

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EXISTENCIALISMO E MARXISMO:
*A FILOSOFIA DE SARTRE ENTRE A LIBERDADE E A HISTÓRIA***

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

**SÃO CARLOS
2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EXISTENCIALISMO E MARXISMO:
*A FILOSOFIA DE SARTRE ENTRE A LIBERDADE E A HISTÓRIA***

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia da Ciência, na Universidade Federal de São Carlos, sob orientação do Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior.

**SÃO CARLOS
2006**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S586em

Silva, Luciano Donizetti da.

Existencialismo e marxismo – a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história / Luciano Donizetti da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2006.

262 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2006.

1. Existencialismo. 2. Filosofia. 3. Liberdade. 4. Marxismo. 5. História. I. Título.

CDD: 142.78 (20^a)

À

Joana

**Agradeço a todos os professores e funcionários da UFSCar,
especialmente ao Prof. Dr. Bento Prado Júnior
e à FAPESP que, *em grupo*, tornaram possível esse trabalho.**

*Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.*

*Em vão percorremos volumes,
viajamos e nos colorimos.*

A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua.

Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.

As leis não bastam. Os lírios não nascem

da lei. Meu nome é tumulto, e escreve-se

na pedra.

Visito os fatos, não te encontro.

Onde te ocultas, precária síntese,

penhor de meu sono, luz

dormindo acesa na varanda?

Miúdas certezas de empréstimo, nenhum beijo

sobe ao ombro para contar-me

a cidade dos homens completos.

Calo-me, espero, decifro.

As coisas talvez melhorem.

São tão fortes as coisas!

(Nosso Tempo, Carlos Drummond de Andrade)

SUMÁRIO

RESUMO	6
RÉSUMÉ	7
INTRODUÇÃO	8
PARTE I A LIBERDADE E A FORÇA DAS COISAS	37
A LIBERDADE NA HISTÓRIA.....	38
1 Situação e história.....	44
2 Genet - eu é um outro.....	97
3 O indivíduo e a sociedade.....	124
PARTE II CARIBDES OU CILA?	150
O <i>NECESSÁRIO</i> DESDOBRAMENTO DE <i>EN</i> NUMA <i>CRD</i>	151
1 Uma questão de método.....	184
2 O método progressivo-regressivo.....	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS	229
REFERÊNCIAS	255

RESUMO

A obra de Sartre, desde *A transcendência do Ego* (1934) até os incompletos *Cadernos para uma Moral* (1983), apresenta um eixo temático comum: mostrar a liberdade humana como fundamento do real. Mesmo diante de todas as dificuldades teóricas que essa filosofia encontra ao longo de quase meio século, consolidar a liberdade frente a todo determinismo ou casuísmo foi, sem dúvida alguma, o ideal da produção teórica e da prática do filósofo. A filosofia alemã (Husserl e Heidegger) permitiu o *momento glorioso* do pensamento sartriano, uma vez que tornou possível suprimir as dificuldades que uma filosofia da subjetividade absoluta pode colocar; mas a doutrina da liberdade, apresentada em *O Ser e o Nada* (1943), redundava numa realidade humana absolutamente vazia. Certamente não é dessa noção de homem que Sartre poderá falar dos fatos históricos que se sucedem a partir de 1943. No âmbito teórico se torna urgente produzir uma síntese filosófica entre a filosofia subjetiva da fase de *O Ser e o Nada* e o marxismo, filosofia insuperável de sua época (*Crítica da Razão Dialética*, 1960). É com esse objetivo que Sartre, na *Crítica*, procura fundamentar ontologicamente o materialismo histórico a partir das condições *formais* de possibilidade e inteligibilidade da dialética da história. Nesse panorama se insere o problema da presente pesquisa: compreender como a história, que na perspectiva do existencialismo é produto da liberdade humana, pode se voltar contra o homem e torná-lo um *objeto* que simplesmente *participa* do processo histórico. Esse problema se desmembra numa série de outros, e tem no horizonte as possíveis interpretações que se pode fazer da obra de Sartre: sua aproximação do marxismo exigiu que ele renegasse sua ontologia fenomenológica? Pode-se falar que há um primeiro Sartre, partidário da liberdade, e um segundo, marxista? Ou sua obra pode ser lida como um todo, sendo a *Crítica* um desdobramento de *O Ser e o Nada*? Para responder essas questões desenvolvemos esse trabalho.

RÉSUMÉ

L'œuvre de Sartre, depuis *La transcendance de l'Ego* (1934) jusqu'aux incomplets *Cahiers pour une morale* (1983), est traversée par un axe thématique commun : montrer la liberté humaine comme fondement du réel. Malgré toutes les difficultés théoriques que cette philosophie a dû affronter un demi-siècle durant, la consolidation de la liberté face à tout déterminisme ou causalisme fut sans aucun doute l'idéal de la production théorique et de la pratique du philosophe. C'est la philosophie allemande (Husserl et Heidegger), au vu de la possibilité qu'elle offre de surmonter les difficultés posées par une philosophie de la subjectivité absolue, qui a permis le *moment glorieux* de la pensée sartrienne; toutefois, la doctrine de la liberté présentée dans *l'Être et le Néant* (1943) résulte en une réalité humaine absolument vide, et ce n'est certainement pas à partir de cette notion d'homme que Sartre pourra interroger les faits historiques et la société. Il est urgent de produire, dans un cadre théorique, une synthèse philosophique entre la philosophie subjective de la phase *l'Être et le Néant* et le marxisme, philosophie indépassable de cette époque (*Critique de la raison dialectique*, 1960). C'est dans ce but que Sartre, dans la *Critique*, chercha à mettre en évidence le fondement ontologique du matérialisme historique à partir des conditions *formelles* de possibilité et d'intelligibilité de la dialectique de l'histoire. C'est dans ce contexte que se situe la problématique de cette recherche : comprendre de quelle façon l'histoire, qui du point de vue existentialiste est un produit de la liberté humaine, peut se retourner contre l'homme et faire de celui-ci un *objet* qui ne fait que *participer* au processus historique. Ce problème n'est que le point de départ de beaucoup d'autres et porte en lui les possibles interprétations que l'on peut faire de l'oeuvre de Sartre : son rapprochement avec le marxisme exigea-t-il qu'il reniât son ontologie phénoménologique ? Peut-on parler d'un premier Sartre, partisan de la liberté, et d'un second, marxiste ? Ou bien son oeuvre peut-elle être lue comme un tout où la *Critique* serait un développement de *L'Être et le Néant* ? C'est pour répondre à ces questions que nous avons développé cette recherche.

INTRODUÇÃO

Quando considerada em sua completude, a obra de Sartre apresenta um eixo temático comum: a liberdade do homem como fundamento do mundo. Pode-se considerar esse seu projeto filosófico uma obsessão, afinal, mesmo frente a todas as dificuldades teóricas que seu pensamento encontrou ao longo de quase meio século, consolidar a liberdade frente a todo determinismo ou casuísmo foi, sem dúvida alguma, o ideal de sua filosofia. Mais ainda, esse tema perpassa, direta ou indiretamente, sua dramaturgia e literatura; está constantemente em voga nas entrevistas concedidas e nos artigos publicados; norteia a atuação política do filósofo como intelectual engajado e, até mesmo, como crítico do comunismo. Em um dos vários momentos em que relata sua vida, Sartre, com respeito à morte de seu pai, se pergunta se isso foi bom ou ruim; e responde: “Não sei; mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho superego”.¹

Longe de buscar razões psíquicas para justificar a opção teórica do filósofo (é conveniente lembrar que isso causaria *náuseas* em nosso autor), essa lembrança busca resgatar quão significativa e frutífera é, para a constituição de sua obra, a questão da liberdade. Certamente, ela não está restrita ao âmbito psicológico nem figura no universo de Sartre como algo unicamente prático; trata-se do fundamento de sua vida e de seus questionamentos filosóficos. Se o interesse de toda filosofia é o homem, ou, para o cunho fenomenológico, o *homem-no-mundo*, Sartre tem como premissa que “não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser livre’”.² Para ele *ser livre* está no princípio e, pode-se dizer, é a finalidade da existência humana; assim, a despeito da aparente obviedade que esse tema pode sugerir quando se trata de Sartre, nada melhor que assumir o risco e contrariar o modismo desinteressado que entende a liberdade sartriana *nela* mesma, desconsiderando as exigências teóricas de sua constituição.

Ao passar para o campo especificamente filosófico, nota-se que ter como princípio a liberdade exige do filósofo muito mais do que uma *premissa*. A estruturação teórica do conceito *liberdade* tem como ponto de partida a fenomenologia husserliana. Porém, o pensamento do filósofo alemão se mostra, muito cedo, insuficiente; será necessário, ainda em terras germânicas, buscar outros

¹ SARTRE, 1964, p. 16.

² SARTRE, 1943, p. 61.

caminhos. Com Heidegger (ou *contra* Heidegger) Sartre tem o que Marilena Chauí denomina, com razão, de *momento glorioso*: “suprimiu todas as dificuldades que uma filosofia, que pensa a subjetividade como plenitude, colocara. Há, porém, o momento decepcionante”.³ Figurativamente, do céu ao inferno é o caminho traçado pelas críticas dirigidas a *O Ser e o Nada*; isso exige de Sartre uma alternativa que contemple o ideal subjetivo e, ao mesmo tempo, dê conta da *práxis* existencialista.

Assim sendo, essa pesquisa tem como foco principal os anos 1950 ou, especificamente, os dezessete anos que separam *O Ser e o Nada* (1943) da *Crítica da Razão Dialética* (1960), limiar entre o projeto de um sujeito individual (absoluta liberdade) e a necessidade de interação social (*práxis*). A doutrina da liberdade, publicada em 1943, redundou numa realidade humana absolutamente vazia; ora, certamente não é dessa noção de homem que Sartre poderá falar dos fatos históricos importantes dos anos subseqüentes; por isso, no âmbito teórico, torna-se urgente produzir uma síntese entre a filosofia subjetiva e, conforme atesta *Questão de Método*, o marxismo.

Não se trata, apesar do que possa parecer, de simplesmente colocar num plano idêntico teorias a princípio divergentes, como é o caso do marxismo e do existencialismo sartriano; essa imagem cairia melhor ao Dr. Frankstein. Sartre busca estabelecer a articulação entre o idealismo e o materialismo, entre o capitalismo e o comunismo, entre o ser e o nada. É certo que, para fazê-lo, ele precisa se haver com a noção de liberdade *absoluta* da fase da *ontologia fenomenológica*; porém, o *cogito* purificado continuará sendo o ponto de partida dessa empreitada. A *absoluta* liberdade, vitrine do momento glorioso do pensamento de Sartre, certamente sofrerá certa lapidação; mas o projeto de fundar uma filosofia tendo por base a subjetividade permanecerá o mesmo – a dialética materialista, por ser negativa, será tributária do ser-para-si.

A ontologia fenomenológica de Sartre, ainda que seja a maior expressão de seu projeto filosófico, mostrou-se por demais abstrata para dar conta de um mundo marcado pela guerra e pelas modificações do pós-guerra; por essa razão a *Crítica* vai retomar temas que foram apenas indicados (ou nem sequer tocados) em *O Ser e o Nada*, como, por exemplo, a exploração. Está claro que para esse contexto torna-se essencial explicar a *práxis* individual, o relacionamento social entre os homens e,

³ CHAUI, 1967, p. 185.

além, entre os grupos de homens: mais que um *arrancamento de si*, na *Crítica* o homem será um “produto de seu produto”, ou, “o indivíduo orgânico enquanto ele interiorizava a multiplicidade dos terceiros e a unificava por sua *práxis*”.⁴ Sem dúvida, é lícito perguntar se com isso Sartre está reformulando, complementando ou reiniciando sua filosofia; mas também é verdade que apenas uma leitura cuidadosa do conjunto de sua obra poderá indicar qual é a melhor interpretação.

É bom lembrar que Sartre, no que poderia ser considerada a primeira fase de seu pensamento, rechaça o marxismo: em *A Náusea*, o socialismo se resume a uma atitude de *seriedade* tomada pelos *saluds* como meio de escapar à liberdade constitutiva de seu ser; para isso, eles se abrigam nesse macro valor pré-estabelecido.⁵ Essa atitude de fuga é comparável à *má-fé* e, dessa forma, o marxismo figura entre os inúmeros *parapeitos de proteção* contra a angústia.⁶ Na passagem para o que seria o segundo período, Sartre reconhece que sua *ontologia*, mesmo que fenomenológica, é incompatível com o marxismo, o que ainda assim não permite simplesmente negá-lo: o marxismo, segundo ele, *é a filosofia insuperável de seu tempo*.⁷ Também reconhece que o existencialismo é uma ideologia burguesa pela qual os dominadores tentam justificar seus privilégios negando a objetividade do mundo com base numa subjetividade fantasiosa.

Ora, isso significaria uma contradição interna no pensamento de Sartre? Não, afinal ele se adianta em lembrar que “existe um outro existencialismo que se desenvolveu a margem do marxismo e não contra ele. É esse que reivindicamos e é dele que vou falar agora”.⁸ Mesmo após a publicação da ontologia e frente a todas as dificuldades que ela pode gerar quando se trata de tematizar a *práxis*, Sartre não está disposto a abrir mão de sua filosofia da subjetividade. Manter a subjetividade da primeira fase de sua obra e, ao mesmo tempo, aproximar-se do marxismo – esse é o objetivo do período de gestação da *Crítica*. Se para levar esse projeto a termo será necessário fazer concessões e lapidações, que seja: a liberdade fará sua oferta no altar da síntese filosófica. Mas também o marxismo terá que ofertar algo: Sartre entende que essa doutrina distancia teoria e prática ao sujeitar o homem (indivíduo) à *Idéia*; o existencialismo é o único que pode verdadeiramente unir *infra* e

⁴ SARTRE, 2002, p. 294 e p. 542.

⁵ SARTRE, 1996, pp. 172-175.

⁶ SARTRE, 2002, pp. 94 ss.

⁷ “Não rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas reconquistar o homem no âmbito do marxismo”. SARTRE, 2002, p. 72.

⁸ SARTRE, 2002, p. 27.

superestruturas porque apenas ele pode *encontrar o homem onde quer que ele esteja*.⁹

Não importa, desse modo, decidir previamente sobre continuidade ou ruptura entre os dois grandes períodos da obra de Sartre. Segundo nossa análise, será mais profícuo entender, a partir do interior da obra do filósofo, como se dá a passagem da consciência absolutamente purificada que tem no *olhar do outro* a superação incontestável do solipsismo para o homem, sujeito histórico e *em relação* com seus semelhantes. Dito de outra forma, como se dá a passagem da consciência, liberdade absoluta, para o homem em sua *práxis* e, mesmo assim, *práxis* livre. Parece que se encontra aí o maior conflito teórico (e *prático*) da obra de Sartre com respeito à liberdade. Mas é justamente nesse conflito que pode ser encontrado o sentido mais amplo e significativo da liberdade humana: num movimento ascendente, o pensamento de Sartre parte da fenomenologia, vai à ontologia, flerta com a metafísica; em seguida retorna ao cotidiano pela via da dialética marxista.

É preciso notar que, cronologicamente, a primeira fase do pensamento de Sartre começa por volta de 1934 e vai até aproximadamente 1950. Isso porque a produção do filósofo tem início efetivamente em 1933 quando ele vai a Berlim e conhece um *pensamento já estruturado* que parecia ter a mesma preocupação que a sua; e é a partir de 1949 que Sartre inicia conversações com Jean Genet, discussões que se prolongam até 1951, e logo em seguida é publicado o ensaio *Saint Genet, ator e mártir* (1952).¹⁰ Esse ensaio será considerado o liame entre os dois momentos do pensamento sartriano que serão analisados. Vale ressaltar que a estruturação teórica nesses dois períodos não se caracteriza por uma cisão abrupta, mas sim por uma mudança de foco. Sartre não vai abrir mão do *cogito* como ponto de partida para a interrogação filosófica; ainda assim, vai estruturar uma *práxis* existencialista, ou, o marxismo-existencialismo.

Poder-se-ia, conforme faz Gerhard Seel, retroceder um pouco mais e buscar a gênese do pensamento sartriano a partir de suas *convicções pré-teóricas*; também, seria possível voltar a 1925, quando Sartre concebe a consciência como *ausência de ser* e, por isso, absolutamente livre.¹¹ Mas há de se notar que essas

⁹ SARTRE, 2002, p. 35.

¹⁰ BEAUVOIR, 1984, pp. 138, 184, 188; CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 55-57 e 243-245.

¹¹ É sabido, embora inédito, que em correspondência com Simone Jolivet, Sartre detalha suas idéias sobre *contingência e consciência como vazio de ser*, retomadas em *O Ser e o Nada* (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 23). Gerhard Seel mostra que Sartre, em seu primeiro contato com a

idéias apenas são estruturadas a partir do contato com a fenomenologia husserliana e, mesmo que ainda muito próximo aos temas desenvolvidos por Husserl, apenas aí é possível encontrar uma filosofia da subjetividade pura que busca mostrar o homem como ser absolutamente livre e ao qual o mundo se dá imediatamente. Dessa maneira, parece mais proveitoso tomar como marco inicial o primeiro ensaio filosófico de Sartre.

Em *A transcendência do Ego* (1934) Sartre mostra a importância da *intencionalidade da consciência* para a filosofia: por ela a consciência pode ser entendida como absolutamente *livre*.¹² É, portanto, a intencionalidade que permite entrever uma primeira alternativa que mantém a *autonomia* da consciência e a *presença* do mundo. A *intuição*, por si só, coloca a consciência na presença da *coisa*, o que recupera a verdadeira natureza da relação entre consciência e mundo, há muito obstruída pelas filosofias da representação.¹³ O intento de purificar absolutamente o campo transcendental é a idéia central do primeiro texto filosófico de Sartre, afinal, se a consciência é *intencional*, o *Eu* como pólo unificador de vivências se torna desnecessário; mais ainda, “todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o *Eu* não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto *para* a consciência”.¹⁴ Nessa perspectiva, pode-se entender quão problemático seria aceitar a consciência com a presença de um *Eu*: retomar-se-ia a clássica dualidade entre sujeito e objeto que Sartre, ao entrar em contato com a filosofia de Husserl, acreditou estar em condições de superar.

Sartre concebe a consciência como *vazia*; para ele a presença de um *Eu*, ainda que entendido como um pólo unificador de vivências, instalaria *algo na* consciência, o que impediria descrevê-la na sua relação *direta* com o mundo (tratar-se-ia de duas substâncias). O objetivo inicial é libertar a consciência de conteúdos e, por isso, Sartre critica o *Eu* transcendental de Husserl: além do fato da consciência

fenomenologia, leva em conta suas *convicções pré-teóricas: aspiração ao concreto, afirmação da liberdade, impossibilidade de justificar a existência e preocupação com o social*; essas convicções continuariam, segundo Seel, norteando o desenvolvimento de sua obra. SEEL, 1995, pp. 25-27.

¹² “Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem psíquica pode dar conta”. SARTRE, 1947c, p. 30.

¹³ “A intencionalidade, tal estrutura é essencial de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e *aquilo de que se tem consciência*. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência; é transcendente”. SARTRE, 1978, p. 99.

¹⁴ SARTRE, 1994, p. 26.

ser destituída de qualquer positividade graças à intencionalidade e, por essa razão, *direcionar-se ao mundo*, sem o Eu a consciência é *livre* perante todas as coisas. A consciência purificada, entendida como *livre direcionar-se ao mundo*, suprime a distância que poderia haver entre aquele que conhece e o conhecido. Além disso não há porque colocar a questão em termos duais, já que a consciência não apresenta o que poderia ser entendido como uma existência paralela ao mundo, pois ela “permanece um ‘fenômeno’ no sentido muito particular em que ‘ser’ e ‘aparecer’ são apenas um”.¹⁵

A renovação do *solo* filosófico em Sartre tem como princípio a purificação do campo transcendental. Com isso, a consciência é levada à sua pureza primeira: ela pode ser definida como *nada*, já que *todas* as coisas foram expulsas de seu *interior*, sejam essas de natureza física ou psíquica; e é *relação* a tudo, uma vez que é *consciência de todas* as coisas. Assim, a consciência está em relação direta com o mundo, já que *ser nada* é livremente direcionar-se a todas as coisas; mais ainda, essa noção traz para o *meio do mundo* o Eu e tudo o que era entendido como de senso íntimo.¹⁶ Torna-se urgente abandonar a *nova orientação idealista* do pensamento husserliano e recuperar a espontaneidade e a translucidez da consciência e, ao mesmo tempo, a *realidade* do mundo.

Na conclusão de *A transcendência do Ego* se encontra um resumo do que a fenomenologia estaria apta a fazer pela filosofia: por ela o homem está mergulhado no mundo e, por essa razão, o método husserliano possibilita *falar das coisas mesmas*. Pela fenomenologia, o fenômeno se dá sem intermediários à consciência; e sendo a consciência, no campo pré-reflexivo, *consciência não tética de si*, nessa *relação direta* é possível superar a antinomia do idealismo e do realismo, refutar o solipsismo e fundar as ciências positivas. Por ser essencialmente transcendente, o mundo não *faz parte* da consciência; de outro lado, mesmo com o estatuto de nada, a consciência é relação com o mundo.

Em *A Imaginação*, no entanto, Sartre se dá conta das dificuldades da *redução fenomenológica* para falar das *coisas mesmas*, conforme era sua pretensão. Isso porque, ao se acercar do problema da imagem, ele percebe que a noção de *noema*

¹⁵ SARTRE, 1994, p. 25.

¹⁶ Essa refutação do solipsismo não é suficiente e será ampliada. Isso se dará com a demonstração de que a consciência não é relação apenas *instantânea* com o transcendente, mas que também é *ruptura* com seu passado e com seu futuro e, assim, instaura a temporalidade. SARTRE, 1943, pp. 147 ss.

irreal não permite distinguir entre imaginar e perceber o mundo; isso se deve à *hylé*, a matéria passiva que uma forma vem determinar, ou seja, a intencionalidade passa a funcionar, enquanto determinante da *hylé*, como uma *categoria*. Com isso, a relação da consciência deixa de ser com o *mundo concreto*: “no plano fenomenológico, isto é, uma vez efetuada a redução, parece-nos muito difícil distinguir imagem e percepção, se for a mesma sua matéria”.¹⁷ Essa é a origem da crítica a Husserl, pois se Sartre aceita a intencionalidade (consciência *absolutamente livre*), exige com urgência a recuperação da *concretude* do mundo. A questão é deslocada da consciência, que permanece *pura*, para o mundo, que, segundo, Sartre, em Husserl carece de *realidade*.

O *Imaginário* distingue a matéria da percepção e da imaginação, passo fundamental para distinguir *real* e *irreal*, primeira alternativa para superar o idealismo ao qual a *redução* leva. Para isso Sartre recusa a primazia do conhecimento; o juízo é posterior à existência. Assim, *reintegra* o homem ao mundo, já que *ser é*, e não é *pensado*. O problema da relação com o mundo regride até o âmbito pré-reflexivo; trata-se do *homem-no-mundo* anterior à cisão entre sujeito e objeto. Para Sartre, a *união sintética do homem com o mundo* se torna o campo fenomenológico por excelência; a relação da consciência com o transcendente é, portanto, o *concreto*.¹⁸

Isso requer, por sua vez, explicar a relação ontológica entre consciência e mundo, afinal, o problema do conhecimento, que parecia estar na origem da antinomia do realismo e do idealismo, mostra-se apenas parte da questão: na verdade se trata de uma relação *de ser*. No âmbito fenomênico não vai além de uma obviedade mostrar que só existe mundo porque há consciência e que a consciência existe em relação ao mundo; obviedade idealista se, conforme a compreensão sartriana de Husserl, o *noema* for considerado *irreal*. É necessário levar esse problema para seu terreno originário e, ali, apresentar a solução cabível.

É devido à influência de Heidegger que, além da necessidade de conciliar liberdade e situação (*ser-no-mundo*), Sartre encaminha seu pensamento à ontologia.

¹⁷ SARTRE, 1978, p. 102.

¹⁸ Em *O Ser e o Nada* (Capítulo I) Sartre passa sem prévio aviso de temas *ontológicos* para a análise de condutas humanas e vice-versa. Em alguns casos, a conduta é apenas a demonstração, no mundo, de teses ontológicas; noutros, a conclusão ontológica é retirada da análise das condutas. “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade essa totalidade que é o homem-no-mundo”; “se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc;...”; “Sem dúvida, o bar, por si mesmo, com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, sua luz, a atmosfera esfumada e ruídos de vozes, bandejas entrecrocando-se e passos, constitui uma plenitude de ser”. SARTRE, 1943, pp. 38, 42 e 44.

O conceito de *ser-no-mundo*, alternativa encontrada para superar o idealismo husserliano, traz um problema que, embora estivesse na origem de todas as dificuldades até então enfrentadas, não tinha sido devidamente formulado. É o que se percebe na introdução de *O Ser e o Nada* onde, a partir de uma análise da *idéia de fenômeno*, Sartre repensa, de maneira ainda mais fundamental, a consciência e qual sua possível relação com o transcendente; principalmente, como modo de superar o idealismo husserliano, trata-se de *afirmar* o transcendente. É assim que se dá o rompimento definitivo com Husserl, grande interlocutor e mentor dos primórdios do pensamento de Sartre.

Husserl forneceu, com a intencionalidade da consciência, um meio para superar a antinomia do realismo e do idealismo; no entanto, esse método descambou, com sua *matéria subjetiva*, para o idealismo. Por isso Sartre busca, para além de Husserl, a solução do impasse. A possibilidade de uma filosofia realista que se contraponha ao idealismo husserliano é encontrada no conceito heideggeriano de situação.¹⁹ Mas como conciliar a noção de consciência, absoluta liberdade, de *A transcendência do Ego*, com a necessidade que se impõe de produzir uma filosofia realista que supere Husserl?

