

A NOÇÃO DE ENGAJAMENTO EM SARTRE¹

Fábio Coelho da Silva^{2,3}

fabiocoelho@ufu.br

Simeão Donizeti Sass^{4,5}

simeaosass@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar um breve esboço dos elementos que acompanham o desenvolvimento da noção de engajamento no pensamento de Jean-Paul Sartre. No tocante ao seu itinerário filosófico, essa expressão tornou-se célebre a partir de 1945, com o término da Segunda Guerra Mundial, quando o tema assumiu uma posição privilegiada nas diretrizes da revista *Les Temps Modernes* e em seus escritos teóricos sobre a função social da literatura, tal como encontramos, por exemplo, em seu livro *Que é a literatura?*, de 1948. Propomos examinar que a ideia de engajamento já estava em curso na obra sartriana, ainda que em estado embrionário. Mais especificamente, ela vincula-se a redefinição de termos concernentes à compreensão da condição humana, sobretudo da ideia de liberdade e de suas implicações no campo das ações, a qual, por sua vez, pressupõe o estudo da consciência em sua relação com o mundo e, em especial, com o tempo presente.

Palavras-chave: Sartre, condição humana, engajamento.

¹ Recebido: 14-08-2025/ Aceito: 24-12-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

² É professor na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, Minas Gerais, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0518-0243>.

⁴ É doutor pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil.

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6390-7089>.

Introdução

O objetivo deste artigo é examinar a elaboração da noção de engajamento (*engagement*) no pensamento de Jean-Paul Sartre (1905-1980). No tocante ao seu itinerário filosófico, é sabido que essa expressão se notabilizou a partir de suas considerações sobre o papel da literatura na sociedade. Mais precisamente, com o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a temática assumiu uma posição privilegiada em sua produção teórica, tal como atesta, por exemplo, o texto de apresentação do primeiro número de *Les Temps Modernes*, que foi disponibilizado ao público francês em outubro de 1945.

O *Dictionnaire Sartre*, organizado por François Noudelmann e Gilles Philippe, afirma que o termo engajamento designa a atitude do pensador que, “[...] tomando consciência de sua inscrição na sociedade e na história, decide tomar parte nos debates políticos de seu tempo e de lutar publicamente pela defesa de suas ideias e de seus valores” (Denis, 2004, p. 156, tradução nossa). Benoît Denis, autor do referido verbete, ressalta que a noção de engajamento sempre esteve associada, de maneira muito forte, ao nome de Sartre. Contudo, ele relembra que a produção intelectual do existencialista francês, no período anterior ao início da Segunda Grande Guerra Mundial, não estava tão claramente marcada pelas lutas sociais. Essa questão será discutida posteriormente.

Por outro lado, Gabriel Marcel também caracterizava seu pensamento como um tipo de engajamento, com a especificidade de que o tema religioso era o catalisador das abordagens. Marcel, entretanto, atribuía aos problemas éticos e,

de modo amplo, filosóficos uma importância que será também aquela dada por Sartre. Denis relembra que o fascismo já estava a atribular a Europa nesta época e que diversos autores inseriam em suas temáticas filosóficas problemas políticos concretos.

Durante a invasão nazista que assolou a Europa e, sobretudo, a França, a necessidade de libertar a humanidade do jugo imposto por Hitler passou a ocupar o centro da produção intelectual e política. O movimento de resistência se dava em todas as frentes e, como dizia Sartre, escrever, contestar, pensar já era resistir. Nesse contexto, a obra filosófica *O Ser e o nada* e a encenação de *As Moscas*, que vieram a público em 1943, durante a ocupação nazista de Paris, representaram a afirmação do pensamento francês libertário frente ao constante processo de humilhação que os parisienses sofriam cotidianamente.

Há quem classifique a peça *As Moscas* como uma espécie de colaboracionismo, dado que ela não acusava claramente a ocupação e que foi permitida porque realçava a cultura grega que o nazismo arrogava ser o legítimo herdeiro. Esse tipo de crítica somente revela o total desconhecimento da obra de Sartre, assim como não capta a crítica velada, dado que a censura era total, de sua temática. O crime de Orestes traz consigo os dilemas das decisões existenciais que cada pessoa tem de viver em meio ao um mundo determinado por forças superiores. Temas como liberdade, culpa e responsabilidade são abordados exatamente no contraponto com a situação de má-fé que varria a França naquela época.

Desde a libertação da França em 1944 e com o final da guerra em 1945, Sartre passa a incorporar ao seu pensa-

mento a atitude engajada. Outra crítica muito comum dirigida a ele foi a de não ter integrado as forças de resistência armada, dado que ele “se escondeu” em sua figura de romancista. Fato que definiu, em muitos casos, continuar vivo ou não. Esse é mais um tema que toca a questão do engajamento tanto de Sartre quanto dos intelectuais de seu tempo. Escolher a luta armada é e sempre foi um problema, tanto pessoal quanto político, que somente cada pessoa pode assumir como seu projeto. Situação que sempre é vivida em angústia porque a decisão pró ou contra envolve aspectos positivos e negativos igualmente defensáveis. É certo que a resistência armada teve um papel importante para a manutenção do conflito e para o desgaste das forças nazistas. Mas as consequências para a população civil sempre foram problemáticas. A decisão não se limitava a ser corajoso ou covarde. Sartre immortaliza esta situação em sua conferência *O Existencialismo é um humanismo*. E a decisão de deixar a população civil para integrar o exército de resistência sempre implicava vidas humanas. Matar o inimigo ou cuidar daqueles que necessitavam eram as duas faces de um mesmo drama. O nazismo costumava multiplicar em muitas vezes as mortes sofridas por seus soldados. Resistir era matar nazistas, mas, ao mesmo tempo, impingir aos cidadãos sofrimentos crescentes. A Polônia viveu este drama de forma inimaginável. Sartre tentou organizar um pequeno grupo que operou algumas ações, mas elas acabaram atingindo gravemente alguns integrantes. Isso o levou a abandonar essa estratégia.

A resistência como escritor assumida por Sartre ocorreu somente no final da guerra e por motivos políticos e de circunstâncias. Por ter publicado obras que citavam Heidegger,

sobretudo *O Ser e o nada*, os comunistas e demais membros da resistência consideravam Sartre um apoiador do nazismo. Fato que somente expressava o absurdo dos desencontros ideológicos e estratégicos daqueles tempos. No final, após uma série de desmentidos, Sartre integrou o grupo de escritores que participaram do movimento que era capitaneado, sob muitos aspectos, por Camus.

