência social, bem como perceber a gênese real da ideologia:

Vimos que a rachadura central, que percorre todo o pensamento de Althusser é uma confusão entre os procedimentos empíricos, controles empíricos, e algo que ele chama de “empirismo”. Essa rachadura invalida não uma ou outra parte de seu pensamento, mas o pensamento como um todo. Sua posição epistemológica impede que compreenda os dois “diálogos” a partir dos quais se forma nosso conhecimento: primeiro, o diálogo entre o ser social e a consciência social, que dá origem à experiência; segundo, o diálogo entre a organização teórica (em toda a sua complexidade) da evidência, de um lado, e o caráter determinado de seu objeto, do outro. Em consequência da segunda deficiência, ele não pode compreender (ou deve representar erroneamente) o caráter daqueles procedimentos empíricos que são elaborados, nas diferentes disciplinas, não só para interrogar os “fatos”, como para assegurar que eles respondam, não com a voz do interrogador, mas com a sua voz própria. Em consequência da primeira incapacidade, Althusser não pode compreender nem a gênese real, existencial, da ideologia, nem as maneiras pelas quais a práxis humana contesta essa imposição ideológica e pressiona contra suas amarras. Como ignora ambos os diálogos, não pode compreender como o conhecimento histórico “acontece” (como experiência), nem os procedimentos de investigação e verificação da disciplina histórica. A “cesura epistemológica”, com Althusser, é uma cesura com o autoconhecimento disciplinado e um salto na auto-geração do “conhecimento”, de acordo com seus próprios procedimentos teóricos, isto é, um salto para fora do conhecimento e para dentro da teologia<sup>223</sup>.

Apesar do complicado questionamento acerca da possibilidade de propor um *corte* epistemológico em um pensador dialético – visto que, em nossa leitura, a gênese do pensamento de Marx se dá exatamente pela compreensão e crítica sobreposta entre os pensadores de sua época – a heterogeneidade de interpretações da obra marxiana citada acima é sintomática de sua estatura e pertinência. Nesta esteira, há um grande obstáculo a ser superado no que concerne à categoria de alienação. Primeiramente, subscrevemos que exista o abandono da noção de ser humano *genérico* no período de “juventude” em Marx. Os *Manuscritos* configuram a fase de “juventude” do pensamento de Marx onde a própria noção de ser *genérico* traz consigo, necessariamente, a existência de *natureza humana*. A alienação, nos *Manuscritos*, faz parte de um processo dialético onde o ser genérico buscará a efetivação de sua essência anterior à alienação do trabalho na sociedade de mercado, tendo o comunismo como resultado a *apropriação efetiva da*

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 42-3.

*essência humana pelo e para o homem*<sup>224</sup>. Marx abandona esta noção de *essência* do homem a partir de 1845 e aponta que a realidade da “essência humana” está nas relações sociais:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de *modo natural*<sup>225</sup>.

Em primeiro lugar, nos *Manuscritos*, o trabalho é uma “atividade vital consciente<sup>226</sup>”. Significa dizer que o trabalho é a ação consciente do homem com a natureza: trabalhamos por meio do inorgânico para suprir o orgânico. “O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência<sup>227</sup>”. Ocorre que – *no capitalismo* – a atividade vital humana, a relação do ser orgânico com o inorgânico de forma consciente gera o que Marx denominará, em *O capital*, de *mais-valor*.

Retornemos aos *Manuscritos*. O trabalho humano – e somente o trabalho humano – impresso na matéria trabalhada, no produto de seu trabalho, *gera* valor. Decorre deste processo o fato de que este *mais-valor* não serve ao homem, mas ao capital. Significa dizer que o resultado do trabalho humano lhe é subtraído e, se o ser humano se faz livre porque desprende trabalho vital consciente na matéria, o que de fato lhe é subtraído, em

---

<sup>224</sup> Marx abandona esta formulação acerca da essência humana a partir da famosa *Tese 6* sobre Feuerbach: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo meramente natural”. MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 538.

<sup>225</sup> MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*, op. cit., p. 534.

<sup>226</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 84.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 84.

Marx, trata-se de sua liberdade material. Dado que a sociabilidade capitalista obrigou progressivamente a expulsão dos camponeses das terras comuns através da privatização do solo, o trabalho assalariado nas grandes cidades se fez forma de subsistência. Se o trabalhador desejar voltar ao status de camponês, deverá comprar seu alqueire de terra. Logo não estará mais na velha sociedade agrária, mesmo que desprenda o mesmo trabalho, no mesmo solo.

A privatização dos meios de produção acarreta em si o fato de que o próprio trabalho humano se torna mercadoria e esta, ao ser privatizada e subtraída enquanto produto de seu produtor, se torna mercadoria alienada dado que o trabalhador se torna *estranho*, de acordo com os *Manuscritos*, o 1) ao produto de seu trabalho, 2) ao processo de produção, 3) a si mesmo enquanto pertencente da humanidade e 4) estranho em relação aos outros seres humanos<sup>228</sup>.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetificação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)<sup>229</sup>.

Eis a genialidade do ainda jovem Marx: este processo de alienação oriundo da filosofia hegeliana, fez-se material. Em um primeiro momento, dado que objetivo e concreto, pouco importa a *consciência subjetiva* que eu tenho de estar sob o poder do capital, pouco importa que eu compreenda ou não que meu trabalho não se faça exteriorização da minha liberdade material. Ainda assim, sou obrigado a executá-lo para sobreviver, dado que o todo que me circunda e que me mantém vivo – pela relação do inorgânico ao orgânico – fez-se refém do capital. Aqui, de fato, a luta de classes existe *apesar* da minha consciência no nível objetivo das relações de trocas. Em contrapartida, esta consciência subjetiva da própria miséria é, em parte, condição fundamental para a *possibilidade* da *luta* revolucionária. É preciso, em uma palavra, que a classe se constitua

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 84-5.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 80.

enquanto classe. Significa dizer que a categoria de "análise não faz a revolução. São os seres humanos em sua ação. A consciência subjetiva – que fora forçosamente renegada pelos metafísicos do materialismo – é parte vital do processo revolucionário. É preciso, por um lado, que haja a condição objetiva e histórica para constituição da consciência revolucionário, e, por outro lado, é preciso que haja a ação conjunta, consciente e determinada – a práxis – da classe constituída. Nesta esteira, a própria ideia apriorística de luta de classes, apartada do sujeito histórico enquanto ser consciente, pode fazer parecer que sua realidade é apenas objetiva. Para esta dialética claudicante a revolução recairá, sempre, em uma certeza comprovável como qualquer lei natural. O resultado desta dialética sem sujeito será, sempre, o fracasso, dado que não houve e nunca haverá revolução sem a ação objetiva da consciência de homens engajados em um propósito historicamente possível. Ou, nas palavras de Marx, “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”<sup>230</sup>. Não será por outro motivo que Sartre descreve a necessidade desta *ação* material de cada ser *em conjunto com os Outros* para constituir a luta necessária para a verdadeira emancipação humana:

Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entraram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador é alienado, o homem não se reconhece em seu próprio produto e seu labor extenuante apresenta-se-lhe como uma força inimiga. Uma vez que a alienação surge como o resultado desse conflito, trata-se de uma realidade histórica e perfeitamente irreduzível a uma ideia; para que os homens dela se liberem e para que seu trabalho se tome a pura objetivação de si mesmos, não é suficiente “que a consciência se pense a si mesma”, mas são necessários o trabalho material e a práxis revolucionária: quando Marx escreve: “Do mesmo modo que não se julga um indivíduo a partir da ideia que tem de si mesmo, assim também não se pode julgar uma... época de agitação revolucionária a partir de sua consciência de si” ele assinala a prioridade da ação (trabalho e práxis social) sobre o Saber, assim como sua heterogeneidade. Afirma também que o fato humano é irreduzível ao conhecimento, que ele deve *ser vivido e ser produzido*.<sup>231</sup>

A alienação em Marx é constituída por este duplo: é, ao mesmo tempo, a prisão da exteriorização da liberdade humana através do trabalho e *possibilidade* de constituição

<sup>230</sup> MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, op. cit., p. 25.