A solução apresentada em *O Ser e o Nada* é a análise objetiva de condutas humanas, ou seja, partindo da relação *direta* da consciência com o mundo, entender o que verdadeiramente é o mundo e a relação que o une à consciência (ou une a consciência ao mundo). Porém, isso se mostra fenomenologicamente impossível porque no exato momento em que se transcende o objeto à captura de seu ser não se encontra o ser, mas um fenômeno *de ser*. Essa aporia mostra que “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser”.²⁰ O problema fundamental passa ao *ser do aparecer*, ou, se a consciência é absoluta liberdade que se relaciona diretamente com o mundo fenomênico, a dificuldade está em determinar qual é o ser do mundo, qual é o *ser do fenômeno*. Isso é feito a partir da consciência: poderia ela, sendo *nada*, fundar o *ser* do fenômeno?²¹

Após a *limpeza do terreno* Sartre, já na primeira parte de *O Ser e o Nada*, empreende a análise objetiva de condutas humanas; essa, por sua vez, traz para

¹⁹ Tendo como base a *estrutura formal da questão do ser* e a análise da *cotidianidade mediana do Dasein*, conforme os §§ 5 e 9. HEIDEGGER, 1993, pp. 42-46 e 77-81.

²⁰ SARTRE, 1943, p. 15.

²¹ O objetivo é mostrar que o *ser do fenômeno* não se reduz a um *fenômeno de ser*, ou, que o ser não se reduz ao conhecimento que dele se tem, sendo, portanto, *transcendente*. SARTRE, 1943, p. 16.

sua filosofia um complicador: o não-ser transcendente. Não basta mostrar o não-ser apenas como um juízo ou uma negação imanente, afinal ele se encontra *no mundo*. Noutros termos, o não-ser, tal qual a consciência e o fenômeno, é uma das estruturas do concreto. Não há meio de intencionar nenhum objeto sem que o nada seja dado de alguma forma. Ora, se o nada não é devido apenas a um ato judicativo (ainda que apenas sob uma espera ele possa aparecer), é preciso dar conta desse *novo componente do real*.

É pela interrogação, *conduta humana privilegiada* por colocar a consciência em contato direto com o ser, que Sartre mostra que o mundo comporta ser e nada (não-ser). Assim, é porque o mundo apresenta o nada e o ser que a *história da filosofia*, ao explorar tal paralelismo entre as condutas do homem frente ao ser e ao nada, entende o *real* como resultado de uma díade abstrata, ser puro e nada puro. Nesse sentido, a filosofia descreve o mundo como simples passagem do ser ao nada e do nada ao ser, negligenciando a absoluta positividade do ser; esse mesmo paralelismo permite mostrar outro tipo de relação complementar entre ser e nada que não exige a passagem de um a outro, mas que concebe o mundo como resultado da tensão entre essas forças antagônicas e irreduzíveis, estando o ser *suspenso* no nada.²²

Segundo Sartre, há nas teorias ontológicas apenas alteração na maneira de descrever a relação entre ser e nada, alteração essa que oscila entre *identidade* e *repulsão*. O resultado não muda: é, inevitavelmente, o *concreto* que está *entre* o nada e o ser. Mas para Sartre, “o ser não é ‘uma estrutura entre outras’, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão manifestar-se os caracteres do fenômeno”.²³ Considerar ser e nada idênticos é considerá-los *abstratamente*, já que o ser puro (sem nenhuma determinação) é nada que, por seu turno, está em tudo, ou simplesmente é. Sartre tem por objetivo descrever o mundo *concreto* com a afirmação da absoluta positividade do ser (para superar o idealismo husserliano). Por isso, contrariamente à pertença conceitual entre ser e nada, que resolve

²² A primeira posição é, segundo Sartre, a de Hegel: “O ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base de realidades concretas. Decerto, é o ponto de vista de Hegel” (SARTRE, 1943, p. 47); a segunda de Heidegger: essa postura “irá colocar (...) acento sobre forças recíprocas de expulsão que ser e não-ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas. É para essa nova orientação que se orienta Heidegger”. SARTRE, 1943, p. 52.

²³ SARTRE, 1943, p. 49.

ontologicamente a relação entre os dois pela passagem de um a outro, Sartre afirma que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*”.²⁴

A posição defendida por Sartre até aqui é, no mínimo, contraditória, afinal a interrogação indica que se há *não, nada, nunca* no mundo é porque o ser se pronuncia negativamente; assim sendo, como manter essa posição e, ao mesmo tempo, filiar-se à máxima de Parmênides, da absoluta positividade do ser? Se, pela interrogação (que é *interrogação do ser*) há “para o investigador (...) a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa”, e o ser é absolutamente positivo, de onde poderia vir o nada?²⁵ Isso significa que o mundo fenomênico é apreensão objetiva do ser; o não-ser, por sua vez, também faz parte do concreto. Como entender essa tese, que une a absoluta positividade do ser e a presença do nada no mundo?

Se o nada e o ser forem tematizados unicamente a partir da reflexão, chega-se a dois absolutos que não se tocam, pois, ainda que se negue ao ser toda determinação, nalguma medida ele *é*; o nada absoluto, por sua vez, *não é*. Pela negação é possível retirar do ser toda e qualquer determinação, mas isso não permite retirar-lhe seu ser; o nada *não é* e, por isso, não pode haver passagem do ser ao nada e vice-versa, a menos que já se coloque na definição mesma de ser o germe do nada.²⁶ O nada apenas pode vir ao ser pela *negação*; o nada requer um ser-negado e, conseqüentemente, a *anterioridade* do ser, ou seja, “Aquilo que negamos *hoje, nós* que estamos instalados no ser, é que houvesse ser antes desse ser”.²⁷

A abstração é superada, segundo Sartre, quando se considera o nada como uma ausência encontrada no mundo advinda da realidade humana.²⁸ Sem o ser, o nada não pode nem mesmo ser concebido ou, se o *é*, não passa de uma simples indeterminação, muito própria de *cosmogonias ingênuas*. O nada é sempre *nada de* algo, *nada disso* em particular. Não há o *nada* que possa ser contraposto *ao ser*: “o uso que fazemos da noção de nada em sua forma familiar pressupõe sempre uma especificação prévia do ser”.²⁹ O nada tem uma existência *emprestada*, é do ser que

²⁴ SARTRE, 1943, p. 51.

²⁵ SARTRE, 1943, p. 39.

²⁶ “Assim, é o próprio Hegel quem introduz no ser essa negação que logo reencontrará ao passá-lo ao não-ser”. SARTRE, 1943, p. 50.

²⁷ SARTRE, 1943, p. 51.

²⁸ SARTRE, 1943, p. 57.

²⁹ SARTRE, 1943, p. 51.

ele retira sua eficácia e apenas no mundo ele pode *aparecer*. O nada *não é*; não há nada, exceto na *superfície do ser, roçando o ser*.³⁰

De um lado, tal qual o ser do fenômeno, o nada está presente no mundo e, por isso, não pode ser desconsiderado; de outro, o ser é plena positividade e não poderia produzir o nada. O nada, que não tem ser para nadificar, não pode ser causa de si. Então, *de onde vem o nada?*³¹ Há nada no mundo, pois, de outra forma, nem mesmo haveria mundo, já que essa é uma de suas estruturas fundamentais; mas não há como mostrar a relação do nada com o ser sem cair em aporia. Para Sartre, entretanto, esses problemas emergem porque o nada é considerado um absoluto de alguma forma dotado de ser. Coloca-se ser e nada em pé de igualdade e, dialeticamente, chega-se ao devir; também por isso, pensa-se o nada como abismo onde o ser está instalado. Mas *nada* não é ausência de ser: é não-ser (negação do ser). O nada, enquanto nadificação, não remete a um nada absoluto frente ao ser, mas é, antes, nada *desse ser* em particular, localizado. A raiz do problema, segundo Sartre, está em conceder uma parcela, ainda que mínima, de positividade ao nada. Há mundo porque o nada permeia o ser, mas esse nada não é: *é tendo sido*. O nada é trazido para o seio do ser e é *do âmago do ser* que ele nadifica; assim, é necessário que alguma região do ser tenha a capacidade de nadificar o nada em seu ser, é preciso que haja um ser que seja, em seu ser mesmo, *nada*.

A interrogação do ser é mais uma vez o ponto de partida para averiguar que estranha região do ser pode nadificar o nada em seu ser. Pelo ato de interrogar, por uma *espécie de recuo nadificador*, o interrogador se distancia do interrogado e se desgarrar do ser; isto “significa que, por um duplo movimento de nadificação, o interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não-ser – e ele próprio se nadifica em relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser”.³² Então, a interrogação introduz uma certa dose de negatividade no mundo na medida

³⁰ A relação fenomenológica do nada *no ser*, descrita por Sartre, exige afirmar a presença do nada ao mesmo tempo em que o nada *não é* nem pode modificar o ser; assim, o nada *figura* sobre o ser e “*não há não-ser senão na superfície do ser*” (SARTRE, 1943, p. 52). Para descrever esse caráter contraditório do nada, que *não é*, mas está presente no mundo, Sartre se serve de *chatoyer* (irisar). O objetivo é a reafirmação de que o nada não é, mas está presente no mundo, que “vemos o nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas”. SARTRE, 1943, p. 60.

³¹ SARTRE, 1943, pp. 58 ss.

³² SARTRE, 1943, p. 59-60.

em que o homem (liberdade), ao desgarrar-se do ser (recuo), contamina-se de *não-ser*.

As negatividades não são, nessa medida, nem *produzidas* pela consciência nem *interiores* a ela, mas são transcendentais. Ainda assim, apenas podem aparecer sob uma espera humana, já que de outro modo não apresentariam a carga de negatividade que apenas poderia originar num ato humano. A negação, que *organiza e reparte* grandes massas de ser em coisas, é pressuposto para que haja mundo, e o conseqüente recuo nadificador permite que o mundo venha ao ser. “Assim, a aparição do homem no meio do ser que ‘o investe’ faz com que descubra um mundo. Mas o momento primordial dessa aparição é a negação”.³³ Diferentemente de Heidegger, para Sartre é pela negação que é possível entender como o nada pode figurar no mundo sem ser devido exclusivamente ao homem (já que o não-ser é transfenomenal) nem ao ser (que é absolutamente positivo).

O *negativo* está presente no desenrolar do pensamento de Sartre desde o final de *O Imaginário*. Nesse período, sob influência da filosofia de Heidegger, Sartre escreve pela primeira vez sobre o tema; obviamente a noção de negação é preliminar, afinal trata-se de resolver um problema menor, qual seja, o estatuto do imaginário. A consciência de um objeto *em imagem* sempre coloca seu objeto nalgum nível negativo, mas essencialmente, coloca-o como *nada* (irreal). Para isso, é preciso alargar o conceito de consciência, de *vazio, nada (rien)*, para *nadificante*, ou seja, para imaginar a consciência relega o objeto imaginado a nada (*néant*). Se intencionar um objeto em imagem é negá-lo, essa negação não está restrita ao âmbito do objeto, mas se refere à totalidade do mundo; vale lembrar que negar um objeto é colocá-lo à margem do real. Isso requer, por sua vez, que também o mundo seja negado, ou, colocado como *fundo*; é sobre um fundo de mundo que o objeto pode ser imaginado.³⁴ Por isso, para que a consciência possa imaginar ela necessita *estar em situação no mundo* e, assim, colocar o objeto imaginado com um coeficiente de *irrealidade*.

Sartre, ao identificar negação (que é o ser da consciência) com a *produção do mundo* (fenômenos), reafirma que é pela relação negativa da consciência ao ser que o mundo acontece. Ora, a negação permite responder como o homem é absoluta liberdade e, ao mesmo tempo, está arraigado no mundo sem que isso seja uma

³³ SARTRE, 1943, p. 60.

³⁴ Nota-se aqui, também, a influência da *Gestalt-theorie* no desenrolar do pensamento sartriano.

contradição. A liberdade, de *A transcendência do Ego*, funda-se na intencionalidade, pela qual a consciência é, em seu ser, remissão ao transcendente; isso quer dizer que, caso não se dirija àquilo que ela *não é*, a consciência não passa de *nada absoluto*. “O que se mostra evidente desde o início é que a realidade humana não pode se desgarrar do mundo”.³⁵ O enraizamento do homem no ser é condição para que o mundo aconteça ao em-si e, uma vez que essa condição só é possível pelo distanciamento, pela *negação*, não há contradição alguma em afirmar que a condição humana é *liberdade em situação*.

A liberdade (negação), que fundamenta o ser, faz com que haja mundo; e sendo nada, a consciência, por essa mesma negação, é livre direcionar-se ao ser sem nenhuma possibilidade de coincidência: está aí o mundo, resultante não de uma ruptura reflexiva, mas entendido como movimento negativo da consciência na sua relação com o ser. Estar em situação no mundo, tal qual a solução do problema da imagem do final de *O Imaginário*, é *ser* dupla negação: negação do mundo enquanto totalidade e do objeto sobre o fundo de mundo, e negação dessa negação, ou seja, *negação de si*. Importa frisar que, embora *dupla*, a negação se dá num único e mesmo ato. Trata-se, portanto, de duas contingências que encerram uma necessidade: a liberdade é afirmada porque é contingente que o homem *seja*; também é contingente a *posição* que ele ocupa no mundo. Mas é necessário que o homem, se é, que *seja no mundo*.

Por entender o homem como *liberdade em situação*, Sartre mantém a liberdade da consciência: ela é relação negativa com o ser; o ser é aquilo que a consciência não é. É pela negação do ser que o mundo é constituído: a negação aparece aqui como *produtora*.³⁶ O homem é absolutamente livre, e essa liberdade se efetiva na *negação do ser*; a contrapartida dessa negação é o mundo, ou a *ordem dos fenômenos*. A unidade é o mundo, o concreto, do qual tanto fenômeno quanto consciência não são mais que momentos; tomá-los em separado é partir deliberadamente do abstrato, o que fatalmente levará ao idealismo ou ao realismo.

Assim sendo, é a negação que permite a experiência do objeto no mesmo ato pelo qual o objeto é constituído. Trata-se de constituição do fenômeno e constituição da consciência; não são duas operações ou duas negações. A consciência é *negação* e o mundo *vem ao ser* por essa mesma negação. Nessa medida, o mundo

³⁵ SARTRE, 1943, p. 60.

³⁶ SARTRE, 1947, pp. 302 ss.

não pode ser entendido como resultado; a ruptura insuperável entre consciência e mundo ocorre devido à *reflexão sobre o mundo*. O fenômeno é criado, e essa criação se dá pela negação do ser como aquilo que a consciência não é; essa negação, por sua vez, remonta ao ser da consciência, que é *nadificação*; a ruptura no ser da consciência (e a conseqüente negação do ser) faz com que haja mundo. A consciência é *liberdade em situação*, negação do ser e negação de si, constituindo assim livremente o mundo.

Definir o homem como negação é garantir, ontologicamente, sua absoluta liberdade: por ela o homem constitui livremente a ordem dos fenômenos.³⁷ Como faces de uma mesma moeda, a consciência é negação do ser, e o objeto é fenômeno resultante dessa negação. Pela negação o homem está no mundo e constitui o fenômeno; por esse mesmo ato, a consciência permanece livre, já que está impossibilitada de, *em seu ser*, prender-se a qualquer objeto que se lhe apresente. Mas será apenas isso suficiente para dirimir todas as questões? Parece que no âmbito fenomênico sim: o ser continua absolutamente positivo uma vez que o nada encontrado no mundo é devido à consciência; o nada *não é*, apenas figura sobre o ser como resultado da impossibilidade que a consciência apresenta, em seu ser, de coincidir consigo.

Por isso a origem do nada exige, antes de tudo, a demonstração de seu caráter pré-judicativo (não se deve a um juízo, mas *está* objetivamente no mundo). Ao buscar fundamentar o nada *puro*, Sartre mostra que ele se encontra num campo originário em relação à negação e à interrogação. Dessa feita, ele pode ser encontrado na angústia e, fundamentalmente, na intra-estrutura da consciência como ruptura em seu ser (*náusea*).³⁸ A consciência é negação e, por ser *negação de si*, ela semeia o nada no mundo. E sua relação negativa com o ser é do tipo *interna*, ou seja, não se coloca o para-si e depois o nega: a negação originária, por um mesmo ato, *faz surgir* o para-si e *qualifica* o em-si; assim, tem-se como resultado os correlatos *consciência e mundo*, ou, simplesmente, o concreto.

A consciência, por sua vez, determina-se a partir da negação que ela mesma é, afinal, ela é negação do ser e negação de si. Ser para-si é *ser negação e negação*

³⁷ Assim, o homem é tão livre quanto Deus: “Se ele (Descartes) concebeu a liberdade divina em tudo comparável a sua própria liberdade, é então de sua própria liberdade, tal qual ele a tinha concebido sem os entraves do catolicismo e do dogmatismo, que ele fala quando descreve a liberdade de Deus. Há aí um fenômeno evidente de sublimação e transposição”. SARTRE, 1947, p. 305.

³⁸ “Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo”. SARTRE, 1996a, p. 191.

da negação, o que acarreta a impossibilidade de que a consciência seja concebida como uma substância; do outro lado está o fenômeno, que também se constitui pela negação promovida pela consciência (negação do ser). Assim sendo, pode-se admitir que a *fenomenologia* de Sartre, com suas peculiaridades, escapa aos problemas que ele formulou no período de *A transcendência do Ego*; mais ainda, pode-se concluir que, com base na negação, foi possível resolver as contradições iniciais de seu pensamento.

Contudo, é importante ressaltar que a análise das estruturas imediatas do para-si mostra que ser-para-si é, primeiramente, ser presença a si [consciência (de) si]; essa presença, no entanto, exige remissão ao em-si, ou seja, a facticidade é uma estrutura que também se apresenta imediatamente ao para-si (sendo *nada de ser*, o para-si é *direcionar-se* ao em-si). Essa dupla negação que o para-si é, presença ao ser e a si sem qualquer possibilidade de coincidência, produz como ser normativo o projeto de ser-em-si-para-si; esse projeto, por sua vez, norteia o ser dos possíveis, ou seja, um retorno do para-si, após negar o em-si, sobre si mesmo. Essas estruturas imediatas do para-si compõem o circuito da ipseidade e, por esse circuito o para-si, por ser dupla negação, faz com que o mundo aconteça ao em-si. A ipseidade é, pois, um grau maior de nadificação do para-si que é presença a si (reflexo-refletidor) como *ausente*; “o Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades”.³⁹ Por isso, o mundo é *a totalidade de ser* na medida em que essa é *atravessada* pelo circuito da ipseidade.

Partindo da noção de consciência como falta (*nada*), Sartre chega aos possíveis do para-si, que podem ser concebidos porque o para-si é falta de si mesmo como em-si; o para-si *faltante* é o possível. Além disso, o possível não é uma simples realidade subjetiva, mas antes, *propriedade* de realidades já existentes que de alguma forma deve nadificar o em-si em fenômeno. O *possível é a presença a si que não é*, é falta levada pelo para-si à transcendência (relação *existente, faltante, faltado*). A *possibilidade* é uma falta que não pode ser suprimida porque, no horizonte, almeja coincidir consigo mesma; assim, as realizações cotidianas, que aparentemente *realizariam* o possível, tornam-se fonte de outros possíveis, já que essa necessidade está no âmago do para-si como *falta de si*.⁴⁰

³⁹ SARTRE, 1943, p. 148.

⁴⁰ SARTRE, 1943, pp. 147 ss.

A ipseidade designa a *livre necessidade* que tem o para-si de ser longe do que é, de ser *falta* de seu ser. O primeiro movimento reflexivo é aquele pelo qual a consciência existe como presença a si; o segundo nível dessa presença é uma presença ausente, aquilo que falta ao para-si. Dessa forma se dá a superação da imanência em que estava o para-si na medida em que, com a ipseidade, que é a busca de coincidência consigo mesmo, o para-si se lança rumo a seus possíveis.⁴¹ É no circuito da ipseidade que se dá o mundo; mesmo assim, não é possível considerar essa relação como idealista: por não coincidir com seu ser nem com o em-si, o para-si é falta de ser; ao levar essa falta ao ser-no-mundo, o para-si faz com que haja uma ordem de fenômenos e, com isso, o mundo ocorre *também* ao em-si.

É assim que, buscando superar o idealismo husserliano e, após formular um novo meio de sair da instantaneidade na qual o para-si se encontrava, Sartre se depara mais uma vez com o problema do solipsismo. Até agora o autor pretende ter superado tanto o idealismo quanto o realismo, visto que se pode concluir, a partir da estrutura de ser do para-si, que o mundo não se reduz à subjetividade; da mesma forma, são mantidas a presença e absoluta positividade do em-si.⁴² Sartre não apenas mostra que ser-para-si é ser relação com o em-si como, também, que o para-si, por sua estrutura de ser, só pode ter sua origem no em-si. O para-si, não encontrando em seu ser seu próprio fundamento, busca fundamentar-se no em-si; essa estrutura remete aos possíveis e, assim, explica-se a constituição do mundo pela relação negativa do para-si ao em-si. O para-si é o ser que surge do em-si e carrega, em seu ser, a contingência do em-si como facticidade.

Ao partir da crítica da idéia de nada Sartre insere sua filosofia no âmbito humano, onde ser e nada estão *presentes*. Pensar a totalidade seria pensar um *ser total* que está para além do mundo fenomênico, como simples hipótese. Nesse sentido, não é possível produzir uma filosofia que almeje explicar a totalidade enquanto se faz ontologia, afinal, uma filosofia que se pretenda capaz dar conta do ser total deverá ser metafísica. Por isso, embora haja a indicação de dois seres resultantes da cisão de um ser-em-geral, não é possível encontrar na ontologia de

⁴¹ É dessa forma que Sartre, a partir da consciência diaspórica, explica a temporalidade: pelo movimento de *sair de si*, a consciência *se encontra* no tempo. SARTRE, 1943, pp. 150 ss.

⁴² Para Sartre, o círculo verdadeiramente ainda não está completo. *As estruturas imediatas do para-si* partem da presença a si e ultrapassam a instantaneidade do *cogito*, ou seja, o transcender do homem rumo a seus possíveis apenas é concebível se *ocorrer no transcender temporal*. “É ‘no tempo’ que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de ‘não ser’; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que o tornam meu”. SARTRE, 1943, p. 149.

Sartre uma resposta cabal para a questão. Ainda assim, esses dois seres (para-si e em-si) em ininterrupta relação, se apresentam como condição de possibilidade para que haja mundo. Também por isso o Ser se mostra cindido entre *em-si* e *para-si*.⁴³ Tais quais os fenômenos consciência e mundo se dão, e apenas se dão em relação, o mesmo acontece com o ser: aparece remetendo do para-si ao em-si e do em-si ao para-si.

Devido ao hiato no ser, a ontologia sartriana é do em-si e do para-si, sendo ambos de mesma natureza e existentes em relação; o nada, por sua vez, permeia o ser e permite que haja fenômeno e, ao mesmo tempo, impede que a consciência coincida consigo. É por essa impossibilidade de coincidência que se pode falar em mundo organizado, ou, o mundo só é possível porque, ontologicamente, há o nada indeterminado no seio do ser. Mas, na mesma medida que esse nada é pressuposto para que haja mundo, há de se ressaltar que a *falta no mundo* não pode ser imputada ao ser, já que a ele não falta coisa alguma. A compreensão de falta se dá para a realidade humana, é falta que o homem sente de si mesmo, que o para-si tem de *si* e sua impossibilidade de produzir o ser *em-si-para-si* (circuito da ipseidade). É apenas nesse sentido que Sartre pode afirmar que o nada é interior ao ser, afinal, o nada aparece na indissolubilidade da relação entre realidade humana e mundo.

Esse é o fundamento da ontologia fenomenológica de Sartre, pois, uma vez que toma como ponto de partida a crítica do nada, mantém válida a subjetividade sem partir da consciência, respeitando que a consciência surge da pré-reflexividade. Sartre não isola a consciência de sua origem e, com isso, não resolve a relação ser e nada à revelia do mundo, desconsiderando o dado. A proximidade com a filosofia de Bergson é evidente, permitindo retomar aqui, sem nenhuma adaptação, a conclusão de Bento Prado Júnior: “A experiência filosófica passa a ter seu domínio próprio naquele ‘haver algo’ anterior à instauração da cisão entre sujeito e objeto”,⁴⁴ no caso sartriano, diríamos na *pré-reflexividade* do *cogito*. Que significa dizer que o nada é interior ao ser? A crítica que Sartre faz ao nada é sem dúvida radical, pois mostra que o nada não poderia ser nem anterior nem contemporâneo, mas deve nascer do coração mesmo do ser.⁴⁵ Se as condutas humanas podem oferecer

⁴³ SARTRE, 1943, p. 716.

⁴⁴ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 205.

⁴⁵ SARTRE, 1943, p. 58-59.

respostas negativas, isso não se deve ao juízo, mas antes, ao nada (à *negação*). E esse nada, não podendo tirar de si forças para vir ao ser, nasce da negação primordial do ser. Assim, se a consciência *encontra* o negativo no mundo, é porque nega a negação primeira do para-si ao em-si (*nadifica o nada em seu ser*). O para-si é o ser responsável pelo nada, é o ser que, ao buscar fundamentação, nega-se enquanto em-si, mudando-se em para-si; o homem, por sua vez, nega o nada em seu ser e faz com que haja nada no mundo e, conseqüentemente, mundo. Por isso, embora a *falta* seja encontrada no mundo (sendo o fenômeno *sustentado pelo ser*), ela não pode ser imputada ao ser, ao qual *nada* falta. É o homem que, sendo *falta para-si*, leva a falta ao mundo; em vista de *seus possíveis*, o homem leva ao mundo o faltante que se realizaria num faltado que é *sua* possibilidade.