Ocorre que após a guerra, muitos dos antigos resistentes e soldados que lutaram contra o nazismo voltaram para sua vida “normal”. Muitos passaram a acusar a União Soviética de stalinismo e passaram até a negar a validade de qualquer processo de mudança estrutural da sociedade. A Guerra Fria já se fazia sentir e cada lado encontrava no outro tudo o que havia de mais repugnante. Mesmo os comunistas, que num primeiro momento foram os mais beneficiados politicamente com a resistência e se tornaram a força mais agregadora do pós-guerra, com o tempo passaram a “negociar” os termos da nova era e como o poder político institucional poderia ser exercido. É nessa época que Sartre passa a radicalizar sua postura engajada. A publicação de *Les Temps Modernes* será uma das manifestações desse engajamento.

Esse influente periódico agregou vários intelectuais franceses com a pretensão de estabelecer um campo de pesquisas e um espaço de discussões sobre questões basilares da vida em sociedade: política, crítica literária, estudos históricos etc. Para entendermos o teor de seu projeto editorial, convém aqui recuperar as linhas finais da exposição supracitada, cuja apreciação de Sartre sobre a função social da literatura despertou inúmeras controvérsias. De acordo com o próprio autor e, naquela ocasião, diretor da revista:

Lembro que, na “literatura engajada”, o *engajamento* não deve, de modo algum, fazer esquecer a literatura e que nossa preocupação deve ser servir a literatura infundindo-lhe um sangue novo, tanto quanto servir a coletividade tentando dar a literatura que lhe convém (Sartre, 1999, p. 145, grifos do autor).

Se, com efeito, a exigência do engajamento no pós-guerra dá ensejo à união de intelectuais e escritores na fundação de uma revista concebida como veículo de resistência permanente e instrumento político, é igualmente oportuno lembrar que essa noção é uma das peças-chave para analisar a querela entre dois de seus principais articuladores: o próprio Sartre e o filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Como bem destacou Marilena Chauí (2002), a correspondência que assinala a ruptura entre os dois autores franceses demonstra os impasses em torno da colocação social dos escritores e intelectuais: de um lado, o entendimento de que o distanciamento dos acontecimentos seria decisivo para estabelecer uma avaliação mais criteriosa da situação histórica; de outro lado, uma atitude de adesão imediata ao curso dos eventos. Melhor dizendo, “[...] Sartre cobra de Merleau-Ponty não engajar-se verdadeiramente. Merleau-Ponty cobra de Sartre a entrega a um engajamento às cegas, que o deixa ao sabor dos acontecimentos” (Chauí, 2002, p. 264).

Mesmo sem aprofundar os detalhes de tal ruptura, podemos dizer que os elementos brevemente delineados acima são suficientes para comprovar a relevância do assunto. Aqui, em especial, o que nos interessa é abordar a seguinte questão: assim como ocorre com outras noções de sua obra, a ideia de engajamento já não estaria em curso na proposta filosófica de Sartre, ainda que de modo embrionário? A

proposta deste artigo consiste justamente em evidenciar que a perspectiva sartriana concernente ao engajamento pressupõe certa concepção de homem, a qual, por sua vez, se vincula a uma inovação de termos em relação às abordagens consagradas da natureza humana e suas implicações no campo das ações.

A perspectiva existencialista do homem

A reinvenção da maneira de conceber a realidade humana constitui o âmago do pensamento de Sartre, tal como transparece em seus diversos escritos e cujo momento decisivo ocorre com a publicação de *O ser e o nada*, em 1943. Ao desenvolver sua ontologia fenomenológica, sob a influência da fenomenologia husserliana e da filosofia heideggeriana da existência, o filósofo francês radicalizou o estudo da subjetividade não apenas com a desubstancialização da consciência, mas também com a eliminação de pressupostos invariáveis hospedados em seu interior. Mais precisamente, a adesão à “ideia fundamental” de intencionalidade permitiu caracterizar a atividade consciente como um direcionar indefinido para as coisas ou, em termos imagéticos, um “deslizar para fora de si”, uma “fuga absoluta” (Sartre, 2005a, p. 56). Nesse sentido, o primeiro passo de uma filosofia consiste em assumir que “[...] tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior” (Sartre, 2005b, p. 22, grifo do autor).

Para Sartre, não há um conjunto de conteúdos assimilado pela consciência, como se houvesse um dentro ou um interior disponível para absorver as coisas; e, mais do que isso, como encontramos desde seus primeiros textos fenôme-

nológicos, o próprio ego está fora da consciência, no meio da poeira espessa do mundo. Essa investigação da atividade consciente e suas implicações permitiu ao existencialismo sartriano desenvolver e apresentar uma inovadora concepção do homem em correlação com o mundo, que corresponderia ao ser-no-mundo.

No tocante a esse núcleo temático, em que ocorre a defesa de uma coetaneidade absoluta entre consciência e coisas ou, em termos gerais, entre subjetividade e mundo, Simone de Beauvoir (2005, p. 15) apresenta o seguinte esclarecimento:

O existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambigüidade; [...] e em nossos dias, é pela ambigüidade que, em *O Ser e o Nada*, Sartre define fundamentalmente o homem, este ser cujo ser reside em não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento do para-si que é imediatamente dado para outrem.

Esse comentário confirma a importância da reflexão sobre o homem para o existencialismo francês. Obviamente, dentro dos limites desta exposição não seria possível explorar os numerosos aspectos da ontologia fenomenológica. Por isso, contentemo-nos aqui com suas alusões mais visíveis sobre o homem, isto é, com a descrição da condição humana e seus desdobramentos no campo das ações. Tendo em vista essa demarcação, podemos dizer que um tratamento extraordinário de tal eixo temática foi oferecido pelo próprio autor em sua célebre conferência *O existencialismo é um humanismo*, pronunciada em Paris, no *Club Maintenant*, em 29 de outubro de 1945.

A despeito de constatar a continuidade de inspiração do pensamento sartriano, cujo fio condutor é a liberdade humana⁶, faz-se necessário observar que esse texto não recorre ao intrincado repertório de noções, conceitos e critérios metodológicos de seu ensaio de ontologia fenomenológica. Não vamos aprofundar os detalhes dessa redefinição de termos, mas apenas sublinhar dois aspectos que são relevantes para a apreciação do assunto proposto. O primeiro refere-se ao fato de que a conferência em questão é uma resposta às objeções que o existencialismo sofreu de certos adversários: de um lado, a crítica dos adeptos de um ponto de vista cristão, cuja denúncia consistia em demonstrar certa apologia da miséria humana; de outro lado, a acusação dos marxistas franceses de que o existencialismo seria uma postura burguesa, a qual, devido ao enfoque teórico sobre o domínio subjetivo e à exaltação do indivíduo, ofuscaria os verdadeiros interesses da sociedade. O contragolpe sartriano é bastante conhecido: o “existencialismo ateu” é apresentado como uma filosofia da liberdade, da responsabilidade e do compromisso, cujos desdobramentos mais importantes impõem uma “dureza otimista” favorável à realização da própria vida humana.