<sup>231</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 25.



da classe oprimida consciente de si que poderá colocar a luta revolucionária em curso. É sabido que *os representantes científicos da produção burguesa, embaralham-se em sua própria teoria e formam diferentes escolas*<sup>232</sup> ao não conseguirem desviar do caráter antagônico da própria burguesia. Triste fim constatar, hoje, que os teóricos que buscam criticar a opressão se embaralhem em suas próprias teorias e até deem fim ao proletariado em plena sociedade de mercado universal e objetivamente vigente. O caminho para aqueles – como nós – que buscam a superação da obra de Marx, como lembra Sartre, é uno: é preciso superar as condições que a engendram e não o seu oposto.

## II

Por sua vez, a proposta sartriana acerca da alienação parte da dialética da necessidade e da raridade. Prático-inerte e raridade são, assim, os dois lados constitutivos da alienação. Analisemos este caminho conceitual na obra *Crítica da razão dialética*: Sartre apresenta nela a sua tese sobre a alienação, a qual se compreende desde o núcleo da necessidade enquanto *besoin* – na relação mais basal entre o orgânico e o inorgânico – onde o ser busca satisfazer *materialmente*, sua necessidade de alimentação. Aqui, a negatividade da *falta* material compele à positividade da ação humana, que possibilita a conservação da vida do seu organismo. Dado que sinto fome, busco o alimento para me manter vivo. Logo, a dialética proposta por Sartre busca sustentar sua gênese *na mediação mais primeva com a própria matéria*. Aqui, como lembra Caprio, Sartre acrescenta algo de original à teoria da alienação marxiana, considerando que

a possibilidade de que as relações sociais se tornem conflituosas vem de uma negação inerte e material que o homem reinterioriza: o fundamento da alienação reside no fato de que a matéria aliena nela o ato que a trabalha<sup>233</sup>.

Ou seja, se quisermos compreender juntamente com Sartre o que significa a alienação, temos de considerar a dialética em seu registro mais fundamental de nossa condição específica enquanto seres vivos, o que ele chamou de dialética da necessidade.

<sup>232</sup> MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 137.

<sup>233</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 109.

É porque fazemos um movimento em direção ao inorgânico para suprir nossas necessidades orgânicas que imprimimos nossa ação na matéria trabalhada, sendo através dessa mesma “solicitude” da matéria, em um mundo governado por meio da escassez, que nossa práxis pode se ver estranhada em relação a si mesma, na sua própria ação e no seu próprio produto.

Em uma sociedade dividida materialmente em classes, não seria possível compreender o sentido último que a alienação vem a desempenhar sem colocarmos em relevo a violência opressiva. Na *Crítica da razão dialética*, a violência se inscreve materialmente como possibilidade humana: é a partir da reinteriorização da negação material – estrutura inerte de inumanidade – que o ser humano forjado na escassez exterioriza a violência sempre como falta em relação ao Outro:

Quando digo que o homem existe como Outro sob as características do homem inumano, deve-se entender isso, evidentemente, a respeito de todos os ocupantes humanos do campo social considerado, para os outros e para eles próprios. Ou, por outras palavras, cada um é homem inumano para os Outros, considera todos os Outros como homens inumanos e, realmente, trata o Outro com inumanidade<sup>234</sup>.

A matéria que aliena nela o ato que a trabalha, em uma palavra, converte o trabalho humano em trabalho inerte e condicionado pela e para a matéria, inscreve no ser humano a inumanidade *em relação aos Outros* sempre como ameaça pela possibilidade real da falta material, da escassez a partir da raridade. Nesse sentido, a escassez, na dialética sartriana, não se encontra de forma puramente objetiva fora do ser humano, mas é parte estruturante do seu próprio ser enquanto negatividade constitutiva.

Por outro lado, esta diferenciação acerca da gênese da alienação entre Sartre e Marx não implica, necessariamente, na negação da obra marxiana por Sartre. Ao contrário, Sartre busca mostrar que a possibilidade de que essas relações sociais se tornem contraditórias vem de uma negação inerte e material que o homem *reinterioriza*:

Aqui, deve-se entender que a redescoberta da escassez na experiência não pretende absolutamente opor-se à teoria marxista ou completá-la. Ela é de outra ordem. A descoberta essencial do marxismo é que o trabalho, como realidade histórica e como utilização de determinadas

---

<sup>234</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, op. cit., p. 243.

ferramentas em um meio social e material já determinado, é o fundamento real da organização das relações sociais. Essa descoberta já não pode ser colocada em questão. Quanto a nós, mostramos o seguinte: a possibilidade de que essas relações sociais se tornem contraditórias vem de uma negação inerte e material que o homem reinterioriza. É também o fato de que a violência como relação negativa de uma práxis com uma outra caracteriza a relação imediata de todos os homens, não como ação real, mas como estrutura inorgânica reinteriorizada pelos organismos, e de que a possibilidade da reificação é dada em todas as relações humanas, inclusive em período pré-capitalista, inclusive nas relações familiares ou de amizade. (...) Tudo isso equivale a dizer que, ao devolver a importância à escassez, não voltamos a não sei qual teoria pré-marxista da preeminência do fator “consumo”, mas que colocamos em evidência a negatividade como motor implícito da dialética histórica e lhe conferimos sua inteligibilidade. No meio da escassez, todas as estruturas de determinada sociedade baseiam-se em seu modo de produção<sup>235</sup>.

Nesta esteira, podemos observar algo parecido com esta aproximação de Sartre ao encontro de Marx no caso do método *progressivo-regressivo* que é inspirado em Lefebvre a partir do seu método regressivo-progressivo. Lefebvre busca alertar seu leitor sobre o fato de que este método era, na verdade, uma formulação marxiana velada<sup>236</sup>.

Serviu de esteira para a dialética sartriana aquilo que havíamos constatado em Marx, a formulação da relação do orgânico ao inorgânico presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844<sup>237</sup>. É bem verdade, e nisto Althusser parece ter razão, como vimos, que Marx abandonará a noção de ser “genérico” por sua raiz essencialista. Porém, o fio condutor que aposta no trabalho humano – muito embora esta categoria seja alvo de grande debate acerca de seus limites entre os marxistas – enquanto ferramenta de libertação, segue até o fim de sua obra.