A crítica do nada tem como premissa que *o ser é, o nada não é*: assim, nega-se radicalmente qualquer positividade ao nada e qualquer negatividade ao ser. Está aqui um problema recorrente em *O Ser e o Nada*, afinal, afirmar a anterioridade e positividade do ser não é ir além do concreto (metafísica)? Mais do que isso, Sartre não nega simplesmente que o nada seja; indica que o ser comporta duas regiões que se relacionam e que, se há o nada, originariamente esse precisa vir do ser. Porém, é notável que a filosofia, ao menos enquanto fenomenológica, não pode partir de modelos totalizantes. É essa a razão pela qual Sartre se nega a optar seja pela unidade ou pela dualidade do ser; qualquer opção desse tipo se refere àquilo que vem antes do que é, e isso ele define como metafísica.⁴⁶ O filósofo pensa o ser como anterior ao nada ao mesmo tempo em que esse segundo é desprovido de ser, *não é*, e vem ao mundo pela realidade humana; enfim, Sartre produz um livro de filosofia fundamentado na *absoluta negatividade do negativo*.⁴⁷ Mesmo não sendo, o nada é condição de individuação, tanto da consciência em relação ao ser, quanto do mundo nos seus vários *istos*. Sem o nada não haveria mundo e, ainda que o ser continuasse sendo, estaria fechado em si e, assim, estéril e opaco.⁴⁸

A tese da positividade absoluta do ser não suprime o nada, mas traz seu efeito para o nível fenomênico, pois se para Bergson “ao ser expulso do Ser, o Nada passava a ser a estrutura da *práxis* e o modo humano de existência”, Sartre segue o

⁴⁶ SARTRE, 1943, p. 718.

⁴⁷ BEAUVOIR, 1984, pp. 188 e 434/435.

⁴⁸ “Assim o mundo, por natureza, é *meu* na medida em que é correlativo em-si do nada, isto é, obstáculo necessário para além do qual eu me encontro com isso que sou sob a forma de ‘ter que ser’”. SARTRE, 1943, p. 149.

mesmo caminho.⁴⁹ O mundo é individuação promovida pela ação do homem que, ao nadificar o nada em seu ser, leva-o ao ser e promove uma ordem de fenômenos; a ipseidade é expressão disso. Mas o homem existe no modo de *ser o que não é e não ser o que é*, tendo seu ser definido com relação àquilo que ele nega ser, ou seja, o em-si. Por tirar a negação do âmbito do ser, Sartre pode determinar a estrutura da subjetividade humana e sua relação com o ser.

A relação entre para-si e em-si não é de simples conhecimento, mas um *vivido* pelo qual o ser se mostra. Ela está na *experiência*, já que a consciência mantém com o ser uma relação original (pré-reflexiva) e, ainda assim, sem o modificar. Ao mesmo tempo em que a consciência é espontânea (promove a revelação do ser), ontologicamente perdura a impossibilidade da negação total, da contraposição do nada ao ser. Sartre afirma que para que o mundo exista é preciso que haja determinação; mas “toda negação que não pertença ao ser que tem-de-ser suas próprias determinações é negação ideal”.⁵⁰ Com isso, o ser está presente no mundo e a negação do ser produz *fenômenos* sem que, para isso, o ser seja modificado.

Nesse sentido, Sartre critica posturas que afirmam o nada como anterior ou contemporâneo do ser; defende então sua posterioridade, desde que essa negação não recaia sobre a totalidade do ser. A negação que permite que haja mundo tem por fundamento um nada puro, é verdade, mas um nada que *surge* no e pelo ser como sua tentativa de fundamentação, pois, por isso se pode falar em ser-para-si. E se há negação, é uma negação *localizada*; o para-si nega em seu ser aquilo que poderia fazê-lo coincidir consigo, e não a totalidade de um Ser que é plena positividade. O para-si não pode coincidir consigo na mesma medida em que não pode coincidir com o ser; assim, o homem existe em *duplo ek-stase*. Do mesmo modo, não há negação do ser em geral, mas negação da negação primordial pela qual o para-si se estabelece.

Trata-se de uma filosofia na qual a subjetividade, sendo pura negatividade, garante ao ser plena positividade; uma filosofia que mantém o nada como horizonte no qual o mundo aparece; uma filosofia da facticidade humana, pela qual o fenômeno e a consciência não passam de *secreção do nada que, sem tocar a totalidade do ser, permite que haja mundo*. Sartre, a exemplo de Bergson, não

⁴⁹ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 215.

⁵⁰ SARTRE, 1943, p. 234.

produz uma filosofia que almeja a totalidade, mas *organiza todas as experiências a partir da condição humana*. Segundo ele, a dicotomia entre sujeito e objeto (ou consciência e mundo) não existe, mas aparece quando se parte apenas de um dos termos da relação. É da *relação* que Sartre produz sua ontologia, ou seja, não havendo possibilidade de partir do início, parte do dado e descreve por hipótese aquilo que o antecede pela via negativa. Em linhas gerais, é assim que Sartre formula sua ontologia fenomenológica, expressão máxima de seu *ideal* de subjetividade.

A teoria ontológica da liberdade irrestrita calcada na autonomia da consciência, formulada em *O Ser e o Nada*, parece não exigir justificativa; basta lembrar que ela é *fenomenológica* e, como tal, se pauta pela análise objetiva de condutas humanas e fenômenos. É verdade que, em muitos momentos, Sartre vai além da simples descrição de fenômenos, mas seria forçoso concluir que a hermenêutica promovida pelo autor em sua ontologia é uma metafísica no sentido clássico. A primeira análise dos fenômenos mostra que o ser se apresenta remetendo do para-si ao em-si (e vice-versa), e que a totalidade de fenômenos denominada *mundo* pode ser deduzida dessas duas formas de ser. Pela análise das estruturas do para-si Sartre postula um ser normativo, o em-si-para-si, razão do movimento e objetivo existencial último de todo para-si. É essa estrutura ontológica que explica todo o existente.

Felizmente, não se trata de dizer que Sartre resolve todos os problemas da filosofia; mas é fato que Sartre constrói uma teoria sistêmica que, segundo Marilena Chauí, “Altaneira como uma fortaleza medieval, as catapultas assestadas contra ela disparariam flechas que se perderiam antes de poder penetrar em qualquer de suas ameias. E porque invulnerável, é inatingível”.⁵¹ Na verdade, mesmo não sendo metafísica, essa fundamentação ontológica beira o terreno metafísico; mais ainda, faz uma escolha: a absoluta negatividade do nada. E, por isso, é sim *vulnerável* e *atingível*, como bem o mostra a própria Marilena. A manutenção da subjetividade purificada exige que Sartre retome o problema milenar da relação entre ser e nada e, uma vez nesse terreno, não há fortaleza que resista.

É nesse sentido que se encontra a crítica de Merleau-Ponty às filosofias do negativo; *O visível e o invisível*, tal como uma trombeta divina, faz ruir todas as

⁵¹ CHAUÍ, 1967, p. 186.

muralhas da Jericó do período de *O Ser e o Nada*. Por pensar o negativo em sua radicalidade, Sartre descobre “no centro das coisas que os opostos são a tal ponto exclusivos que um sem o outro nada mais é que abstração, que a força do ser se apóia na fraqueza do nada, cúmplice seu, que a obscuridade do Em-si está para a clareza do Para-si em geral, se não mesmo para a da ‘minha consciência’”.⁵² Por radicalizar a negatividade, Sartre mostra que o nada não pode ser concebido nem mesmo enquanto nada; é apenas *uma forma bastarda* incorporada ao ser. Assim, de acordo com Merleau-Ponty, o que Sartre faz em *O Ser e o Nada* é apenas a repetição do princípio de não contradição, a constante afirmação do ser e a negação do nada. Sartre, ao partir do *cogito* absolutamente purificado, afirma o ser positivo. Isso requer que ser e nada sejam absolutamente distintos; mas a origem do nada só poderia estar no ser, o que permite a dependência do nada em relação ao ser. Sendo assim, todas as dificuldades que se lhe pudessem opor são efêmeras; a *fortaleza* tem, no princípio, a filosofia do negativo que identifica os opostos ser e nada. Dessa feita, é *a partir do si* (ek-stase) que *se produz o há*, o que gera angústia e a reafirmação da liberdade. O pensamento do negativo impede que haja passagem do ser ao nada e do nada ao ser porque tem como axioma básico sua distinção radical e absoluta; e, no entanto, Sartre mostra que ainda que inconfundíveis, esses dois universos do ser são interdependentes. Ele não promove a passagem porque está preso à sua escolha inicial segundo a qual *o ser é e o nada não é*.

Merleau-Ponty mostra o engano de se acreditar num sistema insuperável ou que, ao menos, não comporte *brechas*. Mas não vamos nos ater a esse problema específico; passemos logo à segunda dificuldade apresentada pelo filósofo, afinal parece ser mais interessante perguntar sobre a necessidade de uma *práxis* existencial no interior do pensamento de Sartre. Isso porque é justamente aí que se encontra um forte argumento contra as críticas a ele dirigidas por Merleau-Ponty. Na primeira fase do pensamento sartriano o ser-em-si (ser dos fenômenos) está fechado em si mesmo e, por isso, não comporta relações; a consciência (fenômeno de ser), por sua vez, é o eterno movimento em direção a si e ao transcendente. É por ela que, de forma absolutamente livre, o ser contingente é trazido ao mundo, recebe seu caráter de *realidade*. Nesse ato, a consciência é consciência de si

⁵² MERLEAU-PONTY, 1984, p. 70.

mesma e do transcendente; ser consciência é ser negação de si e do transcendente sem que essa negação possa ser levada a termo. Mas, essa é a questão que interessa, a consciência é *também* movimento em direção a outras consciências.

Ter consciência de um objeto é dirigir-se para ele e, no mesmo ato, negá-lo (negar toda e qualquer possibilidade de coincidência). É esse ato negativo que faz com que o objeto *esteja aí* e, ainda assim, seja *em-si*. Ocorre que *a consciência do fenômeno não é o fenômeno*: a consciência é enquanto reflete (e constitui) o fenômeno e *não é* enquanto, em seu ser, é negação de si mesma. Noutros termos, a manutenção da liberdade em situação, projeto que norteia *O Ser e o Nada*, acaba por constituir uma subjetividade não substancial, vazia, *nada*: “Esse duplo relacionamento, que a filosofia *do Ser e do Nada* exprime tão bem, nela permanece incompreensível porque ainda é uma consciência – um ser que é todo aparecer – a encarregada de transmiti-lo”.⁵³ Sartre mostra que é pela realidade humana que o nada é trazido ao ser e, por consequência da negação, há mundo organizado. E porque, em se tratando do para-si, a identificação com qualquer coisa é impossível, não há substancialização nem fixidez; ser homem (considerando que seu núcleo ontológico da consciência é ser-para-si) é ser liberdade absoluta. A liberdade é a textura mais íntima e fundamental do homem, revelada na *angústia*. Existencialmente, é pela angústia que o homem se capta como absolutamente responsável por todo o mundo e, ao mesmo tempo, como completamente injustificável. Não há espaço para causalidade nem determinismo, afinal, o homem é em seu ser *liberdade*; noutros termos, o homem *contingente* (assume a contingência do ser) é o *criador* de todo o mundo e, assim, é por ele responsável.

Percebe-se que a decorrência imediata de tomar o *cogito* purificado como ponto de partida para a pesquisa filosófica é a exigência de remissão ao nada; melhor, ao fazê-lo, opta-se por uma *essência humana* niilista e, como não se trata de saber do *sexo dos anjos*, é preciso a contrapartida: de alguma forma, o para-si *deve ser*. Por isso, o homem é lançado num limbo, entre o ser e o nada; de alguma forma é, embora não seja. É dessa compreensão contraditória de homem, desse jogo de duas vias entre o ser e o nada, que Sartre explica a condição humana, as estruturas do mundo e as relações interpessoais. Isso exige que o homem, sendo liberdade, busque dela escapar; para superar o *ser livre* (e a consequente

⁵³ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 100.

responsabilidade que isso exige) o homem se projeta como um objeto dentre os demais (garçom, médico, *alegre* ou *triste*, etc.). Mas isso só é cabível por uma atitude de má-fé, devido à impossibilidade de o homem efetivamente coincidir com algum objeto: não é possível, para a condição humana, *ser garçom*, ainda que de alguma forma tal pessoa *exerça seu papel social* como garçom.⁵⁴

Ontologicamente, o homem busca ser em-si-para-si, o que é de antemão impossível e, como tal, irrealizável. É neste sentido que a ontologia de Sartre faz o percurso do céu ao inferno: uma vez estabelecida a estrutura fundamental do homem, pode-se afirmar que ela é cabível a *todos* os homens. Para chegar ao inferno basta falar em outras consciências, ou outros homens: não é por acaso que *o inferno é o outro*, mesmo frente aos protestos de incompreensão proferidos por Sartre. Se a ontologia fenomenológica resolve todas as dificuldades que Sartre se propôs, se por ela é possível explicar a estrutura de tudo que pode vir à existência, é porque até esse momento a consciência foi vista como *absoluta*; é, também, porque até agora foi tratada apenas a relação *da* consciência com o mundo. Não abrir mão da *absoluta autonomia da consciência* nem da *presença soberana do mundo* vai levar, sem sombra de dúvida, ao solipsismo.⁵⁵

Mostrar que o Eu é um habitante do mundo e, por isso, é acessível a todas as consciências, é insatisfatório; Sartre mesmo o reconhece. Mostrar que a consciência é diaspórica e, portanto, não está aprisionada no instante, resolve o problema em parte; mas o resolve no que se refere a uma consciência que *participa* com outras de uma temporalidade comum, ou, do *tempo do mundo*. Mas isso certamente não responde à questão satisfatoriamente; a terceira parte de *O Ser e o Nada* é dedicada a uma das estruturas do para-si até então não explorada, qual seja, o ser-para-outro.⁵⁶ É ali que Sartre vai se deparar com a complicada questão da existência de outros homens ou de outras consciências. E a prerrogativa da absoluta liberdade da consciência vai ser um limite para constituir a dimensão social que, até o final de *O Ser e o Nada*, não foi seriamente pensada.

Não seria exagero afirmar que toda a ontologia de Sartre tem por origem a consciência purificada; se o mundo em sua complexidade é deduzido das estruturas do para-si, nada mais natural que também o outro encontre aí sua *evidência*. É do

⁵⁴ SARTRE, 1943, p. 85.

⁵⁵ Além disso, é preciso destacar o evidente problema moral daí decorrente, suscitado por Beauvoir. BEAUVOIR, 1984, pp. 544-545.

⁵⁶ SARTRE, 1943, pp. 275 ss.

âmbito pré-reflexivo que Sartre vai mostrar a impossibilidade do solipsismo. O acontecimento absoluto (ou *surgimento* da consciência) é, num mesmo ato, o surgimento de uma estrutura do para-si: seu *ser-para-outro*.⁵⁷ A inquestionável existência de outras consciências também é tirada da evidência do *cogito* que é, imediatamente, presença a si, presença ao mundo e *presença ao outro*. Colocar em questão ou duvidar que haja outras consciências (conforme seria o modelo cartesiano) se mostra, pelas exigências da estrutura do ser-para-si, impossível.

No plano existencial, a presença do outro se dá pelo *olhar*: o outro é aquele que *me vê*.⁵⁸ Esse olhar, contudo, faz com que *eu* me sinta prisioneiro, solidificado; o olhar do outro traz para *mim* a certeza de que *sou*, a seus olhos, em-si. A liberdade, antes infinita, se encontra ameaçada ante o *olhar* estrangeiro; *minhas* possibilidades, antes ilimitadas, parecem *congelar-se*. E não adiantaria nada fechar os olhos: *eu sei* que ele me vê. É pelo outro que o para-si descobre uma parcela até então oculta de seu ser, que se reconhece como em-si, como natureza.⁵⁹ Existencialmente, ante o olhar do outro, o homem experimenta a vergonha e o medo; sente-se ameaçado, coagido, restringido a não mais que um objeto. Essa nefasta relação com o outro, advinda de uma consciência que até então estava *sozinha* no mundo (ao menos no desenrolar de *O Ser e o Nada*) é, também, o reconhecimento de outra liberdade; é esse o limite extremo ao qual pode levar a teoria da liberdade absoluta fundada na filosofia da subjetividade purificada. Se o homem não pode ser limitado pelo mundo, nem por sua situação, nem por sua condição (ele é liberdade), e, nem mesmo por Deus, ele tem o *outro* como limite insuperável. É pelo ser-para-outro que o para-si descobre uma parcela de seu ser (liberdade) que está alienada, à mercê do outro. Ainda que isso não modifique a essência da realidade humana, pois *ser para-si* é *ser liberdade*, o outro coloca essa liberdade em risco; o outro coloca *o que eu sou* em perigo.⁶⁰

Por mais sério que pareça esse problema, até agora a descoberta do outro foi vista apenas da perspectiva de uma consciência; é bom lembrar que ser para-si é

⁵⁷ “Assim, a natureza de *meu* corpo me reenvia à existência do outro e a meu ser-para-outro”. SARTRE, 1943, p. 271.

⁵⁸ “É que, de fato, o outro não é somente aquele que eu vejo, mas aquele *que me vê*”. SARTRE, 1943, p. 283.

⁵⁹ “Eu capto o olhar do outro no interior mesmo de meu *ato*, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades”. SARTRE, 1943, p. 321.

⁶⁰ Aqui, a relação com *a dialética do senhor e do escravo*, de Hegel, é evidente: “Assim, ser visto me constitui como um ser sem defesa por uma liberdade que não é minha liberdade. Nesse sentido podemos nos considerar como ‘escravos’ enquanto aparecemos a outro”. SARTRE, 1943, p. 326.

ser negação. Ora, o reconhecimento da existência de outras consciências exige também que elas *me reconheçam*. Se o *ser liberdade* do outro aparece como limite de *minha liberdade*, a relação não se dá em uma via de mão única. Se ele *me* aparece como aquele que pode acabar com *meu* ser livre, que pode tomar *minha* liberdade, é também dessa maneira que *eu* apareço a ele. O mesmo risco que *eu* sofro perante seu olhar ele sofre ante o *meu*; não há alternativa: “o conflito é o sentido original do ser-para-outro”.⁶¹ Trata-se de uma interação baseada na possibilidade de transformar o outro em pedra; o problema é que todas as consciências são Medusas. Essa mesma lógica vai determinar todas as relações humanas (sadismo e masoquismo), inclusive o *amor*.

Numa palavra, a ontologia fenomenológica de Sartre parece tornar impossível qualquer tipo de relação harmônica entre os homens. De fato, caso se entenda a subjetividade de modo *absolutamente puro* cria-se um impasse: ou ela deverá figurar sozinha (ser Deus), ou essa mesma liberdade deverá ser extensiva a todos os homens e nenhuma relação humana poderá ser pensada fora do conflito.⁶² Uma vez que o para-si foi definido como absolutamente autônomo que, por ser negação, constrói o real peça a peça, Sartre encerra todas as possibilidades humanas nessa mesma negação. Ora, a relação entre os homens será, necessariamente, negativa. Chega-se ao *inferno* da teoria da liberdade absoluta: aonde quer que se olhe, apenas se vê *almas penadas*, e seu castigo é a presença do outro. É mais uma vez Merleau-Ponty quem dá o golpe de misericórdia ao afirmar que Sartre formula uma filosofia alheia ao social, coloca as consciências em absoluta oposição e impossibilita qualquer mundo que possa ser considerado *real*.⁶³ Ontologicamente, trata-se de uma filosofia da negatividade absoluta (daria o mesmo se fosse da positividade) e, por isso, não há qualquer possibilidade de síntese; a obra de Sartre vai ser, em seu conjunto, uma eterna relação lábil entre o ser e o nada. Não há inferno que seja mais propriamente descrito; e é a isso que leva o *ideal subjetivo* de Sartre. Porém, segundo nossa leitura, esse é apenas mais um impasse, certamente muito sério, do final do que poderia ser chamado de primeiro período da obra de Sartre; é esse impasse que vai levar Sartre a rever algumas posições e, assim, vai marcar a passagem para a *Crítica da Razão Dialética*.

⁶¹ SARTRE, 1943, p. 431.

⁶² “A relação entre o ser e o nada reaparece integralmente na relação da consciência com o outro – o nada permanece inalterado porque seu vazio é, por essência, inalterável”. CHAUI, 1967, p. 190.

⁶³ MERLEAU-PONTY, 1955, p. 131 ss.

Não vem ao caso especular sobre os efeitos que tiveram as críticas de Merleau-Ponty no que tange ao desenrolar da obra de Sartre;⁶⁴ o fato é que em 1952, com *Saint Genet*, percebe-se uma guinada em sua obra. Entra em cena o *poder* das circunstâncias em que o homem se encontra (*situação*). Essa obra está “no meio do caminho, entre *O Ser e o Nada* e *Crítica da Razão Dialética* e marca uma etapa importante no pensamento de Sartre, na medida em que trabalha num mesmo plano a psicanálise existencial e o método marxista”.⁶⁵ Pode-se supor que, perante as dificuldades que Sartre encontra com respeito ao estabelecimento da dimensão social na fase de *O Ser e o Nada*, ele se rende e abre mão de garantir a liberdade; mas não é o que ocorre. É inegável que, para falar de história e de política, foi necessário rever alguns aspectos da liberdade absoluta demonstrada pela ontologia do negativo. Mas Sartre persegue seu objetivo do *homem livre*, e o faz pela manutenção do ponto de partida: seu objetivo é, após admitir a *primazia* do marxismo, buscar *fundá-lo* a partir do existencialismo, ou seja, da liberdade. A passagem da liberdade absoluta para uma que seja histórica e passível de comprometimento político não poderia se dar de forma tranqüila. Ela apenas faz sentido se permitir a produção de uma teoria que reúna a filosofia já constituída da subjetividade e o marxismo; e a ponte que permite superar esse abismo não é outra que o homem livre em sociedade, ou melhor, a *liberdade alienada*. O problema, segundo Sartre, se encontra na teoria marxista de seu tempo, afinal ela dissocia teoria e prática; seu existencialismo, por não permitir que o *homem* seja dissolvido na macroestrutura, segundo ele é o melhor caminho para recuperar a instância *pessoal* negligenciada pelo materialismo dialético.⁶⁶ De outra parte, o método marxista é apropriado quase em sua totalidade, visto que os fins *individuais* tomam ares humanistas: é preciso superar as mazelas da sociedade burguesa; é preciso enfrentar as condições injustas e opressoras do mundo.⁶⁷

⁶⁴ Não foi possível encontrar informações sobre o efeito que *O visível e o Invisível* poderia ter exercido no desenrolar da obra de Sartre; é de se supor que não houve nenhum, na medida em que esse livro foi publicado em 1964, quando a *Crítica da Razão Dialética* já contava com quatro anos de publicação.

⁶⁵ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 243.

⁶⁶ “O resultado é que ele [o marxismo contemporâneo] perdeu completamente o sentido do que é o homem”. SARTRE, 2002, p. 71.

⁶⁷ “A História, considerada nesse nível, oferece um sentido terrível e desesperador; com efeito, parece que os homens estão unidos por essa negação inerte e demoníaca que lhes toma sua substância (isto é, seu trabalho) para retorná-la contra todos sob a forma de *inércia ativa* e de *totalização por extermínio*”. SARTRE, 2002, p. 235 ss.

Por essa época intensificam os artigos, conferências e entrevistas nos quais Sartre fala sobre a opressão, a desigualdade e, como não poderia deixar de ser, a liberdade. Ainda que não se encontre nenhuma obra exaustivamente estruturada, como é o caso da *Crítica*, de 1943 até 1960 Sartre apresenta uma vasta bibliografia na qual a idéia central é o *socialismo livre* como finalidade a ser alcançada pela humanidade; também desse período são as críticas e as diferenças teóricas e práticas com o socialismo real e seus intelectuais.⁶⁸ Essas discussões e o estudo da obra de Marx vão culminar, em 1960, num denso volume que busca fundamentar a objetividade do materialismo histórico na subjetividade de *O Ser e o Nada*.

Para constituir uma *práxis* existencialista Sartre, na *Crítica*, procura fundamentar ontologicamente o materialismo histórico; sua ambição é “constituir os fundamentos críticos do materialismo histórico marxista examinando as condições *formais* de possibilidade e inteligibilidade da dialética da história e não o porvir concreto da história real”.⁶⁹ Por isso, encontra-se aí o foco de interesse desse trabalho, não só por seu cunho eminentemente filosófico, mas, e principalmente, por Sartre levar até às últimas conseqüências o legado da subjetividade: é dela que absolutamente tudo deve ser retirado. Compreender a contextura interna da dialética marxista a partir da liberdade é o maior legado que o *cogito* absolutamente purificado poderia deixar para a filosofia.

Por certo, a necessidade da *práxis* existencialista não será negligenciada; nesse processo será de extrema importância compreender como a história, que na perspectiva do existencialismo é produto da liberdade humana, pode se voltar contra o homem e transformá-lo em um *objeto* que simplesmente *participa* do processo histórico. Noutros termos, trata-se de mostrar como, histórica e socialmente, a liberdade humana é alienada no processo social e cultural. Se ontologicamente o homem é liberdade, o que pode ocorrer no processo de socialização e interação que o faz determinado, que aliena sua liberdade e compromete sua existência autêntica? Está claro que não se trata da postura da liberdade absoluta, do *ser Deus* do período de *O Ser e o Nada*; entretanto, também não se trata de desistir da *liberdade*, mas sim de entender o processo histórico no qual essa liberdade é *alienada* e o homem se encontra restringido pela *força das coisas*.

⁶⁸ CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 243-337.

⁶⁹ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 339.

Por isso não basta responder apenas se há ruptura ou continuidade no conjunto da obra de Sartre, mas, a partir da noção de liberdade e da urgência de uma *práxis* existencialista, mostrar de que maneira a filosofia sartriana da subjetividade é afetada. E, ao que parece, a dificuldade maior não é a possível ruptura entre as duas fases de pensamento, afinal, o marxismo será fundado ontologicamente a partir do existencialismo; o *nó górdio* a ser desfeito está em entender a possibilidade de um sujeito histórico ao mesmo tempo em que se assegura a liberdade ontológica da consciência. Como é possível a interação social se todas as possíveis relações humanas, por sua estrutura ontológica, devem levar ao conflito? É de se supor que Sartre não ignore essas questões e buscar, no conjunto de sua obra, respostas plausíveis.

Sartre certamente interioriza o valor marxista segundo o qual o maior objetivo de um intelectual é *transformar o mundo*; como se despertasse, ele se dá conta que o alto das torres da *Notre Dame* de *O Ser e o Nada* não é o melhor lugar para um intelectual *contestar, se opor, estar em conflito*. A atuação como ativista de esquerda; o fato de se sentir constrangido por ter nascido burguês e, por isso, não ter meios de se aproximar o quanto gostaria dos operários; a inflamada defesa do PC francês e a célebre afirmação de que *um anticomunista é um cachorro* e que seu ódio pela burguesia apenas morreria consigo; a aceitação da luta de classes como aquilo que move a história e a defesa de que tudo que vai contra os anseios populares é mau; sua controversa afirmação de que é anarquista; os rompimentos com Albert Camus e Merleau-ponty, dentre outros episódios, o mostram a contento.

