



SARTRE LEITOR DE MARX NOS CADERNOS PARA UMA MORAL

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.203.06>

Hamilton Cezar Gomes Gondim

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG)

hamiltonczar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6675-8410>

RESUMO:

O artigo aborda as críticas e comentários que Sartre tece à Marx e ao marxismo na obra *Cadernos para uma Moral*. A ênfase do artigo está na compreensão de Marx por Sartre no que concerne a questão da história e moral. Para compreendermos o desenvolvimento das críticas de Sartre proporcionamos uma análise parcialmente comparada entre os textos oriundos de Marx e a avaliação de Sartre acerca da temática nos *Cadernos para uma moral*. Tratamos de temas comuns tanto à fenomenologia ontológica quanto ao materialismo dialético de Marx tais como a noção de alienação, a própria noção de dialética, mas também temáticas marxistas como trabalho, alienação do trabalho e a própria questão da história.

PALAVRAS-CHAVE:

Existencialismo. Marxismo. História.

SARTRE READER OF MARX IN NOTEBOOKS FOR AN ETHICS

ABSTRACT:

The article addresses the criticisms and comments that Sartre does to Marx and Marxism in the work *Notebooks for an Ethics*. The emphasis of the article is on Sartre's understanding of Marx with regard to the question of history and

morals. In order to understand the development of Sartre's criticisms, we provide a partially comparative analysis between texts from Marx and Sartre's evaluation of the theme in *Notebooks for an Ethics*. We deal with themes common to both ontological phenomenology and Marx's dialectical materialism such as the notion of alienation, the very notion of dialectics, but also Marxist themes such as work, alienation of work and the question of history itself.

KEYWORDS:

Existentialism. Marxism. History.

1 Introdução

Abordaremos no presente artigo uma avaliação do marxismo e sua relação entre a história e a moral como tratada na obra *Cadernos para uma Moral* (1983) por Jean-Paul Sartre. Os *Cadernos para uma Moral* são um texto escrito na segunda metade da década de quarenta do século XX, publicados apenas postumamente, e são uma tentativa de Sartre constituir uma moral baseada na ontologia de 1943, isto é, a obra *O Ser e o Nada*. Uma característica dos *Cadernos para uma moral* é de ser um texto inacabado e abandonado por Sartre. Parte desse abandono é explicado pela precariedade de Sartre de tratar da dimensão da escassez nas relações humanas e de não ter bem delineada uma dimensão de história para compreensão adequada das relações sociais. Tais deficiências são supridas posteriormente na obra *Crítica da razão dialética* (1960). Entretanto, Sartre no período dos *Cadernos para uma Moral* faz uma investigação inicial sobre a história, relacionando à questão moral e acaba por avaliar a dimensão do marxismo sobre a história, tecendo críticas ao marxismo ao mesmo tempo que dialoga com as possibilidades de interação entre fenomenologia e categorias socioeconômicas como trabalho e alienação.

Sartre investiga a noção de história no interior dos *Cadernos para uma Moral* com uma perspectiva de moralidade que pressupõe uma liberdade situada. Isto é, o cerne da moral sartriana é baseada no homem enquanto livre e que agir na consideração dessa liberdade e na possibilidade criadora da liberdade são uma postura autêntica, mas essa autenticidade é em situação, apresenta um contexto, sendo tal contexto localizado também pelo fator histórico. Assim, não exercemos bem nossa liberdade sem nos situarmos adequadamente quanto a nossa época e tempo.

A história, entretanto, é um fator recente na consideração sobre a situação nas avaliações morais, visto que a teoria da história se estabelece enquanto ciência humana entre o século XVIII e XIX e sem necessariamente se vincular a questões éticas. Temos como uma das metodologias que fundamenta a ciência histórica a dialética, inspirada na filosofia da história hegeliana de uma dialética movida pelo espírito, e também o materialismo dialético promovido por Marx. Sartre avalia o materialismo dialético

avaliando as dimensões positivas e negativas de Marx sobre a história e compreensão da sociedade. Para isso Sartre tece um comentário e crítica geral do marxismo em relação a noção de valores, trabalho e alienação para situar os problemas do marxismo quanto a noção de história e moral.

2 Marxismo, valor e trabalho

Sartre ao avaliar suas primeiras investigações sobre história faz um trabalho de crítica e de diálogo com as contribuições da dialética para a compreensão da historicidade nos *Cadernos para uma moral*. E ao tratar de uma crítica à dialética, Sartre se encontra em uma discussão também com Marx e sua perspectiva materialista. Além disso, para chegarmos ao vínculo entre moral e história Sartre se aproxima do pensamento marxiano enquanto teoria revolucionária que apresenta uma possibilidade de mudança e transformação da realidade histórica dada. Para tal compreensão, tematizaremos a perspectiva sartriana que analisa a noção de história de Marx. Para isso precisamos analisar certos conceitos constitutivos de compreensão do pensamento marxiano como as categorias de valor, alienação, trabalho, economia, dialética e a noção de história através do olhar de Sartre.

Para Marx a noção chave de compreensão da realidade socioeconômica está vinculada à categoria de trabalho. Já Sartre, ainda em *O Ser e o Nada*, enfatiza a noção de valor, frisando seu vínculo com a liberdade como fonte dos valores, e mantém esta perspectiva no período dos *Cadernos para uma moral*. Sartre parte de uma avaliação crítica da noção marxista entre valor e trabalho, e questiona até que ponto as concepções do marxismo são conciliáveis com a sua. *O Capital* nos dá uma dimensão da relação entre valor e trabalho. Quando retornamos à obra marxiana a sua concepção é que

[...] o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade; seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2013, p.255).

Marx pressupõe que a atividade laboral é própria da atividade humana e que ela transforma a natureza e o próprio homem em direção a um fim desejado, buscando/modificando os meios, o ambiente e os objetos para tal realização. Se o trabalho é este processo entre homem e natureza na busca do fim humano, o que é o valor que o homem persegue? A resposta marxiana não parte de uma noção de valor fenomenológica, mas tematiza o valor já sociohistoricamente. Marx constitui a noção de valor sobre a duplicidade do valor de uso e do valor de troca para a compreensão geral de valor na sociedade capitalista. O valor de uso é “a utilidade de uma coisa [...] [...] O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo”

(MARX, 2013, p.118). O valor de uso é o modo como o homem usufrui o objeto ou a mercadoria, embora um objeto possa ter valor de uso sem ser mercadoria: “quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso social” (MARX, 2013, p.118-119). Neste caso, o valor de uso subjaz à possibilidade de valor de mercadoria e que nada pode ter valor senão tiver valor de uso¹.

Já quanto ao valor de troca, Marx nos propõe: “o valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção o qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 2013, p.114). O valor de troca assim não apresenta um valor intrínseco, mas é relativo e muda de acordo como contexto. No valor de troca os objetos a serem trocados tem usos diferentes, por isso é preciso encontrar algo comum entre as mercadorias com valor de uso diferente. Se objetos com usos distintos têm qualidades tão díspares a única forma de encontrar uma propriedade comum é que todas as mercadorias são produtos do trabalho humano. No caso das relações de troca o valor de uso é abstraído de suas qualidades se quantificada, enquanto o trabalho socialmente necessário para a produção, isto é, o valor de troca do produto, é quantificado não pelas forças individuais do indivíduo, mas a média social de força de trabalho par a produzir o produto: “Portanto, é apenas a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 2013, p.114).