Se assim o entendermos, podemos concluir que Sartre não busca negar ou contradizer a alienação na obra marxiana, mas, ao contrário, busca aprofundá-la e mostrá-la nas relações mais basais de subsistência do ser humano. Se Sartre busca (re)interiorizar a escassez no ser enquanto negatividade e, por consequência, originária da alienação,

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 263-4.

<sup>236</sup> Velada pela censura tanto capitalista quanto socialista como visto na nota 102.

<sup>237</sup> “A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão –, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana”. (MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 84).

Marx busca mostrar que a relação do homem orgânico com a natureza inorgânica enquanto atividade vital e consciente distingue o homem imediatamente da atividade animal e, portanto, torna-o livre e, deste modo, *perde* sua liberdade material ao alienar sua atividade vital, o trabalho, para o capital. Em ambos os casos, a liberdade do ser humano segue enquanto objetivo. É bem verdade que Sartre inscreve sua noção de alienação como possibilidade no caso humano e que esta poderá (re)aparecer inclusive em uma sociedade emancipada das amarras alienantes e fetichizantes do capital. Porém, em nossa leitura, Sartre se mantém no campo da dialética marxista *apesar* de seu distanciamento acerca da teoria da alienação e da escassez. Se realmente nos colocarmos a questão acerca da liberdade entre Sartre e Marx – para responder ao problema da gênese da alienação – seja qual for nossa escolha há de se lembrar, a partir de Sartre, que “você não pode alienar um homem que não é livre<sup>238</sup>”.

O incômodo de Marx acerca da alienação da atividade vital acompanha Sartre, muito embora a gênese tanto da liberdade quanto da alienação parta de outra vertente. Esta inquietação – que nos acompanha – persiste: como é possível viver a hipoteca da atividade vital humana, ou, por outro lado, o que propicia que o ser humano se mantenha *enfeitado* nesta lógica circular?

Nossa tese caminha no sentido de mostrar um aspecto deste processo, especialmente em nossos dias, a partir da relação entre a imagem na fenomenologia sartriana e a alienação material, segundo a noção de prático-inerte em Sartre e do fetichismo da mercadoria, em Marx. Para isto, é preciso compreender como o feitiço do prático-inerte opera hoje de forma mais efetiva do que nenhum mecanismo de propaganda do século passado poderia alcançar. Se realmente estamos dispostos a negar o que nos é dado enquanto “imutável”, precisamos mostrar os meandros – hoje, aqui e agora – que constroem o feitiço que nos aprisiona, carrega em si o caminho possível de nossa luta por emancipação humana.

### **3.3) O feitiço do prático-inerte: Crítica do modo de representação a partir da serialidade no capitalismo contemporâneo**

*Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de*

---

<sup>238</sup> SARTRE, Jean-Paul; GAVI, Philippe; VICTOR, Pierre. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard, 1974, p. 342.

*seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles?* (MARX, Karl. *Ideologia alemã*, p. 78)

## I

É sabido que Marx abandona o uso da noção de alienação tal qual fora desenvolvida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, dada a forte influência da obra de Feuerbach – e sua crítica à Hegel –, nas obras seguintes, em especial n’*O Capital*. Em nossa leitura, a obra “madura” de Marx ainda é assombrada, de ponta a ponta, por fantasmas e segredos. Estes fantasmas, porém, são ilusões *reais* dado que implicam nas relações humanas. O item 4 do capítulo 1 da obra *O capital* tem como título “*O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*”. Não será por outro motivo que o capítulo basal de toda a obra d’*O Capital* encerre dissertando sobre *fetiche* e *segredo*.

Fetiche é uma palavra arcaica de origem latina (*facticius*) há muito presente no imaginário ocidental. Porém, a partir das navegações portuguesas na costa atlântica da África, seu uso fora consagrado para nomear a expressão religiosa dos habitantes da região de Guiné e chegará na língua alemã pela palavra francesa “*fétiche*”. Portanto, o fetiche, o feitiço, carrega em si a ideia de magia, do segredo, do que é oculto. Não será por outro motivo que Marx adotará o fetiche para nomear a forma de representação da inversão material da mercadoria. Marx busca, assim, mostrar que a superstição, os fantasmas, os assombros, a *mandinga*, a magia não são apenas signos de sociedades externas à Europa positivista de sua época. O feitiço, o fetiche está presente *na mercadoria*, no coração da puritana Inglaterra. A raiz do fetichismo da mercadoria, por sua vez, não vem de seu valor de uso, mas seu valor de troca. É, como lembra Marx, ao tornar-se mercadoria que a mesa enquanto objeto nos *assombra*:

É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua

cabeça de madeira nascem minhocas que nos *assombram* muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria<sup>239</sup>.

Marx busca desvelar no desenvolvimento dessa passagem o segredo do valor da mercadoria, mostrando-o nu e *objetivo* em sua troca, dado que medido pelo tempo socialmente necessário de trabalho. Esta inversão do pensamento clássico na economia busca evidenciar, precisamente, que a obviedade do valor subjetivo e socialmente aceito de um produto a partir de seu valor de uso é o grande feitiço que nos assombra e, mais precisamente, nos governa – dado que se apresenta enquanto pedra angular em uma sociedade pautada pelo mercado. Outro aspecto deste feitiço nos é desvelado na forma-dinheiro enquanto poder fictício-real. Fictício porque não há nada de material no papel-moeda<sup>240</sup> que justifique sua troca em dada proporção por outro objeto-mercadoria e, apesar disto, uma casa para o desabrigado, uma consulta para o enfermo, todas estas mercadorias são trocadas pela forma-dinheiro sem a mínima contestação social acerca da origem de seu *valor* e seu *preço*<sup>241</sup>.

Basta que desloquemos o rico de sua zona enfeitizada para qualquer sítio inóspito onde o dinheiro perde sua capacidade de conceder poder ao seu portador – uma zona de guerra, uma região desprovida de bens materiais a serem tornados mercadoria – que podemos observar a sua realidade fantasmagórica. Que dirão então as testemunhas oculares dos grandes colapsos econômicos, característicos da sociedade de mercado? Logo, percebemos que este feitiço, apesar de ilusório-real, pode findar sua magia tão rápido quanto é criada.

Há de se perguntar, portanto, de onde vem o caráter enfeitizado desta forma-mercadoria. A chave de Marx para uma resposta a essa pergunta se encontra na definição do trabalho humano<sup>242</sup>. Embora o trabalho humano não tenha valor *em si*, somente ele

<sup>239</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política*, *op. cit.*, p. 121-2.

<sup>240</sup> O dinheiro virtual, os juros, o crédito se mostram, nesta lógica, pastiches mal-acabados desta mesma forma-dinheiro.

<sup>241</sup> “(...) preço ou a forma-dinheiro das mercadorias é, como sua forma de valor em geral, distinto de sua forma corpórea real e palpável, portanto, é uma forma apenas ideal ou representada. O valor do ferro, do linho, do trigo etc., apesar de invisível, existe nessas próprias coisas; ele é representado por sua igualdade com o ouro, numa relação que só assombra no interior de suas cabeças. Por isso, a fim de informar seus preços ao mundo exterior, o detentor das mercadorias tem ou de passar a língua em suas cabeças, ou nelas fixar etiquetas. Como a expressão dos valores das mercadorias em ouro é ideal, nessa operação só pode ser aplicado o ouro representado ou ideal”. (MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política*, *op. cit.*, p. 231).