Todas essas atitudes de intelectual engajado vão refletir em sua teoria; melhor, é a partir da teoria que essas atitudes, às vezes cênicas, vão fazer sentido. Vejamos: ser homem é ser negação do ser e de si; porque o homem é aquele que *atua* no mundo mediante uma *ação racional*, ele constitui sua *práxis*. Ora, a atividade humana passa a ter preponderância sobre a teoria e, sendo a razão dialética constituída *na e pela práxis* humana, está desfeito o divórcio promovido pelo marxismo entre teoria e prática.⁷⁰ Pode-se dizer que, assim, está desfeito o divórcio no conjunto da obra de Sartre; mesmo que seja inegável a mudança de

⁷⁰ O problema, principalmente no que tange à coesão entre os dois períodos, entre a liberdade e a leitura que Sartre, *livremente*, faz do marxismo, não se resolve tão facilmente. Há uma série de questões transversais que deverão ser levadas em conta; mas para a introdução é suficiente apontar o deslocamento de foco que se dá entre a fase de *O Ser e o Nada* e a fase da *Crítica da Razão dialética*.

enfoque, ela deve ser vista numa perspectiva de evolução e amadurecimento de uma filosofia da liberdade e não como simples ruptura entre dois momentos de pensamento, ou como *retratação* do existencialismo e simples *conversão* ao marxismo.

Ao analisar a relação entre homem e história e sua contradição interna, Sartre mantém um dos princípios básicos de sua ontologia fenomenológica: o conflito. Embora ali o conflito se desse entre consciências que, por coexistirem, buscavam eliminar a liberdade de sua oponente, na *Crítica* é também por ele que o movimento histórico se realiza. Sartre não se mantém prisioneiro do impasse da fase de *O Ser e o Nada*, e ao passar à *Crítica*, não abre mão do essencial que foi constituído anteriormente.⁷¹ A passagem de um período a outro se explica pela elaboração de uma filosofia que mantém o ideal subjetivo e, ao mesmo tempo, estabelece nesse panorama uma *práxis* existencialista compatível com o marxismo. Noutros termos, Sartre não abre mão da liberdade humana e, na mesma medida, não está alheio à necessidade de uma *práxis*, de interação social, de história, de sociologia e política, enfim, do plano imediato. Mesmo com as imperfeições e dificuldades que sua obra coleciona ao longo de meio século, o filósofo jamais abriu mão da liberdade humana. Resgatar o essencial da obra de Sartre, qual seja, entender o homem *livre* e *completo* sem jamais abandonar o plano estritamente filosófico, é o objetivo geral desse trabalho.

⁷¹ CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 339-340.

PARTE I
A LIBERDADE E A FORÇA DAS COISAS

A LIBERDADE NA HISTÓRIA

Se o senhor pensa (...) que há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma. Com efeito, em *O Ser e o Nada* eu quis, apreendendo-me no nível mesmo da consciência, (...) fazer uma descrição do que é a realidade humana como projeto, compreensão. (...) O que é necessário para nós é reconstituir uma ontologia ou, pelo menos, uma antropologia dialética na qual a compreensão seja exigida a cada instante, a cada instante o projeto da pessoa sob forma concreta e real apareça.

Sartre (*Conferência de Araraquara*)

Em *O Ser e o Nada* Sartre mostra o fundamento ontológico da absoluta liberdade humana; contudo, essa liberdade carece da possibilidade de descrever estruturas complexas, como por exemplo, os grupos, a sociedade e a história. O ser-para-outro, ainda que seja a seus olhos a superação incontestável do solipsismo, não lhe permite ir além da relação de reciprocidade objetivante entre os para-sis; trata-se de uma relação em que minha liberdade pode ser *objeto* para o outro, e o outro *objeto* para mim. Assim, já que a relação entre os para-sis não comporta intermediário e desse modo, apenas perpassa o em-si, torna-se forçoso aceitar a superação de tal quadro, o que bem o mostra as categorias de *sadismo* e *masoquismo* utilizadas para descrever as relações nada harmoniosas entre os homens.⁷²

É justamente esse panorama de relação objetivante que se encontra, de forma admirável, no célebre texto *Entre quatro paredes*, escrito no ano seguinte à ontologia. Trata-se da expressão teatral de *As relações concretas com o outro*, terceiro capítulo da terceira parte de *O ser e o Nada*: “Assim sendo, o surgimento do outro alcança o para-si em pleno âmago. Por e para outro, a fuga perseguidora é coagulada em Em-si. (...) Sou experiência do outro, eis o fato originário. (...). Assim, não há dialética de minhas relações com o outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra”. (...) E, por fim, “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro”.⁷³

Em *Entre quatro paredes* encontramos Garcin num ambiente singular que, muito rapidamente, deixa claro que o *castigo* após a morte é eternidade (não há

⁷² “(...) relação bilateral: Para-si-Para-outro, Em-si. (...) há relação do para-si com o em-si *na presença do outro*”. SARTRE, 1943, p. 428.

⁷³ SARTRE, 1943, pp. 428-431.

janelas, não há saída, não há interruptores para apagar a luz, não há espelhos: é impossível interromper a existência); nem mesmo os *instantes de escuridão* são permitidos, já que não há pálpebras e conseqüentemente é impossível piscar. “Olhos abertos. Para sempre. Vai ser sempre diante de meus olhos. E na minha cabeça”.⁷⁴ O fato da peça ser encenada em um único ato denota esse estranho castigo *pós morte*, qual seja, a continuidade da existência; não há fuga, não há intervalos, não há fim. Trata-se da condenação *a ser*, no mais límpido da existência (sem subterfúgios), *si mesmo*. E, pior, ser si mesmo ante o outro: não há espelhos, é verdade, mas a chegada de mais uma condenada, Inês, faz o papel de revelar a Garcin *quem* ele de fato é – ela será um *espelho* impiedoso.

Mas a relação infernal não fica restrita aos dois personagens, afinal, chega mais uma *hóspede* e instaura de vez o conflito, sentido originário do ser-para-outro: trata-se de Estella que, de imediato discorda da cor do canapé a ela destinado, uma vez que esse é *verde espinafre* e, por isso, não combina com sua roupa. A preocupação fútil da nova habitante da sala, que a faz preferir o canapé utilizado por Garcin em detrimento daquele que lhe foi ofertado por Inês (lésbica e apaixonada por Estella) acirra a animosidade entre Garcin e Inês; e em pouco tempo a situação se torna insustentável. Não é preciso carrasco, na medida em que, conforme afirma Inês, “cada um de nós é o carrasco dos outros dois”.⁷⁵ Mais ainda, não é preciso violência, já que não se morre depois de morto ou, mesmo, não há dor física; o castigo está no reconhecimento, lento e entrecortado, dos crimes de cada um. E a dor pelos males cometidos e pela perda da auto-imagem nutrida ao longo da vida se dá pelo outro, passa pelo olhar e pelo reconhecimento do próximo.

“Pra que polidez? Pra que cerimônia? ‘Entre nós’! Daqui a pouco vamos estar nus feito minhocas”.⁷⁶ De fato é o que acontece: Garcin, à revelia da imagem que nutre de si mesmo, se reconhece um covarde que maltratava a esposa; Estella se vê, pelos olhos dos outros dois, como matricida, infiel e interesseira da fortuna de seus amantes. Inês, por sua vez, apenas se reencontra consigo mesma, já que desde o início se assume como assassina. Enfim, estão nus, transparentes como minhocas, deixando até mesmo seus *interiores* à mostra; esse é o terrível castigo reservado aos três *assassinos*. Se não há mais a esconder, se não há imagem a ser

⁷⁴ SARTRE, 2005a, p. 37.

⁷⁵ SARTRE, 2005a, p. 63.

⁷⁶ SARTRE, 2005a, p. 76.

mantida, Garcin pode *ficar em mangas de camisa. Agora...*⁷⁷ A liberdade, aquela mesma de fazer-se e dar sentido ao mundo se esvai ante o olhar impiedoso do outro, e cada um dos personagens torna-se *coisa* para os demais na medida em que seu passado se torna conhecido.

Pode haver remissão no inferno? Não aos olhos do mundo, no qual cada um apenas existe como lembrança que se esvai. A redenção poderia ser um acordo entre os condenados, no sentido de que eles se perdoassem: “Nenhum de nós pode se salvar sozinho; ou nos perdemos de uma vez, juntos, ou nos salvamos juntos. Decida. *(pausa)* O que foi?”⁷⁸ Trata-se de uma saída pelo acordo, ou, a remissão estaria na colaboração entre os homens? Melhor, há possibilidade de agremiação humana, mesmo em se tratando de uma situação limite? Não. Se Garcin estivesse só resolveria sua situação consigo, o que nos leva de imediato ao primeiro movimento de *O Ser e o Nada* (a consciência sozinha, na sua relação com o em-si); mas ele está com outras duas pessoas. Assim, Garcin faz um acordo com Estella e, para fazer valer o acordo, tentam eliminar Inês.

A salvação pelo amor, buscada por Estella e Garcin, fracassa; mesmo que eles se perdoem por seus crimes e se assegurem o devido (ou quiçá indevido) perdão, há o terceiro, há Inês que morta já não morre: “Façam o que quiserem, vocês são mais fortes. Mas não esqueçam que eu estou aqui, de olho em vocês. Não vou tirar meus olhos de você, Garcin; vão ter que se beijar comigo olhando. Como eu odeio vocês dois!”⁷⁹ Há ainda a campanha que é tocada e a porta se abre; alguém poderia sair, preferencialmente Inês, que é o pilar infernal que impede o ensejo dos outros dois de se redimirem. Não. Não há mesmo saída do inferno e a cena final remete à continuidade da bizarra situação vivida pelos personagens: *Estou vendo vocês, estou vendo; sozinha sou uma multidão, a multidão, que não morre nem pode ser superada. E isso pra sempre!* “Pois bem, continuemos”.⁸⁰ Temos assim a mais conhecida e emblemática fala de Sartre pela boca de Garcin: *o inferno é o outro*.

⁷⁷ SARTRE, 2005a, p. 89.

⁷⁸ SARTRE, 2005a, p. 90.

⁷⁹ SARTRE, 2005a, p. 104.

⁸⁰ SARTRE, 2005a, p. 127.

A identificação entre as *relações concretas* com o outro e as relações estabelecidas no palco entre Inês, Estella e Garcin são óbvias;⁸¹ mas não há nenhuma obviedade na recusa de Sartre da interpretação geral que seu texto surtiu: *o inferno é o outro*. A esse respeito, Sartre afirma que “O inferno são os outros’ sempre foi mal compreendido. Acredita-se que eu queria dizer com isso que nossas relações com os outros sempre eram envenenadas, que sempre eram interditas. Ora, trata-se de outra coisa que eu quis dizer. Eu quis dizer que se as relações com o outro são tortuosas, viciadas, então o outro só pode ser o inferno. (...) Os outros são, no fundo, o que há de mais importante em nós mesmos, para nosso próprio conhecimento”.⁸² De fato, em *O Ser e o Nada* é justamente a relação com o outro (ser-para-outro) que permite ao para-si, de um só golpe, sair da ontogênese privada pela qual ele livremente criava e significava o mundo e, no mesmo ato, recuperar uma dimensão de seu ser: o corpo, como facticidade. Mas também é verdade que a relação entre os para-sis será de conflito, num cenário no qual cada um tem como projeto petrificar o outro enquanto liberdade, apossando-se dela. A esse respeito, com relação a *Entre quatro paredes*, Sartre insiste em dizer que se trata de *consciências mortas* e que o termo *morto simboliza qualquer coisa*; “De sorte que, na verdade, como nós estamos vivos, quis mostrar por absurdo a importância, em nós, da liberdade, isto é, de mudar os atos por outros atos. Qualquer que seja o círculo de inferno que nós vivamos, eu penso que nós somos livres para o quebrar. E se as pessoas não o quebram, é ainda livremente que elas ficam nele. De sorte que se metem, livremente, no inferno”.⁸³

Mas se essa é em 1965 a interpretação de *Entre quatro paredes* (o texto é de 1944), e se a identificação entre esse texto e o capítulo citado de *O Ser e o Nada* é clara, pode-se aplicar a mesma resposta para a aporia da relação com o outro? Bem entendido, com respeito ao teatro Sartre busca responder às críticas que o acusam de pessimista e de desconsiderar a solidariedade entre os homens, criando assim o inferno já no mundo, na relação cotidiana. Porém, sua declaração é uma espécie de

⁸¹ GARCIN: “A estátua de bronze... (ele a acaricia). Pois bem, este é o momento. A estátua de bronze está aí, eu o contemplo e compreendo que eu estou no inferno. Eu garanto que tudo estava previsto. Eles previram que eu ia ficar na frente desta lareira, passando a mão nesta estátua, com todos esses olhares sobre mim. Todos esses olhares que me devoram... (ele se vira de repente). E vocês são duas? Ah! Eu pensava que vocês seriam muito mais numerosas. (Ri). Então, é isso o inferno. Eu não poderia acreditar... Vocês se lembram: o enxofre, fomalhas, grelhas... Ah! Que piada. Não precisa de nada disso: o inferno são os Outros”. SARTRE, 2005a, p. 125.

⁸² CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 101.

⁸³ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 101.

retratação, haja vista que em 1965 a *Crítica da Razão Dialética* já tinha sido publicada e, nela, Sartre mostra não só que é errada a noção de impossível solidariedade entre os homens como, também, que a constituição do grupo tem como origem justamente a liberdade absoluta e originária, embora alienada.⁸⁴ Assim, pode-se dizer que as relações concretas com o outro, de *O ser e o Nada*, descreviam *consciências mortas* e que, com a conversão de Sartre ao marxismo houve a passagem ao *mundo dos vivos*? Pode-se dizer que existe para o homem, levando em conta a maneira pela qual o para-si foi descrito em *O ser e o Nada*, a mesma responsabilidade que teriam Inês, Estella e Garcin que por *não mudarem* a situação infernal em que se encontram são responsabilizados por *ali se meterem* e, por que não, se manterem? Ou ainda, pode-se dizer que a mudança *apocalíptica* que ocorre na ontogênese privada do para-si com o surgimento do outro se deve, como em *Entre quatro paredes*, à liberdade absoluta do para-si? Parece que não, a menos que a ontologia seja, até o momento da aparição do outro, uma espécie de hecatombe que encerra o homem, contra sua vontade, no *abrigo* de seu ser.

Para dar um passo tão grande (de 1943, *EN*, até essa interpretação de *Entre quatro paredes*, em 1965) é preciso ir devagar. Sabe-se das mudanças históricas pelas quais passou a Europa e, em especial a França, nesse período; e sabe-se que em grande medida esses acontecimentos influenciaram o filósofo. Mas não se trata aqui de fazer biografia e, muito menos, de *analisar* as razões pelas quais a obra de Sartre sofre profundas mudanças, sejam nesses vinte e dois anos, seja especificamente nos dezessete que decorrem de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética*. Ao contrário, interessa mostrar as mudanças interpretativas do *mundo* e, no limite, da *obra*, feitos pelo próprio filósofo, e para tanto utilizar aquilo que ele publicou; espera-se, desse modo, sustentar a tese de que sua obra não comporta nenhuma ruptura, mas que se trata da aquisição de novas questões e, assim, da busca de novas respostas; ou como já foi dito, simplesmente acompanhar o *desdobramento* que ocorre entre o *ensaio de ontologia fenomenológica* e a *Crítica*. Vale dizer que não será feita uma análise detida de toda a produção de Sartre nesse período, haja vista sua vastidão e variedade temática; serão analisados textos chave que mostram a lenta e gradual *conversão* (sem retratação) ao marxismo, ou, a passagem de uma situação de *inferno* entre os para-sis para uma situação de

⁸⁴ Conforme PARTE II – O NECESSÁRIO DESDOBRAMENTO DE *EN* NUMA CRD.

existência serial que se desdobra em grupos, grupos de grupos, sociedade e história. Após a breve incursão pelos textos relevantes para mostrar o alargamento da noção de situação e a preparação do terreno para uma *Crítica da Razão*, será feita uma parada um pouco mais longa em *Saint Genet – ator e mártir* (1952) por considerar que, embora o ponto de fusão entre os dois períodos da obra de Sartre tenha sido indicado em vários momentos, em nenhum outro que não nessa obra se encontra a excelência da maneira como a *liberdade absoluta* e a *força das coisas* se enlaçam.

1 Situação e história

Que no fundo (...) eu achava que não havia nada mais bonito nem melhor do que o ato de escrever, que escrever significava criar obras que ficariam para sempre e que a vida de um escritor só podia ser compreendida através de seu trabalho. A partir daí, de 1953, percebi que isto é um ponto de vista completamente burguês, que existem muitas coisas além da literatura (...). E assim me curei da neurose...

Sartre (*On a raison de se revolter*)

Já em 1943 foram publicados textos de Sartre que parecem mudar o tom da liberdade absoluta de *O Ser e o Nada*, publicado no mesmo ano. O exemplo mais importante, sem sombra de dúvida, é a peça *As Moscas*, na qual Sartre traz à baila os temas políticos vividos pela França no período da ocupação. É preciso notar que a França assinou, em 1940, o armistício com a Alemanha e, para tal, escolheu o herói de guerra Marechal Philippe Pétain para governar o país. Instalado em Vichy, Petáin, apoiado pelos preceitos do catolicismo e em nome de reconstruir a França e preparar seu futuro, cede ao totalitarismo e aos interesses nazistas. É nesse quadro geral que Sartre escreve a obra que inaugura seu trabalho com teatro e, mais do que isso, realça a noção de *situação* que, se em *O Ser e o Nada* figura como contrapeso e condição da liberdade, em *As Moscas* nunca pareceu exercer tamanha força,⁸⁵ na ontologia a noção de situação já estava presente, mas a historicidade do para-si não deve ser confundida com história *real*.⁸⁶ Essa mudança também se aplica à liberdade, que deixa de ser “não sei qual poder abstrato de sobrevoar a condição humana”, mas “é o engajamento mais absurdo e mais inexorável. Orestes perseguirá seu caminho, injustificável, sem desculpas, sem recursos, só. Como um herói. Como não importa quem”.⁸⁷

Numa acepção notadamente existencial, Orestes *escolhe* seu destino, *engaja-se* em seu ser; é assim que Filebo se torna Orestes, ou que um francês

⁸⁵ Na verdade, *As Moscas* é a segunda peça de teatro escrita por Sartre. Em 1940, enquanto o filósofo era prisioneiro de guerra em Trier, por ocasião das comemorações de Natal ele escreveu *Bariona*, texto que versava sobre o nascimento de Cristo e a dominação do povo judeu pelos romanos. COHEN-SOLAL, 1986, pp. 216-218.

⁸⁶ A esse respeito, cabe lembrar que o para-si é “a título de acontecimento (...); é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele (...); é, enquanto é lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’; é, na medida em que é pura contingência (...). É, na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*”. SARTRE, 1943, p. 121 ss.

⁸⁷ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 88.

ressentido e penalizado pela Ocupação se torna resistente: “Electra, eu sou Orestes”.⁸⁸ Não basta saber-se filho do rei Agamenon, saber da traição de Clitemnestra e Egisto, reconhecer a irmã Electra feita serva; é preciso tornar-se Orestes, fazer-se filho do rei assassinado, sentir-se *dono* dos pesados portões do palácio. Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty assevera que as filosofias da negatividade, dentre as quais a ontologia de Sartre, são um *pensamento de sobrevôo* que arranca sua aparência de engajamento da *relação lábil entre o ser e o nada*.⁸⁹ Mas há de se notar que Sartre, no mesmo ano da publicação de sua ontologia da negatividade, aponta para a *necessidade* de engajamento da liberdade, ainda que esse seja *absurdo e inexorável*. Mais do que isso, é preciso notar que Sartre, com respeito a *As Moscas*, afirma que se trata da *tragédia da liberdade em oposição à tragédia da fatalidade*, ou seja, a liberdade ontológica nunca esteve de tal modo *em situação* no mundo *histórico*.

O embate para fazer-se Orestes exige que *Filebo* se escolha, que ele se engaje em seu ser ou, noutras palavras, que ele assuma sua liberdade. Mesmo ante a titubeação de Electra, que nega reconhecer em alguém fisicamente fraco o guerreiro que viria salvá-la da humilhante situação de princesa serva, Orestes escolhe ser Orestes: “Pouco me importa a felicidade. Quero minhas lembranças, meu solo, meu lugar entre os homens de Argos. (*um silêncio*) Electra, eu não vou embora daqui”.⁹⁰ E ao assumir seu ser, Orestes encarna seu destino: matar o usurpador do trono de seu pai, matar sua mãe colaboracionista e, ao mesmo tempo, libertar sua irmã. Porém, assumir tal destino é ser responsável pelo assassinato, o que remete ao castigo personalizado pelo tormento do remorso (Erínias, ou Moscas) e, pior, remete à necessidade de enfrentar Júpiter, o deus dos deuses em pessoa.

Assim, Sartre, além de escrever um texto com forte apelo político, abre de vez a guarda que defendia a liberdade absoluta em detrimento da situação; ora, a situação estava presente em *O Ser e o Nada*, é verdade. Mas trata-se aqui de um primeiro movimento de realce da facticidade ou, como foi dito acima, da *fatalidade* mesma: “Como se comporta um homem em face de um ato que ele cometeu, do qual ele assume todas as conseqüências e as responsabilidades, mesmo se, por

⁸⁸ SARTRE, 2005, p. 56.

⁸⁹ É certo que tudo não se passa tão simplesmente como a referência possa fazer parecer; ver MERLEAU-PONTY, 1984, pp. 57-104.

⁹⁰ SARTRE, 2005, p. 58.

outro, esse ato lhe cause horror”.⁹¹ E, mais ainda, Sartre afirma que essa liberdade não pode ser *interior* ou espiritual, mas se expressa por atos; *liberdade situada*, portanto, exige um sujeito situado e jamais um herói mítico. Encravado no seu tempo, é nele e a partir dele que se age livremente: trata-se de um homem, seja Orestes ou qualquer outro. Se em *O ser e o Nada* Sartre fundamenta a liberdade na distância insuperável e intransponível que separa o para-si de si mesmo, nota-se que agora se trata da liberdade situada na França, com todo o peso que esse tempo reserva para cada ato livre.⁹²

Orestes podia fugir e, inclusive, planeja ir embora de Argos; sua primeira atitude após a tentativa fracassada de Electra para *libertar o povo de seu sofrimento* foi justamente convencê-la a abandonar tudo. Mas Orestes volta atrás e decide ficar; ela, ante sua decisão de ficar e *cumprir seu destino* lhe pede várias vezes que ele se vá, o que mostra que a assunção do *ser* Orestes exige um *sim*. Para engajar-se em seu ser o personagem precisa escolher-se livremente e, no mesmo ato, encarnar sua liberdade. É o que ele faz, a despeito de Júpiter: “Que se desmanche! Que os rochedos me condenem e que as plantas murchem quando eu passar; todo teu universo não será o bastante para provar que eu estou errado. És o rei dos deuses, Júpiter, o rei das pedras e das estrelas, o rei das ondas do mar. Mas não és o rei dos homens”.⁹³ É assim que Filebo se faz Orestes: livremente comete os dois assassinatos e, longe da culpa e do remorso apregoado por todos em Argos, simplesmente assume seu ato.

Júpiter, que tinha em Egisto o propagador da culpa na cidade e, por isso o preveniu da cilada armada por Orestes e Electra para matá-lo, tenta *perdoar* Orestes; ao que ele afirma que *não se desculpa de nada*, afinal *assim que foi criado deixou de pertencer ao deus*.⁹⁴ A culpa vivida em Argos pelo assassinato de Agamenon é inútil porque é irreparável; chorar pela França ocupada é assumir como própria a ocupação, é reconhecer que as gerações presentes pagam por crimes que não cometeram. E mesmo a libertação exige, antes de tudo, a assunção da liberdade e da conseqüente responsabilidade. Numa última tentativa Júpiter pergunta se Orestes não se ressentia ao menos por ter provocado ainda mais

⁹¹ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 90.

⁹² “Por que fazer declamar os Gregos se isso não é para disfarçar seu pensamento sob um regime fascista? (...) O verdadeiro drama, o que quis escrever, é aquele do terrorista que, descendo os ALEMÃES pela rua, dá início à execução de cinquenta reféns”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 90.

⁹³ SARTRE, 2005, p. 102.

⁹⁴ Apenas se pode ser livre *contra* Deus, conforme SARTRE, 1947, pp. 305-306.

sofrimento à sua irmã; mas não há meio de ressentir-se pela fraqueza alheia. A liberdade é individual, e a libertação exige assumir-se: não há redentor e Orestes, mesmo que confesse seu crime à luz do sol e ao deixar Argos leve consigo todas as Moscas, apenas mostra ao povo que a libertação exige a assunção do ser livre e de todo o peso daí decorrente.

Enfim, com *As Moscas*, Sartre mostra o erro de considerar a liberdade descrita em *O Ser e o Nada* como apenas um sobrevôo. É um fato que na *ontologia fenomenológica* a liberdade exige a situação como contraste; porém, *As Moscas* mostra que não se trata de uma liberdade abstrata e, menos, de uma situação fictícia. A liberdade se dá na história e nada melhor que o teatro *de situações* para mostrá-lo; e para aqueles que vêem essa obra como fruto do Sartre *colaboracionista*, baseando-se em aspectos externos (*As Moscas* foi aprovada pelos sensores da Ocupação, no teatro Sarah Bernhardt que foi renomeado pelos alemães de *Teatro da Cidade*), basta simplesmente repetir a fala de Orestes: “O mais covarde dos assassinos é o que tem remorsos”.⁹⁵ Num país ocupado e submisso não seria Clitemnestra que mataria seu marido e acabaria com a farsa do remorso, mostrando ao povo de Argos que ser livre *contra* os deuses é uma possibilidade humana; isso iria exigir dela levar consigo as Eríneas e, sem nenhuma culpa, assumir seu ato, algo que não cabe àqueles que se submetem aos sacerdotes, a Egisto e às moscas (leia-se, à *Ocupação*). Apenas um homem livre, que assume livremente sua situação e sua liberdade, poderia fazê-lo.