Outro aspecto que merece nossa atenção se vincula ao impacto da guerra sobre a formação e a atividade intelectual da geração de Sartre. Em *Questão de Método*, de 1960, o

⁶ Entendemos que não há uma ruptura ou uma divisão abrupta na obra de Sartre no pós-guerra, a qual seria visivelmente abalizada pela aproximação com o pensamento marxiano e pelo distanciamento de Husserl e Heidegger, e que assinalaria a passagem de uma perspectiva abstrata a uma filosofia concreta, cujo esforço de reflexão recairia sobre o homem e a sua situação histórica. Esse tipo de interpretação parece encontrar força até mesmo nas afirmações do próprio Sartre, como observamos, por exemplo, em passagens de *Questão de Método*. No entanto, o que intitulamos de “continuidade de inspiração” é o desejo intransigente do filósofo francês em compreender o homem e, em especial, a sua realização enquanto ser livre.

filósofo oferece, ainda que sumariamente, um retrato desolador de tal contexto, quando afirma:

[...] foi necessária toda a história sangrenta deste meio século para nos fazer apreender sua realidade e para nos situar numa sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. (Sartre, 1978, p. 120).

Essa declaração de Sartre permite entrever um encaminhamento crucial de seu pensamento no pós-guerra: diferentemente de seu “protesto idealista contra o idealismo”, desenvolvido no período anterior e cuja obra máxima seria *O ser e o nada*, impõe-se a partir de agora a tarefa de assumir o tempo presente, isto é, de enfrentar sua situação histórica como maneira de promover uma filosofia verdadeiramente concreta e comprometida.

Os dois aspectos que destacamos parecem confluir para o mesmo centro nevralgico: o despertar do sono idealista é, ao mesmo tempo, acompanhado pela exigência de estabelecer um diálogo com a época, com um público maior, enfim, com os homens reais. Isso justificaria, portanto, a modificação do vocabulário, o interesse em responder as objeções dos adversários e, até mesmo, a inserção do filósofo em novos campos de atuação (conferencista, crítico, editor, roteirista, jornalista etc.). Veremos a seguir que essa inquietação é extremamente significativa para a exposição da noção de engajamento. Por ora, cabe retomar a concepção existencialista do homem, tal como exposta em *O existencialismo é um humanismo*.

Para a compreensão adequada do assunto, vale

sublinhar a famosa sentença de que o homem é o único ser em que “a existência precede a essência”. Isso significa dizer que o homem não traz em si mesmo uma substancialidade responsável pela determinação de seu modo de ser; não há uma qualidade íntima ou uma potência estrangeira que defina integralmente a realidade humana. Em outras palavras, segundo Sartre (2017, p. 29, tradução nossa): “[...] significa que, em primeiro lugar, o homem existe, se encontra, surge no mundo, e que depois se define”. Esse surgimento ou presença do homem no mundo, ainda que imerso em um conjunto de circunstâncias específicas (corporais, sociais e culturais), não impõe uma demarcação unilateral ao campo de suas ações, tais como valores incondicionados ou prescrições irrevogáveis. Isso porque o homem é um ser que se faz a si próprio na medida em que tenciona e esboça o seu próprio futuro. Ou melhor, ainda conforme Sartre (2017, p. 30, tradução nossa):

O homem é, primeiramente, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um musgo, uma podridão ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será de início o que tiver projetado ser.

Ora, essa subjetividade contemporânea do mundo, esse dirigir-se indefinido para fora de si mesmo, essa abertura para um futuro que indica a instauração de um campo de ação iminente, corresponde àquilo que filósofo francês intitula de “condição humana”. A característica irreduzível de tal condição é uma indeterminação originária ou, mais precisamente, a liberdade. Assim, a ideia de natureza humana é duramente rechaçada pela filosofia sartriana, pois não há uma iden-

tidade no interior da subjetividade, isto é, uma espécie de eu pressuposto ou uma estrutura essencial que defina previamente a existência humana.

Uma das consequências inevitáveis dessa concepção é a de que o homem se torna inteiramente responsável pela sua própria existência, já que escolhe a si mesmo e a humanidade inteira. Sobre esse ponto, Sartre (2017, p. 32-33, tradução nossa) apresenta um exemplo bastante simples e elucidativo:

E se eu quiser, fato mais individual, casar-me, ter filhos, mesmo se este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, com isso engajo não somente a mim, mas a humanidade inteira sobre o caminho da monogamia.

Ora, como entender essa maneira de ligar a escolha cravada no âmbito subjetivo à humanidade inteira? O que o filósofo francês quer dizer é que ao escolher, por exemplo, o casamento em seus moldes tradicionais, o indivíduo atribui valor a esse “caminho”, concebendo assim certa imagem do homem, da vida em sociedade e do mundo. Ao escolher a monogamia, ele projeta-se no mundo como homem e, ao mesmo tempo, estabelece um sentido para sua existência.

Ainda em relação a esse exemplo, poderíamos presumir que a monogamia depende de certa perspectiva religiosa, mas, em última instância e fundamentalmente, quem decide engendrará-la é aquele que a escolhe e, portanto, assume a responsabilidade de impô-la aos demais homens. Embora seja possível conjecturar também que o contexto histórico propicia o casamento ou, até mesmo, que uma paixão arrebatadora e um desejo desenfreado seriam os acionadores do matrimônio, é indispensável reconhecer que essa decisão re-

monta a uma escolha originária, cuja opção assinalada consiste em propagar a continuidade da monogamia⁷. Em outros termos, para o existencialismo sartriano, a submissão a certas circunstâncias ou a uma paixão não serve como pretexto ou justificativa para determinar a prática das ações.

Convém aprofundar esse ponto. Se, com efeito, “a existência precede a essência”, e se o homem é o ser em que seu próprio modo de ser está em questão permanente, não há um “conforto metafísico” ou uma “ética consoladora” – conforme expressões de Beauvoir (2006) – que justifiquem suas ações, determinando assim o seu encaminhamento. A esse respeito, retomando uma afirmação contundente de sua ontologia fenomenológica, Sartre (2017, p. 39, tradução nossa) diz: “[...] não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós, sem desculpas. É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre”.