Até certo ponto, Sartre complementa a noção de trabalho enquanto atividade e noção relevante para compreender a história e definir o homem nas relações com os objetos e outros na sociedade. O trabalho segundo Sartre “não cria o valor, mas o manifesta” (SARTRE, 1983, p.122) no que concerne a discussão do valor dos bens em sociedade. Em Sartre existe uma ligação entre valor e desejo, que tem uma origem ontológica para discutir a categoria de trabalho. A fonte dos valores é o Para-si, que se caracteriza como aquele que carece de ser e, enquanto tal, deseja: “o desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim revela a existência da falta no ser da realidade humana” (SARTRE, 2011, p.138). O homem enquanto ser que constitui os valores, deseja, e este valor é uma dimensão que não se resume a uma dimensão fática das necessidades corporais. No caso específico do valor compartilhado de um objeto em sociedade, a valoração dos objetos já é captada pelo Para-si a partir de uma consideração pressuposta da visão dos demais e da coletividade:

¹“ Por último, nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor” (MARX, 2013, p.119).

A necessidade seleciona o objeto, mas não o constitui em valor. É valor se, através do meu desejo, eu percebo que é um objeto de desejo para a coletividade na medida em que sou um membro, ou seja, se meu desejo o constitui como um bem social porque meu desejo é a expressão concreta do desejo da totalidade (SARTRE, 1983, p.122).

Para Sartre, o valor dos objetos na sociedade é similar a uma ideia coletiva e nesta dimensão prática não apela imediatamente à própria dimensão de homem enquanto fonte dos valores, mas numa modalidade de alienação. O valor partilhado do objeto é similar ao que Sartre chama de ideia unificante. A ideia unificante “é uma das estruturas unificantes de uma coletividade dada” (SARTRE, 1983, p.120). A ideia unificante, como o valor de um bem em sociedade, tem a sua própria valoração assegurada pelo outro ou a terceiros, embora não haja a necessidade dialógica ou vínculo forte com o outro:

Ela [a ideia unificante] é comum por adição às diferentes pessoas que dela estão convencidas e, embora possa estar na origem de uma associação, não realiza qualquer unidade entre elas, exceto uma unidade mecânica no sentido durkheimiano, uma vez que cada membro não precisa dos outros para concebê-lo (SARTRE, 1983, p.120).

Uma ideia unificante e, no caso, o valor social de um objeto, é sempre garantido ou remetido a um Outro para ser validado. O desejo do homem numa valoração é remetido sempre a alguém que assegura o valor do objeto tal como se fosse fixo enquanto este outro o valoriza. Assim, ao tentar realizar um desejo, este desejo não aparece como espontaneidade subjetiva na visada do objeto. O valor social do objeto se consolida a partir da visada do outro e de como o Para-si compreende a visada deste outro ou grupo. E, neste caso, o Para-si se perspectiva como também constituinte e já no interior de uma totalidade social que almeja o objeto:

[...] Mas o valor do objeto, como hipoteca do objeto sobre meu desejo, é constituído: 1º quando vi outros membros da comunidade o desejarem; 2º quando fui visto desejando isso por outros membros da mesma comunidade; 3º quando somos vistos desejando isso por membros de outra comunidade. Agora, minha necessidade subjetiva é assombrada por uma objetividade interior. Não é a coletividade que inspira meu desejo, mas se concretiza, realiza o desejo coletivo, dá-lhe um corpo (SARTRE, 1983, p.122).

Esta objetividade interior diz respeito ao valor e aquilo que é desejável ser orientado pela exterioridade e assegurado por um outro ou outros dos quais o Para-si se considera parte. Do mesmo modo, outro indivíduo distinto de mim, mas da mesma sociedade ou grupo, assegura os valores do objeto se remetendo aos demais e a mim para fixar o valor. Isto não significa que o indivíduo não possa desejar uma diversidade de objetos distintos nas suas eleições pessoais. Mas, ainda que haja uma decisão sobre a busca e o consumo de um objeto individualmente, isto é, um desejo, a base da valoração geral do objeto desejado é encontrada nos outros que o consideram valioso em alguma medida. Assim, ao consumir objetivamente o que se valora nos seus desejos, o indivíduo remete o valor do objeto não a si, mas a outrem, concedendo

uma estabilidade ao valor e fixando-o a partir do social: “deste modo o valor é fixo, embora meu desejo seja variável. O valor do objeto é sua desejabilidade para os outros” (SARTRE, 1983, p.122).

Nesta modalidade de valor alienado, Sartre considera que o trabalho ou o objeto trabalhado realiza o desejo da sociedade. O desejo da sociedade é o desejo de uma dada totalidade e se expressa a partir do que ela produz, isto é, o produto do trabalho. Há uma inversão na qual, embora o Para-si seja a fonte dos valores, o valor social do objeto aparece pelo outro e pelo objeto já produzido enquanto algo virtualmente desejável para aqueles que compõe a sociedade, conferindo, assim, uma relevância à categoria de trabalho, como aquela atividade que não só realiza o desejo, mas a fixa para os outros um desejo objetivado e o valor das coisas:

O valor do objeto é sua desejabilidade para os outros. O trabalho não cria o valor, mas o manifesta: o objeto trabalhado por X membros da comunidade se manifesta assim como potencialidade de desejo para os demais membros da sociedade. O caráter trabalhado do objeto é o reverso de sua desejabilidade. Mas, uma vez que ninguém trabalha exceto para satisfazer um desejo, o trabalho não cria valor, ele leva o objeto ao nível de desejabilidade. O desejo social é a determinação de um vazio que o trabalho deve preencher. Então, o trabalho confere valor (SARTRE, 1983, p.122).

Um objeto que é produto do trabalho de vários membros de um grupo se evidencia como desejável em potência para outros membros como índice do que a totalidade social quer. O trabalho feito torna possível e ostensivo o que os outros desejam e o objeto já produzido socialmente serve como medida objetiva para fixar o valor. Neste sentido o objeto trabalhado é ele mesmo já previamente estabelecido enquanto desejável numa sociedade em curso. O valor social dos bens e objetos se constituem nessa referência ao que concretizado já pelos outros através do trabalho. A atividade de trabalhar, entretanto, não apresenta o mesmo valor que manifesta ao objeto, sendo suscetível o valor do próprio trabalhar ao contexto histórico:

Numa dada sociedade há o valor que esta sociedade confere [ao trabalho], tendo em consideração o valor dos bens que adquire e da ideologia desta sociedade. Por exemplo, o trabalho escravo tem menos valor em uma sociedade baseada na escravidão do que, em uma sociedade moderna, o trabalho do proletariado. E dentro dos limites do valor geral do trabalho, o valor de cada trabalho particular é determinado remontando a partir do bem que ele adquire (SARTRE, 1983, p. 123).

Sartre considera que o trabalho é um fator interno da história, pois o próprio valor da atividade de trabalhar se modifica de acordo como é visto em cada sociedade e época. E o valor da atividade de trabalhar, embora extremamente variável, de modo genérico se remete ao bem que ela busca na atividade produtiva.