Tem-se assim o primeiro momento de afirmação da situação que poderia ser contraposta às leituras que encontram uma noção *superficial e irresponsável* da liberdade na primeira grande obra técnica de Sartre. Mas é preciso dar a mão à palmatória e avaliar se há, nalguma medida, retrocesso no que tange ao ser livre de *O Ser e o Nada*. A seqüência da bibliografia proposta por Contat e Rybalka mostra que Sartre, após *As Moscas*, escreve uma série de artigos que tratam de assuntos diversos como crítica literária, teatral e de cinema, dentre outros; mas a tônica não muda: os temas políticos e sociais são a ordem do dia.⁹⁶ Mesmo que Sartre fale

⁹⁵ SARTRE, 2005, p. 101.

⁹⁶ 1943: *L'Âge de Raison (frag.)*, *Explication de L'Étranger*, *Drieu la Rochelle ou la haine de soi*, *Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage*, *Les Chats (frag. de L'Âge de raison)*, *Un Nouveau mystique*; 1944 : *Hommage à Jean Girandoux*, *Aller et retour*, *La littérature, cette liberté*, *Un film pour l'après-guerre*, *Huis Clos*, *L'Espoir fait homme*, *A propos du Parti pris des choses*, *Un promeneur dans Paris insurgé (sete artigos sobre Paris insurreta)*, *La République du silence*, 23

sobre literatura como, por exemplo, em *La littérature, cette liberté*, ele, antecipando a idéia de *engajamento do escritor*, afirma que “A literatura não é um canto inocente e fácil que se acomodaria a todos os regimes; mas ela coloca, dela mesma, a questão política; escrever é reclamar a liberdade para todos os homens; se a obra não deve ser o ato de uma liberdade que quer se fazer reconhecer por outras liberdades, ela não é mais que uma infame tagarelice”.⁹⁷ Outro tanto pode ser dito daquilo que o filósofo escreve sobre o cinema, como é o caso de *Un film pour l’après-guerre*, no qual critica duramente o trabalho de mistificação executado pelo cinema francês do pós-guerra; conclui que “a libertação do cinema acompanhará a libertação do território”.⁹⁸ Com relação ao teatro, Sartre escreve sobre *Vogue la galère*, de Marcel Aymé, que se trata da “primeira peça de teatro diretamente inspirada pelos princípios do nacional-socialismo”.⁹⁹ Numa palavra, a liberdade absoluta fincou de vez suas raízes na história, nos fatos cotidianos.

Pode-se, conforme algumas biografias, ver nesse *engajamento* de Sartre apenas o resultado das mudanças pelas quais passou a França no período da ocupação, da resistência, do pós-guerra; ou pode-se ir mais a fundo e *analisar* os efeitos que a *força das coisas* exerceu sobre o homem Sartre a partir da reviravolta nos seus temas e convicções políticas.¹⁰⁰ Mas é bom lembrar que com isso comete-se uma dupla falta: primeira, desconsidera-se que a colocação de questões atuais, como é o caso da resistência, se dá a partir da ótica do *homem livre*; segunda, comete-se a gafe de psicologizar a obra de Sartre. Mas sem dúvida algo diferente aconteceu: “A guerra me ensinou que era preciso me engajar”;¹⁰¹ não se trata de *ser influenciado à distância* pelo marxismo, ou de *ser livre* entre as grades de uma prisão. A facticidade do para-si não se resume mais a uma posição ocupada no mundo que permite um ponto de vista significante: a liberdade absoluta foi datada, lançada em uma situação fática e horrível (a guerra); o ser-no-mundo passa a ser-no-mundo-aqui, França, 1943, 1944, etc.

Enfim, o que se pode dizer que ocorreu nesse período que comporta o ano de publicação e o ano seguinte a *O Ser e o Nada*? Não é verdade que Sartre abandone

septembre 1938, Dullin et l’Espagne, Paris sous l’occupation, A propos de l’existentialisme : mise au point. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 85-111.

⁹⁷ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 97.

⁹⁸ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 98.

⁹⁹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 102.

¹⁰⁰ Sartre é taxativo: “É no presente que nós queremos tratar os homens enquanto liberdades”. CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 210.

¹⁰¹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 108.

sua ontologia, haja vista que em nenhum momento a liberdade é colocada em questão; mas é verdade que a noção de situação sofreu uma mudança considerável. O para-si continua fático, e sua facticidade é ainda sua *presença* ao mundo;¹⁰² o mundo mudou? A guerra, a ocupação e a resistência *agiram* diretamente sobre o intelectual burguês que até o momento escrevia, de sua torre de marfim, sob a égide do Espírito Hegeliano?¹⁰³ O existencialismo é uma *máquina de guerra contra o marxismo*, e há que se *reprovar Sartre por ter sido discípulo do nazista Heidegger?*¹⁰⁴ Ou serão essas críticas resultantes do dogmatismo marxista que, por essa época, tomava corpo na França? Indagações inúteis, caso não encontremos nas publicações de Sartre os efeitos da ação da *força das coisas* em sua filosofia.

O fato é que os princípios da ontologia fenomenológica não são substituídos, e se ali Sartre falava da relação do homem absolutamente livre com seu passado, com objetos e com outra liberdade que buscava congelar a sua própria, essa mesma estrutura é ampliada: trata-se do mesmo homem absolutamente livre, frente a objetos que podem não ser mais um cinzeiro ou uma folha branca, mas uma metralhadora ou uma granada; a mesma liberdade que não está em situação no mundo dos *cafés* ou *quartos solitários*, mas no mundo da ocupação, da resistência, do pós-guerra. A *situação* se amplia, toma ares de história *real*; a liberdade continua a mesma e será o objeto de troca na posterior relação com o marxismo. E é justamente essa ampliação do conceito de situação que, preliminarmente, espera-se mostrar com a análise comparativa de dois momentos da literatura de Sartre, quais sejam, aquele que antecede e aquele sucede imediatamente *O Ser e o Nada*; não se trata, é claro, de uma análise literária, mas serão apontados alguns elementos de *A Náusea* e *O Muro* em contraposição a *Os Caminhos da liberdade (A Idade da Razão, Sursis e Com a morte na alma)* que corroboram a tese de ampliação da situação e engajamento da liberdade do para-si.

Para falar da ampliação do conceito de situação na literatura de Sartre é preciso, antes de tudo, falar de liberdade. Não é novidade que as conseqüências da ontologia fenomenológica podem ser resumidas em três grandes linhas: ser homem é ser liberdade; sua existência se deve à livre escolha que ele faz de si mesmo, o

¹⁰² SARTRE, 1943, p. 122.

¹⁰³ Segundo Lukács, em *Existencialismo ou Marxismo*, os intelectuais burgueses (Sartre) ao serem obrigados a abandonar o idealismo tentaram, ao menos, salvaguardar seus resultados e fundamentos produzindo uma *terceira via* entre o materialismo e o idealismo. LUKÁCS, 1979.

¹⁰⁴ Afirmações de Henri Lefebvre, op. Cit. BURNIER, M-A. CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 109.

que exclui todo e qualquer tipo de determinismo; o homem é, desse modo, inteiramente responsável por si mesmo e pelo mundo. E essas características gerais da liberdade podem ser aplicáveis aos *homens* que figuram nos livros de Sartre: Antoine Roquentin (*A Náusea*), Pablo Ibbieta (*O Muro*), Mathieu Delorme (*Os caminhos da liberdade*); a mesma liberdade está presente no teatro, representada pelo ser de Orestes (*As Moscas*), Hugo (*As mãos sujas*), Canoris (*Mortos sem sepultura*) e Goetz (*O Diabo e o bom Deus*), além de ser extensiva a todos os personagens secundários de cada obra. É certo que não é uma razão suficiente estender a liberdade a todos os personagens de Sartre para daí deduzir que, diferentemente de suas obras técnicas, em sua literatura a situação já havia sido ampliada em 1943; é isso que será mostrado a seguir.

Partindo da idéia de que todos esses *homens* são livres e, segundo o princípio exposto em *O Ser e o Nada*, estão lançados numa dada situação no mundo e, desse modo, são responsáveis por seu ser, pode-se perguntar: qual é a *situação* de cada um? Antoine Roquentin, o anti-herói de *A Náusea*, se pergunta: *Por que existo? Há uma justificativa para a existência, qualquer que seja, ou um meio de superar a contingência de existir?* São esses questionamentos que parecem estar no cerne dessa obra, e são essas perguntas que norteiam o desenrolar da estranha experiência vivida pelo personagem em Bouville, cidade para a qual se dirigiu para produzir uma biografia do Marquês de Rollebon. Após ter viajado pela Europa, África e Oriente onde, curiosamente, nada de estranho parece ter ocorrido, é numa pequena cidade da França que começa a acontecer o desagradável estranhamento com o mundo. E essa experiência acaba levando Roquentin a uma descoberta nefasta.

A Náusea tem em seu horizonte o hiato entre existência e aventura, ou, a impossibilidade da segunda, o que acaba colocando em planos distintos e irremediavelmente separados, história e narrativa. Mas onde está a origem de tal contradição? Como é possível que a existência seja contraposta à narrativa que se pode fazer dessa mesma existência? Não há como fugir do questionamento uma vez que ele se instale. Roquentin sente-se estranho, como se houvesse alguma coisa errada; mas não há como saber do que se trata. O estranhamento parece acirrar-se com respeito aos objetos: uma determinada maneira de segurar o cachimbo ou o garfo. “Ainda a pouco, quando ia entrando em meu quarto, parei de repente, porque sentia em minha mão um objeto frio que retinha minha intenção

através de uma espécie de personalidade. Abri a mão, olhei: estava segurando apenas o trinco da porta”.¹⁰⁵ A sensação de estranheza começa também a se apresentar no contato com outras pessoas, primeiramente com relação ao autodidata, que parece diluir-se frente a seus olhos. Encontrar personalidade nos objetos e um homem despersonalizado seria loucura?

Como não sentir medo se o *algo ameaçador* está sempre à espreita? Roquentin não suporta sua existência, e tem em Rollebon a possibilidade de preenchê-la, de torná-la menos dolorosa. Rollebon, por sua vez, não existe, apenas podendo vir à existência graças a Roquentin. Eles são sócios, e essa sociedade permite manter a *ameaça* distante. Entretanto, não há fuga perene: “A coisa, que estava à espera, alertou-se, precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela. – Não é nada. A Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, refluí sobre mim. Existo”.¹⁰⁶ Roquentin descobre a existência em si mesmo, em torno de si e dentro de si; ele é seu corpo, é cada uma das partes e responsável pelo conjunto. Roquentin é.¹⁰⁷ Por ser razão de seu existir, o personagem é obrigado a escolher: ficar em seu quarto ou sair, fumar ou não, etc. E mesmo que nada faça, ele sempre estará presente a si.¹⁰⁸ Há algum meio de escapar do infortúnio de existir? *Rollebon morreu, Antoine Roquentin não morreu*. A escolha continua em aberto: Roquentin, apenas ele, pode fazer *sua* existência continuar; do mesmo modo, só ele pode interrompê-la. Todas as coisas existem; o chão pisado, a casa vista, o lampião aceso, e Roquentin está presente a si, ele existe.

“Será isso liberdade? (...) Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei cederam e já não posso imaginar outras”.¹⁰⁹ Roquentin é livre e sozinho; a liberdade, efeito imediato da *experiência* da *náusea*, não se difere muito da morte. Ela mostra que a existência é *presença ao mundo e presença a si*. Por isso, Roquentin está atrelado a esse átimo instável do tempo e é constituído por ele; trata-se de uma espécie de sonho, no qual o passado, tal qual uma erosão, tenta alcançar o presente e também torná-lo *nada*. Mas o presente está separado do passado por um degrau insuperável e, na fuga, encaminha-se para o futuro.

¹⁰⁵ SARTRE, 1996a, p. 17.

¹⁰⁶ SARTRE, 1996a, p. 149.

¹⁰⁷ “O corpo caminha e há consciência de tudo isso e consciência, Deus meu, da consciência”. SARTRE, 1996a, p. 249.

¹⁰⁸ A consciência pode encaminhar-se aos objetos do mundo, “mas *nunca* se esquece de si mesma; é consciência de ser uma consciência que se esquece de si mesma. Seu destino é esse”. SARTRE, 1996a, p. 247.

¹⁰⁹ SARTRE, 1996a, p. 228.

Roquentin apenas pode acompanhar esse movimento, ele está entre o que *não é mais* e o que *ainda não é*.¹¹⁰

É nesse panorama que Roquentin define a existência: um absurdo. “Havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental”; a existência requer um sentido impossível que apenas poderia ser alcançado no absoluto, mas o que *existe* não faz sentido, “o mundo das explicações e das razões não é o da existência”.¹¹¹ Para existir é preciso abrir mão de explicar a existência; assim, a verdade apenas poderia se dar no romance. Considerando a história o campo existencial, não há solução, já que é preciso escolher entre existir ou narrar. E, todavia, narrar o que?

A existência é justificável? A resposta mais acertada de Sartre, no que tange à *A Náusea*, é que essa empreitada exigiria a remissão ao absoluto: “jamais um ente pode justificar a existência de outro ente”, e o erro de Antoine Roquentin foi tentar, com uma biografia, justificar a existência do Marquês de Rollebon. A causa do erro não está no meio escolhido para retratar a existência, mas sim no teor: um livro *de história*. Historicamente, apenas é possível tematizar a existência e, dessa feita, retomar a contingência de existir. A justificação da existência exige “algo que não existisse, que estaria acima da existência”.¹¹² Uma existência *fundamentada* é algo como *uma aventura*; a aventura vivida, por sua vez, é uma *miragem* e, por isso, não pode acontecer.¹¹³

Ora, a situação e a experiência vividas por Roquentin na afirmação da liberdade e do sem sentido do existir, além da negação abrupta de toda possibilidade de totalização histórica, leva irremediavelmente à conclusão de que a interpretação de *O Ser e o Nada* como uma filosofia desarraigada da realidade é plausível.¹¹⁴ Mas *A Náusea* é de 1938 e Sartre, mesmo mantendo em sua ontologia fenomenológica muitas das teses aqui expostas, também publica um texto que exige

¹¹⁰ SARTRE, 1996a, p. 230.

¹¹¹ SARTRE, 1996a, p. 191.

¹¹² SARTRE, 1996a, p. 258, ambas.

¹¹³ SARTRE, 1996a, p. 236.

¹¹⁴ Gerd Bornheim, em seu livro *Sartre – Metafísica e existencialismo*, entende *A Náusea* numa acepção cartesiana, no sentido de que Sartre, com essa obra, cumpre o percurso da *dúvida metódica* tal qual Descartes. “Entre Descartes e Sartre há, porém, uma diferença nada pequena: aquele limita a dúvida à esfera do conhecimento, ao passo que este lhe empresta uma dimensão muito mais larga. O que Descartes realiza num ensaio como o *Discurso do Método*, Sartre o faz através de um romance, *A Náusea*” (BORNHEIM, 1971, p. 16). Esse paralelo, sem dúvida interessante, é discutível e sua contrapartida devidamente formulada Luiz D. S. Moutinho (MOUTINHO, 1995, p. 152).

o engajamento da liberdade: *As Moscas* (concomitantemente com a *ontologia fenomenológica*). Desse modo, torna-se no mínimo precipitado aceder à tese de *idealismo burguês* sartriano, propagada na década de 60. Sob esse aspecto estamos de inteiro acordo com a tese da Dra. Cristina Diniz Mendonça que, a despeito de várias críticas contrárias, mostra que em *O Ser e o Nada* Sartre não está alheio à história.¹¹⁵

Em *A Náusea* a história é vista como uma impossibilidade, como a maneira segundo a qual os fatos são organizados. Ela apenas figura ao longe, não determinando o presente de Roquentin, mostrando-se unicamente como uma *impossível necessidade*. Entretanto, é preciso lembrar o que Sartre afirma a respeito dessa obra: “O que me faltava era o sentido de realidade. Eu mudei desde então. Fiz uma lenta aprendizagem do real. Eu vi crianças morrerem de fome. Frente a uma criança que morre, *A Náusea* não pode fazer frente”.¹¹⁶ A experiência do filósofo e sua autocrítica dizem muito, mas bastaria contrapor *A Náusea* a *As Moscas* para perceber uma profunda mudança na noção de situação. Mas será essa mudança unicamente efeito da eclosão da Guerra? Não parece, ou melhor, essa tese não se sustenta frente à análise de *O muro*, publicado em 1939.

Em linhas gerais os cinco contos versam sobre situações limite desconcertantes pelo tom aterrador e dramático, servindo-se de *situações* semelhantes àquelas vividas em *A Náusea* e na peça *As Moscas*. E mais uma vez encontram-se personagens livres, ou seja, a tese da liberdade absoluta de *O Ser e o Nada* está visivelmente presente na trajetória de cada um dos personagens. Trata-se de analisar situações existenciais nas quais o indivíduo é colocado à prova e é *obrigado* a ser livre, ou seja, mesmo em situações extremas é justamente a liberdade que *dá o sentido* daquilo que é vivido. *O Muro* é composto por cinco contos, *O quarto*, *Erostrato*, *Intimidade*, *A infância de um chefe* e *O muro*, conto que dá nome à obra. Será analisado apenas esse último por remeter de modo imediato à ação da história na vida *particular*.

¹¹⁵ Trata-se de um trabalho de fôlego e que apresenta uma bibliografia extensa e imprescindível para sustentar a tese de que a história já está presente em *O Ser e o Nada*. Apenas para mostrar a preocupação principal da autora, refiro-me à introdução, onde ela apresenta seu projeto de *desatar o nó* entre a realidade do *Diário de uma guerra estranha*, calcado no dia-dia do filósofo e a *pretensa filosofia pura, ausente da história*, de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 1943, p. 16 ss.), ou melhor, entender de que modo a descrição de estruturas ontológicas intemporais se une à vida do filósofo; esse mesmo paralelo pode ser encontrado com respeito à literatura, à dramaturgia e mesmo com relação à própria *história* do filósofo. Ver: MENDONÇA, 2001.

¹¹⁶ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 64.

Segundo Vergílio Ferreira os demais contos “(...) são bem do Sartre de *La Nausée*. O domínio das coisas (...), revelado como em *La Nausée*, no seu absurdo (o castanheiro reaparece aqui a pp. 161-2) revela-se sobretudo no primeiro anúncio de uma náusea que não tem nome: logicamente essas novelas são contemporâneas de *La Nausée* (na realidade, porém, elas são-lhe posteriores, ao que nos conta Beauvoir). E é daí que Sartre arrancará para a humana situação do homem”.¹¹⁷ O autor português tem razão, mas não há como concordar com a continuidade de sua análise, que desmerece a historicidade do conto devido ao fato biográfico de Sartre não ter *conhecido* a revolução espanhola: não conhecer (não entraremos nos detalhes que exigiriam avaliar o sentido de *conhecer*) ou participar da guerra da Espanha não diminui a dramaticidade do texto justamente naquilo que ele tem de *histórico*; trata-se, a nosso ver, da inserção da *liberdade* de *O Ser e o Nada* numa situação fática, a guerra.

A proximidade temática com Malraux é evidente: *a experiência da Guerra era ignorada por Sartre, mas não a obra de Malraux*; é verdade que o filósofo esteve na Alemanha em plena ascensão do Nazismo e não escreveu nada sobre isso. Mais ainda, Beauvoir relata que Sartre jamais falou das agruras da Guerra (em 1940, quando prisioneiro) e, numa análise bastante corriqueira, nem mesmo acreditava que ela viesse acontecer;¹¹⁸ mas veio a guerra e ela *mostrou* ao filósofo que *era preciso se engajar*. Não nos prenderemos à biografia, mas é preciso ter em conta que o fato de Sartre não ter lutado na Revolução Espanhola não reduz o peso exercido pela história em *O Muro*. Pelo contrário, essa obra mostra que Sartre, antes mesmo de escrever sua ontologia fenomenológica, está certo de que a liberdade só pode ser compreendida em relação *interna* com a situação; e essa, como no caso de Ibbieta, se confunde com a história. Ou melhor, a história determina a situação de seus personagens e, no limite, de todos os homens.

Ibbieta, revolucionário na Espanha fascista, é feito prisioneiro: “Aquilo durou quase três horas; sentia-me um tanto pateta e com a cabeça vazia; a sala, porém, estava bem aquecida – há 24 horas que estávamos tremendo de frio”.¹¹⁹ A

¹¹⁷ FERREIRA, 2004, p. 138.

¹¹⁸ Annie Cohen-Solal mostra as mudanças sofridas por Sartre no período em que ficou *enclausurado com quatorze mil outros soldados* em Nancy; a esse respeito ver os capítulos *Uma guerra digna de Kafka* e *Um cativo digno* (COHEN-SOLAL, 1986, pp. 145, 185-221). Ainda, ver as cartas enviadas por Sartre a Simone de Beauvoir enquanto ele era prisioneiro em Trèves. SARTRE, 1983c, pp. 7-304.

¹¹⁹ SARTRE, 2005b, p. 9.

preocupação com algo imediato (frio) acompanhada de uma quase indiferença ante a sentença de fuzilamento contrasta com o desespero de Juan Mirbal. Ora, Ibbieta não fora obrigado a se alistar ou lutar, mas o escolheu livremente; e é também por sua própria conta que, diferentemente de Mirbal, significará, para si, a sua morte como uma pergunta sobre o estranhamento que sentiria quando uma bala quente lhe atravessasse o corpo. Assunção do que tinha feito? Ausência de medo ou remorso? Mirbal entende sua morte como injustiça e, então, se desespera. Steinbock parece se dar conta de seu fuzilamento apenas posteriormente.¹²⁰

Um breve paralelo entre Roquentin e Ibbieta pode ser esclarecedor: a experiência da *náusea*, do absurdo de existir, não se dá àquele devido a algum constrangimento externo. Roquentin poderia abandonar Bouville quando quisesse, sabia da falta de sentido de escrever a *história* do Marquês e não via a história (de sua vida, da cidade, etc.) senão como pano de fundo dos acontecimentos presentes. Ibbieta, por sua vez, está na Espanha em guerra e sua história pessoal, seu drama ante sua morte iminente e a escolha que deve fazer estão perpassados pela história materializada na guerra e no seu aprisionamento. Mais do que isso, ao ser preso por sua ação revolucionária ele se encontra frente a um dilema que, dessa feita, envolve além de sua escolha individual, o conflito social pelo qual passa seu país e seus correligionários; e ele é *obrigado a ser livre*, ele escolhe.¹²¹ Ambos estão em situação, mas ao invés de ser um *simples ponto de vista* sobre o mundo, já é possível notar que se em *A Náusea* o pano de fundo é simplesmente ignorado por Roquentin, em *O Muro* é justamente esse pano de fundo que coloca Ibbieta à prova e o *faz* ser livre, ainda que sua escolha leve à morte seu companheiro, Ramón Gris.¹²²

A escolha de Ibbieta, ainda que se opere no plano estritamente pessoal, já se dá com base em acontecimentos que são *históricos*:

¹²⁰ “Muito bem. Serão oito. Ouve-se um grito: ‘Apontar’, e eu verei oito fuzis apontados para mim. Acho que desejarei penetrar no muro; empurrarei o muro com as costas e toda a minha força e o muro resistirá, como nos pesadelos”. SARTRE, 2005b, p. 19.

¹²¹ Ibbieta tinha clareza de sua situação, mas: “Em vão. Todas essas fugas são barradas por um Muro; fugir da Existência é ainda existir. A Existência é um pleno que o homem não pode abandonar”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 70.

¹²² “Sei onde ele está. Está escondido no cemitério, ou num túmulo ou na cabana dos coveiros.” Ibbieta, com essa *denúncia*, tenta enganar os policiais; embora sendo um engodo, acaba sendo *verdade*; segundo Garcia “Não faltaria quem se dispusesse a escondê-lo [Gris], mas ele não queria dever nada a ninguém. ‘Ia me esconder na casa do Ibbieta’, disse ele, ‘mas como ele foi preso, vou me esconder no cemitério’”. SARTRE, 2005b, p. 32.

Levantei-me, andei de um lado para outro e, para afastar aquelas idéias, comecei a pensar no passado. (...). Via rostos e histórias. Revi a fisionomia de um *novillero* que levava uma chifrada em Valência durante a Feria, o rosto de um de meus tios, e o de Ramón Gris. Lembrei-me de alguns episódios: o desemprego durante três meses em 1926, como escapei de morrer de fome. Recordei-me de uma noite passada em um banco em Granada. (...). Com que ansiedade eu corria atrás da felicidade, atrás das mulheres, atrás da liberdade... A troco de quê? Quisera libertar a Espanha, admirava Pi y Margall, aderira ao movimento anarquista, discursava em comícios: levava tudo a sério, como se fosse imortal.¹²³

A responsabilidade que o faz pensar em sua morte (dar a ela um sentido) é justamente o fato *histórico* da Guerra Civil Espanhola, da luta contra a Falange Espanhola Tradicionalista na pessoa do General Francisco Franco; assim, antes mesmo da publicação de *O Ser e o Nada*, Sartre está ciente da difícil tarefa de mostrar a liberdade em situação *histórica*.

Mas é na trilogia *Os caminhos da liberdade* que se dá de forma bastante clara a passagem do que era até então simplesmente *pano de fundo*, em *A Náusea*, para a história. Vale lembrar que tanto *A Náusea* quanto *O Muro* são obras que antecedem *O Ser e o Nada*, o que explica a relutância de Sartre em identificar a situação de seus personagens com a macroestrutura, ainda que em *O Muro* seja um fato histórico que coloque Ibbieta à prova; entretanto, ainda em 1943, Sartre publica um fragmento de *A Idade da Razão* que trata ainda do tema da liberdade a partir da perspectiva individual, mas não deixa dúvidas de que urge ampliar a situação no mesmo ano da publicação da ontologia. E é o que de fato se encontra nessa obra: Mathieu busca a liberdade ideal; Daniel a entende como *gratuidade*; Brunet engaja politicamente sua liberdade. Seriam Mathieu e Daniel reedições de Roquentin, e Brunet uma expressão de Ibbieta? Isso não importa, mas importa perceber que em 1945 Sartre coloca frente a frente personagens que, a seu modo, buscam exercer seu ser livre; mais do que isso, Sartre ainda mantém seus personagens presos a situações particulares, mesmo que a história esteja ali e, no limite, seja ela, à *distância*, o denominador de cada uma das situações dos indivíduos citados.