Quando o autor declara que o “homem está condenado a ser livre”, isso significa que agir livremente é inventar a si mesmo, a sua conduta, os seus valores e o significado de sua própria vida. Assim, compreendendo que não há realidade humana fora do campo das ações, podemos dizer que o

⁷ É curioso notar que o relacionamento de Sartre e Simone de Beauvoir é um exemplo incontestável de resistência aos modelos instituídos pela sociedade, sobretudo uma recusa acentuada à monogamia. Sobre essa “contracultura do cotidiano”, Cohen-Solal (2008, p. 121-122) apresenta o seguinte comentário: “O casal vai se tornar, para várias gerações, um modelo de disponibilidade, um sonho de convivência sem limites, um sucesso espetacular, pois, pelo visto, conseguiu alcançar um objetivo aparentemente impossível: os dois parceiros continuaram livres, em pé de igualdade e sem recorrer a mentiras”. E um pouco mais adiante: “Simone de Beauvoir, ao aceitar o pacto de liberdade, ao criar sua própria autonomia, ao respeitar a de Sartre, ia no entanto pegá-lo na armadilha das próprias exigências. Juntos, daí por diante, cultivariam os mesmos gostos, as mesmas aversões, inventando, pouco a pouco, uma verdadeira contracultura do cotidiano, no anticonvencional, na provocação, no ódio dos canalhas, no hábito de frequentar lugares públicos”.

homem é o único responsável pelas suas escolhas; ou, ainda, que ele é o autor inconfundível de seus próprios atos e o senhor do seu próprio destino.

Não obstante a essa caracterização, é inevitável admitir que o homem lançado ao mundo enfrenta uma série de acontecimentos que escapa ao seu domínio. Isso impõe a questão de saber se a facticidade poderia ou não sugerir uma limitação da liberdade humana. A resposta é negativa. E aqui cabe resgatar uma célebre afirmação sartriana: “[...] não somos torções de argila e o importante não é o que fazem de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (Sartre, 2002, p. 61). Ora, se há uma dimensão factível que não depende da presença do homem no mundo ou de sua vontade, é imprescindível destacar também que o sentido atribuído a esses fatos remete exclusivamente às suas próprias escolhas, cujos desdobramentos incidem sobre sua constituição biológica e física, bem como sobre os condicionantes econômicos, políticos e sociais de uma época.

Subjetividade e história: o engajamento

Essas considerações já permitem entrever a noção de engajamento na perspectiva de Sartre, pois a realização das escolhas, as quais permitem ao homem inventar a si mesmo e o mundo, é uma atitude de comprometimento, um posicionamento incontestável que confere significado às coisas e um sentido para a existência. Evidentemente, essa visão geral do engajamento, derivada de uma descrição da estrutura ontológica da subjetividade, exige um aprofundamento histórico. Isso porque, como já havíamos salientado anteriormente, os acontecimentos brutais que empalideceram a primeira meta-

de do século XX, sobretudo a eclosão da Segunda Guerra Mundial, impuseram aos homens a tarefa de enfrentar o tempo presente.

Em relação a esse eixo temático, o texto de apresentação da revista *Les Temps Modernes* é extremamente emblemático. Ao criticar a “tentação da irresponsabilidade” dos escritores, Sartre (1999, p. 130) assevera:

Lamentamos a indiferença de Balzac diante de 1848, a incompreensão covarde de Flaubert diante da Comuna. Lamentamos por eles: aí está uma coisa que eles perderam para sempre. Não queremos perder nada do nosso tempo: talvez existam mais belos, mas este é o nosso. Temos apenas esta vida para viver, em meio a esta guerra, a esta revolução talvez.

Podemos observar certo redirecionamento da perspectiva exposta em *O existencialismo é um humanismo*, pois, ao invés de descrever a realidade humana e suas implicações em geral, mesmo com a indicação do “homem de 1945”, Sartre propõe explicitar o papel dos escritores e dos intelectuais perante sua situação histórica. Nesse sentido, a indiferença e a incompreensão dos escritores mencionados são traços sintomáticos de uma ausência de comprometimento com os eventos sócio-políticos e, portanto, com a própria humanidade. Conforme Sartre (1999, p. 131): “O escritor está em situação em sua época: cada palavra tem repercussão. Cada silêncio também”. Ou seja, a omissão de autores como Balzac e Flaubert já seria uma espécie de tomada de posição, que contribui diretamente com a perpetuação das mazelas sociais de seu próprio tempo. Em uma direção contrária, o comprometimento do escritor, que traz à tona a “função social” da

literatura, consiste em transformar a condição social do homem, estimulando o desenvolvimento da concepção que ele tem de si próprio e do mundo.

O que está em jogo aqui é a articulação entre subjetividade humana e situação histórica. Para compreender esses termos em relação ao engajamento, vale mencionar mais uma passagem significativa da *Apresentação de Les Temps Modernes*. Recorrendo ao exemplo de um operário, Sartre (1999, p. 143) dirá:

Mas o homem não existe à maneira de uma árvore ou de uma pedra: é preciso que ele se torne operário. Totalmente condicionado por sua classe, seu salário, a natureza de seu trabalho, condicionado até nos seus sentimentos e pensamentos, é ele quem decide o sentido de sua condição e de seus camaradas; é ele quem, livremente, atribui ao proletariado um futuro de humilhação sem trégua ou de conquista e de vitórias, dependendo de sua escolha por ser resignada ou revolucionária. E é por esta escolha que ele é responsável. Não é livre para não escolher: ele é engajado, é preciso apostar – a abstenção é uma escolha. Mas livre para escolher, de um só golpe, seu destino, o destino de todos os homens e o valor que se deve atribuir à humanidade. Assim, ele escolhe ser, ao mesmo tempo, operário e homem enquanto confere um significado ao proletariado. Assim é o homem tal como o concebemos: homem total.

Esse exemplo permite articular a relação entre liberdade e tecido histórico, bem como avaliar o engajamento em relação à coletividade. Ora, é conhecido que o proletariado se encontrava em condição extremamente degradante nos primórdios das sociedades industriais. Em determinado momento, a indignação levou certo número de operários a destruir as máquinas das indústrias. Esse movimento espontâneo e desarticulado não contornou os problemas enfren-

tados pela classe dos trabalhadores que, mais tarde, se organizou em sindicatos e, por fim, em partidos políticos, estabelecendo, desse modo, uma luta de classes mais consistente contra as mazelas da sociedade capitalista.

Esse panorama permite esboçar o seguinte quadro hipotético: de um lado, encontramos um operário resignado; de outro lado, um operário revolucionário. O primeiro não participa das lutas sociais de seu tempo, não assume nenhum compromisso e prende-se a uma espécie de mesmidade infecunda; a sua compreensão do homem e do mundo é extremamente precária, uma vez que não enxerga nenhuma possibilidade de mudança em seu horizonte. Por outro lado, o operário revolucionário é aquele que adere a um partido político e que, em conjunto com seus camaradas, desenvolve uma reflexão atenta das características do mundo capitalista. Tal iniciativa alcança a compreensão de que esse sistema é um atentado contra a liberdade e a dignidade humana, pois, ao submeter o homem a um processo de exploração, contribui para sua coisificação. Por isso, a única esperança de transformação da sociedade encontra-se na ação revolucionária dos homens.