<sup>242</sup> “Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo

pode *criar* valor – dado que é ele que modifica a matéria e a transforma em mercadoria. Em uma palavra, a madeira na natureza intocada não carrega em si valor algum. É preciso o trabalho humano de construção de ferramentas apropriadas, aprendizado necessário, estradas, meios de transporte deste objeto e o trabalho humano de extração para que o marceneiro possa receber esta matéria e a transformar em um objeto socialmente reconhecido enquanto mesa, enquanto mercadoria. Logo, a mesa-madeira tornada mercadoria não existe *na madeira* apesar do ser humano – mas seu reverso. É pelo trabalho humano que a madeira se torna mesa e, portanto, mercadoria. Logo, o trabalho humano *cria* valor.

Há de se perguntar, também, como esta relação entre o homem e a natureza, bem como suas derivações (como na prestação de serviços) podem ser equiparadas entre si. Dito de outra forma, como é possível que o médico, o marceneiro e o professor recebam o mesmo objeto-dinheiro que é igual enquanto forma, a forma-dinheiro e – o que é mais fantasmagórico – que possam reconhecer esta relação flagrantemente imaginária enquanto *coisa* palpável e objetivamente real<sup>243</sup>? Aqui, mais uma vez, Marx mostra que o resultado fantasmagórico da forma-mercadoria consiste exatamente em transformar uma relação social em relação entre *coisas*<sup>244</sup>:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais (...). Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais

---

eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (*Ibidem*, p. 122-3).

<sup>243</sup> “(...) é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente [*sachlich*], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados. Quando digo que o casaco, a bota etc. se relacionam com o linho sob a forma da incorporação geral de trabalho humano abstrato, salta aos olhos a sandice dessa expressão. Mas quando os produtores de casaco, bota etc. relacionam essas mercadorias ao linho – ou com o ouro e a prata, o que não altera em nada a questão – como equivalente universal, a relação de seus trabalhos privados com seu trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma insana”. (MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política*, *op. cit.*, p. 124).

<sup>244</sup> Não será por outro motivo que este item acerca do fetichismo da mercadoria será a grande fonte de inspiração para a noção de reificação na obra de György Lukács.

[*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a *forma fantasmagórica* de uma relação entre coisas<sup>245</sup>.

Em primeiro lugar, é preciso compreender que esta forma fantasmagórica de relação entre coisas é um produto da própria sociedade de mercado. Significa dizer que a sociedade medieval, anterior ao capitalismo, desconhecia este *feitiço* dado que sua relação com a terra e com o trabalho se dava de forma direta. Explico: o servo produzia seu alimento, sua casa, sua roupa. Mesmo a corveia prestada ao senhor feudal fazia parte de sua proteção. Dessa forma, neste período não havia sequer a possibilidade destes fantasmas pairarem sobre a cabeça destes homens presos à terra. A escassez material deste período tornava dispensável a própria noção de papel moeda.

O fato é que as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho<sup>246</sup>.

Por este motivo, o advento da sociedade de mercado *força* gradativamente o servo a trocar seu labor por outros produtos através da forma-dinheiro através do processo de privatização da terra e pelas novas mediações encontradas no trabalho industrial, já citado neste texto. Agora, em uma sociedade de mercado, o servo não se relaciona com o Outro em termos imediatos de reconhecimento de seu trabalho pelo fato incontornável de que seu trabalho fora, forçadamente, transformado em *mercadoria* dado que não será mais o seu produto o objetivo a ser alcançado na modificação da natureza. Um escrivão, um pintor, um estivador, todos, buscam a forma-dinheiro, a qual se apresenta como *objeto imaginário*. Por outro lado, o capitalista também necessita buscá-lo. Portanto, pouco importa se é o dono dos meios de produção de uma fábrica de alfinetes ou um hospital privado. A única relação social entre os homens independentes – livres de uma dependência material como a da Idade Média – será pela troca do produto de seu trabalho:

Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam

<sup>245</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política*, op. cit., p. 122.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 125.



efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas<sup>247</sup>.

Compreendemos, então, a lógica material desta inversão fantasmagórica: o trabalho que fora desvelamento diretamente individual e privado pela necessidade e escassez na Idade Média desaparece e nasce o trabalho enfeitiçado por seu produto, a mercadoria, a partir da produção cada vez mais acelerada na indústria. Este processo que apartou o artesão de sua arte, a colheita de seu consumo, o pedreiro de sua casa resultou em uma produção escalonada e acúmulo de riqueza jamais observada na história do ocidente. Em contrapartida, o trabalhador fora forçado a vender sua única propriedade: seu trabalho. Em uma palavra, no capitalismo, “o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção”<sup>248</sup>.

Porém, há outro aspecto fantasmagórico do fetiche na obra *O capital* que não fora devidamente observado pela tradição do pensamento marxista. Jorge Grespan nos alerta para o fato de que a expressão “fetichismo” no quarto item do primeiro capítulo de *O capital* será usado raramente após este capítulo e, não obstante, carrega consigo a tônica de todo o método desta obra. Através de um estudo filológico, Grespan busca mostrar que as próprias traduções desta obra marxista confundem ou omitem a diferenciação entre *Darstellung* (apresentação) e *Vorstellung* (representação). A *representação*, na obra de Marx, apesar da polissemia da palavra alemã, aparece com maior frequência significando uma *imagem mental* ou *símbolo* – em especial ao discorrer acerca do dinheiro e a riqueza<sup>249</sup>. Grespan se debruça sobre o livro III da obra *O capital* para demonstrar como ocorre o fato de que o próprio *modo de produção capitalista* cria um *modo de representação*. Esta representação é, por um lado, imaginária, porém, real. Real porque assegura socialmente o lucro, no caso dos juros, e converte esta crença socialmente *real* em possibilidade de acesso a produtos reais:

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>249</sup> “Em relação a *Vorstellung*, quase todas as acepções enumeradas acima comparecem nos textos de Marx, mas duas delas com muito maior frequência: a de *imagem mental* e a de *símbolo*, como quando é dito que o dinheiro representa a riqueza”. (GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 12).