Mathieu está às voltas com o *drama* de sua *amiga* Marcelle, grávida, e precisa decidir se faz ou não o aborto: “‘Ela vai ver a velha, vai para o açougue’. Sentia-se venenoso. ‘Chega’. Sacudiu-se: eram pensamentos lívidos, pensamentos da madrugada”.¹²⁴ A decisão com relação ao aborto é a única preocupação de Mathieu, e malgrado os desentendimentos e pequenos infortúnios que dão a tônica

¹²³ SARTRE, 2005b, p. 23.

¹²⁴ SARTRE, 1996, p. 34.

da obra, essa será sua preocupação recorrente: onde conseguir dinheiro para efetuar-lo? É justamente essa questão que o coloca diante de sua liberdade e o leva, no decorrer da procura por alguém que lhe empreste tal quantia, à responder algumas difíceis questões: por que não se casa e assume suas origens burguesas? Por que não *foi* para a Espanha? Por que não entra no Partido Comunista? E a resposta é sempre a mesma, qual seja, é preciso manter sua liberdade e qualquer uma dessas escolhas a restringiria.

Nosso herói tem sua fama, ou melhor, seus amigos o conhecem como o *homem que quer ser livre e não faz política*, posição assumida por ele, “que quer ser livre, como outros desejam uma coleção de selos. A liberdade é seu jardim secreto. Sua pequena convivência para consigo mesmo. (...) Não é isso que sou?”¹²⁵ Uma liberdade reprovável aos olhos de seus amigos que, a seu modo, também *são livres* para lhe ajudar ou não; é o caso de Daniel, prestes a desistir de matar seus gatos afogados: “Sentia-se perdido numa nuvem vermelha, sob um céu de chumbo; pensou com orgulho em Mathieu: ‘Eu sou livre’, disse. Mas era um orgulho impessoal, pois Daniel não era mais ninguém”.¹²⁶ O encontro de ambos, um após desistir de eliminar seus gatos e outro à busca de dinheiro para o aborto, coloca a liberdade de Mathieu à prova.

O drama é pessoal, não há dúvida, mas Mathieu está separado de sua decisão (pagar o aborto) por uma quantia de dinheiro; Daniel podia lhe emprestar, o que faz com que seu amigo seja, nesse momento, o *nada* que o separa de sua liberdade. “No fundo – disse [Daniel] sem olhar Mathieu –, estou contente de não ter dinheiro. Você quer ser livre, eis uma oportunidade para um ato de liberdade”.¹²⁷ Daniel propõe a Mathieu que ele se case com Marcelle; Mathieu era sim livre para se casar, para ter três ou quatro filhos, tornar-se um *detestável burguês* como seu irmão, Jacques, o próximo da sua lista de possibilidades que lhe garantiria a liberdade de livrar-se da responsabilidade do filho que crescia no ventre de Marcelle. Porém, também é um ato livre a escolha do aborto e a negação de toda possibilidade de se unir à namorada; é preciso encontrar alguém que lhe empreste dinheiro. Ele vai à casa de seu irmão.

¹²⁵ SARTRE, 1996, p. 67.

¹²⁶ SARTRE, 1996, p. 114.

¹²⁷ SARTRE, 1996, pp. 120-121.

“Mas parece-me que com as tuas idéias eu faria questão de não dever nada a um horroroso burguês. Porque eu sou um horroroso burguês – acrescentou, rindo alegremente”.¹²⁸ O drama pessoal se agrava, na medida em que o irmão lhe nega 4 mil francos para fazer o aborto, mas lhe oferece 10 mil para que ele se case; ser livre, mesmo no plano individual, remete inelutavelmente ao outro: Marcelle, Daniel, Jacques, e à situação de dificuldade financeira vivida por Mathieu. Não se trata unicamente de escolher o que lhe aprouver, pois, se o pudesse, ele voltaria ao momento da concepção e o desfaria (ele pensa nisso); ou mesmo, se pudesse *teria* o dinheiro para o aborto. Sua liberdade é colocada à prova inicialmente pelo fato de sua namorada estar grávida e, a seguir, pelo fato de não ter a quantia necessária para o aborto e tentar, sem sucesso, que *outro* lhe empreste.

A Espanha está em guerra civil e uma notícia estampada em um jornal lido ao acaso põe em relevo a força da *situação*: “Por que não tive vontade de lutar? Poderia escolher outro mundo? Sou ainda livre? Posso ir aonde quero, não encontro resistência, mas é pior, estou numa gaiola sem grades, separado da Espanha por... por nada, e no entanto esse outro mundo é intransponível”.¹²⁹ Resta-lhe recorrer a Brunet que, de chofre, ao invés de dinheiro lhe propõe o ingresso no Partido Comunista, com a alegação que, se Mathieu “renunciou a tudo para ser livre. Dê mais um passo e renuncie à própria liberdade.”¹³⁰ Porém, isso não resolve o problema *com* Marcelle e, parece, há muito Mathieu é escravo da própria liberdade; ele é, no primeiro volume dos *Caminhos da Liberdade*, prisioneiro de si mesmo. Ao fim encontra-se só, sem conseguir o que buscava, mas ainda assim livre.

“Minha liberdade? Ela me pesa. Há anos que sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção”¹³¹, é o que ele diz a Brunet. Mas na verdade ele está convicto de que ser livre é jamais se engajar, é nunca se comprometer; trata-se de uma liberdade vazia e sem sentido, ou, a liberdade por si mesma. Ao cabo fica sozinho, “Só, porém não mais livre do que antes”; e não há a quem culpar, afinal “Ninguém entrou a minha liberdade; foi minha vida que a bebeu”. O sem

¹²⁸ SARTRE, 1996, p. 127. Ainda, Jacques afirma que: “Eu imaginava que a liberdade consistisse em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades. Não é por certo tua opinião: condenas a sociedade capitalista e, entretanto, és funcionário nessa sociedade. Proclamas uma simpatia de princípio pelos comunistas, mas tem cuidado em não te comprometeres. Nunca votaste. Desprezas a classe burguesa e, no entanto, és um burguês, filho e irmão de burgueses, e vives como um burguês”. SARTRE, 1996, p. 133.

¹²⁹ SARTRE, 1996, p. 139.

¹³⁰ SARTRE, 1996, p. 145.

¹³¹ SARTRE, 1996, p. 149.

sentido da liberdade pela liberdade aparece de forma desdenhosa, na medida em que “Essa vida era-lhe dada à toa, ele não era nada e, no entanto, não mudaria mais”.¹³² A ilusão de ser livre sozinho, conforme seria em *O Ser e o Nada*, acaba esbarrando na existência do outro; e é justamente esse outro a medida utilizada por Mathieu para entender sua liberdade.

A noção de liberdade vai aos poucos se desenhando para o nosso herói, na medida em que um fato corriqueiro (dificuldade financeira) o leva a encarar sua *liberdade* pelos olhos de seus amigos. E o que cada um deles pensa sobre a liberdade não deve ser desconsiderado: a desastrada decisão de Daniel que, para ajudar Marcelle a se casar forja um romance que enciumaria Mathieu, mostra que para ele ser livre é estar desprendido e fazer qualquer coisa de modo gratuito; Jacques, por sua vez, admite que já *foi livre*, mas entende a liberdade como assunção da *vida séria* e de suas origens, no caso, a burguesia; ele inclusive oferece a Mathieu mais dinheiro do que foi pedido, desde que o irmão se case e se assuma burguês; por fim, Brunet lhe propõe a renúncia da liberdade em favor do engajamento no Partido Comunista. Essas três *escolhas* do sentido muito particular que cada um tem de liberdade contrasta enormemente com a fuga de todo e qualquer tipo de compromisso, buscada por Mathieu.¹³³

A reviravolta não tarda e, logo no segundo volume de *Os caminhos da liberdade*, Sartre mostra a ilusão de ser livre no plano individual: *Sursis* escancara de que maneira acontecimentos políticos podem redirecionar ou, mesmo, determinar a situação humana. É o que nos diz o filósofo, primeiro com respeito à *Idade da Razão*: “Durante a bonança enganosa dos anos 37-38, havia pessoas que ainda podiam conservar a ilusão, em certos meios, de ter uma história individual bem separada, bem estanque. Por isso escolhi narrar *A Idade da Razão* como fato ordinário, mostrando somente as relações de alguns indivíduos”. E conclui sobre a mudança ocorrida em *Sursis*: “Mas com as jornadas de setembro de 1938, os diques se quebram. O indivíduo, sem cessar de ser uma mônada, se sente engajado em uma divisão que o ultrapassa. Ele estabelece um ponto de vista sobre o mundo, mas se surpreende em vista da generalização e da dissolução. (...) Reencontram-se em *Sursis* todos os personagens de *A Idade da Razão*, porém perdidos, circunscritos

¹³² SARTRE, 1996, p. 351.

¹³³ “E subitamente pareceu-lhe ver sua liberdade. Estava fora de alcance, cruel, jovem e caprichosa como a graça”. SARTRE, 1996, p. 256.

por uma multidão de outras pessoas”.¹³⁴ O pano de fundo, enfim, se confunde com a história.

De fato, *Sursis* se inicia em meio a uma enorme tensão: a guerra é iminente, e Mathieu descansa ao sol. “Estamos todos um tanto estressados com essas ameaças de guerra”.¹³⁵ Todos, de fato! Daniel e Marcelle enquanto passeiam pelo campo, Brunet em sua organização comunista, Jacques enquanto cuida de seus negócios, e Mathieu, na *villa* de seu irmão: “‘Como vai ser chata essa guerra’, pensou. E depois da guerra? Seria ainda um outro mar. Mar de vencidos? De vencedores?”.¹³⁶ O herói, perdido na multidão de novos personagens que a seu modo vivem a tensão da guerra, acorda; “Pôs as pernas para fora da cama, ergueu-se, tirou o pijama. ‘para quê?’ E deixou-se cair novamente de costas, inteiramente nu, as mãos sob a nuca; (...). Antes, eu carregava os dias às costas, fazia-os passar de uma margem a outra; agora eles é que me carregam”.¹³⁷ Parece a mesma situação canhestra de liberdade e de escolhas frívolas de *A Idade da Razão*, mas apenas parece.

A *história* bate a porta de Mathieu, ou melhor, um *cartaz* começou a visá-lo; “Mathieu leu: ‘Deverão dirigir-se ao local de convocação indicado’ e pensou: ‘Mas eu tenho a ordem nº 2!’”.¹³⁸ A liberdade se esvai entre os dedos: era preciso rever sua vida, transferir a namorada para seu apartamento, dar-lhe uma procuração para que ela receba por ele o ordenado; “Se eu tivesse feito o que queria, se ao menos uma vez, uma única vez, eu tivesse podido ser livre, nem por isso minha vida teria deixado de ser uma trapaça, pois eu teria sido livre para a paz (...) e agora estaria do mesmo jeito aqui...”.¹³⁹ Essa postura determinista de Mathieu não combina com seu discurso *libertário* de outrora. É verdade que ele ousou pensar-se livre e sua liberdade era justamente a fuga de todo e qualquer comprometimento; porém, agora, está comprometido com a guerra e sua resignação não passa despercebida para seu irmão.

“A essa altura, estoura a guerra e mandam-no para as trincheiras, e o revoltado, o subversivo, parte direitinho, sem discussão, dizendo: parto porque não

¹³⁴ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 113.

¹³⁵ SARTRE, 2005d, p. 27.

¹³⁶ SARTRE, 2005d, p. 55.

¹³⁷ SARTRE, 2005d, p. 74.

¹³⁸ SARTRE, 2005d, p. 81.

¹³⁹ SARTRE, 2005d, p. 84.

posso deixar de partir!”, lhe diz Jacques.¹⁴⁰ Mathieu não discute, *nunca teve oportunidade* de formar uma opinião a respeito; sabia-se livre, queria-se livre, mas a guerra roubara-lhe o futuro. Melhor, ela havia roubado o futuro de todos: “Gros-Louis titubeava (...), Philippe chorava (...) exilado dentro da noite fria e miserável, a noite cinzenta das encruzilhadas, Mathieu despertara, levantou-se, pôs-se à janela, ouvia o murmúrio do mar, sorriu para a linda noite cor de leite”.¹⁴¹ O personagem é apenas mais um na *história* que se move, que traça seus próprios caminhos, caminhos feitos pelas atitudes individuais da multidão de personagens, em suas fugas, na apresentação dos soldados, na caça aos fascistas; a escolha que cada homem faz de si faz a história, e as escolhas de cada um, por sua vez, estão intimamente ligadas ao movimento histórico.

Pode-se evitar o curso dos acontecimentos? Pode-se fugir da força implacável da guerra? “Ele desertara e o céu conservava seu arzinho camarada dos domingos, as ruas cheiravam a comida fina, pastéis, galetos, família”.¹⁴² Para quem jamais assumiu uma posição, fugir não é nenhum sacrifício, afinal *os desertores não existem*. A culpa por fugir enquanto milhões de compatriotas morrem é explicada racionalmente, afinal *eles já traziam a morte consigo desde o nascimento*; além disso, a humanidade *continuará a não ir à parte alguma*. Enfim, há sempre uma razão plausível para não se comprometer. “Não tinha nada com isso. Recusar, cruzar os braços, ou fugir para a Suíça. Por que? Não sinto isso. Não tenho nada com isso. A guerra na Espanha, tampouco tinha nada com ela. Nem com o Partido Comunista. Mas o que é da minha conta?”¹⁴³ Até mesmo a vergonha de aparecer bronzeado a Gomez (amigo que lutava contra o fascismo na Espanha) por *estar à toa na praia* passa rapidamente; a *liberdade* de Mathieu o torna impermeável a seu tempo e, claro, isso exige uma boa dose de cinismo.

Gomez lembra a Mathieu que os franceses jamais compreendem nada, pois eles têm medo; “Culpado, culpado e francês”.¹⁴⁴ Mas o que pode a culpa ante a liberdade? E mesmo a coragem, o que pode? Gomez havia lutado, haviam atirado nele; em Madrid se luta na *cidade universitária* e, mesmo com a guerra perdida, a luta continua. Mathieu é livre, e embarca para sua casa. Nosso herói “jogara e

¹⁴⁰ SARTRE, 2005d, p. 103.

¹⁴¹ Basta ver a situação apreensiva da *multidão* de personagens. SARTRE, 2005d, p. 188.

¹⁴² SARTRE, 2005d, p. 203.

¹⁴³ SARTRE, 2005d, p. 252.

¹⁴⁴ SARTRE, 2005d, p. 260.

perdera, sua vida ficara para trás, fracassada. (...) Restava o próprio acontecimento”.¹⁴⁵ A guerra, essa coisa que *não existe*, ultrapassava-o, estava em tudo e em nenhum lugar – *o trem corria na noite da guerra*: “A guerra: todos são livres e no entanto a sorte está lançada. Ela está aqui, está por toda parte, é a totalidade de todos meus pensamentos, de todas as palavras de Hitler, de todos os atos de Gomez; mas não há ninguém para estabelecer o total. Só existe para Deus. Mas Deus não existe. Contudo a guerra existe”.¹⁴⁶

Em sua casa Mathieu se *reencontra* consigo, com as coisas que deixou sem terminar, com seus amigos, com *quem ele era*. Todos seus *projetos* estavam ali, marcas indelévels de si mesmo; no entanto algo havia mudado desde a iminência da guerra. “Em julho o Dôme não tinha limites precisos, escorria dentro da noite pelas vidraças e pela porta giratória, (...). Agora (...) o Dôme estava reduzido à expressão mais simples: uma coleção de mesas, de bancos, de vidros, secos, encolhidos, privados daquela luminosidade difusa que era sua sombra noturna”.¹⁴⁷ Também ali a *primeira noite da guerra* havia chegado, também ali *algo que não existe* agia e deformava o ambiente, também ali *a história* era feita; na verdade, mesmo que apenas agora nosso herói tenha se dado conta, a deformação invisível da guerra já havia transformado o país inteiro.

“Uma nuvem rasgou-se no céu e duas estrelas surgiram. Mathieu pensou: ‘é a guerra’”.¹⁴⁸ Por mais que ele tente negar, fingir, fugir, a guerra *cai sobre ele e o esmaga*; “Sou livre”, pensou subitamente. E sua alegria transformou-se de imediato em esmagadora angústia”.¹⁴⁹ Mathieu descobre, enfim, que a liberdade que buscara por tanto tempo, *fazendo o que queria* ou simplesmente *não se comprometendo*, não era mais que uma trapaça. Não há liberdade naquilo que se faz, pois os atos *efetuados* tornam-se passado; não há liberdade naquilo que se escolhe porque a escolha é a exclusão de todas as demais possibilidades. Nosso herói se dá conta de que “essa liberdade, procurei-a bem longe; estava tão próxima que não podia ver, não podia tocá-la, era apenas eu. Eu sou minha liberdade”.¹⁵⁰ Na história, vivendo uma situação histórica, Mathieu se descobre: independente da *força inexistente que tudo muda*, ele é livre.

¹⁴⁵ SARTRE, 2005d, p. 314.

¹⁴⁶ SARTRE, 2005d, p. 318.

¹⁴⁷ SARTRE, 2005d, p. 338.

¹⁴⁸ SARTRE, 2005d, p. 341.

¹⁴⁹ SARTRE, 2005d, p. 343.

¹⁵⁰ SARTRE, 2005d, p. 353.

Chama a atenção o modo ordinário utilizado por Sartre para revelar a liberdade a Mathieu: numa Paris vazia, desolada pelo *primeiro dia* de guerra. Não há como desprezar as dezenas de outros personagens que, a seu modo, vivem a mesma situação e *livremente* a significam para si mesmos; mas o caso de Mathieu é paradigmático justamente porque ele se reconhece livre num estado de recessão, num momento crucial para todo um povo e, ademais, para todos os povos. A liberdade ontológica se apresenta em sua completude: “a liberdade é o exílio, e estou condenado a ser livre”. Mesmo com seu futuro hipotecado, decidido por outras pessoas (apresentar-se e lutar), cada homem é, assim como Mathieu, livre – “livre para nada!”¹⁵¹ Não há o que se faça, ou o que possa ser feito, para limitar a liberdade; nenhum ato coloca a liberdade em risco.

Mathieu pensa em se matar, ou melhor, em se jogar no rio e *devolver* sua liberdade, torná-la água; desse modo se livraria de si mesmo, da *horrível liberdade*. Não o faz. Muito pelo contrário, toma uma atitude que contraria seu *caráter*: finge ser policial, evita um linchamento e, de resto, paga o táxi para Irène e o rapaz que havia sido espancado.¹⁵² Reconhecer-se livre é o primeiro passo para a liberdade; não se trata de casar ou não casar, de fazer ou não um aborto, de roubar, de submeter-se ao Estado, de ser comunista, de ajudar... “É, sou um burguês. (...) Sou professor. (...) gosto de você”.¹⁵³ Essas poucas palavras, ditas à Irène, definem aquilo que se constrói, socialmente, como uma carapaça que esconde o fundamental, ou seja, que *ser homem é ser liberdade*. Enfim, Mathieu sabe quem ele é após descobrir o *que* ele é; assim vai dormir, vai acordar, vai para a guerra. “Acabou-se! Amanhã, Nancy, a guerra, o medo, a morte talvez, a liberdade”.¹⁵⁴

Mathieu se apresenta, mas não há guerra. O *acordo* entre as potências muda o rumo de tudo aquilo que havia sido pensado, planejado, odiado, vivido, projetado. “Tantos trens rodando pela França, tanta dor, tanto dinheiro, tantas lágrimas, tantos gritos em todas as estações de rádio do mundo, tantas ameaças e desafios em todas as línguas, tantos conciliábulos para chegar a isso: rodar em volta de um pátio ou jogar niqueis na poeira”.¹⁵⁵ A história havia pregado uma peça em Mathieu, na Europa, no mundo; a história? Sartre mostra, com situações vividas pelos líderes

¹⁵¹ SARTRE, 2005d, p. 354.

¹⁵² SARTRE, 2005d, pp. 358-371.

¹⁵³ SARTRE, 2005d, pp. 370-371.

¹⁵⁴ SARTRE, 2005d, p. 392.

¹⁵⁵ SARTRE, 2005d, p. 435.

mundiais, o *acordo* e os personagens acordantes. Mais uma vez a história, feita por homens e na mesma medida fazendo homens; homens livres *na* história. “Mathieu começou a andar no pátio. ‘Permanecerei livre’, pensou”.¹⁵⁶

Assim, *Sursis* mostra de maneira clara que a liberdade *fora* da história não é mais que uma falácia *encenada* pelos personagens de *A Idade da Razão* e, por que não, por Roquentin. Pode-se ver aqui o abandono do projeto de liberdade absoluta de *O Ser e o Nada*? Será que, já em 1945, Sartre havia abandonado as *consciências mortas* de *Entre quatro paredes* e entrado no *mundo dos vivos* do marxismo? De maneira alguma. Na mesma medida em que não se trata da ontogênese privada pela qual cada para-si cria, significa e é responsável por *seu* mundo, não se trata de simples determinação das atitudes dos personagens. A indicação mais coerente é a de que, desdobrando-se da nefasta situação do *ser-para-outro*, Sartre aponta, em sua literatura, para a próxima figura de seus trabalhos técnicos: a *alienação da liberdade* e, desse modo, o grupo, a sociedade e a história.¹⁵⁷ Mas é cedo para tais afirmações; o que se pode afirmar é que em *Sursis* Sartre mostra como os acontecimentos políticos e sociais interferem naquilo que se acredita ser a *vida pessoal*. Mostra ainda que, para além do homem só há *a história* e essa, por sua vez, está em curso; ora, a situação se alarga: ser-para-si é ser livre e em situação, sendo que essa situação extrapola os projetos de vida individuais e se encaminha até a história da humanidade.¹⁵⁸

Outra indicação bastante forte de que todos os personagens, de *Sursis* ou de *A Idade da Razão*, são livres, é o fato de Sartre ainda os considerar de má-fé: desde *O Ser e o Nada* Sartre afirma que a condição primordial da ação é a liberdade. Ora, todos seus personagens, nalguma medida, agem; Mathieu busca a liberdade na sua *pureza extrema*; Brunet se engaja num partido.¹⁵⁹ Pode-se dizer que eles são, por isso, livres? Fazem escolhas, é verdade. Mas Sartre parece ter uma noção mais rica

¹⁵⁶ SARTRE, 2005d, p. 436.

¹⁵⁷ É preciso notar que a idéia de *alienação da liberdade* está presente em *O Ser e o Nada*: é justamente o aparecimento do outro que coloca a liberdade do para-si em risco, que *aliena* sua liberdade. Mas também é preciso colocar em relevo a *passagem* da objetivação *individual* do para-si (que se dá na ontologia) para sua objetivação *social* que, em razão da ampliação da situação (historicidade do para-si) leva à alienação *de fato* da liberdade (alienação histórica, no sentido marxista do termo).

¹⁵⁸ Interessa notar que, a despeito da contradição que parece se instaurar, Sartre vai justamente buscar, na *Crítica da Razão Dialética*, resposta para a seguinte questão: como pode o homem livremente *fazer* a história e essa se voltar contra ele e *determiná-lo*? SARTRE, 2002, pp. 185-189.

¹⁵⁹ Outro tanto poderia ser dito dos demais personagens e da *significação* muito particular que cada um *tem* da morte.

da liberdade que não é a simples escolha que faz cada um de seus personagens e, ainda menos, a possibilidade de mudar seus *atos*, saindo assim do inferno (como seria em *Entre quatro paredes*); mesmo *na história*, a liberdade continua essencial e fundamental no pensamento do filósofo.¹⁶⁰

Por enquanto é suficiente ver o que Sartre diz da *liberdade* de Mathieu e Brunet no que se refere à *Sursis*: “Mathieu encarna essa disponibilidade total que Hegel nomeia liberdade terrorista e que é verdadeiramente a contra-liberdade. (...) Ele não é livre porque ele não soube se engajar. (...) Mathieu é a liberdade de indiferença, liberdade abstrata, liberdade para nada. Mathieu não é livre, ele não é nada, porque ele está sempre fora. (...) Brunet encarna o espírito de seriedade, que crê nos valores transcendentais, escritos no céu, inteligíveis, independentes da subjetividade humana, colocados como coisas. (...) Ele não é livre. O homem é livre para se engajar, mas ele não é livre a menos que se engaje por ser livre. Há uma outra vida militante que é aquela de Brunet. Mas Brunet é um militante ao qual falta sua liberdade”.¹⁶¹ Assim, a literatura de Sartre mostra que ele amplia a noção de situação e mantém a mesma noção de liberdade. Trata-se, é verdade, da liberdade ontológica, segundo a qual ser homem é ser liberdade *arraigada* numa situação e, ainda que essa situação seja ampliada até os limites da *determinação* histórica, nada pode mudar no que concerne ao indivíduo.

Na terceira parte dos *caminhos da liberdade* Mathieu está no *front*, com a certeza de que a guerra estava perdida; “Tinham perdido a guerra como se perde o tempo: sem o perceber”.¹⁶² O sentimento de *ser universal* por ser francês mostra-se um engodo; ainda assim, na opinião de Mathieu, é melhor ser um alemão vivo que um francês morto, afirmação estranha, já que sai da boca de alguém que pensou em se matar para se livrar da *terrível liberdade*. “Calou-se. Pensou subitamente: será preciso viver. Viver, colher dia após dia os frutos embolorados da derrota, trocar em miúdo essa escolha total a que se recusava agora”.¹⁶³ Noutras palavras, mesmo perante a derrota era preciso continuar, era preciso *ser livre*. Verdade que não era mais homem, que devia acatar ordens, que seria prisioneiro; entretanto, antes de tudo isso Mathieu era livre, que seja para nada, mas o era.