Mas essa visão de valor do objeto e do valor da atividade de trabalhar não implica que Sartre critique a proposição marxiana, para qual a medida do valor de troca ou do valor de uso social seja a quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de algo. Para Sartre o homem é fonte e a origem do valor

e é um ser desejante, mas o objeto que desejamos enquanto imersos em sociedade tem sempre um remetimento inicial aos valores de um outro ou outros justamente por estarmos imersos na história e em situação. O valor do objeto está assegurado no outro que também deseja, e o trabalho aparece enquanto manifestação concreta do desejo social, possibilitando a fixação do valor do produto num nível objetivo, retirando o caráter hipotético ou especulativo acerca do que o outro ou uma sociedade almeja. Neste sentido, o trabalho alienado confere e concretiza valor em sociedade, mas não o origina. O que, entretanto, fica como uma questão em aberto é se o trabalho, enquanto concretizador do valor social do objeto, pode configurar-se numa forma distinta de produção que evidencie o homem que trabalha enquanto produtor daquilo que ele próprio valora e cria. Para esta possibilidade, outro aspecto relevante para a discussão acerca da perspectiva de história é o desenvolvimento da noção de alienação em Marx, pois este desenvolve um modo de relação entre subjetividade e o mundo objetivo com foco no capitalismo e nas formas de alienação do trabalho.

3 Alienação

Marx pesa a alienação e o estranhamento do trabalho em diversas modalidades. Seu objetivo é analisar os pressupostos da economia nacional e do capitalismo na relação do homem com o trabalho. Neste contexto, o trabalhador vende a sua força de trabalho tal qual uma mercadoria, embora a força de trabalho seja a origem da mercadoria. Essa forma de produção da mercadoria pelo trabalhador no capitalismo se caracteriza por um modo diferenciado de lidar com o objeto e consigo mesmo:

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 *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao Estado nacional como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*) (MARX, 2004, p.80).

Mas por que este processo de estranhamento e alienação do homem pelo produto do seu trabalho? Porque não é possível se apropriar do objeto do trabalho se este é a efetivação objetiva e operada pelo próprio trabalhador? Marx propõe que, no modelo capitalista, quanto mais o trabalhador efetiva os objetos e enriquece o mundo objetivo, mais o trabalhador empobrece a si mesmo e “seu mundo interior” (MARX, 2004, p.81). Isto porque existe uma forma diferente do homem lidar com o trabalho, particularmente no capitalismo, como veremos. Originalmente o homem se apropria do mundo e da natureza através do seu trabalho. O mundo, com o tempo, vai deixar de ser apenas mero meio de vida e meio para subsistência imediata com tal apropriação, mas o mundo é transformado em prol do que os homens querem e necessitam.

Porém, no processo de estranhamento e alienação o trabalhador e seu trabalho servem ao objeto e não a si mesmo, para alguém que não a si próprio:

A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação **imediata** entre o **trabalhador** (o trabalho) e a produção. Sem dúvida, o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. [...] Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (MARX, 2004, p.82).

Esse processo de estranhamento e alienação num momento histórico de desenvolvimento das relações de produção na teoria de Marx reverberam os processos de alienação e estranhamento para certas classes e modo delas se relacionarem com o trabalho. Marx explicita modos de alienação como por exemplo a alienação do produto do trabalho, alienação do ser genérico do homem, alienação do ato de produção.

No caso da alienação do produto do trabalho, observa-se que o que é produzido pelo trabalhador não é sorvido pelo trabalhador nem representa suas necessidades, sendo a mercadoria não condizendo com o que precisa, sendo apenas o “resumo (Resumé) da atividade, da produção” (MARX, 2004, p.82).

No caso do estranhamento no ato da produção ou atividade produtiva acontece uma dimensão de exteriorização dessa atividade não como espontânea ou voluntária, mas como obrigatória. O trabalho não aparece para suprir o que carece a necessidade imediata ou a vontade do indivíduo, mas surge como uma mediação para satisfazer suas necessidades exteriores à ação produtiva. Neste caso a ação de trabalhar não geraria algo que aquele homem carece, mas como consequência receberia um salário que aparece como retorno ao ato de produção alienada e desligada das carências humanas enquanto vínculo direto entre trabalho e o que é necessitado:

O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (MARX, 2004, p.83).

Nesses dois casos, há um estranhamento não só do objeto, mas, no ato da produção de um “estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*)” (MARX, 2004, p.83). Essa situação de estranhamento de si que tematiza o trabalho também traz um estranhamento quanto ao ser genérico do homem. Marx compreende que o ser genérico do homem apresenta uma dependência que consiste em que “[o homem] 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” (MARX, 2004, p.84) ou ainda dito de outro modo, “a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico” (MARX, 2004, p.84). O gênero humano depende e é constituído do inorgânico tanto para sua manutenção

quanto para a sua atividade vital que é o trabalho. Para tal, a natureza inteira lhe parece como possibilidade de expressão da sua atividade trabalhadora. Porém o ser genérico do homem se diferencia dos demais animais, que também usam do inorgânico e da natureza, na medida em que o homem é um ser consciente da sua própria atividade. Deste modo ele não segue de modo irrefletido a sua atividade vital que o caracteriza de modo automático, mas sua própria vida e modo de produzir é consciente: “justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre” (MARX, 2004, p.84).

Neste sentido, a vida produtiva do homem é o seu ser genérico, isto é, o que faz de humano é sua atividade vital, mas sob a prerrogativa de que o homem tematiza sua atividade vital e que os diversos modos de produzir conscientemente são uma livre expressão do gênero humano em inteireza.

Outra distinção do ser genérico do homem é que o homem não produz apenas quando tem uma necessidade imediata, o que denota em Marx que o ser genérico do homem produz caracterizado também num ato de liberdade ante suas demandas mais básicas:

O animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto” (MARX, 2004, p.85).

Essa descrição do ser genérico do homem enquanto aquele que livremente produz, e produz a natureza inteira transformando-a através da sua consciência e do seu corpo, parece uma vantagem do homem sobre outros seres, mas num contexto histórico do capitalismo ocorre o estranhamento do ser genérico do homem e essa vantagem torna-se desvantagem, pois sua atividade produtiva que lhe caracteriza não é mais livre nem corresponde à realização das suas carências. Sua atividade lhe é estranhada, pois produz algo conforme uma demanda alheia que não corresponde às carências.

Neste caso essa atividade feita para um alheio é uma alienação da atividade produtiva para outro distinto de si mesmo e que não trabalha: “se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem” (MARX, 2004, p.86). Assim este trabalho estranhado e que é fruído por um outro vai moldar as relações entre os homens, sua forma de produzir e constituir o objeto bem como a imagem de si frente ao outro. Estas formas de estranhamento e alienação se interpenetram.

Já a alienação em Sartre se relaciona com o caráter de criação e de significação que o Para-si dá ao mundo. Neste sentido, a alienação do trabalho pode ser englobada pela alienação da atividade criadora sobre o Ser: “A alienação lhe mascara o caráter criador” (SARTRE, 1983, p.524). A ação aparece como

inessencial no trabalho de produção e em outras esferas (social, estética política) quando é ação alienada ou trabalho alienado: “[a ação] é pura repetição, ou puro fenômeno determinado, ou puro preenchimento de uma tarefa que já existia, ou ao menos como exigência e conservação” (SARTRE,1983, p.524). Essa alienação da produção apaga mesmo o fim da ação individual. Na ação produtiva fabril o objeto a ser feito já existe e deve ser reproduzido indefinidamente pelo operário através dos utensílios e máquina fabril. O operário se encontra entre a máquina e o objeto produzido via trabalho. O trabalho do operário aparece como aquilo que desencadeia o desenvolvimento da máquina para a produção do objeto. Todas as dimensões do trabalho já estão pré-determinadas, desde os procedimentos do salário, da idade para trabalhar, o grupo social que provavelmente vai adentrar nesse trabalho.