Se a representação já configurava esse sentido geral mediante o poder real de substituição do valor das mercadorias pelo dinheiro, ela o faz ainda mais no entesouramento, adornado ou não de riqueza. Agora o que conta é a dimensão ideal do dinheiro, equivalente apenas a representação no seu aspecto separado da apresentação. Como meio de circulação, a oposição entre o aspecto real e o ideal do dinheiro se resolve na passagem mútua de venda e compra, e mesmo assim o simbólico adquire precedência e leva o dinheiro a aparecer como o verdadeiro agente da metamorfose das mercadorias. Convertido em potência a tudo o que ele poderia comprar; é finalidade do entesourador, o dinheiro, de meio, passa a ser um fim em si mesmo – *Selbstzweck*, na expressão original de Marx. E, com isso, como não se resolve a oposição das suas duas dimensões, a ideal descola da “existência de coisa do dinheiro e a representação prepondera, de modo a obscurecer ainda mais a sua base na apresentação. *Nesse caso, não é tanto como coisa, e sim como símbolo, que o dinheiro se transfigura em fetiche.*” Decerto, um símbolo constituído pela oposição dialética ao aspecto real, mas que inverte a direção desse impulso e pretende ser dele independente, apresentando-se como simples nome. Surge assim uma modalidade complexa de fetichismo, na qual as relações sociais são mediadas por coisas — as mercadorias ou o dinheiro efetivo —, e também por representações, ou seja, pelo dinheiro aparecendo na figura de idealidade e nela ocultando a sua figura efetiva. Mais do que mediador, ele se torna objetivo dessa forma social, independentemente de ser ou não usado, já como mero representante do poder de compra. Daí a sua “forma estética”, com a exibição desse poder, desse “comando” virtual, que sinaliza a hierarquia dos homens com a nitidez de uma medida empírica do “ser” pelo “parecer” (...). Não é a relação em si com o dinheiro, portanto, mas o nexos da representação ideal do valor que se produz “só na cabeça” das mercadorias, e, como uma “assombração”, sombra que parece ter corpo, espectro do valor. O “quiproquó” que genericamente descreve o fetichismo determina-se nesse ponto como transposição do real no ideal, do apresentar no representar, e assume uma feição transfigurada: é a representação que apresenta.<sup>250</sup>

Grespan constata, ainda interpretando Marx no livro III da obra *O capital*, que, na própria lógica de privatização, da terra, dos meios de produção, tudo que seja privatizável pode receber a forma de mercadoria<sup>251</sup>. Esta análise a partir do estudo marxiano acerca do capital portador de juros – antevendo a “loucura do modo de representação capitalista” dos dias atuais com o sistema de crédito virtual – não busca dissociar o imaginário do real, ou, inverter o próprio método marxiano: esta loucura do modo de representação capitalista é ancorada no real, mas perpassa o imaginário. A formação do capital a juros

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 124-125.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 222.

é, sem dúvidas, imaginada<sup>252</sup>. Porém, esta representação fetichista não inicia nas consciências dos agentes. Essa representação ecoa nelas. Seu caminho nasce na inversão da criação de valor – do trabalho, como vimos – pelo próprio capital que “empresta” a forma-dinheiro ao trabalhador endividado. A dívida, assim, se torna a própria mercadoria enquanto figura de representação enfeitiçada do capital:

Como resultado da expropriação mútua dos capitalistas pela competição, “dívidas aparecem como mercadoria” com valor de mercado fixado pelo flutuante risco de calote. E, correspondendo à expropriação da força de trabalho, o salário pode esconder a exploração e aparecer como juros do capital “representado” pela própria força de trabalho, já que ela é incluída como parte variável de qualquer capital produtivo. Desse modo, o capital confirma a pretensão de fonte verdadeira da valorização, adquirida nessa esfera do capital portador de juros, e se vê emprestando para o trabalhador seu “caráter self-reproducing”, a sua produtividade medida como juros. Assim se perfaz o sentido do “modo de representação capitalista”. (...) Associado ao trabalho, o capital em funções pode se legitimar mais facilmente ao tomar para si o papel do seu antípoda; que isso seja feito pelo capital como pura propriedade, porém, constitui de fato uma “forma enlouquecida”, pois a valorização agora resulta da “representação” prática, do poder “ideal” do dinheiro-capital. Por isso, o “modo de representação capitalista” se refere, em primeiro lugar, ao sistema real de formas pelas quais o capital portador de juros simboliza e canaliza relações sociais; e só daí, em segundo lugar, ao sistema de categorias pelas quais essas formas práticas ecoam na consciência dos agentes. Marx pode declarar, então, que aparecem “prontas aqui a *figura de fetiche do capital* e a representação do fetiche do capital”<sup>253</sup>.

Grespan nos auxilia em nosso objetivo de demonstrar, em um primeiro momento, a partir de Marx, a flagrante relação entre a matéria trabalhada, o trabalho e seu reverso: agora podemos descrever o feitiço pela produção da imagem a partir da matéria, a matéria *imaginarizada*. Nesta esteira, podemos aproximar a noção de fetiche em Marx – agora em sua justeza a partir do *modo de representação* capitalista – e a noção de prático-inerte

---

<sup>252</sup> “A ‘formação’ de capital é ‘imaginada’ - e Marx visivelmente joga com as palavras no original, Bildung e Einbildung, ou seja, o capital total do proprietário do título de propriedade se “forma” pela projeção de valor a partir de dado rendimento e de dada taxa de juros. Ela se funda na pretensão de que as 100 libras ‘representam’ um capital total, ou o rendimento de 1/20 do capital total, equivalente aos 5% de juros. Mas a representação é real, o capital “imaginado” pela projeção de valor se “forma” na prática do crédito”. (*Ibidem*, p. 212).

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 222-3.

em Sartre, bem como sua flagrante possibilidade de desdobramento no imaginário, para demonstrar o feitiço do prático-inerte a partir da imagem.

## II

Sartre, como vimos, busca criticar o imobilismo do “materialismo metafísico” a partir do marxismo, ou seja, busca inserir-se no pensamento marxista e criticá-lo por dentro. Como fora visto em nosso estudo, a noção de escassez – fundamental para seu desdobramento em *prático-inerte* e a *serialidade* – difere da teoria marxista. Esta diferença, em nossa leitura, não aparta por completo o todo possível da aproximação entre ambos os pensadores. Relembremos: o momento da necessidade (*besoin*) a partir da escassez se caracteriza por definir o rumo da práxis humana para se recuperar e se constituir enquanto autenticidade ou, por outro lado, recai sobre a inércia da matéria trabalhada. Seu caminho, portanto, está sempre aberto: jamais poderemos afirmar, a partir da ação humana em conjunto com os outros na matéria trabalhada, que seu futuro está determinado e imutável. Só se pode alienar e escravizar seres livres. Esta inteligibilidade dialética nos garante um porvir aberto e, em uma palavra, histórico. Histórico porque é *movimento* e, por consequência, temporalidade e *possibilidade* de ponta a ponta. Enquanto houver ser humano trabalhando a matéria em relação com os Outros, haverá a possibilidade de emancipação – em conjunto com a possibilidade de fetichização e dos efeitos de contra-finalidade causados pela práxis que se deixa determinar pela serialidade da matéria.

Quando dizemos: não há senão homens e relações reais entre os homens (para Merleau-Ponty, eu acrescento: também coisas e animais etc.), queremos dizer somente que o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos; não desejamos negar a realidade desses objetos, mas pretendemos que ela é parasitária. O marxismo não está muito afastado de nossa concepção (...). Com efeito, a dependência do operário que vem vender sua força de trabalho não pode, em caso algum, significar que esse trabalhador caiu na existência abstrata. Muito pelo contrário, a realidade do mercado, por mais inexoráveis que sejam suas leis, e inclusive sua aparência concreta, baseia-se na realidade dos indivíduos alienados e em sua separação. É necessário retomar o estudo dos coletivos a partir do começo e mostrar que esses objetos, longe de se caracterizarem pela unidade direta de um consensus, configuram, pelo contrário, perspectivas de fuga. A razão pela qual, na base de condições dadas, as relações diretas entre pessoas dependem de outras relações singulares, e estas ainda de outras e assim

por diante, *é porque existe coação objetiva nas relações concretas*; não é a presença dos outros, mas sua ausência que fundamenta essa coação, não é sua união, mas sua separação. Para nós, a realidade do objeto coletivo apoia-se na recorrência; ela manifesta que a *totalização nunca está terminada e que a totalidade não existe*, na melhor das hipóteses, a não ser na qualidade de totalidade destotalizada<sup>254</sup>.