Ora, tendo esse quadro em vista, podemos dizer que Sartre quer demonstrar que ao escolher, ao decidir como conduzir sua vida diante das possibilidades abertas, um indivíduo revela o homem para si mesmo e o próprio mundo, bem como as relações que os unem e permitem seu desenvolvimento sempre inconclusivo. É certo que o operário surge em uma sociedade dividida em classes, o trabalho assalariado e a exploração são elementos típicos de tal situação, mas quem definirá o que fazer com essa circunstância é o próprio

indivíduo, escolhendo entre dois caminhos: a “humilhação sem trégua” ou a revolução.

Para ultrapassarmos o campo hipotético e encontrarmos um exemplo histórico que ilustre os termos desta exposição, podemos resgatar mais uma vez a declaração de que a brutalidade e o horror vividos na época da guerra fizeram explodir os quadros envelhecidos do pensamento, solicitando assim de cada homem, de cada cidadão, de cada escritor, o posicionamento frente aos acontecimentos. O artigo de Sartre *A República do Silêncio*, de 1944, permite entender melhor o significado do engajamento. Cabe transcrever aqui suas linhas iniciais:

Nunca fomos mais livres do que sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os nossos direitos e, de início, aquele de falar; diariamente insultavam-nos na face e devíamos nos calar; deportavam-nos em massa, como trabalhadores, como Judeus, como prisioneiros políticos; em toda parte sobre os muros, nos jornais, sobre a tela, reencontrávamos esta imunda e abatida fisionomia que nossos opressores queriam produzir de nós mesmos: por causa disso tudo éramos livres. Porque o veneno nazista se infiltrava até no nosso pensamento, cada pensamento justo era uma conquista; porque uma polícia onipotente tentava nos constranger ao silêncio, cada palavra se tornava preciosa como uma declaração de princípio; porque éramos caçados, cada um de nossos gestos tinha o peso de um engajamento. As circunstâncias muitas vezes atrozes de nosso combate nos tornaram capazes de viver, enfim, sem disfarces e sem véus essa situação dilacerada, insuportável que chamamos condição humana (Sartre, 1976, p. 11-12, tradução nossa).

Essa declaração de Sartre parece encerrar uma absuridade incomum: afinal, como conciliar liberdade com opressão? Em primeiro lugar, vale recorrer mais uma vez à célebre

afirmação sartriana: “[...] o importante não é o que fazem de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (Sartre, 2002, p. 61). Em segundo lugar, é indispensável destacar que a ocupação nazista reduziu as possibilidades de ação, impondo uma espécie de espaço limítrofe de atuação humana. Em outros termos, isso significa que o cidadão francês de 1944, com suas preferências pessoais e sua função social, tinha diante de si a opção de cruzar os braços e não tomar partido das questões políticas ou, ainda, adotando uma direção contrária, de escolher resistir à opressão. Em relação ao primeiro caso, o silêncio e a resignação fazem do indivíduo uma espécie de colaborador. No segundo caso, o homem livre, que prefere a morte ao domínio do mal, que resiste às ameaças constantes e às torturas, que não delata seus companheiros, que faz de cada gesto e de cada palavra um instrumento político, é aquele que inventa a si mesmo enquanto homem e cidadão francês. Assim, quer seja professor, operário, escritor ou comerciante, quer apareça em público ou prefira o anonimato, mesmo que sua situação seja extremamente desfavorável, esse indivíduo é um “centro de indeterminação irreduzível”.

Na verdade, essa tese já estava presente desde *O Ser e o Nada*. Para aqueles que nunca enxergaram no *Ensaio de ontologia fenomenológica* uma filosofia engajada, o resgate de algumas características do significado da noção de engajamento, ao modo como Sartre o concebe, pode auxiliar a mudar de posição.

Denis (2004), em *Dictionnaire Sartre*, indica, *primeiramente*, que o engajamento requer adesão a determinadas teses básicas, que implicam a liberdade consciente e ativa. Essa

adesão é uma *decisão* que deve ser tomada por cada pessoa diante de situações concretas. Essa decisão deve ser tomada de modo pessoal e intransferível, na solidão que a caracteriza. Isto não significa que o homem está isolado do mundo, mas que os outros interferem na medida em que devem ser tomados como o fim dessa ação. A decisão envolve o mundo inteiro, em última instância, mas toca a cada um de forma pessoal. Solidão não significa isolamento, mas responsabilidade. Como aquela que viveu Abraão diante de sua decisão, solitária e angustiante. Em *segundo* lugar, essa decisão evidencia o fato da *escolha necessária*, tema característico do existencialismo de Sartre. Ninguém pode escapar da obrigação de escolher em um mundo real e concreto, de assumir determinada posição perante as situações inevitáveis. Esses elementos referem-se a uma moral que, se não foi explicitada em obra específica, está na base de todo o itinerário sartriano. Em *terceiro* lugar, e isto é muito importante, decisão e escolha somente se concretizam em atos realizados no mundo. Essa é a prova de que Sartre não é idealista, como muitos críticos afirmam. Pensamento sem ação concreta é pura especulação. E essa constatação não se dá somente para a vida cotidiana, do trabalhador comum, ela serve sobretudo para os intelectuais. Escrever é agir, decidir, escolher e comprometer-se com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Todo ato engaja, compromete, até aquele que se esconde na alienação e na omissão. Uma verdade somente se realiza quando se torna prática. Ou melhor, “a verdade não é verdadeira se não for vivida e feita” (Sartre, 1990, p. 56).

Esses elementos da noção de engajamento aparecem de forma clara em todos os textos produzidos por Sartre que

apelam para o compromisso do escritor e que a revista *Les Temps Modernes* publicou desde o seu início. Nessa época já era possível notar a intrínseca ligação entre autor e obra, pois cada publicação compromete aquele que a publica. Daí a necessidade de não separar autoria e obra, questão que será contestada por outras filosofias francesas da segunda metade do século XX.

Outro elemento importante do engajamento é o pressuposto de que uma obra pode visar a transformação da realidade que a envolve. Se Sartre não pegou em armas durante a ocupação, agora, na França livre e democrática, ele empunha sua caneta para continuar libertando aqueles que estão subjugados. A luta continua após o nazismo porque a democracia liberal, para Sartre, nunca deixou de produzir suas vítimas.