O operário, trabalhador nesta dinâmica de produção pré-determinada, aparece como que substituível e inessencial. Há a desapareição da dimensão criadora da ação, já que o sentido e o modo do trabalho são pré-regulados. Esse caráter inessencial faz com que o operário não se analise enquanto criador do objeto, mas aquele que mantém o processo de regulação da dinâmica de produção. Sua perspectiva é de que “a realidade do trabalho implica a irrealidade do trabalhador” (SARTRE,1983, p.525). Sua ação individual também se matiza na medida em que a divisão do trabalho torna a ação de produção coletiva, quando há o trabalho em cadeia ou o modelo fordista- taylorista. Nesta coletivização do trabalho “o operário não reencontra nunca sua parte de criação do objeto produzido” (SARTRE,1983, p.525) não sendo de sua autoria, embora contribua para sua produção. O objeto para o operário de certo modo já está criado, pois tem um planejamento prévio e que com o processo produtivo regulado, permite apenas efetivar o que já prescrito. Essa desapareição das escolhas do operário de sua criação, a visão de uma atividade pré-determinada por um processo que lhe é alheio, condiciona a alienação do seu trabalho e da sua ação. O objeto produzido nesta dinâmica apresenta-se a quem contribui para sua criação como já tendo uma “essência”, não importando se o objeto produzido é primeiro ou o centésimo, pois a referência é de um produto genérico pressuposto a ser realizada numa fábrica para a satisfação de uma carência humana.

O próprio objeto aparece como sendo representado pela exigência da necessidade. E como a necessidade é dada como natural (fome, por exemplo, como uma expressão de nossa natureza como espécie), o próprio objeto (a produção de comida, por exemplo) parece ser natural. Há no operário uma certa forma de se apresentar como mediação entre a Natureza e a Natureza” (SARTRE,1983, p.525).

Neste caso a produção quanto o próprio objeto criado é vista como fruto de algo que não a própria demanda de criação do objeto, mas sim algo predeterminado pelo âmbito natural. Quanto ao que concerne o processo de trabalho alienante fora do campo operário, Sartre sugere para as demais classes: “as classes

médias cujo trabalho é essencialmente distribuição não têm noção do valor criativo de sua atividade. Estes são os intermediários. E o produto que já está pronto será apenas distribuído” (SARTRE, 1983, p.525). Sartre se refere aqui menos aos profissionais liberais e mais aos comerciantes, que apresentam uma atividade de levar o produto ao público sem vínculo criativo. O modo de procedência deste tipo de atividade também não revela o homem como fonte de valor, pois sua atividade é de encontrar ou comprar um objeto em algum lugar e levá-lo ou distribuí-lo em outro local sobre a caracterização que para outro público haverá, quanto ao mesmo produto, um valor maior. Neste caso, não haveria criação, mas um deslocamento no espaço do produto, um transporte que se apresentaria como neutro e há, assim, possibilidade de naturalizar a profissão; “no máximo, podemos conceber uma teoria mágica aqui do lugar natural; o objeto estará em seu *right place*² onde será melhor apreciado (ou seja, pago mais)” (SARTRE, 1983, p.526). O comerciante se vê como aquele mediador de circulação de mercadorias, sua atividade é de um agente para essa circulação e sua consequência é processo de acumulação. Não há também um caráter construtivo, pois o comerciante serve para fornecer os bens que serão destruídos na forma de consumo. Além do comerciante, existem as formas alienadas de conceber a atividade do trabalho que são aquelas que tem a função de conservar o já existente, e, neste caso, o homem como criador aparece também mitigado nestas atividades: “[...] em torno desta sociedade existem defensores, cujo papel principal é manter: o soldado que destrói para preservar; o médico que reabilita, a mulher que repara o lar, o governo que administra” (SARTRE, 1983, p.526).

A ideia é que o processo produtivo no geral é concebido numa forma de alienação, encobrindo sempre a origem da livre criação humana em prol de uma leitura de repetição e conservação dos processos produtivos: “assim, a produção não é consciente de si mesma, é a destruição e conservação que são conscientes” (SARTRE, 1983, p.526). Para Sartre além da dimensão de produção da mercadoria, outras esferas da realidade são alienadas, como a religião que compõe um quadro de valores como permanente, alienando o homem:

O homem por si mesmo e sem graça não é nada, apenas capaz de erro e mal. Sua liberdade é aderir ao que é. A vida moral é comandada pelo espírito de seriedade: os valores existem. Há uma ordem moral a ser realizada, mas essa ordem já foi dada; a moral é um maniqueísmo: o Bem já existe (Deus), mas as paixões e as fraquezas o obscurecem (SARTRE, 1983, p.526).

Mesmo a arte aparece como alienada neste tipo de sociedade na medida em que sua atividade é pautada na imitação do real. Não é o que cria, mas reproduz o já existente. Neste sentido a história de diversas sociedades e o modo de conceber sua produção como a forma de suprir uma necessidade dada ou natural é uma história de alienação em que se omite o caráter criador do humano. E na sociedade atual se

² Em inglês no original (N. T.)

mantém essa lógica de conservação e alienação do que previamente já existente na produção e na cultura. O quadro específico sartriano é do capitalismo, e o capitalismo manteve essa estrutura da repetição e alienação, evitando o novo, ou melhor, aglutinando o novo às demandas das estruturas sociais e valores já existentes. Mesmo a ciência é captada neste modelo, sob a novidade da descoberta sendo imediatamente relegada a uma consequência da progressão cumulativa de saber e do método:

A ciência descobre e reduz o que descobre ao que já foi descoberto. Toda a ideologia (homogeneidade do espaço e do tempo, redutibilidade dos fenômenos, determinismo) se esforça para destruir a própria ideia de criação. As psicologias atuais (behaviorismo, psicanálise) não têm como explicar ou descrever a invenção. Eles excluíram a própria ideia. A sabedoria burguesa inventou o experimento, que permite regular o novo sobre o velho (SARTRE, 1983, p.527).

A investigação sartriana, ao avaliarmos com a perspectiva de alienação marxiana, apresenta uma abordagem não apenas da alienação da atividade laboral e produção de mercadorias, mas enfatiza a alienação numa dimensão cultural³ bem maior. Mas ao denotarmos estas duas perspectivas, isto é, de valor e alienação, tocamos duas questões. A primeira é a perspectiva de uma história que mesmo na sua última forma, o capitalismo, tendeu fortemente à alienação, e a segunda é se é possível a superação dessa história alienada. Sartre avalia, assim, se o projeto marxiano de comunismo enquanto modelo social alternativo ao capitalismo seria possível e se a livre criação seria valorada em tal modelo. Para isso é preciso avaliar a perspectiva marxiana quanto a história.

4 Marxismo e história

Marx propõe a solução das contradições relativas ao trabalho e produção contemporâneas vinculadas ao fim do capitalismo. Entretanto, Sartre aponta a dificuldade que uma certa interpretação marxista enfrenta quando analisa a história de um ponto de vista em que uma sociedade comunista representa o “estado de repouso” (SARTRE, 1983, p.108) e fim completo dos eventos. Esta interpretação marxista é equivocada não apenas para Sartre⁴, mas talvez no próprio Marx, pois este se exime em definir de modo bem delineado como se configura essa sociedade comunista e quais as possíveis contradições desta virtual sociedade. Isto é, Marx embora aponte para outra sociedade além do capitalismo industrial,

³ Marx trabalha e critica dimensões da cultura, mas vinculando a noção de ideologia e não de alienação como categoria de compreensão do discurso elusivos do capitalismo.