A noção sartriana de *coletivo*, aqui, nos é cara porque, embora seja o fundamento da sociabilidade, carrega em si a necessidade na *ausência* interna de unidade. Sua unidade se dá de fora para dentro, é exterior. Em uma palavra: sua formação é uma formação serial a partir da inércia da exterioridade. É, portanto, uma ação do prático-inerte. Sua antítese será, sempre, o grupo e sua capacidade de fusão. *Grupo em fusão*, para Sartre, é a única possibilidade de revolução efetiva porque

é capaz de romper a inércia do coletivo. O grupo em fusão é “a negação da impotência” (Sartre, 1960, p. 633), através do resgate da relação de reciprocidade entre cada participante, ou seja, através das mediações produzidas por cada um enquanto terceiro, transformando a livre ação (antes oculta pela vivência no coletivo) “em livre ação comum” (Sartre, 1960, p. 407)<sup>255</sup>.

A partir do estudo acerca do fetiche enquanto modo de representação capitalista e o prático-inerte, podemos aproximar-nos do uso das mídias sociais em nosso tempo vivido. O exemplo que realiza o ponto de partida para toda a crítica do *mass media* na dialética sartriana é o rádio: os ouvintes se encontram isolados com seus aparelhos recebendo informações determinadas e, portanto, serializadas. Suas reações, comoções, poderão existir, porém, sua efetividade prática e material jamais será concretizada dado que seu coletivo fora formado externamente<sup>256</sup>. Hoje, poderíamos contestar esta lógica dado que *interagimos* nas redes sociais. Buscamos a informação, “curtimos”, comentamos. Porém, aqui, em nossa leitura, encontra-se o ardil de nosso tempo: nossa reação às informações serializadas já é, por si, serial e determinada. Isto ocorre porque nossa possibilidade de interação já é definida. Podemos “curtir” ou “compartilhar” e até *postar* dados que alimentam o Big Data. Porém, a interação nestas redes sociais está

<sup>254</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*, op. cit., p. 67-8.

<sup>255</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. “A manipulação das mídias de massa e a armadilha do prático-inerte nas redes sociais em uma perspectiva sartriana”. *Controvérsia*, v. 16, nº 2, 2020, p. 18.

<sup>256</sup> Este condicionamento externo, no âmbito das grandes instituições que operam com as mídias, governamentais e privadas, recebe o nome de “extero-condicionamento” na obra de Sartre.

fadada à serialidade do coletivo exatamente porque *acreditamos*, através da e enquanto imagem, estarmos expressando “nossa” opinião – e o que é mais temerário – nos julgamos livres do efeito da serialidade em nossas opiniões a partir de uma imagem (de) si virtual.

Nossa *atividade* se torna *passividade* na medida em que é inserida em uma lógica serial pré-determinada ou pré-programada. Nesta esteira, existem estudos feitos pela própria plataforma do Facebook que nos ajudam a exemplificar a maneira que as redes sociais podem *induzir* nossa *atividade passiva* seja na própria criação de emoções pré-determinadas ou mudando o padrão de postagens. O algoritmo desta rede consegue reconhecer nossas tendências emocionais, política, religiosas, etc., a partir do nosso padrão de interação que vamos estabelecendo com a plataforma. E, para além de definir, em suma, parte do que *somos* – dado que entregamos serialmente nossos dados diariamente – o algoritmo pode direcionar nossa interação na rede, filtrando o que será ou não mostrado para nós e o que será mostrado, de nós, para os outros:

Which content is shown or omitted in the News Feed is determined via a ranking algorithm that Facebook continually develops and tests in the interest of showing viewers the content they will find most relevant and engaging. One such test is reported in this study: A test of whether posts with emotional content are more engaging. The experiment manipulated the extent to which people (N = 689,003) were exposed to emotional expressions in their News Feed. This tested whether exposure to emotions led people to change their own posting behaviors, in particular whether exposure to emotional content led people to post content that was consistent with the exposure—thereby testing whether exposure to verbal affective expressions leads to similar verbal expressions, a form of emotional contagion<sup>257</sup>.

O uso político desta ferramenta é, em nossa leitura, inevitável. O próprio fato desta plataforma disponibilizar um estudo descrevendo como consegue induzir emoções nos seus *usuários* é sintoma de que se trata de uma ação publicitária. Significa dizer que esta plataforma busca mostrar para quem quiser anunciar que consegue entregar seu anúncio para o público alvo com a precisão matemática da inteligência artificial. Porém, este estudo-propaganda não serve apenas às empresas convencionais que buscam entregar seu produto da forma mais efetiva possível. Empresas de mineração de dados que buscam

---

<sup>257</sup> KRAMER, A. D.; GUILLORY, J. E.; HANCOCK, J. T. “Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks. Proceedings of the National Academy of Sciences”, PNAS, v. 111, nº 24, 2014, p. 8788-8790, 17 jun. 2014. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.1320040111>. Acesso em: 1 mar. 2022.

influenciar campanhas e promover visões e agitações políticas também podem se utilizar desta ferramenta<sup>258</sup>.

A armadilha do externo-condicionamento está aí: o soberano projeta agir sobre a série de maneira a lhe arrancar na alteridade mesma uma ação total; mas esta ideia de totalidade prática, ele a produz como possibilidade para a série de se totalizar, restando como a unidade fugidia da alteridade, enquanto a única possibilidade de totalização que permanece ao agrupamento inerte é dissolver nele a serialidade. Esta operação serial tem como suporte o fato de o usuário cria uma imagem (de) si nas redes:

Poder-se-ia afirmar que as análises empreendidas por Sartre tendo por base a metodologia dialética não teriam alcançado um tal modo de interação e relacionamento virtual, no qual o indivíduo se vê capacitado a responder e a participar ativamente dos processos comunicativos via computador e smartphone. Essa afirmação seria verdadeira, não fosse ilusório o seu modelo de ação. O fato de que o indivíduo seja potencialmente motivado a clicar para manifestar a sua posição, as suas preferências e mesmo suas escolhas no mundo material somente pode ser compreendido quando se percebe que esta ação de clicar obedece ao funcionamento da rede social. E esta captura se processa em diversos níveis: (i) a ação torna-se um fazer virtual, (ii) um novo modelo de imagem de si e de comunicação se produz, (iii) os dados informados são imediatamente registrados por um enorme aparato de inteligência artificial. À medida que a ação é capturada pelo estímulo altamente atrativo da tela e da possibilidade de se fazer imagem virtual de si, é o indivíduo que se deixa levar por seu aparelho. O indivíduo e o seu aparelho – em uma nova e reforçada esfera de individualismo –, é o protótipo da serialidade das novas mídias de massa, ou seja, da fragmentação que leva a singularidade a se transformar no fator quantitativo do “mais um”, reconduzindo a práxis ao prático-inerte<sup>259</sup>.