Mas o engajamento do escritor, segundo Sartre, não se limita a esgrimir ideias e a usar a caneta como um revólver, é necessário agir no mundo para que as transformações ocorram. Assim, seu engajamento torna-se embate político contra a opressão que ocorre na França e em todo o mundo. A Guerra Fria, as guerras de libertação das colônias que desejavam sua independência, as lutas de libertação das ditaduras no Terceiro Mundo, as mobilizações estudantis que atingiram seu clímax em maio de 1968, todos esses eventos ganharam o apoio de Sartre. Todos esses momentos históricos de luta pela instauração de um mundo mais justo, de busca pela abolição da escravização do homem pelo homem foram registrados em sua revista. Ela foi propriamente o diário da filosofia engajada de Sartre.

Sartre: um intelectual engajado

Um dos momentos nos quais a noção de engajamento mais esteve em discussão ocorreu com a publicação de *Em defesa dos intelectuais*. Essa obra é a compilação de conferências proferidas por Sartre e que enunciavam a necessidade do engajamento do homem letrado, do intelectual. O livro é composto por três conferências pronunciadas no Japão em 1965. A primeira aborda o que é um intelectual, a segunda comenta a função que ele pode ter na sociedade e a terceira interpela se o escritor é um intelectual. É evidente que essa temática é uma espécie de continuação de *Que é a literatura?*. Mas vários condicionantes situam essa discussão em um quadro político e cultural que revela as dificuldades de se praticar o engajamento.

Os anos sessenta foram determinantes para muitas transformações no campo político e no papel do profissional que se ocupava das humanidades, das ciências humanas, incluída aí a filosofia. Claude Lévi-Strauss, ao elaborar o método da antropologia estrutural, no final dos anos quarenta, viu florescer de modo impressionante a influência de seu novo modo de pensar no estudo acadêmico. Aquilo que originariamente se constituía como um método de estudo etnográfico foi transplantado para todas as ciências humanas. E a pretensão era de dar a essas ciências o rigor científico das chamadas ciências naturais, com metodologia, estabelecimento de leis, de invariáveis. Um elemento central desse novo método foi a utilização da linguística de Saussure. Com esse método linguístico, um campo novo e imenso se abriu e um conceito passou a dominar a cena: a linguagem. Ela passou a influenciar desde a política até a psicanálise. A partir

do método estrutural surgiu o estruturalismo e, sob muitos aspectos, uma nova era, o pós-estruturalismo e a pós-modernidade.

Sartre acompanhou de perto essa nova proposta para as humanidades e seu uso na linguagem. A revista *Les Temps Modernes* foi uma das primeiras a anunciar a novidade e abrir espaço para sua divulgação. Sartre incorporou alguns elementos desse estruturalismo em sua antropologia estrutural e histórica, anunciada no final dos anos cinquenta, e que foi sistematizada com a publicação de *Crítica da Razão Dialética*, em 1960. Ocorre que a concepção de linguagem que se desenvolveu com o estruturalismo, desde as suas primeiras formulações na obra de Saussure, pensava a relação entre significante e significado de um modo muito distinto daquele proposto por Sartre em *Que é a literatura?*. Juntamente com essa discordância teórica e metodológica, o sentido pragmático da linguagem, ou seja, a sua função social, exaltada por Sartre, passou a ser criticada com veemência. Se, para Sartre, o ser humano usa a linguagem para transformar o seu mundo, ao contrário, para o estruturalismo essa proposta desvirtua o próprio núcleo teórico da centralidade da linguagem. Ela passa a ser, agora, o centro da reflexão. Invertendo os termos da equação, é a linguagem que define o homem e o mundo, e não o contrário. A linguagem se manifestava através do homem e da cultura, ela não é somente um dos elementos da condição prática e comunicacional da existência social, ela é a possibilidade dessas ocorrências. Outro aspecto ligado a esse é a separação entre referente e palavra. Não há mais a necessidade de pensar como a linguagem pode “dizer” o mundo real, dado que ela é o próprio mundo da cultura.

Ela não é um meio, a linguagem é o início, o meio e o fim de si mesma.

É nesse contexto de mutação do significado da linguagem que todos os aspectos correlatos de engajamento do escritor e do intelectual passam a envolver um debate acerca do que essas palavras significavam e se essas práticas supostamente libertadoras e transformadoras ainda fazem sentido. François Dosse, um dos mais importantes estudiosos da história do estruturalismo francês, afirma em seu livro: “para triunfar, o estruturalismo devia, como em toda tragédia, matar. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre” (Dosse, 1994, p. 23). O ano de 1965 marca a publicação de duas obras que ocasionaram uma verdadeira mudança de rumos no pensamento contemporâneo francês. Nesse ano Louis Althusser⁸ publica *Por Marx e Ler o capital*⁹. Essas duas obras atacam frontalmente todas as teses defendidas em *Crítica da Razão Dialética* de Sartre, sobretudo ao defender que “a história não é um fenômeno humano” (Althusser, 1979, p. 84). Esse ataque já tinha um precedente, a publicação de *O Pensamento selvagem* de Lévi-Strauss, em 1962¹⁰.

⁸ Como é sabido, Althusser intenta dar ao marxismo a estrutura de uma ciência, abandonando a influência de discursos meramente ideológicos. Assim, ele escreve: “mediante que mecanismo a produção do objeto do conhecimento produz a apropriação cognitiva do objeto real que existe fora do pensamento no mundo real?” (Althusser, 1979, p. 64). Essa tese se distancia daquelas defendidas por Sartre quando elabora seu discurso sobre o engajamento do intelectual.

⁹ Na avaliação do grupo liderado por Althusser, “Autores como Gyorgy Luckács, Jean-Paul Sartre e Lucien Goldmann contestavam a legitimidade do materialismo histórico, como teoria geral da evolução social; e encaravam o marxismo, sobretudo, como um instrumento de crítica filosófica e cultural à sociedade capitalista, responsável pela alienação do homem. Contra as tendências predominantes no meio acadêmico, o grupo althusseriano pretendia reafirmar a legitimidade e a principalidade do materialismo histórico no seio da teoria marxista [...] A corrente althusseriana quer, na verdade, fazer avançar a construção da ciência marxista da história” (Saes, 2016, p. 118).

¹⁰ As seguintes citações de *O pensamento selvagem* esclarecem nosso argumento: “Aceitamos, pois, o qualificativo de esteta, por acreditar que o objetivo último das ciências humanas não é constituir o

Nesse quadro teórico e cultural, as conferências de Sartre visam defender a tese de que o escritor é um intelectual que deve se comprometer com os processos de libertação que ocorrem ao redor do mundo, no sentido de abolir as constantes estruturas de colonização, opressão e exploração típicas do capitalismo. E esse combate ao capitalismo imperialista deveria ser o principal foco da atitude do intelectual. Sartre foi a figura que encarnou essa proposta no século XX. Ser escritor, filósofo, romancista, intelectual significava, para ele, assumir os desafios de seu tempo, dialogar com as contradições, com os processos de exploração e trabalhar, a partir de sua classe social e de sua prática, para que essa estrutura social fosse transformada no sentido de maior justiça social e de superação do estado de miséria que era gritante, principalmente no Terceiro Mundo.