⁴ Sobre a questão de certas utopias é bem colocado tal posição do comentador: “[...]para o bem ou para o mal, coletivamente temos a história que merecemos. A história é o resultado de vitórias reais sobre a opressão e derrotas reais sob opressores. Para Sartre, não só o otimismo hegeliano é injustificado, mas também devemos rejeitar a crença de que o materialismo dialético irá, por si só, produzir uma humanidade nova e melhor” (CATALANO, p.116, 1996, tradução nossa).

preocupa-se bem mais em delimitar as contradições da sociedade atual dele, sem implicar que, numa sociedade não capitalista futura, cessam todos os conflitos que surgem no movimento histórico.

Porém, Sartre propõe que há um reducionismo no materialismo na medida em que coloca o econômico “fora” da história e como base de explicação: “o erro do materialismo histórico: simplificação. Ele coloca o econômico fora da História: agente não-histórico da História” (SARTRE, 1983, p.50). Embora haja uma historicidade da economia, coadunada, por exemplo, com as mudanças de técnicas e o modo dos meios de produção, a própria economia serve como uma infraestrutura que determina uma superestrutura, delimitando a partir do econômico a autonomia das outras esferas como a cultura, a arte e a religião. Segundo Sartre, a economia, mesmo tendo uma historicidade própria, é o que faz mover os demais eventos históricos no marxismo. O econômico aparece como causa das causas e funciona como o primeiro motor para a história. Sartre considera tal leitura problemática, pois o econômico aparece no interior de uma história coligada a outros elementos e configurações: “nada pode agir na História sem estar na História e em questão na História, entenderemos que a ação da economia é total e total também a ação sobre a economia” (SARTRE, 1983, p.50). Ou seja, não há um *locus* ou uma ação humana fora da história na medida em que a própria ação humana, seus feitos e seu modo de relacionamento são partes do que é concebido como história. O aspecto econômico da história é parte da totalidade histórica e, assim, é influenciado por outras esferas humanas na sua prática, como a religiosidade, a moral e qualquer ação humana.

Assim, Sartre constitui uma crítica de leitura do marxismo enquanto um reducionismo da história ao plano econômico: “se nós admitimos um monismo materialista, a maneira do marxismo onde há a unidade porque as superestruturas são inessenciais em relação às subestruturas econômicas, nós podemos ainda salvar a unidade mas sob a condição de nos limitarmos a dizer que o econômico produz o econômico” (SARTRE, 1983, p.88). A ideia é que outros eventos produzidos são secundários ou reflexo de planos econômicos nesta perspectiva. Isto dá unidade à história, mas coloca os demais eventos humanos como supérfluos ou não determinantes. Se colocamos, pelo contrário, como base da singularidade dos eventos históricos a liberdade⁵, há uma perspectiva diferente e não unitária dos eventos. Isto não significa que não haja determinações históricas, mas sim que o que é criado pelos homens anteriores de forma ampla, e não apenas econômica, é o que constitui essas determinações: “a história vivida não tem uma exterioridade, mas toda invenção essencial lhe comunica retrospectivamente uma exterioridade e uma passividade exterior” (SARTRE, 1983, p.89). Embora o homem viva a sua própria história, ele encontra os inventos

⁵ A filosofia sartriana é baseada na liberdade, de modo que suas teorizações da história também o são. A liberdade no mundo produz a História, isto é, a aparição de eventos singulares que são a expressão desta liberdade nos acontecimentos.

socialmente relevantes de outros homens livres que condicionaram as novas possibilidades da situação do homem atual. A liberdade enquanto base do devir histórico é mais ampla que o caráter econômico marxiano vinculado às modificações dos meios de produção técnico-científicos de um período, embora esta última seja uma dimensão importante. As mudanças técnicas e de meio de produção condiciona o quadro de solução e modo de ação quanto à especificidade dos problemas técnico anteriores. Mas as mudanças técnicas *per se*, entretanto, não geram garantia de uma sociedade mais livre e que satisfaça as necessidades humanas. Nem mesmo as previsões sobre o desenvolvimento técnico e econômico podem antecipar as novas realidades sociais. Se isto fosse verdade, sobre a premissa de que a técnica e modo de produção são elementos econômicos que funcionam como motores da história, seriam certas as previsões sobre o futuro. Mas na prática o quadro técnico e produtivo não pode servir para especular sobre o porvir para além do próprio momento histórico no qual é feito:

A previsão marxista é justa no quadro da máquina a vapor, os motores à gasolina e a eletricidade. Ela concebe um futuro próprio que não é mais que o ultrapassamento ao infinito deste estado técnico, breve, uma extrapolação. Mas nada prova, por exemplo que a utilização da energia atômica não produzirá um socialismo de Estado com a ditadura de técnicos e burocratas, simplesmente porque a energia atômica não pertenceria aos particulares (SARTRE, 1983, p.89).

O marxismo enquanto compreensão do seu tempo não pode assegurar nada além de um futuro próximo emancipador baseada numa reflexão das condições materiais de sua época. Mas as novas tecnologias e as novas deliberações dos homens não podem ser previstas sem fazer uma especulação de um quadro técnico anterior que talvez seja gradualmente ultrapassado e que em última instância não decide sobre o modo de partilha social dos bens e forma de produção. E, ainda assim, o progresso técnico também não assegura a extinção da dominação de um homem sobre o outro. E mesmo que haja um outro quadro técnico e uma outra configuração social, no caso citado por Sartre de uma realidade baseada nos avanços da tecnologia atômica e no socialismo, não se retira a possibilidade de uma dominação através da máquina burocrática estatal ao invés da dominação entre classes.

Assim, é preciso analisar que, se há verdades contidas no marxismo, esta verdade não é a interpretação de narrativa final numa forma social (comunismo), mas sim de uma possibilidade política e social próxima ao indivíduo e à resolução de algumas de suas contradições e à qual o mesmo indivíduo pode se engajar. O que não significa que Sartre não seja crítico do capitalismo, inclusive de forma próxima a alguns temas do marxismo. É possível encontrar semelhanças no tratamento de Sartre sobre a opressão, similar ao que concerne a ideologia em Marx quanto a estrutura capitalista. No caso de Marx a ideologia funciona como uma ilusão criada por uma parcela oriunda da burguesia e que auxilia a ocultar a a exploração entre classes. Sartre comenta algo similar ao analisar o discurso burguês, pois supostamente o