Logo, o círculo de serialidade e inércia está completo: não apenas interagimos com dados fornecidos de forma serial pelo soberano – o governo, uma empresa de mineração, os *think tanks*, etc. – mas produzimos e projetamos nossa imagem virtual, a partir destes dados, em uma plataforma com opções de interação pré-determinadas. Sartre afirma, como vimos, que a totalidade é uma imagem<sup>260</sup> na *Crítica da Razão dialética*.

<sup>258</sup> O exemplo mais conhecido desta prática fora o caso da extinta Cambridge Analytica que coletou dados de 87 milhões de usuários para influenciar a campanha digital de Trump em 2016.

<sup>259</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. “A manipulação das mídias de massa e a armadilha do prático-inerte nas redes sociais em uma perspectiva sartriana”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>260</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*, p. 163.

Nossa suspeita, assim, se confirma: não só interagimos com informações oriundas da serialidade, inertes – que acabam, necessariamente, formando coletivos dos quais a unidade será sempre externa – mas *projetamos* nós mesmos nossa imagem individual neste círculo de prático-inerte. O resultado está fadado, em nossa leitura, ao que poderia ser chamado de “imobilismo semovente”. Explico: campanhas pautadas pelas redes sociais derrubaram governos e elegeram políticos em todo o mundo. Porém, este “engajamento” não corresponde à ação em conjunto com o Outro – no grupo em fusão – porque 1) interagimos enquanto imagem virtual (de) si, 2) interagimos ou produzimos informações tendencialmente serializadas a partir das diretrizes de engajamento da plataforma. Uma postagem pode gerar milhares de curtidas de desconhecidos sem a capacidade de conversão em ação na práxis comum, exatamente porque se trata de um coletivo do qual sua unidade lhe é externa.

Outro exemplo a ser analisado nesta lógica são os protestos de 2013 no Brasil. Uma revolta factível e justificável terminou por ser instrumentalizada pelos soberanos do poder e rapidamente dissuadida, porque não havia ali, ainda, um grupo em fusão – dado que a massa foi produzida externamente, pelas redes sociais. A unidade virtual das revoltas fora o seu próprio fim: o resultado fora a rápida absorção pelos soberanos – em uma palavra, pelo Capital – e seu uso teve o efeito de *contra-finalidade* progressiva para a própria classe trabalhadora (que levou à ascensão da extrema direita e terminou com um maior acirramento das condições de trabalho nos anos seguintes).

Este exemplo nos é caro para compreender que apesar dos anúncios do “fim do proletariado”, e de todo e qualquer pensamento que não consegue se anunciar – se não pelo seu negativo –, ainda estamos presos à lógica material que beneficia, em última instância, o Capital. Esta crítica pode ser endereçada ao que se convencionou chamar de pós-modernismo. Sua gênese se encontra na obra de François Lyotard ao definir que os pensamentos acerca da História até aqui carregam uma teleologia e, por isto, se reduzem a “meta-narrativas”<sup>261</sup>. Esta lógica acaba por declarar a morte do pensamento marxista, da própria psicanálise e, em nossa leitura, da possibilidade de crítica radical. Esta forma de abordar a História claudicou em perceber que, apesar de tudo, as leis mercadológicas seguem vigentes, universais e objetivas *apesar* das narrativas. Para além destes universais

---

<sup>261</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013, p. 28.



objetivos, a própria informação “democratizada” de nossa época está controlada de ponta a ponta pela classe dominante em suas mais diversas formas.

Aqui podemos apresentar nossa proposta acerca da possibilidade de aproximação do fetichismo da mercadoria em Marx – o modo de representação capitalista – e do *prático-inerte* em Sartre: o Capital *cria* necessidades de consumo sofridas na carne. Sabemos. Nesta esteira, hoje, qual será a possibilidade fática de vislumbrarmos uma sociedade desconectada? Crianças nascidas na era digital aprendem a interagir com a tela de celulares e se tornam dependentes destes aparelhos e tem desenvolvido problemas na construção da imagem (de) si<sup>262</sup> e problemas psicológicos decorrentes do uso de smartphones. Nesta esteira, o medo da perda do aparelho celular (*nomofobia*) é vivenciado no corpo. Há de se perguntar, então, o que há de mais enfeitiçado que esta *necessidade* e exigência por um objeto de consumo em nosso tempo vivido? Esta constatação – que se torna digestível para os que viveram os anos anteriores à criação dos smartphones e se tornará cada vez mais distante para os nascidos nesta sociedade – nos ajuda a propor uma noção de leitura deste fenômeno: *o feitiço do prático-inerte*, ou o modo de representação a partir da serialidade no capitalismo contemporâneo.

Esta noção busca, junto a Sartre – visto que não buscamos negar a obra marxiana – avançar o estudo marxista para a compreensão de nosso tempo vivido porque, como bem lembra Grespan, “entender o capitalismo atual deve ser o verdadeiro ponto de chegada de qualquer investigação sobre a obra de Marx”<sup>263</sup>. Nesta esteira, acrescentamos que o objetivo *a partir* da obra marxiana é a possibilidade de *crítica* e emancipação humana. Para isto, a noção de feitiço do prático-inerte poderá auxiliar-nos. Porque, “assim como o ‘modo de produção capitalista’ está sempre mudando, seu correlato, o ‘modo de representação capitalista’, também está sempre se rearticulando”<sup>264</sup>.

Ao compreendermos a ardilosa relação da criação de imagem virtual (de) si em uma plataforma enfeitiçada e serializada, poderemos descobrir um caminho possível de emancipação. Não significa anular a experiência virtual, porém, compreendermos de fato a natureza de seus elementos. Em nossa leitura, o caso específico das *redes sociais* na internet, para além do feitiço prático-inerte que as transforma em uma *necessidade* de

---

<sup>262</sup> Cf. FISCHER-GROTE, L., KOTHGASSNER, O.D. & FELNHOFER, A. “Risk factors for problematic smartphone use in children and adolescents: a review of existing literature”. *Neuropsychiatry*, vol. 33, 2019, p. 179-190.

<sup>263</sup> GRESPAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*, op. cit., p. 17.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 17.

consumo, se apresenta como uma plataforma empresarial e, portanto, almeja o lucro e nós somos, enquanto fornecedores de dados, seu produto. A emancipação humana não passa por este caminho.

Cabe-nos introduzir o novo no interior do velho. Uma das tarefas de nosso tempo vivido será o de converter a serialidade mercadológica da internet em práxis comum. Embora não haja a possibilidade de declararmos a *impossibilidade* de mudança social dado que somos seres temporais em um processo histórico, nossa práxis só poderá surgir no terreno que viabilize a conversão da serialidade em livre ação comum. Em nossa leitura, a emancipação humana depende da práxis comum e esta, por sua vez, não poderá ser produzida no mundo virtual das *redes sociais* ou será reduzida à inércia que nos manterá presos à constante produção imagética de si em um processo de imobilismo semovente. Por outro lado, a conectividade da internet se apresenta como possibilidade de conversão da serialidade em grupo em fusão. Este campo de disputa, como o processo histórico, está aberto.