Ser intelectual, portanto, era sair de seu domínio técnico e de campo de saber específico para abordar temas mais amplos, ou seja, interferir em outros campos do saber, ultrapassar a divisão do trabalho que havia invadido o mundo acadêmico e cultural. Em suma, politizar a sociedade em

homem mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é o de corresponder à primeira etapa de um processo que comporta outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica pretende atingir invariantes, que o presente trabalho mostra estarem situadas, às vezes, nos mais imprevistos pontos” (Lévi-Strauss, 1989, p. 275). Sobre o problema da ação histórica, encontramos a seguinte passagem mais adiante: “Desde que se pretenda privilegiar o conhecimento histórico, sentimo-nos no direito (que de outra forma não pensaríamos em reivindicar) de sublinhar que a própria noção de fato histórico encobre uma dupla antinomia. Pois, por hipótese, o fato histórico é o que se passou realmente; mas onde se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve numa multidão de movimentos psíquicos e individuais; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estas se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências também são de ordem física ou química... Conseqüentemente, o fato histórico não é mais *dado* que os outros; é o historiador ou o agente do devir histórico que o constitui por abstração e como sob a ameaça de uma regressão ao infinito” (Lévi-Strauss, 1989, p. 285, grifo do autor).

todas as suas esferas, da arte ao processo técnico de produção de bens, pois a exploração e a alienação estavam presentes em todos os trabalhos humanos, fossem eles culturais ou mercantis.

Nesse sentido, o intelectual não devia ser um técnico do saber que dominava determinados conteúdos e os repetia mecanicamente. Ser intelectual, para Sartre, era estar na rua, apoiando greves, mobilizando a juventude, elaborando protestos contra todos os tipos de ditadura e opressão, ou seja, sintetizando saber e prática, tornando a *práxis* o seu principal meio de comunicação. Assim, as conferências sobre o intelectual também eram respostas aos acadêmicos que classificavam sua postura como idealista, agitadora das massas, pouco filosófica, atrelada aos interesses da União Soviética. Essas são as facetas de um debate que remete ao ano de 1955, quando Raymond Aron escreve *O ópio dos intelectuais*. A Guerra Fria tornou a França o palco de uma intensa batalha entre escritores marxistas e antimarxistas. Aron, um liberal assumido, com esse livro lança um ataque frontal a toda a inspiração marxista do pensamento francês, sendo Sartre um dos alvos privilegiados. A seguinte citação de seu livro, na edição publicada em setembro de 1968, ilustra a disposição de criticar o pensamento de Sartre:

A Comuna estudantil é uma vingança de Sartre contra Lévi-Strauss, do existencialismo contra o estruturalismo – este é o julgamento de *Epistemon*, psicanalista tocado pela graça revolucionária em Nanterre. A intelligentsia francesa viveu dias de glória. A revolução reinou durante três semanas, num festim de palavras. Em Paris de maio de 1968 cada intelectual se abandonou à sua própria inclinação, fazendo o elogio da loucura ou da razão. Entre os dois, eu me propus, neste livro publicado há treze anos, dar uma contribuição à

“Crítica da Razão irrazoável”, imitação modesta da crítica feita pelo próprio Marx aos jovens hegelianos, seus companheiros de juventude, prisioneiros perpétuos não da caverna das aparências mas do empíreo dos conceitos desencarnados (Aron, 1980, p. 13).

A posição que se revela nessa leitura dos acontecimentos de maio de 1968 na França, feita por Aron, admite que Sartre teve seu momento de revanche frente aos acadêmicos que pregavam a cientificidade dos estudos sobre o homem. Mas essa efêmera vitória mostrou-se uma derrota do pensamento e do saber. Assim, identifica-se em Aron de 1968 os argumentos de Lévi-Strauss e de Althusser, ou seja, o intelectual engajado mobiliza ideologias que são mitos, não conhecimentos científicos. Ademais, ele repete outra estratégia comum, criticar Sartre usando argumentos da obra de Marx.

A defesa da postura de intelectual engajado também foi a recusa, por parte de Sartre, de cultivar a velha figura do professor como um “sacerdote” do saber, que teria a função de repetir o conhecimento produzido ao longo dos tempos e de isolar-se em seu castelo de marfim que era a universidade. Sob muitos aspectos, maio de 1968 foi a vitória de Sartre e a derrota de Aron. Foi a demonstração de que as estruturas sociais não eram tão imutáveis como o liberalismo e o estruturalismo apregoavam. A posição de Sartre sempre foi a do tensionamento entre os universalismos do conhecimento desinteressando e as necessidades práticas da situação histórica. Para ele, cultura não pode existir sem sua historicidade.

Há um aspecto importante a ser abordado nesta discussão. É comum comentadores afirmarem que o engajamento de Sartre ocorreu somente após a guerra e que a sua fase anterior não se ocupava dessas questões que analisamos. Para

matizar essa divisão, é preciso lembrar que Paul Nizan, um dos amigos mais íntimos de Sartre, em 1932, publicou um livro que abordou muitos dos problemas aqui analisados. No livro que se intitula *Os cães de guarda*, Nizan (2012) considera que a filosofia tradicional ensinada nas universidades francesas somente consolidava e justificava, para não dizer ignorava, o sistema exploratório que a França colonizadora perpetrava em diversos cantos do mundo. Munido de um vocabulário marxista radical, ele defende a necessidade de as novas gerações abandonarem os ensinamentos dos cães de guarda do imperialismo e iniciarem uma filosofia comprometida com a libertação de todos os subjugados pelo sistema imperial. É evidente que Sartre partilhava dessa análise e dessa postura. Desde a juventude, ele e Nizan tentavam reformar as estruturas arcaicas da universidade francesa e de seu ensino modelador de conformismos. Nesse sentido, as obras filosóficas e romanescas de Sartre apontavam para alguns temas que refletiam esse programa: crítica ao humanismo positivista, crítica da moral burguesa, exaltação da ação libertária, esboço de uma nova visão de ser humano que recusa a natureza humana e que aposta na práxis libertadora. Enfim, uma série de temas que podem ser unificados sob a rubrica de humanismo.

Quando o marxismo de Althusser e o estruturalismo começaram a atacar a noção de humanismo, esses petardos tinham alvo certo: o pensamento de Sartre e sua tentativa de conciliar marxismo e existencialismo. A noção de engajamento e, posteriormente, de intelectual engajado representaram a postura de politização das humanidades e da cultura em sentido amplo. Um saber que não transforma a realidade

social em que vivemos, que, ao contrário, a mantém na injustiça, uma filosofia que não opera no sentido de tornar a vida melhor, mais justa e menos exploratória, não merece ostentar seu nome. É nesse sentido que o engajamento, para Sartre, é a atitude consequente que um intelectual pode assumir em um mundo eivado de injustiças.