“burguês se sacrifica ao capital como o operário” (SARTRE, 1983, p.66), mascarando a opressão. No caso, nessa relação burguês-operário, remete-se a uma ideologia do operário aceitar a opressão e fortalecer uma forma de alienação voluntária na venda da força do trabalho ao pressupor que o capitalista faz o mesmo em alguma dimensão. No caso um mito da opressão se estabelece e tenta justificar o “originalmente injustificável” (SARTRE, 1983, p.66) isto é, a opressão de um homem sobre outro homem. Neste mito o burguês é ele mesmo marcado pela abnegação e “ele não demanda mais do que ele demanda de si mesmo” (SARTRE, 1983, p.66). Mas nesse caso há ganhos para o burguês que revelam o engodo ideológico. O primeiro é o atendimento pleno das suas necessidades e satisfações, além de uma vida material melhor que a do operário. O burguês, uma vez que é nutrido constantemente, sem riscos, não vê mais suas necessidades como uma demanda, mas como algo superado: “literalmente, o homem rico é liberto de suas necessidades; ele pertence a uma ordem humana sem necessidade: ele nunca mais tem fome (ele tem apetite)” (SARTRE, 1983, p.66). Segundo Sartre, o burguês, ao superar a necessidade apresenta essas demandas de trabalho como dever e não mais como necessidade, isto é, satisfeito as próprias demandas, age como se suas necessidades fossem simples meio para realizar sua tarefa. E a tarefa e obrigação enquanto burguês é de ser aquele que detém e gerencia os meios de produção. E, mais ainda, o burguês constitui no seu discurso um moralismo vulgar em que a sua posição na sociedade é a de possibilitar as condições para que o operário trabalhe, pois é seu “dever” incutir essa obrigação ao oprimido:

E o opressor, que se vê como inessencial em relação ao fim, torna-se essencial por relação ao oprimido: ele é de fato um mediador entre o fim (roubado pelas nuvens da ignorância do oprimido) e o próprio oprimido. Entende-se, portanto, que o fim não pode aparecer como um dever dos oprimidos senão depois de uma longa educação. O opressor deve, portanto, dedicar-se a educar os oprimidos, usando coerção se necessário. Porque o oprimido não vê claramente o dever, o principal é que ele o faça. O opressor, que tem a responsabilidade pelo oprimido, deve, portanto, compeli-lo a cumprir seu dever (SARTRE, 1983, p. 67).

Assim o burguês se utilizará da necessidade do operário de trabalhar para sobreviver e da sua dimensão enquanto detentor dos meios de produção para estabelecer um vínculo não real de equidade entre atividades. Há também uma moralização do burguês quanto a atividade laboral que tem o papel de educador e de cumprir o dever de disciplinar as massas na realização de suas “obrigações”. Sartre nos propõe que uma crítica do capitalismo perpassa também a tematização de mitos ou narrativas moralizantes acerca da exploração e opressão do trabalho. O que não significa que não haja mitos constituídos a partir do protagonismo das classes operárias numa transformação social. O espírito de seriedade⁶ também apanha o

⁶ O espírito sério, segundo Sartre, obscurece que a liberdade é a origem dos valores, agindo como se os valores já fossem pré-estabelecidos ou essenciais para a ação, independente do homem.

revolucionário socialista e está vinculado principalmente ao sacrifício pelo valor da causa a ser realizada. Aparece novamente no discurso um dever que justifica uma forma de objetificação do homem.

O revolucionário é conquistado pelo espírito de seriedade porque se considera inessencial em relação à causa. A causa, aparecendo-lhe em forma de dever, justifica a violência. Progresso: a Causa é um dever concreto e histórico, singular. O mito do burguês sério é universal e abstrato. Mas no período de organização que se segue à revolução, o Estado encarnando a Causa, voltamos ao abstrato. (SARTRE, 1983, p.67).

Haveria uma ilusão histórica potencial na proposta marxista de se sacrificar pela causa futura. Sartre trata desse problema no que concerne não apenas à figura do proletário, mas da opressão generalizada. Os oprimidos aos quais um indivíduo se sente ligado são grupos e indivíduos reais e que podem se livrar da opressão. Embora não estejam necessariamente no campo de experiência cotidiana dos revolucionários, eles são parte constitutiva desta opressão ao impedir o próprio projeto de uma sociedade com indivíduos mais livres. Este grupo virtualmente oprimido se estende não só àqueles que o revolucionário não vê, mas aqueles que ainda estão por vir ou estão em formação, como as crianças:

Vejo os oprimidos (colonizados, proletários, Judeus). Quero libertá-los da opressão. Estes são os oprimidos que me tocam e é sua opressão que eu sinto cúmplice; é a liberdade deles que finalmente reconhecerá a minha. Isto estende-se a outros oprimidos vivos que não vejo e a todos seus filhos vivos (ou até mesmo não nascidos como eu adivinho através dos filhos vivos). A revolta contra a opressão é o desejo de abolir num instante esta opressão (pressionando um botão). (SARTRE, 1983, p.89)

Mas o revolucionário, enquanto aquele que sente indignação, deseja abolir a opressão de modo imediato, dimensão pouco possível devido a todo aparato constituído para assegurar as opressões. Devido a estas dificuldades, por vezes renuncia em livrar da opressão imediata aqueles que a padecem, tentando constituir uma política de longo prazo em prol de sua liberação. Por vezes esse processo político pode instrumentalizar os próprios oprimidos para abolir a opressão dos que advirão. E, se for esse o caso, a ilusão está constituída, porque apenas posso me relacionar com os homens existentes, os homens em devir serão outros homens com formas de opressão diferentes do homem atual e que não posso prever: “sacrifício os homens com quem tenho relação para livrar de uma opressão que não posso conceber de outros homens com quem já não tenho qualquer relação” (SARTRE, 1983, p.90). Assim se sacrifica relações reais por virtuais: “consequentemente eu sacrifico o concreto (oprimidos) ao abstrato (remoção da opressão em geral, relações determinadas por relações indeterminadas)” (SARTRE, 1983, p.90). Neste sentido, o marxismo apresenta uma relação delicada com o futuro, muitas vezes tendendo a interpretações de instrumentalização dos homens atuais em prol de um devir.

Essa relação com o futuro em parte advém como consequência da forma de tratamento dialético de Marx e sua relação com um elemento de previsão em relação a uma sociedade menos contraditória. Pode-

se encontrar alguns elementos de uma dialética que apresenta uma consequência estrutural, talvez excessivamente determinante em Marx. No tópico sete de *O Capital* acerca da tendência histórica de acumulação do capital, encontramos em Marx um certo caráter de prenúncio e afirmação da história futura: “quem será expropriado agora, não é mais o trabalhador que trabalha para si próprio, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores” (MARX, 2013, p.832). E a justificativa deste processo revolucionário de expropriação é o caráter de negação da negação como um movimento dialético quase inevitável para mudança dessa relação entre capitalista e operário: “todavia a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação” (MARX, 2013, p.832). E ainda expõe que esse trata essa negação da negação como o processo revolucionário “[...] tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo” (MARX, 2013, p.833). Ou seja, o capitalismo industrial como conhecemos se fundou num processo de expropriação e dissociação do produtor dos meios de produção, gerando o capitalista que usurpou esses meios de produção historicamente. Agora, a negação da negação, consequência deste movimento, é a expropriação do capitalista daquilo que ele expropriou, isto é, a retomada dos meios de produção e os produtos da força do trabalho alheio.

Ainda em um Marx jovem essa dimensão dialética de uma classe que seja a negação da negação da sociedade burguesa que, por sua vez, negou a sociedade feudal, aparece na figura do proletariado:

Onde se encontra a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa posição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (MARX, 2010, p.156).

Neste caso, a dialética de Marx encontra um aspecto estrutural de um grupo singular na sociedade burguesa que vivencia todas as contradições da sociedade vigente. No caso esta classe não padeceria de uma injustiça parcial, mas uma injustiça total, sendo explorada enquanto base para manutenção da sociedade. Seria uma condição que nega humanidade a esse grupo e, enquanto tal, este grupo estaria impossibilitado de manter a sociedade burguesa. A emancipação do proletariado significaria, assim, a abolição da sociedade burguesa e ao mesmo tempo emancipação humana, pois este grupo padeceria de todas as mazelas do sistema vigente. Emancipar o proletariado seria o grupo singular mais universal e sua

emancipação significa a emancipação de todos os demais grupos que apresentam-se injustiçados parcialmente pelo sistema capitalista. A tomada de consciência deste grupo seria uma questão de tempo para o processo revolucionário.