## CONCLUSÃO

Nosso estudo buscou descrever a relação entre imagem na fenomenologia sartriana e a inércia material a partir da noção de prático-inerte na obra “*Crítica da razão dialética*” e sua possível relação com o modo de representação capitalista em Karl Marx. Nosso esforço se inscreve no tempo vivido, buscando compreender como a *atividade passiva* se desvela nas redes sociais que, por sua vez, criam imagens e moldam nossa realidade.

Nosso projeto visou inserir-se em uma *crítica radical*, a partir defesa da raiz material das imagens nas redes sociais. Para tanto, percorremos um caminho que iniciou pelo exame da dialética crítica em Sartre, passando pela identificação da necessidade de retornar ao campo da imagem a fim de, por último, propor o exame do feitiço do prático-inerte, que termina por fazer emergir a necessidade de uma crítica ontológica à sociedade de mercado. O fio condutor desse caminho foi a nossa hipótese de que o prático-inerte envolve um processo sedutor, enfeitiçador, que o agente em sua dimensão imaginária, fazendo-o crer e desejar os processos que o tornam uma presa do *status quo* social.

Nossa inquietação foi corroborada pelo exame que fez emergir o fato de que buscamos, ativamente, este *feitiço* do prático-inerte e sofremos suas *contrafinalidades*. Em uma palavra, a imagem que se torna mercadoria enfeitiçada é produzida, vivida e sofrida no corpo. O fato de que não encontramos hoje uma crítica ontológica, com a mudança material desta forma de sociabilidade pode ser compreendida a partir desta ardilosa relação entre imagem e inércia material.

Em nossa leitura, no entanto, o futuro segue aberto às possibilidades de emancipação humana. Essa tese faz-se presente para nos lembrar um fato obscurecido: o tempo ainda não acabou e o campo das possibilidades de luta segue visível no horizonte, para aqueles que buscam compreender e ultrapassar o dado material a partir da ação em uma práxis comum, ou, em uma palavra, fazer justiça.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973.
- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo II. Tradução Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Tradução de Paulo César Souza — São Paulo: Ed. 34, 2000.
- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Londres: Routledge, 1995.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de Castro. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.
- \_\_\_\_\_. “A manipulação das mídias de massa e a armadilha do prático-inerte nas redes sociais em uma perspectiva sartriana”. *Controvérsia*, v. 16, nº 2, 2020, p. 15-32.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre – uma biografia*. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESTUTT. A-L-C. *Eléments d'idéologie*. Première partie. Idéologie proprement dite. 2ª éd. du Projet. Paris: Courcier, 1804. 3 éd. Paris: Courcier, 1817 et éd. H. Gouhier. Vrin: Paris, 1970.
- DUAYER, Mario. “Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho”. *Em Pauta*, n. 29, v. 10, 2012, p. 35-47.
- ENGELS, Friedrich. *Letters on Historical Materialism*. To Joseph Bloch. [1890]. p. 760. in TUCKER, Robert C. (org.) *The Marx-Engels reader*. 2ª ed. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1978.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. 1961.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FISCHER-GROTE, L., KOTHGASSNER, O.D. & FELNHOFER, A. “Risk factors for problematic smartphone use in children and adolescents: a review of existing literature”. *Neuropsychiatry*, vol. 33, 2019, p. 179-190.
- FIGAL, Gunter. *Introdução a Martin Heidegger*. Tradução Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- FREITAS, Augusto Teixeira de. *Consolidação das Leis Civis*. 3ª ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro - Editor, 1896.

- FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974
- \_\_\_\_\_.; EINSTEIN, Albert. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?* Apresentação de Deisy de Freitas Lima Ventura, Ricardo Antônio Silva Seitenfus. Santa Maria: FADISMA, 2005.
- GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. Boitempo: São Paulo, 2019.
- HEGEL, Georg. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução Urbano Zilles. 3ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- JEFFERSON, T. “Farm Book”, rom the collections of the Massachusetts Historical Society, Boston, Massachusetts. 1774-1824, p. 9, 24, 57. Disponível em: <<https://www.masshist.org/thomasjeffersonpapers/farm/>>. Acesso em: 09/03/2022.
- KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Tradutor: Artur Morão. Covilhã: Coleção: Morão Universidade da Beira Interior, 2008.
- KRAMER, A. D.; GUILLORY, J. E.; HANCOCK, J. T. “Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks. Proceedings of the National Academy of Sciences”. [s. l.], PNAS, v. 111, n. 24, p. 8788-8790, 17 jun. 2014. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.1320040111>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- LAPOINTE, Sandra. “Bernard Bolzano: contexte et actualité”. In: *Bernard Bolzano: Philosophie de la logique et théorie de la connaissance. Philosophiques*, vol. 31, 2003.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica Formal e Lógica Dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- \_\_\_\_\_. *De lo rural a lo urbano*. 4ª edição. Barcelona: Península, 1978.
- LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Tradução: Myriam Vera Baptista e Magdalena Pizante Baptista. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- LUKÁCS, György. *Reboquismo e Dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Conversando com Lukács*. Tradução: Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. Org. de Osvaldo Coggiola. 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Manuscrítos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Vol. 1 – *Crítica da Economia Política: O processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Vol. III – O Processo Global da Produção Capitalista. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Martins Fontes: São Paulo, 2002.
- MARXHAUSEN, Thomas. “História crítica das Obras completas de Marx e Engels (MEGA)”. *Crítica Marxista*, nº 39, 2014, p. 95-124.
- MATTOS, M. D. *Liberdade e Utopia - Do possível diálogo entre Sartre e Ernst Bloch*. In: Ricardo Timm de Souza; Ubiratane de Moraes Rodrigues. (Org.). Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, v. 2, p. 395-407.
- \_\_\_\_\_. *Sartre e Lukács: Notas para um acerto de contas*. In: Fabio Caprio Leite de Castro; Marcelo S. Norberto (Orgs.). (Org.). Sartre Hoje: volumes 1. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, v. 1, p. 189-206.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de dialética em Lukács*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MORGAN, E. S. (2000). Escavidão e liberdade: o paradoxo americano. *Estudos Avançados*, 14(38), p. 122.
- MÜNSTER, Arno. “Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre”. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, nº 2, 2006, p. 173-188.
- NETTO, José Paulo. “O déficit da esquerda é organizacional”. *Jornal do PCB*, [S. l.], 22 abr. 2010. Disponível em: <<https://pcb.org.br/portal2/345>>. Acesso em: 5 mar. 2022.
- ROTHBARD, Murray N. *A Ética da Liberdade*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- PORTA, M. A. G. (org.). *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Loyola, 2014.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la Volonté*, tome I, *Le volontaire et L'involuntaire*. Paris: Aubier, 1949.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. “De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, nº 130, 2014, p. 691-713.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Ed. DP&A editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O idiota da família*. Volume 1. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS, L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Situações IV*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul; GAVI, Philippe; VICTOR, Pierre. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard, 1974.
- SEITENFUS, Ricardo; VENTURA, Deisy de Freitas Lima. “Apresentação”. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?* Santa Maria: Fadisma, 2005
- SOUZA, Thana Mara de. “Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis”. *Princípios*, v. 19, 2012, p.????
- THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VEYNE, Paul. *Foucault o pensamento a pessoa*. Lisboa: Pilares, 2009.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução – Escritos de Lenin de 1917*. Tradução de Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)