¹⁶⁰ Ao que parece, Sartre propõe uma utopia, ou, o *reino da liberdade*: “Logo que existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade”. SARTRE, 2002, p. 39.

¹⁶¹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 115.

¹⁶² SARTRE, 1983a, p. 42.

¹⁶³ SARTRE, 1983a, p. 55.

Porém, sua liberdade é imediatamente condensada num bocejo: “*Olham-nos*. Cada vez mais densa, a multidão via-os engolir essa pílula histórica; envelhecia e afastava-se recuando e murmurando: ‘Os vencidos de 40, os soldados da derrota, por causa deles é que estamos algemados’”.¹⁶⁴ A coisa *invisível* reaparece, não mais no olhar de uma pessoa, mas pelo olhar de uma multidão; agora é a história, esse olhar *superior*, que rouba a liberdade de Mathieu, fazendo-o sentir-se um objeto, um soldado vencido, o culpado pela ocupação.¹⁶⁵ Estava ali, um *inumano*, *demasiado humano além do desespero*, um homem simplesmente, que teria feito tudo para que a guerra não estivesse perdida. Teria? “Se houvesse *alguma* coisa a fazer...”¹⁶⁶ Mas o que pode um soldado quando seu exército assina o armistício? O que pode um indivíduo em sociedade, ou melhor, o que pode um homem frente a força irresistível da história?

O que Mathieu, apenas ele, pode fazer? Quebrar um vidro, ter filhos, beber?¹⁶⁷ E se ele sozinho nada podia, o que poderia o exército? “O céu estava vermelho, na terra era tudo fresco e azul. Embaixo das mãos, sob as nádegas, Mathieu sentia a vida confusa da relva, dos insetos e da terra, era como uma grande cabeleira áspera e molhada, cheia de piolhos; era uma angústia nua em suas mãos. Milhões de homens acuados entre o Vosges e o Reno pela impossibilidade de serem homens (...).”¹⁶⁸ A contradição se acirra pois, se a história é feita por homens, por que os *milhões de homens* nada podiam fazer? Naquele *paraíso do desespero* só havia uma certeza: os alemães continuavam a caminho e, em pouco tempo estariam ali; mas *bastava matar um deles e eles queimam tudo*, pensou Mathieu. Mesmo assim Pinette, um amigo do *front*, decide se juntar aos soldados que ainda resistiam – ‘vai morrer à toa’, pensa Mathieu.

“No fundo eu é que deveria ir para a guerra em seu lugar. Porque eu não tenho muitos motivos pra viver”, disse Mathieu.¹⁶⁹ *Deveria*, mas ter fé é inútil, afinal *cometer um erro não é a liberdade*; morrer e ser eterno numa França devastada, ou ter as cinzas sob o Arco do Triunfo, ou mesmo uma estátua... Nenhuma dessas opções vale a pena. Além disso, a aldeia certamente seria incendiada pelos alemães

¹⁶⁴ SARTRE, 1983a, p. 76.

¹⁶⁵ “*Trágicos*: nem sequer, *históricos*: nem sequer, somos cabotinos, não valemos uma lágrima; *predestinados*: nem mesmo isso; o mundo é uma loteria”. SARTRE, 1983a, p. 77.

¹⁶⁶ SARTRE, 1983a, p. 86.

¹⁶⁷ SARTRE, 1983a, pp. 122-123.

¹⁶⁸ SARTRE, 1983a, p. 150.

¹⁶⁹ SARTE, 1983a, p. 175.

como represália pela resistência; entretanto, como sempre há razões bastante plausíveis para nada fazer (seria o mesmo para fazer), Mathieu acompanha seu amigo até o campanário no qual uma cilada estava sendo armada para o momento da chegada dos alemães.

“Meu lugar é lá embaixo, meu lugar é lá embaixo’, mas sentia no coração que nunca mais poderia descer”.¹⁷⁰ Mathieu, depois de instalado no lugar para o combate, ainda assim titubeia; ele sabe que poderia estar fugindo ou se rendendo, como tantos outros fizeram ou farão. Mas não. A guerra estava perdida e ele *ia morrer, morrer para nada*; já estava decidido, sem desculpas e sem remorso, que ele lutaria livremente, para nada continuaria ali e, por certo, morreria.¹⁷¹ Enfim, chegam os alemães, chega a guerra, e nosso herói mata seu primeiro inimigo; “Durante anos tentara agir em vão: roubavam-lhe seus atos; não lhe davam importância. Mas dessa feita não lhe tinham roubado nada. Apoiara no gatilho e por uma vez alguma coisa acontecera. Alguma coisa de definitivo, pensou rindo ainda mais”.¹⁷² Uma morte havia sido seu ato de engajamento gratuito, de entrada na história, de aceitação daquilo que até então não existira para ele; a guerra era, agora, sua obra, seu rastro, a prova de sua passagem por esse mundo.

Antes de aceitar a heróica resistência à investida alemã Mathieu sabia que ela era inútil; não representava mais que um atraso na marcha dessas tropas. Mas o fez, e isso não pode ser roubado dele: “Por Deus – disse em voz alta –, não hão de dizer que não agüentamos quinze minutos”.¹⁷³ Ora, passaram 30 segundos, precisamente o tempo que ele *é livre*:

Aproximou-se do parapeito e pôs-se a atirar de pé. Era um enorme revide: cada tiro vingava-o de um antigo escrúpulo. Um tiro em Lola, que não ousei roubar, um tiro em Marcelle, que deveria ter largado, um tiro em Odette, que eu não quis comer. Este para os livros que não ousei escrever, este para as viagens que recusei, esse para todos os sujeitos, em conjunto, que tinha vontade de detestar e procurei compreender. Atirava e as leis voavam

¹⁷⁰ SARTRE, 1983a, p. 192.

¹⁷¹ “‘Vou morrer por nada’, e tinha dó de si próprio. Durante um segundo suas recordações agitaram-se como folhas ao vento. *Todas* as recordações: ‘Eu gostava da vida’. Uma interrogação inquieta apertava-lhe a garganta: ‘Tinha o direito de abandonar os camaradas? Tenho o direito de morrer por nada?’ Endireitou-se, apoiou a mão no parapeito, sacudiu a cabeça com raiva. ‘E basta! Tanto pior para os que estão lá embaixo, tanto pior para todos. Chega de remorsos, de escrúpulos, de restrições; ninguém é juiz de meus atos, ninguém pensa em mim, ninguém se lembrará de mim, ninguém pode decidir por mim’. Decidiu sem remorso, com pleno conhecimento de causa. (...) ‘Decidido que a morte era o sentido secreto de minha vida, que vivi para morrer; morro para testemunhar que era impossível viver; meus olhos apagarão o mundo e o fecharão para sempre’”.

SARTRE, 1983a, pp. 199-200.

¹⁷² SARTRE, 1983a, p. 214.

¹⁷³ SARTE, 1983a, p. 221.

para o ar, amarás teu próximo como a ti mesmo, pam! nesse salafrário, não matarás, pam! nesse hipócrita aí da frente. Atirava no homem, no Mundo: a *liberdade é o Terror*; (...). Atirou: era puro, todo poderoso, livre.¹⁷⁴

O terceiro livro de *Os caminhos da liberdade* responde nossa pergunta: o que é a liberdade? Em *Com a morte na alma* encontra-se a superação dos empecilhos que não permitiram a Sartre aceitar que, em *Sursis*, Mathieu ou Brunet eram livres, afinal um se engaja prisioneiro e o outro jamais se engaja; para ser *realmente* livre Mathieu, na terceira parte da trilogia, engaja-se sem pretensão alguma, de modo *livre e gratuito*.¹⁷⁵ É certo que tal engajamento envolve riscos, de vida inclusive (como no episódio em que ele luta inutilmente, já que não impediria – e ele sabia disso – o avanço das tropas alemãs), mas nem por isso o exercício autêntico da liberdade pode estar apegado a causas transcendentais ou reduzir-se a atos isolados. O verdadeiro ser livre não prescinde do curso da história e nem é por ele determinado; a liberdade engajada, comprometida com a história humana em vista de interesses comuns é, para Sartre, a autêntica liberdade.

Assim, com a análise direcionada dos textos mais relevantes de Sartre que antecedem e sucedem imediatamente *O Ser e o Nada*, chega 1945; foi possível ver que a *conversão* ao marxismo já estava em curso em 1943. Mas é verdade que Sartre vacila com a noção de engajamento porque, se de um lado amplia a situação, encaminhando-a à história, de outro quer manter a liberdade ontológica assegurada em *O Ser e o Nada*. Qual a saída que se pode encontrar em seus textos? A bibliografia de 1945 é decepcionante em relação a essa questão, ao menos até ler o artigo *A libertação de Paris: uma semana de apocalipse*.¹⁷⁶ Para não ser injusto com o autor é preciso lembrar que, enquanto correspondente jornalístico nos Estados Unidos, ele não abandonou seus questionamentos políticos e sociais; por exemplo, em *Ce que j'ai appris du problème noir* Sartre mantém sua afeição pelo marxismo: “O problema do negro não é nem um problema político nem um problema cultural:

¹⁷⁴ SARTRE, 1983a, p. 222. (grifo nosso)

¹⁷⁵ “Mathieu encontrará seu amor e seu projeto. Ele se engajará num engajamento livre, que dará a ele um sentido para o mundo. Esse será o assunto de *A última chance*” (esse seria o nome do terceiro volume dos *Caminhos da liberdade*). CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 207.

¹⁷⁶ 1945: Participação na *Discussion sur le péché, Un Collège spirituel, Une grande revue française à Londres*, série de *Reportages aux États-Unis* (temas variados), *Retour des États-Unis*; *Ce que j'ai appris du problème noir*, *L'homme ligoté: Notes sur le Journal de Jules Renard*, *New writing in France*, *Quand Hollywood veut faire penser...*; *Citizen Kane d'Orson Welles*, *La libération de Paris: Une semaine d'apocalypse*, *Qu'est-ce qu'un collaborateur?*, *Présentation des Temps Modernes*, *La fin de la guerre*, *A la Kafka*, *La Nationalisation de la littérature*, *La Liberté cartésienne*, *Qu'est-ce que l'existentialisme?* *Bilan d'une offensive*, *Portrait de l'antisémite*, *Entretiens*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 111-130.

os negros pertencem ao proletariado americano, e sua causa é a mesma que a dos trabalhadores brancos. (...). Todo o progresso, na América, depende, no fundo, da evolução da classe trabalhadora”.¹⁷⁷

Também se pode ver a *conversão* em curso no crescente que toma a idéia de *engajamento do escritor*, como por exemplo, em *L’homme ligoté : Notes sur le Journal de Jules Renard*, no qual Sartre busca mostrar que a alienação do homem se repete naquilo que é escrito por um romancista; e em *New writing in france*, no qual Sartre distingue *espécies* de escritor: Bataille, Blanchot e Anouil, que ficaram presos ao período anterior à guerra e desse modo não passarão para a posteridade; Leiris, Cassou e Camus, que nasceram da *Resistência* e representam o futuro da literatura. A esse respeito, basta dizer que, independentemente da precisão da crítica literária de Sartre ou a despeito da confirmação ou não de sua *previsão*, fica claro que a preocupação com a história de seu tempo e com a irrupção dela na vida de cada homem se torna cada vez mais presente; são essas idéias que culminarão, em 1947, em *Que é a literatura?*¹⁷⁸

Voltando à *Libertação de Paris*, pode-se ver o nascimento da idéia que permite equacionar a manutenção da liberdade individual e a ampliação do conceito de situação, idéia essa que também está presente no horizonte dos *Caminhos da liberdade*, em especial em *Com a morte na alma* (é preciso lembrar que o terceiro volume apenas foi publicado em 1949). Em linhas gerais, nesse artigo Sartre aproxima a insurreição parisiense à revolução francesa, considerando que nos dois momentos ocorreu *uma organização espontânea de forças revolucionárias*. Trata-se do *engajamento livre* na causa da *liberdade*: “De resto – isto é, no que concerne à sua segurança pessoal, às chances que eles tinham de sair vivos da aventura – eles não queriam nem pensar”.¹⁷⁹ Alguma semelhança com a atitude final de Mathieu?

Todavia, o que pode ter esse fato de tão especial? É que no caso da insurreição não houve uma organização prévia, mas uma junção aleatória de indivíduos que, a seu modo e por livre decisão, escolheram lutar. Enquanto os parisienses que não se mobilizaram para combater se perguntavam, angustiados, se as tropas aliadas iriam conseguir salvá-los, os insurretos iam para as ruas *em mangas de camisa, armados com revólveres, fuzis, granadas ou mesmo*

¹⁷⁷ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 123.

¹⁷⁸ SARTRE, 1969, pp. 21 ss.

¹⁷⁹ SARTRE, 1970a, p. 660.

desarmados – eram, pois, livres. “Sua disciplina inventada a cada minuto triunfava sobre a disciplina aprendida; (...) O Apocalipse: isto é, uma organização espontânea de forças revolucionárias”.¹⁸⁰ Trata-se do engajamento livre do homem *no seu ser*, trata-se da *potência da liberdade* – a força do homem contra as máquinas de guerra, contra a organização militar, contra tudo aquilo que pode afastá-lo de seu ser *autêntico*, ou, da liberdade mesma.

Enfim, é possível conciliar liberdade e situação *histórica* graças ao *engajamento*; mas esse conceito merece cuidado no pensamento de Sartre. É comum, em parte graças à interpretação corrente de *Que é Literatura?* e da conferência *A responsabilidade do escritor* (1947), e em parte devido a um desejo desnecessário de *salvar Sartre* das acusações de *alienação*, entender o engajamento como a tomada de posição do intelectual frente aos fatos de seu tempo. Evidente que essa idéia não é errada, na medida em que Sartre responsabiliza o escritor por aquilo que ele escreve; mas, na ânsia de *salvar* o filósofo alguns comentadores apresentam uma interpretação equivocada do engajamento. Com relação à responsabilidade do intelectual haverá oportunidade de falar mais adiante. O que importa agora é desfazer o equívoco comum de identificar o *engajamento* unicamente com a assunção de uma posição, preferencialmente de esquerda.

No caso de Mathieu, como foi visto, não importa a posição que ele assuma, seja na sua vida particular, seja na sua atuação política: ele jamais tomou partido algum. E, no entanto, há um momento em que ele é efetivamente livre: quando, sem qualquer chance de conseguir o que ele buscava (impedir o avanço das tropas alemãs), ele se lança com todas suas forças em vista de um objetivo comum, ou melhor, o objetivo daqueles que ao invés de fugir ou se render, decidiram, por sua própria deliberação, lutar. É certo que nesse momento o herói dos *Caminhos da liberdade* assume a posição de resistente; porém, ele teve chance de fazê-lo antes e simplesmente não fez. E a recusa de aliar-se ao Partido comunista é bastante esclarecedora: contrariamente ao que afirmam aqueles que, para *salvar Sartre*, entendem o engajamento como a assunção de uma posição política (daí o clichê *intelectual engajado*), na verdade o engajamento requer liberdade para engajar e, do mesmo modo, que o objetivo a ser alcançado seja unicamente a liberdade.

¹⁸⁰ SARTRE, 1970a, p. 661.

Apenas assim é possível entender por que Brunet não é livre: ele está engajado no partido, e a *ele* falta liberdade; o mesmo vale para Mathieu nas duas primeiras obras dos *Caminhos da liberdade*, uma vez que ele não aceita a coação externa (ou, se a aceita, ela não passa de uma situação que não lhe toca), mas também não se engaja; sua liberdade é liberdade para nada. Desse modo, o engajamento é definido numa daquelas frases enigmáticas de Sartre: *é a assunção livre da liberdade em vista de algo comum*. Não é justamente isso que se vê ocorrer na insurreição parisiense? “Nesta batalha cerimoniosa e desproporcional, Paris, contra os tanques alemães, afirmou a potência humana”.¹⁸¹ Não se tem, no caso analisado por Sartre, nem organização hierárquica ou estatal, nem a obrigação, seja moral ou legal, de que as pessoas lutem; e, no entanto, a população, desarmada e despreparada, sem nenhuma certeza de que alcançaria a vitória, sai às ruas, sacrificando sua vida em nome de uma causa desmobilizada mas comum: a libertação de Paris, a liberdade.

Ora, o que Sartre chama de organização espontânea é o prenúncio do *grupo em fusão*, que será a peça chave para superar a dificuldade de solidariedade entre os para-sis, na qual *O Ser e o Nada*, com as análises do ser-para-outro, redundou. Nas palavras de Sartre: “Assim, isso que se vai, cada ano, comemorar oficialmente e em ordem, é a explosão da liberdade, a ruptura da ordem estabelecida e a invenção de uma ordem eficaz e espontânea”.¹⁸² Sartre entrevê na *queda da Bastilha* um fato histórico no qual há livre e gratuita organização de inúmeras liberdades individuais em vista de um objetivo comum; e, note-se, a revolta não é feita a partir de determinada verdade transcendente nem é feita simplesmente *por fazer* (Brunet e Mathieu). Trata-se daquilo que Sartre entende por *engajamento*, ou seja, cada um dos indivíduos que participou do assalto à Bastilha se engajou, livre e gratuitamente, buscando um objetivo que era seu e que era de todos; e o fez a partir de sua *total* liberdade.

Falta, porém, entender o *móbil* que faz com que *as liberdades* (os homens, evidentemente) se unam em busca de uma causa única; mas um grande passo foi dado em direção à superação da impossibilidade de associação entre os para-sis.¹⁸³ Se for levado em conta apenas o que Sartre escreveu em *O Ser e o Nada* é preciso

¹⁸¹ SARTRE, 1970a, p. 662.

¹⁸² SARTRE, 2002, pp. 450 ss; SARTRE, 1970a, pp. 125-126 e 661.

¹⁸³ No devido momento veremos que o móbil é a *necessidade*, conforme SARTRE, 2002, pp. 447 ss.

admitir que ou ele deverá abandonar sua ontologia ou não poderá falar da sociedade; todavia, e espera-se ter mostrado, é justamente da liberdade que o filósofo parte para dar conta dos fatos sociais. Malgrado o determinismo que encontra nos fatos históricos, o movimento de uma força inumana e avassaladora que a todos coage, Sartre mostra que cada fato histórico tem sua origem na atitude individual de homens, homens livres.

Com progressos e refluxos, chega 1946 e é preciso ao menos fazer referência ao controvertido *O Existencialismo é um humanismo*.¹⁸⁴ É inegável que esse é um dos mais lidos e comentados artigos de Sartre; mas também não se deve desconsiderar a enormidade de mal entendidos e simplificações grosseiras que esse texto gerou. Em parte, por culpa do texto mesmo, que trata de temas morais com exemplos simples e cotidianos, e em parte pela má-fé dos leitores e críticos que, ao invés de buscar em *O Ser e o Nada* razões sérias para criticar o filósofo, consideram esse artigo suficiente para julgarem-se *conhecedores* de Sartre e, desse modo, criticá-lo; então, esse é “um volume que Sartre em grande parte renegou”¹⁸⁵. Certamente o filósofo tem suas razões.

É bastante conhecida (e utilizada) a maneira simplória pela qual o filósofo trata de questões éticas em *O Existencialismo é um humanismo*; mas apenas para dar um exemplo do modo pelo qual esse texto simplifica e, até mesmo, trai a obra de Sartre, note-se o caso da *explicação* dada sobre o que é o existencialismo. “Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo um livro ou um cortador de papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito do corta-papel e igualmente a uma técnica prévia de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita”,¹⁸⁶ o conceito é *uma receita!* Não há dúvida: qualquer pessoa que leia essa passagem terá claro para si que Sartre, diferentemente de Heidegger, unicamente inverte os preceitos básicos da metafísica clássica, enquanto, de fato, em *O Ser e o Nada* ele segue o

¹⁸⁴ 1946: *Morts sans sépulture, La putain respectueuse* (entrevistas sobre), *Explication de L'Etranger, Réflexions sur la question juive, Les mobiles de Calder, Baudelaire, Conversation avec Roger Troisfontaines*, sobre *Miracle de la rose*, entrevistas, *Manhattan: the great American desert, Forgers of myths: the young playwrights of France, Materialisme et révolution, American Novelists in French Eyes, Présentation, Sartre dans Paris et dans le monde, La guerre et la peur, Écrire pour son époque*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 131-153.

¹⁸⁵ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 132; ver também LEFORT, 2005, p. 100.

¹⁸⁶ SARTRE, 1978a, p. 5.

princípio heideggeriano da *primazia ôntico-ontológica*, não do *Dasein*, mas do homem.¹⁸⁷

A continuidade da *explicação* é ainda mais alarmante: “O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa, e tal como a si próprio se fizer. (...) Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa?”¹⁸⁸ Ora, onde estão as difíceis questões referentes à filosofia e aventadas na introdução de *O Ser e o Nada*? Onde está a referência à relação pré-reflexiva do para-si com o em-si? Enfim, de onde Sartre retira essa definição de existencialismo e de homem que, se não contraria, ao menos coloca sua filosofia num nível insustentavelmente rasteiro? Não vale a pena continuar. Basta levar em conta que o próprio filósofo renega essa obra para deixá-la apenas como uma referência.

Assim como *O Existencialismo é um humanismo*, as outras publicações de Sartre no início de 1946 também não ajudam muito quando se trata de mostrar o alargamento da noção de situação e os efeitos exercidos sobre a noção de liberdade. É certo que a *conversão* ao marxismo continua em curso, e é certo que Sartre não abandonará os assuntos da ordem do dia; como exemplo, pode-se citar duas peças, *Mortos sem sepultura* e *A prostituta respeitosa*, em especial essa última, que rendeu a Sartre a acusação de anti-americanismo. Isso porque Sartre, baseado numa história verídica, escreve uma peça de teatro que coloca em xeque a justiça norte-americana; noutras palavras, o filósofo traz para o palco a maneira pela qual o racismo está infiltrado em todas as instâncias estatais dos Estados Unidos.

Diante da acusação de anti-americanismo Sartre é taxativo; sua resposta mostra que ele, além de estar disposto a se envolver com questões políticas, o faz a partir de opiniões muito bem definidas: “Eu não sou de maneira alguma anti-americano e eu nem entendo o que ‘anti-americano’ quer dizer. (...) O dever de um escritor é o de denunciar qualquer injustiça onde quer que ela se encontre, e ainda

¹⁸⁷ Basta comparar essa definição de existencialismo com *A propos de l'existentialisme : Mise au point* (1944), para perceber que *O existencialismo é um humanismo* foge do rigor sartriano; a seriedade e a diferença no tratamento da questão é clara: “Isso significa simplesmente que o homem é antes e, somente depois, ele é isto ou aquilo; em uma palavra o homem cria para si sua própria essência; é se lançando no mundo, sofrendo, lutando, que ele se define pouco a pouco; e a definição está sempre aberta”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 655.

¹⁸⁸ SARTRE, 1978a, p. 6.

mais quando se ama o país que deixa cometer essa injustiça”.¹⁸⁹ Como podemos ver, seja no teatro, seja na literatura, a *injustiça*, que jamais figurou no calhamaço de *O Ser e o Nada*, passa agora a aparecer com bastante facilidade no pensamento do autor. Seja como for, se as idéias defendidas por Sartre apontam para a descrição da sociedade, e para a defesa irrestrita da liberdade, é preciso admitir que no plano teórico sua filosofia ainda não está completa.

O jogo e a indecisão com respeito à estruturação teórica de seu pensamento continuam; é o que mostra, por exemplo, a flagrante contradição metodológica que se encontra na maneira de abordar *A questão judaica* e a introdução à publicação dos *Escritos Íntimos* de Baudelaire. Ao falar sobre os judeus, Sartre utiliza elementos que avançam rumo à *Crítica*, e que já tinham sido desenvolvidos em *A libertação de Paris*: “O judeu está na situação de judeu porque vive numa coletividade que o considera judeu”;¹⁹⁰ é o anti-semita que, em sociedade (o *olhar*), faz do judeu um judeu. Ainda, “O judeu não escapa à regra: em seu caso a autenticidade está em viver até o limite a condição de judeu, e a inautenticidade está em negar essa condição ou tentar esquivar-se dela”.¹⁹¹ A sociedade judia se faz pela assunção livre do *ser judeu* na medida em que se pode, também, não sê-lo; mas o fato é que o judeu *aceita* sua organização social a partir daquilo que os demais homens (democratas, anti-semitas, comunistas, etc.) afirmam do judaísmo.

“O judeu autêntico abandona o mito do homem universal: conhece-se a si mesmo e se reconhece na história como criatura histórica e maldita; deixou de fugir de si próprio e de envergonhar-se dos seus”;¹⁹² parece claro que Sartre mantém aqui a noção de engajamento gratuito e entende que essa é a maneira de *exercer de modo autêntico* a liberdade. Sartre fala de *um grupo* e, desse modo, o livre engajamento faz o *judeu* autêntico ou não autêntico: os elementos para mostrar o para-si compondo um grupo historicamente situado já estão preparados. E isso se repete naquilo que Sartre afirma, em 1966, sobre esse texto: “E eu guardaria minha distinção entre Judeu autêntico e Judeu inautêntico. A autenticidade não significa necessariamente que se optou por Israel: um Judeu é autêntico quando ele toma

¹⁸⁹ A peça *La putain respectueuse*, apesar do título *chocante*, foi baseada no relato de Vladimir Pozner (*Les États désunis*) de um fato ocorrido em 1931, em Scottsboro, Alabama: nove homens negros foram acusados de estuprar duas prostitutas, V. Price e R. Bates; e bastou o testemunho das duas mulheres *brancas* para que os nove homens fossem condenados à morte na cadeira elétrica. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 135-137.

¹⁹⁰ SARTRE, 1995, p. 48.

¹⁹¹ SARTRE, 1995, p. 59.