Mas será de fato assim? Podemos fazer prenúncios da história e jogar dialeticamente para uma transformação social? Para entendermos isto precisamos fazer ressalvas, apesar de haver uma possibilidade de interpretação que valoriza a dialética, Marx em sua vida frisou a necessidade de organização e papel ativo para transformação social, não sendo um mero esperar. Mas o fato é que houve interpretações neste sentido de observar a dialética marxista como renunciando um aspecto inevitável da história.

Sartre, considerando tais questões, analisa o pensamento marxista e o porquê do marxismo ter de ser uma dialética. Nessa dialética se mantém uma certa determinação relativa dos meios de produção, mas que, ainda assim, necessita de engajamentos dos atores sociais para a resolução de uma contradição interna através de um processo revolucionário. Se fosse um materialismo puramente determinista bastaria seguir o fluxo histórico para, por exemplo, ocorrer o fim da opressão entre classes: “assim é possível entender porque o marxismo é uma dialética. Se fosse um puro determinismo, o futuro seria puro resultado previsível sem ação no presente. Mas justamente o presente sendo violência e negatividade, o que o salva é a ação do futuro” (SARTRE, 1983, p.175). O presente é o momento aberto para a transformação social, mas mediante uma interpretação dialética em que há a aparição de uma contradição no interior da própria sociedade. No caso do capitalismo, forma-se uma sociedade de protagonismo burguês e que se emancipou a partir de lemas como igualdade, liberdade e fraternidade, mas criou o antagonismo de classes e uma sociedade fundada na exploração de uma classe específica. O que não significa que esta contradição por si só desapareça em prol de uma sociedade mais coerente. Esta transformação implica um dismantelamento violento dos aparatos opressivos vigentes para a resolução desta contradição que pode persistir. Mas é preciso que esse processo violento se justifique de algum modo frente ao risco de destruição de uma sociedade já bem estabelecida. Essa justificativa no marxismo é o futuro, isto é, a possibilidade de uma sociedade com um impasse social a menos. Para Sartre, essa busca de uma justificativa de transformação de uma sociedade em prol de uma outra é o momento de inserção de valores no fim concreto do marxismo e não meramente uma questão estrutural de findar contradições. Essa inserção de valores implica para Sartre que há um elemento moral no processo revolucionário, pois se justifica em valores emancipatórios e numa sociedade menos alienada ao menos quanto à dimensão do trabalho.

A dialética é a ação do todo sobre as partes e do futuro sobre o presente, mas a ambiguidade permanece: esse todo é ideal ou é o futuro necessário? No segundo caso, a empresa não se salvou. Na primeira, a esperança desaparece. É a noção de futuro que permite ao marxista ter as duas coisas. Presente, ela apenas seria e por isso deixaria de ser valor para voltar a

ser como fato. Um ideal puro, não pode justificar tanto esforço. Mas em devir, não há ser e de repente se torna valor (SARTRE, 1983, p.175).

Como já observamos, se fosse a superação do capitalismo um mero futuro necessário, não precisaria engajamento dos agentes históricos para transformação. Se, porém, uma organização social menos contraditória for só um ideal inatingível, os esforços por transformação não se justificariam. É preciso que esta sociedade esteja em processo viável de concretização e que esta apareça como algo a ser valorado e buscado por seus agentes nas suas ações. Essas ações guiadas por um valor a ser efetivado socialmente implica uma questão moral na transformação social

Assim, uma questão que Sartre precisa enfrentar ao analisar a concepção de história marxista é se há um vínculo entre moral e história. Sartre tende na sua análise a vincular um aspecto de moralidade incluso no pensamento marxista de história na busca de realização de certos valores. Essa avaliação é muito ambígua em um primeiro momento, pois a questão de uma moral vinculada à compreensão histórica marxista aparece sem correlação, principalmente devido a algumas passagens do próprio Marx:

Os comunistas não pregam nenhuma moral [...] eles não confrontam esta exigência moral: amai-vos uns aos outros, não sejam egoístas, etc; ao contrário, eles estão bem cientes de que, sob determinadas condições, o egoísmo tanto quanto a abnegação, é uma forma necessária de imposição dos indivíduos” (MARX, ENGELS, 2007, p.241-242).

Comentadores de Marx parecem compreender a preocupação moral muito mais numa crítica e avaliação dos modos vigentes dos costumes e formas de sociabilidade no interior da sociedade capitalista do que constituir uma base de juízo de valores ou tábua de obrigações morais:

Se existem elementos no pensamento de Marx que permitem a elaboração de uma ética descritiva, qual seja, um esforço de compreensão dos esforços dos móveis envolvidos no agir moral dos indivíduos em sua vida prática [...], não haveria elementos que indiquem a preocupação, por parte de Marx, de elaboração de uma ética prescritiva (ALBINATI, 2020, p.14)

Esta observação é relevante porque Sartre faz um vínculo entre história e moralidade⁷ e busca uma teoria da história compatível com essa visão. Mas, de fato, o tema da moralidade em Marx é um tema periférico, não se faz uma genealogia ou origem dos valores em uma sociedade capitalista. Nem se vincula moralidade à questão política de transformação social. A dimensão de liberdade vinculada aos valores aparece mitigada enquanto a moral como expressão da atividade produtiva predominante, neste caso no modo de produção capitalista:

⁷Para Sartre a moral se realiza na história através de valores que propiciem maior liberdade nos eventos e que não negligenciam que a liberdade é a origem dos valores. A história é formada por atos livres dos agentes, porém tal liberdade é obscurecida quanto a sua origem devido a discursos deterministas, atitudes de má-fé e espírito de seriedade.

A proposição marxiana é de que as relações morais assumidas pelos indivíduos em uma dada forma de sociabilidade são expressões derivadas (que passam por mediações altamente complexas) das relações necessárias de produção, o que no caso da sociabilidade moderna, se dá na forma de uma interdependência cada vez mais universal entre os indivíduos, porém mediados entre si pelo valor de troca (ALBINATI, 2020, p.18).

A substituição de formas anteriores de produção, a prevalência do valor de troca para o atendimento das demandas, as formas de dominação tradicionais sendo transformadas por antagonismo entre classes e pela prevalência da mercadoria nas relações geram contradições no modo de produção capitalista. Embora para a sua superação seja sugerida uma revolução no pensamento marxiano, não existe uma moral revolucionária, ou um *modus operandis* declarado. Segundo Albinati, entretanto, existe uma compreensão geral para se criticar o capitalismo a partir de um certo valor: “Marx mantém no seu horizonte um critério de avaliação moral da existência social, e que este critério se refere à maior possibilidade social de expansão e atendimento das necessidades humanas” (ALBINATI, 2020, p.43). Ou seja, o juízo de avaliação marxista está no preenchimento das necessidades socialmente constituídas além de uma equalização destas possibilidades de realização das necessidades por todos:

Marx [...] fornece, no entanto, elementos de avaliação de uma dada constelação de valores em virtude de sua abrangência e correspondência a uma sociabilidade que por sua vez, pode ser avaliada em termos dos níveis de emancipação e universalidade das condições sociais possibilitadas aos seus indivíduos (ALBINATI, 2020, p.43).