Considerações finais

Para concluir estas breves notas, podemos destacar que a noção de engajamento se vincula à indeterminação radical da condição humana e, ao mesmo tempo, à responsabilidade de assumir o tempo presente. Para a geração de Sartre, que foi educada pela “filosofia alimentar”, e que, mais tarde, venceu a guerra, a ocupação e a Resistência, o tempo presente despedaçou convicções e exigiu o posicionamento irrestrito do “homem de 1945” perante as incertezas de um mundo em ruínas. Assim, destacando rapidamente a polêmica assinalada no prefácio de *Que é a literatura?*, o engajamento – aqui, no caso, do escritor – não pode ser confundido meramente com uma filiação partidária ou com a descrição realista da sociedade difundida pelo socialismo. Se os escritores da resistência, durante os anos de guerra, pregavam o combate ao autoritarismo, fascismo e todo tipo de opressão, Sartre conclamava todos esses escritores a completar o movimento de libertação e de transformação da sociedade a partir de 1945. Para ele, com o final da guerra não acabava a opressão, ao contrário, ela continuava sob o regime liberal e capitalista. A coragem que tiveram para lutar contra Hitler deveria ser transferida para a mudança das estruturas sociais que continuavam opressoras, mesmo após a derrota do

fascismo. Assim, Sartre solicita o engajamento dos escritores e intelectuais.

“Os filósofos apenas *interpretam* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, 2009, p. 535, grifo do autor). Essa tese lapidar de Marx pode ser aproximada de outra, igualmente fundamental para nosso estudo.

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. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos (Marx, 2011, p. 25).

Essas duas citações das obras de Marx podem auxiliar na compreensão do sentido que a noção de engajamento do intelectual ocupa no pensamento de Sartre. Na citação sobre a obra de Aron mencionada anteriormente, nota-se uma crítica comum ao tema que estudamos: Sartre permanece distante da teoria de Marx. O presente estudo buscou demonstrar que essa distância não é tão significativa. Em *Questão de método*, Sartre afirma:

Para ser ainda mais preciso, aderimos sem reservas a esta fórmula do *Capital*, pela qual Marx entende definir seu “materialismo”: “O modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual”; e não podemos conceber este condicionamento sob outra forma que não a de um movimento dialético (contradições, superações, totalizações) [...]. Mas a proposição de Marx me parece uma evidência insuperável *enquanto* as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez. Conhece-se a

passagem de Marx que alude a esta época longínqua: “Este reino da liberdade começa de fato apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; ele se encontra, pois, 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 deixará de viver; uma filosofia da liberdade tomará seu lugar. Mas não temos nenhum meio, nenhum instrumento intelectual, nenhuma experiência concreta, que nos permita conceber esta liberdade ou esta filosofia (Sartre, 1978. p. 126, grifos do autor).

Tomando como referência a posição de Sartre defendida na argumentação explicitada acima, a liberdade não é uma afirmação triunfante de um intelectual que escreve panfletos libertinos. A liberdade é a própria condição humana. Isso não significa que essa liberdade exista sem limites que a desafiem. Na verdade, o existencialismo de Sartre defende a tese de que em um mundo definido constantemente por inúmeros fatores históricos e materiais, sempre existe a necessidade de lidar com esses obstáculos de forma concreta. Essa práxis humana ocorre tanto no plano individual quanto coletivo. A liberdade é o fato decisivo da existência humana não porque inexistam condicionamentos, mas exatamente porque tais situações representam diferentes possibilidades de exercício da práxis histórica.

É possível afirmar, portanto, que a noção de engajamento edificada por Sartre considera elementos importantes do pensamento de Marx. Primeiro elemento: a visão filosófica que não compreende a atitude do filósofo somente como representante acadêmico que elabora e opera no plano da teoria, mas que necessita atingir o mundo real, concreto, histórico por meio de ações coletivas. Segundo elemento: a

historicidade das ações humanas, submetida a condições materiais e históricas, não é simplesmente escolhida, mas deve ser assumida como produção humana, e não como fruto de contingências casuais. Enfim, o terceiro elemento: a instauração do reino da liberdade somente ocorrerá após a superação do reino da necessidade. Todas essas perspectivas da filosofia marxista estão contempladas, de certo modo, na noção de engajamento do intelectual. O engajamento proposto por Sartre não foi somente uma teoria, foi uma prática edificada por meio de seus posicionamentos políticos e de sua militância, sobretudo em solo francês, mas também em diversas partes do mundo onde o imperialismo capitalista erodia a liberdade humana. O engajamento edificado por Sartre consistiu em uma elaboração teórica implementada por sua práxis histórica.

Abstract: This article seeks to present a brief outline of the elements that underpin the development of the notion of engagement in the philosophy of Jean-Paul Sartre. In Sartre's philosophical trajectory, engagement became prominent from 1945 onward, in the aftermath of the Second World War, when the theme assumed a privileged position in the editorial line of the journal *Les Temps Modernes* and in his theoretical writings on the social function of literature, as exemplified in his 1948 book *What Is Literature?* The article examines how the idea of engagement had already begun to take shape in Sartre's work, albeit in an embryonic state. More specifically, it is linked to the redefinition of terms concerning the understanding of the human condition, especially the idea of freedom and its implications in the realm of action, which, in turn, requires the study of consciousness in its relation to the world and, in particular, to the present moment.

Keywords: Sartre, human condition, engagement.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Filosofia e engajamento: em torno das cartas de ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. In: *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre – uma biografia*. Trad. Milton Persson. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

DENIS, Benoît. Engagement. In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles (Dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

MARX, Karl. 1. Ad Feuerbach (1845). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens

Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

NIZAN, Paul. *Les chiens de garde*. Marseille: Agone, 2012. (Collection Eléments).

NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Champion, 2004.

SAES, Décio A. M. de. Althusserianismo e dialética. In: PINHEIRO, Jair (Org.). *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *La Republique du Silence*. In: *Situations, III*. Paris: Gallimard, 1976.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. In: *O existencialismo é um humanismo; Imaginação; Questão de método*. Trad. Vergílio Ferreira et. al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sérgio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Os Tempos Modernos – Apresentação*. In: BASTOS, E.; RÊGO, W. (Org.). *Intelectuais e política: a moralidade do compromisso*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. *Les Mouches*. Paris: Gallimard, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I – crítica literária*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005a.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005b.

SARTRE, Jean-Paul. *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 2017. (Collection Folio/Essais).