É notório que uma sociedade que seja guiada por tais valores é distinta da sociedade capitalista, que na análise marxiana preenche a necessidade apenas de uma parcela da sociedade e explora uma camada específica (proletariado). Isso não significa que a superação das contradições do capitalismo gere uma utopia onde os antagonismos sociais são todos resolvidos. Pelo contrário, numa nova forma social ainda não estabelecida, o comunismo, novas contradições e antagonismo aparecerão, mas não nas formas de alienação do trabalho, mais-valia, ou baseado no valor de troca: “se trata para Marx da superação dos entraves próprios à sociabilidade capitalista, e não de uma idealização de uma sociabilidade perfeita” (ALBINATI, 2020, p.46). Sartre critica justamente o marxismo quanto a esta leitura utópica: “todavia isto que é sobretudo visível nas interpretações comunistas é o estado visível de repouso que representará a sociedade comunista” (SARTRE, 1983, p.108). Quanto à moral, embora haja esses elementos valorativos na análise marxiana da realização das necessidades e universalização das condições sociais, ainda se mantém essa determinação da moral através do social: “os conteúdos morais (valores princípios, costumes, normas) são compreendidos agora como respostas possíveis a uma dada forma de sociabilidade” (ALBINATI, 2020, p.96). Sartre não compartilha com a visão que o marxismo, enquanto teoria de transformação da realidade, pensa apenas os valores e normas como respostas possíveis de sociabilidade

diferente, mas que o próprio pensamento de Marx traz valores no presente diferentes dos valores da sociabilidade capitalista. Tais valores do marxismo guiam o indivíduo na análise de situação e que se realizam no futuro transformado comunista. Assim na visão sartriana há valores no processo de porvir do marxismo, valores emancipatórios, coligados a um porvir de um futuro distinto ainda que baseada nas contradições do presente.

É preciso frisar que Sartre percebe tais valores em Marx em parte porque não compreende o momento de inserção de valores morais na história como apenas costumes, ordem ou normas já fixadas. Tais leituras de moral baseada nos costumes são para Sartre situações de alienação posteriores ao momento moral maior que é a criação de valores.

Não há moralidade de ordem, mas antes a ordem é uma alienação da moral, é moralidade passada ao plano do Outro. Festa⁸, apocalipse, revolução permanente, generosidade, criação, este é o momento do homem. Cotidiano, Ordem, Repetição, Alienação, este é o momento do Outro que não o homem. Não pode haver liberdade exceto na libertação. Uma ordem de liberdades é inconcebível porque é contraditória. (SARTRE, 1983, p.430)

Para Sartre, o momento da ordem, do estabelecimento forte de instituições, costumes não é momento mais próprio da moral, ou ainda, é a moralidade apenas no plano do Outro. Tal moralidade do plano da alteridade concerne às regras e normas fixadas por outro, tradições ou por instituições estranhas ao indivíduo. Mas há outra forma de moralidade que é o momento mais próprio do homem. A moral neste segundo sentido é entendida principalmente enquanto momento de livre criação de valores, ligando o ápice de momento de criação conjunta a que Sartre chama de um apocalipse⁹, isto é, um momento de transformação histórico social onde se evidencia a liberdade. Tal processo de estar engajado nesta perspectiva de transformação, no caso de Sartre, vincula-se à maior liberdade e diminuição da alienação na sociedade. Esta diminuição da alienação não é incompatível com o processo de fim das formas de alienação

⁸Quem melhor esclarece o citado momento da festa como libertação é Simone de Beauvoir em *Moral da ambiguidade*, de período similar aos *Cadernos para uma moral*. A festa é o momento de celebração dos homens como um fim, não sendo um momento em que a ação do homem vai para além dele. É, entretanto, uma forma transitória: “Nos cantos, nos risos, nas danças, no erotismo, na embriaguez, buscam-se, ao mesmo tempo, uma exaltação do instante e uma cumplicidade com outros homens. Mas a tensão da existência realizada como pura negatividade não se poderia manter por muito tempo. [...] O momento do desligamento, a pura afirmação do presente subjetivo são apenas abstrações. A alegria se desgasta, a embriaguez recai em fadiga, encontramos de mãos vazias porque não podemos jamais possuir o presente. É isso que dá às festas o caráter patético e decepcionante” (BEAUVOIR, p.107, 1970).

⁹Apocalipse é um momento no qual geralmente existem processos revolucionários: “assim o momento humano, o momento da moral é o do Apocalipse, isto é, da libertação de si e dos outros num reconhecimento recíproco. É também mais frequentemente – paradoxalmente o momento da violência” (SARTRE, 1983, p.430). No Apocalipse ocorrem elementos de destruição de valores e instituições que são vistos enquanto pré-concebidos e o surgimento de novos elementos que expressam essa liberdade de criação do reconhecimento entre indivíduos: “assim a liberdade faz explodir perpetuamente a ideologia, a mitologia e os ritos anteriores: ele realiza a liberação pela conduta e a ideia nova” (SARTRE, 1983, p.429).

do trabalho denunciadas no marxismo, embora fique claro que Sartre mitiga a dimensão de determinação do campo econômico no marxismo na sua visão de História.

5 Considerações finais

Observamos no decorrer do artigo a aparição de temas relacionados a categorias marxistas como o de trabalho, alienação, economia política e como eles se vinculam a questão da história e moral em Sartre e Marx. Compreendemos que em conceitos como trabalho e alienação, Sartre tende a constituir uma teoria suplementar ao pensamento de Marx com ideias como a relação entre trabalho e desejo, alienação do trabalho e alienação como visada do Outro. Neste aspecto a ontologia fenomenológica não aparece como contraditória ao pensamento marxista. Existem, porém, tópicos de crítica em relação ao marxismo, como uma supervalorização do plano econômico para explicação da história. Sartre parece criticar a visão oriunda do marxismo de um desenvolvimento de um estado final de repouso compreendido sobre o conceito de comunismo, sendo, entretanto, a perspectiva marxiana mais próxima de crítica das contradições do capitalismo do que a supressão de contradições numa nova sociedade e sociabilidade comunista bem definida. Além disso se critica a relação dialética com o futuro, observando o futuro em Marx como uma projeção ou prolongamento limitado das relações de produção da sua época, mas que são um futuro incerto a medida que nos distanciamos das análises do capitalismo industrial da época de Marx.

No que concerne a relação entre história e moral evidenciamos que a moral em Marx apresenta-se como uma questão periférica, embora Sartre observe em Marx a presença de valores emancipatórios, sendo esta moralidade um pensamento que se fia no futuro do seu pensamento histórico para realização dos valores. O porvir da efetivação dos valores emancipatórios marxianos é relevante para o indivíduo julgar e constituir uma análise de situação do sistema presente, isto é, o capitalismo.

Frisamos por fim que a visão de marxismo que Sartre propõe nos *Cadernos para uma moral* estão em processo de mudança, não necessariamente mantendo as mesmas conclusões em trabalhos posteriores como a *Crítica da Razão Dialética*.

Referências

- ALBINATI, A. S. *A questão da moralidade na obra de Marx*. 1ª ed. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr, 2020.
- CATALANO, J. *Good Faith and other essays -Perspectives on a sartrean ethics*. Boston: Rowman & Littlefield, 1996.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

Recebido em: 27/03/2024

Aceito em: 09/09/2024