¹⁹² SARTRE, 1995, p. 86.

consciência de sua condição de Judeu e se sente solidário a todos os outros Judeus”.¹⁹³

Porém, ao redigir a introdução aos *Escritos Íntimos* de Baudelaire, Sartre volta à noção de *escolha original* desenvolvida em *O Ser e o Nada*: “A escolha livre que o homem faz de si mesmo se identifica absolutamente com aquilo que se chama seu destino. Para ele, *Baudelaire*, é o homem que escolheu se ver como se fosse outro; sua vida não é mais que a história desse revés”.¹⁹⁴ Francamente, um retorno às categorias de escolha absoluta da significação de sua vida, sem qualquer espaço para a história; a força das coisas ficou em segundo plano. A ambigüidade metodológica torna-se ainda mais flagrante quando Sartre, referindo-se ao texto *A questão judaica*, afirma que “As insuficiências me saltam aos olhos. Eu devia tratar do problema de um duplo ponto de vista, *histórico e econômico*”.¹⁹⁵ Efetivamente, a história e a economia apenas são utilizadas em 1952, quando o filósofo analisa a vida e a obra de Jean Genet; porém, enquanto para a questão judaica faltaram os vieses histórico e econômico, Baudelaire é analisado a partir de sua *escolha original*. A encruzilhada entre a liberdade e a força das coisas (história) está cada vez mais próxima, e buscaremos mostrar que Sartre segue os dois caminhos.

A decisão de seguir os dois caminhos começa a se desenhar no final do ano de 1946, primeiramente com uma entrevista a Jean Duché e, em seguida, com *Materialismo e revolução* que, sem qualquer dúvida, inicia o desdobramento de *O Ser e o Nada* em *Crítica da Razão Dialética*.¹⁹⁶ Na entrevista Sartre afirma que *há uma contradição entre materialismo e dialética*; essa idéia é desenvolvida em *Materialismo e Revolução*, texto no qual Sartre enumera suas objeções fundamentais ao materialismo dialético. Esse artigo, enquanto rascunho do que será a *Crítica*, carece de um estudo mais detido do marxismo, haja vista que Sartre realmente coloca em xeque a *escolástica marxista de 1949*.¹⁹⁷

É preciso lembrar, ainda, que se trata da primeira aproximação efetiva do filósofo à teoria marxista; e se posteriormente Sartre considerará o marxismo a insuperável filosofia de seu tempo (1960), suas diferenças com o marxismo ortodoxo e com o materialismo dialético persistirão. “Eu compreendo agora que o

¹⁹³ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 140.

¹⁹⁴ SARTRE, 1975, conforme CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 143.

¹⁹⁵ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 140. (grifo nosso)

¹⁹⁶ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), pp. 135 ss.

¹⁹⁷ A crítica de Sartre não é direcionada ao marxismo, mas à ortodoxia marxista, “Ou, caso se queira, à Marx através do neo-marxismo stalinista”. CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 149.

materialismo é uma metafísica dissimulada sob um positivismo; mas é uma metafísica que se destrói a si mesma”;¹⁹⁸ trata-se de substituir Deus para *contemplar* o espetáculo do universo. Mas o que é feito do homem? Para afirmar a dialética da natureza é necessário suprimir a subjetividade e, com ela, o próprio mundo humano; porém, para Sartre a ciência nada mais é que um fato humano.

Nota-se que a primeira aproximação de Sartre ao marxismo não tem outro objetivo senão garantir um espaço no qual a legitimidade do indivíduo esteja assegurada; melhor, Sartre faz o primeiro movimento para colocar num único plano o homem absolutamente livre e a história, ou, a liberdade e o marxismo. Neste sentido é preciso recusar o materialismo ortodoxo, pois, “Assim, o materialista (...) se lança num mundo de objetos habitado por homens objetos”.¹⁹⁹ Isso implica, de antemão, assegurar um espaço para o homem no seio do marxismo e apenas depois dessa garantia o diálogo poderá ser iniciado; noutras palavras, pressupõe assegurar um espaço no qual a *liberdade* do homem atue, ou uma *antiphysys*: “quer-se instaurar uma ordem humana na qual as leis sejam precisamente a negação das leis naturais”.²⁰⁰

O anteprojeto da *Crítica da Razão Dialética* tem no horizonte a junção da liberdade ontológica de *O Ser e o Nada* com a teoria marxista; e uma filosofia revolucionária precisa, antes de tudo, livrar-se do mito materialista e mostrar que: *o homem é injustificável e sua existência é contingente; toda ordem coletiva (leis) pode ser substituída por outra ordem; o sistema de valores de uma sociedade é tão somente expressão dessa sociedade (não é necessário, portanto); a história está em curso, ou seja, qualquer que seja a estrutura ou o sistema organizativo, é preciso ter claro que ele pode ser substituído a qualquer momento por outro, bastando para isso a ação dos membros da sociedade.*²⁰¹ A sociedade constituída oferece a imagem de uma situação na qual as liberdades individuais estão *alienadas*; assim, o trabalho revolucionário não é outro que lutar para que o homem seja verdadeiramente livre.

Como isso é possível se, até o momento, Sartre se esmerou por mostrar que o homem é livre? Mais do que isso, foi visto que a liberdade humana não pode ser de modo algum restringida, nem mesmo quando a situação se amplia até a história; se o homem é livre como se pode falar em libertá-lo? “A isso eu respondo que se o

¹⁹⁸ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 140.

¹⁹⁹ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 141.

²⁰⁰ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 192.

²⁰¹ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), pp. 193-194.

homem não é originalmente livre, mas determinado, não seria possível nem mesmo conceber o que poderia ser sua libertação”.²⁰² A liberdade ontológica é fundamental para que se possa falar em liberdade social; de outro modo, se o homem não fosse originariamente livre, sua libertação não passaria de uma outra situação que lhe seria, de fora, imposta.

Porém, essa resposta de Sartre não comporta uma contradição, na medida em que se torna necessária a ausência de liberdade (em sociedade) para que o homem possa, graças à opressão, saber-se livre? “De fato, não há oposição entre essas duas exigências da ação, a saber, que o agente seja livre e que o mundo no qual ele age seja determinado. (...) A liberdade é uma estrutura do ato humano e não aparece senão no engajamento; o determinismo é a lei do mundo”.²⁰³ Ora, desse modo parece menos enigmática a frase de que o engajamento é *um ato livre que busca a liberdade*: o homem, originariamente livre, é lançado num mundo determinado ao qual ele se engaja, no sentido de que sua situação é determinada. Ainda assim a situação, se não lhe tira sua liberdade, faz com que o homem *seja livre para nada*; mas ele pode, livremente, engajar-se *em seu ser* (na liberdade).

Sartre afirma: “Da mesma maneira não é verdade que um homem livre não possa sonhar em ser libertado”,²⁰⁴ não se trata de ser livre e, no mesmo ato, estar encarcerado, mas a liberdade pode ser o *esclarecimento da situação na qual o homem está lançado*. A situação, seja qual for, é resultante da ação de outras liberdades, e esse é o fundamento da aparente contradição entre *ser livre* e *buscar a liberdade*; a opressão não retira a liberdade ontológica dos homens, mas os coloca ante o dilema da resignação ou da revolução; “Mas nos dois casos, eles manifestam sua liberdade de escolher. (...) O socialismo não é senão o meio que permitirá realizar o reino da liberdade; um socialismo materialista é, portanto, contraditório porque o socialismo tem como objetivo um humanismo que o materialismo considera inconcebível”.²⁰⁵ É preciso, antes, que a liberdade esteja garantida para que ela possa ser buscada.

Fica claro, enfim, porque nem Mathieu nem Brunet são livres: a noção de liberdade sartriana vai além do engajamento revolucionário (razões *transcendentes*, conforme pensava Brunet) e é muito mais *encarnada* do que a primeira leitura de O

²⁰² SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 208.

²⁰³ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 208.

²⁰⁴ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 209.

²⁰⁵ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), pp. 209-210.

Ser e o Nada pode fazer parecer (recusar todo engajamento, conforme o fez Mathieu). Apenas é *livre* o homem que entende sua liberdade “como um ato pelo qual ele reivindica a libertação de toda sua classe e, mais geralmente, de todos os homens. Ela [a liberdade] é, na sua origem, reconhecimento de outras liberdades e ela exige ser reconhecida pelos demais”.²⁰⁶ O *livre engajamento* em vista da *liberdade* é um ato social que contraria as relações sociais do modo pelo qual elas foram descritas nas *relações concretas com o outro*, em *O Ser e o Nada* e, ademais, contraria o inferno descrito em *Entre quatro paredes*.

O que Sartre realmente faz é alargar a noção de situação a ponto dela não só permitir a inserção do indivíduo no grupo e, desse modo, ele *fazer* a história ao mesmo tempo em que é por ela *determinado*; além disso, a ampliação da noção de situação permite a manutenção da liberdade como o fundamento da ação revolucionária. Ainda que Simone de Beauvoir relate que o filósofo “estava ainda longe de ter compreendido a fecundidade da idéia dialética e do materialismo marxista”, declaração com a qual estamos de inteiro acordo com base naquilo que nos relata *Materialismo e Revolução*, é preciso ter em conta que não é devido a uma incompreensão da *fecundidade* do marxismo (ou falta de conhecimento de causa) que Sartre inicia sua luta contra o materialismo dialético e contra a dialética da natureza.²⁰⁷ Trata-se da continuidade de um projeto que tem como fundamento a liberdade humana; ora, claro está que novas questões surgiram desde *O Ser e o Nada* (entre guerras, nova guerra, ocupação, resistência, pós-guerra, etc.) e novas respostas se tornaram urgentes. Mas se o existencialismo propõe, já em 1946, aproximar-se do marxismo, algumas arestas terão de ser aparadas; a troca de alianças apenas ocorrerá quando Sartre estiver certo de que a liberdade, absoluta, irrestrita, universal e ontológica, filha sua nascida em 1943, não será de modo algum rejeitada. E para aproveitar a metáfora, pode-se dizer que a liberdade será, no fundo, a *razão* de tal enlace.²⁰⁸

Por isso, não é o caso de *abandonar a ontologia fenomenológica e entrar no mundo dos vivos do marxismo*; a opressão não é outra coisa que a situação infernal vivida por Inês, Estella e Garcin: na sociedade existe “um tipo de relação entre as

²⁰⁶ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), pp. 216-217.

²⁰⁷ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 149.

²⁰⁸ “Se a liberdade, como vimos, se confunde com o destino, se escolhermos a pessoa que somos, se escolher e ser se confundem, o Valor realizar-se-á, responde-nos Sartre (adaptando uma imagem de Bérghson) como se realiza uma obra de arte”. FERREIRA, 2004, p. 179.

liberdades tal que uma não reconhece a outra e a trata de fora, para transformá-la em objeto. (...) Uma filosofia revolucionária deve dar conta da pluralidade das liberdades e mostrar como cada uma, enquanto liberdade para si, pode ser objeto para outra”.²⁰⁹ A sociedade constituída, portanto, é comparável à relação entre os personagens de *Entre quatro paredes*; na medida em que não há reconhecimento de que o outro é livre, gera-se a opressão, a luta, o fracasso e a violência.

Em 1947 tem-se a publicação de *Os dados estão lançados*;²¹⁰ é o primeiro roteiro escrito por Sartre, e também essa obra mostra um Sartre titubeante entre manter o homem absolutamente livre e dar conta da determinação exercida sobre ele pela história. Por isso, o roteiro retoma os mesmos problemas de *Entre quatro paredes*, ainda que de forma *mais poética e menos realista*. Em suas palavras, “*Os dados estão lançados* não será existencialista. (...) Meu roteiro se banha no determinismo porque eu pensei que me era, também a mim, permitido jogar”.²¹¹ E mesmo que não esteja ainda formulada de modo definitivo, a pergunta principal de *Questões de Método* – como pode o homem ser absolutamente livre e, desse modo, *fazer livremente a história*, se essa se volta contra ele a fim de determiná-lo? –, ela está presente neste roteiro. Note-se que a manutenção do *ser-livre* em *O Ser e o Nada* exigiu de Sartre superar tanto o idealismo quanto o realismo em suas formas tradicionais; mas o caráter eminentemente idealista da obra faz com que Sartre amplie a noção de situação, a ponto de ter que se haver com a força determinista que a história exerce sobre o homem. A questão supracitada mostra que Sartre não está disposto a renegar sua filosofia da liberdade quando ocorre sua *conversão* ao marxismo, mas quer entender o marxismo e suas mazelas a partir da ontologia de 1943.

Também em 1947 é publicado *O que é literatura?*, versão definitiva da idéia de engajamento do escritor lançada em 1944 (*La littérature, cette liberté*), e retomada em 1946, na conferência *A responsabilidade do escritor* (*Les Conférences*

²⁰⁹ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), pp. 217-218.

²¹⁰ 1947: *Baudelaire, Théâtre, Situations I, Les jeux sont faits, L’Homme et les Choses, La responsabilité de l’écrivain, Lettre-préface à Le Problème moral et la pensée de Sartre, Sculptures à n dimensions, ‘Vous nous embêtez avec Faulkner le vieux’, disent les Américains, Qu’est-ce que la littérature ?, Le processus historique, Les Faux Nez, Le cas Nizan, Déclaration, A propos de la représentation des Mouches en Allemagne, Nick’s Bar, New York City, Interview sur la question juive, Existentialism: a new philosophy – or is ist only a word ?, Émissions radiophoniques ‘la tribune des Temps Modernes’ (várias), Gribouille, Pour un théâtre de situations, Présence noire. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 154-175.*

²¹¹ CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 156-157.

de l'UNESCO). Em linhas gerais, esse texto trata da diferença entre as várias manifestações artísticas e do privilégio da prosa em relação às outras artes no que se refere a transmitir um pensamento; mas sua importância reside, principalmente, na compreensão de Sartre do *papel* do escritor: segundo o filósofo, há *responsabilidade* do escritor com relação àquilo que ele escreve em vista da influência exercida sobre seus leitores.²¹² Além disso, Sartre mostra que a literatura é a afirmação inequívoca da liberdade humana expressa pelo engajamento do escritor; e, ainda que em *Flaubert* Sartre mostre a distinção entre engajamento político e engajamento literário, isso não muda em absoluto o sentido decididamente libertário do *engajamento* (livre escolha, assunção).²¹³

Voltando a *Que é a literatura*, percebe-se que Sartre reafirma a transcendência das coisas: “Quem poderia distinguir o verde-maçã de sua ácida alegria? E já não será excessivo dizer ‘a alegria ácida do verde-maçã’. Há o verde, há o vermelho, e basta; são coisas, existem por si mesmas”.²¹⁴ Mas o sentido dado ao mundo continua sendo uma tarefa eminentemente humana, afinal, a concessão do significado das coisas é um ato livre: o branco pode significar paz desde que ele deixe de ser visto como branco, e seja ultrapassado (não se trata mais da cor) rumo a uma convenção social; uma melodia, por sua vez, não é mais que a própria melodia, e uma pintura se reduz à organização de suas cores. Entretanto, não é o mesmo o que ocorre com as idéias, sendo que essas podem ser traduzidas de maneiras variadas.

Desse modo, uma pintura não vai além dela mesma, enquanto o escritor pode *dirigir* seu leitor, tal como no exemplo apresentado por Sartre: independente de como um pintor possa representar a miséria (um casebre), ele não pode levar a pessoa que a vê a pensar na miséria; o escritor, por sua vez, pode direcionar um texto para o problema da injustiça social e, assim, provocar indignação. Portanto, a pintura e a música são coisas e, como tal, não remetem a nada; para tanto, seria necessário que elas fossem signos. “Não se pintam significados, não se

²¹² “Pois não se pode, hoje, fazer nada sem violência, porque tudo é violência. A questão não é de condenar toda violência, mas somente a violência inútil”, ou leia-se: a mudança, que é revolucionária, exige violência, ainda que isso não exima o escritor de condenar a violência *inútil* da guerra ou a violência para a manutenção de uma determinada ordem estabelecida; a carta-prefácio escrita por Sartre para *Le problème moral et la pensée de Sartre*, de Francis Jeanson, cumpre o mesmo papel. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 157-158.

²¹³ SARTRE, 1971, conforme CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 427-428.

²¹⁴ SARTRE, 1969a, p. 10.

transformam significados em música”.²¹⁵ Se cabe ao escritor lidar com significados, o mesmo vale para a poesia? Segundo Sartre não. A poesia está lado a lado com a pintura, a escultura e a música, afinal, ainda que se sirva de palavras, o poeta não busca com isso nem discernir o verdadeiro ou dá-lo a conhecer, nem nomear o mundo; na mão do poeta a palavra é uma coisa, não um signo, ela *representa*, contrariamente à prosa, que *expressa* o mundo.²¹⁶ O poeta aparentemente cria frases, mas elas não passam de meros objetos; trata-se da linguagem às avessas, da frase-coisa, do objeto-linguagem.

A prosa, por sua vez, carrega a significação em si mesma: as palavras não são de modo algum objetos, mas *designação* de objetos; seu objetivo preciso é designar as coisas do mundo ou noções determinadas. “Assim a linguagem: ela é nossa carapaça e nossas antenas, protege-nos contra os outros e informa-nos a respeito deles, é um prolongamento dos nossos sentidos”.²¹⁷ Todavia, qual é o ponto de vista usado para avaliar a pertinência do que é escrito? Será preciso o recurso a um sistema de valores transcendente?

Falar é agir; uma coisa nomeada não é mais inteiramente a mesma, perdeu a sua inocência. Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está *sendo visto*; seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado. Depois disso, como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? (...) Assim, ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la.²¹⁸

O prosador é aquele que sabe que quando desvenda o mundo está, de alguma forma, mudando-o e mudando a si mesmo; a prosa é, de antemão, *engajamento*. Assim, a linguagem não trata de representar o mundo ou determinado objeto, mas de nomeá-lo, de designá-lo. Uma vez purificada a consciência, a confusão outrora bastante comum entre signo e imagem é superada; não há representação. Todas as manifestações artísticas (pintura, música e poesia) são objetos que se encerram em si mesmos; a prosa, por sua vez, designa objetos e

²¹⁵ SARTRE, 1969a, p. 12.

²¹⁶ É interessante notar que é justamente essa idéia que Sartre discute em *L'homme et les choses*: Segundo ele, Ponge “desejaria ‘descrever (as coisas) de seu próprio ponto de vista. Mas isso é um termo ou uma perfeição, impossível... existe sempre a relação ao homem... Não são as coisas que falam entre elas, mas os homens entre eles que falam das coisas”. SARTRE, 1947-1976, (Sit. I), p. 236.

²¹⁷ SARTRE, 1969a, p. 19.

²¹⁸ SARTRE, 1969a, pp. 20-21

situações. Não é representação, ou uma relação indireta entre palavra e coisa nomeada, na medida em que a palavra é uma maneira privilegiada de acesso e emissão de juízo sobre o mundo. A prosa, por nomear, engaja o sujeito e o faz partícipe atuante em sua situação.

Comprova-se, desse modo, que Sartre pensa a responsabilidade do intelectual e identifica o ato de escrever ao engajamento; porém é preciso marcar a diferença entre essa noção de *engajamento do escritor* e o engajamento entendido como *ato livre que visa a liberdade*. Trata-se de duas instâncias distintas: do mesmo modo que há a liberdade *ontológica*, cabível a todos os homens (ser livre), há a livre *práxis*, relativa ao homem na sua relação com os demais homens e, no limite, determinado historicamente (livre para fazer o que quiser com aquilo que foi feito dele). Isso tanto é verdade que basta *ser-para-si*, ou, *estar separado de si por nada* para que o homem *seja* livre; mas sua liberdade efetiva se conquista em sociedade, no *engajamento autêntico* da liberdade. O intelectual realiza sua liberdade num ato (escrever) que é, por si só, social; alguém há de ler o que foi escrito pois, de outro modo, não há nenhum efeito prático em escrever.

Seja como for, no plano existencial a comunicação é sempre possível, ainda que seja forçoso pensar que ela se deva a uma *natureza humana*; não há, de modo algum, uma essência do homem, pois a realidade humana apenas é enquanto ela se faz. “As determinações da pessoa só aparecem em uma sociedade que se constrói incessantemente, atribuindo a cada um de seus membros um trabalho, uma relação com o produto de seu trabalho e das relações de produção com os outros membros, tudo isso em um incessante movimento de totalização”.²¹⁹ Desse modo, a determinação não existe enquanto conceito, mas ela é *sustentada, interiorizada e vivida* por e no projeto individual de cada homem; ora, já se sabe, o projeto não pode de modo algum se definir por conceitos, ainda que, por ser *projeto humano*, ele seja sempre compreensível. Assim, buscar compreender o homem não conduz, de modo algum, a conceitos abstratos cuja combinação possa levar a uma essência ou Saber do homem; a compreensão pode, no máximo, reproduzir o movimento dialético e, dessa forma, elevar-se à atividade significante. O engajamento do escritor, longe da assunção de uma vertente política, identifica-se ao ato livre de nomear e significar o mundo.

²¹⁹ SARTRE, 2002, p. 127.

Além da questão da literatura, nota-se que 1947 é um ano marcado pelo acirramento da crítica ao existencialismo por parte dos marxistas ortodoxos. Sartre havia mexido num vespeiro (especialmente, com *O Existencialismo é um Humanismo e Materialismo e Revolução*) e, por isso, a polêmica com os partidários da dialética da natureza e do materialismo dialético perdurará até 1970, se não mais. Aqui, a crítica concentra-se em *Les Smerchiakine en France (Temps Modernes*, número 20), que considera o existencialismo “elaboração nauseabunda e pútrida”, que “ensina que todo processo histórico é absurdo e fortuito, e toda moral é mentirosa. É a doutrina da vida espiritual. Por ela não há, nem pode haver, leis ou normas. Não há história, mas ‘historificação’. Não há moral, mas um ‘estilo de vida’. Não há nem povos, nem sociedade, mas o interesse e o proveito pessoal, em virtude do princípio: *Carpe diem*”.²²⁰ Enfim, de acordo com esse texto, o *Existencialismo ignora o processo histórico*.

Não é de se espantar que *Les Temps Modernes* o tenha publicado por ironia, conforme nos atestam Contat e Ribalka; mas seria ingenuidade acreditar que as críticas não tenham agido positivamente no desdobramento da posterior teoria de Sartre. E é o que se encontra em *O Processo Histórico*, artigo que responde a essa violenta crítica, e que continua a marcha na direção intermediária entre o existencialismo (liberdade) e a dialética marxista (história). Nesse artigo Sartre cita nominalmente seus opositores: primeiro M. Ehrenbourg que, segundo o filósofo criticou duramente seus livros sem ao menos tê-los lido, para o qual teria sido suficiente as respostas apresentadas em *Les Temps Modernes*; a seguir, M. Zaslavski, editor da *Revista Pravda* e autor das afirmações do parágrafo anterior. A essas críticas Sartre *responde* em quatro momentos, levando em conta apenas as questões *filosóficas*: as acusações de fatalismo, de total ausência de espiritualidade, de ser contrário à revolução socialista e de defender a hegemonia norte-americana e, por fim, de negar toda moralidade.²²¹

Com relação ao *fatalismo existencialista*, Sartre afirma que, em contrapartida, os comunistas defendem a *fatalidade da revolução comunista*; quanto à afirmação da *ausência total de espiritualidade*, é preciso ler a ontologia fenomenológica para ver que *a consciência de cada um de nós é irreduzível à matéria*; quanto à acusação de que Sartre *serve aos interesses da burguesia norte-americana*, a resposta é que

²²⁰ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 162.

²²¹ SARTRE, 1970b, pp. 677-679.

os norte-americanos nem ao menos conhecem o nome do filósofo, já que seu público nos Estados Unidos é formado por alunos e professores; e, por último, se moral for *tudo aquilo que tenta impedir a revolução* (no sentido leninista), Sartre admite sê-lo. Mas conclui afirmando que “A condenação *ex cathedra* do Pravda vem no mesmo momento no qual a Igreja colocou meus livros no index”; nada de estranho, pois “quando se busca colocar o homem em face de sua liberdade, é natural que se encontre ante si todas as potências que tem interesse em dissimulá-la”.²²²

De uma polêmica a outra, a posição política e teórica de Sartre como partidário do indivíduo e da liberdade, vai se firmando. É possível citar, por exemplo, as duras declarações sobre *A questão judaica* (*Interview sur la question juive*), nas quais Sartre divide a culpa do anti-semitismo *entre* os judeus e os anti-semitas; a defesa irrestrita de Paul Nizan (*Déclaration*) como expoente do teatro francês; a ácida crítica ao governo De Gaulle, que lhe rendeu o fechamento da Tribuna de Os Tempos Modernos (*Émissions radiophoniques ‘la tribune des Temps Modernes’*). Mais uma vez, é preciso dizer, Sartre está entre sua ontologia fenomenológica e a necessidade de dar conta da inserção do indivíduo na história e da influência que este sofre por estar *historicamente* situado. A esse respeito se pode citar, como exemplo, *Les Faux Nez* (1947) que retoma a noção de má-fé de *O Ser e o Nada*, em contraposição à *Materialismo e revolução* (1946), que antecipa a existência serial da *Crítica*.

Em 1948 Sartre publica *As mãos sujas*, texto já referido e que, por seu conteúdo, merece um pouco mais de cuidado.²²³ Para não simplificar essa obra ou citar apenas um recorte, correndo o risco de traí-la, será utilizado um resumo feito pelo próprio filósofo: “Meu herói é um jovem burguês que, por ideologia, engajou-se num partido proletário, mas ante o realismo exigido pela ação, não pôde se desligar das categorias idealistas que, precisamente, o impeliram a se desolidarizar com sua

²²² SARTRE, 1970b, p. 679.

²²³ 1948: *Les Mains Sales*, *interview par Guy Dornand*, *par Claude Outié*, *par J. B. Jeener*, *par René Guilly*, *par René Gordon*, *par Pierre-André Baude*, *par J. P. Vivet*, *par Roderick MacArthur*, *par Paolo Caruso*; *Situations II*, *L’Engrenage*, *Visages*, *Orphée Noir*, *préface à Portrait d’un inconnu*, de N. Sarraute, *préface to The Respectful Prostitute*, *Discussion autour des Mouches*, *La recherche de l’absolu*, *Conscience de soi et connaissance de soi*, *C’est pour nous tous que sonne le glas*, *carta Au Président de la République*, *interview par Marcelo Saporta* (espanhol), texto sobre *La Rencontre ou Edipe et le Sphinx*, *Textes en rapport vec le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (R. D. R.)*, *interview par Georges Altman*, *Le R. D. R et le problème de la liberté*, *interview par Mary Burnet*, textos publicados em *La Gauche R. D. R* (números 3, 4 e 10), *Entretien sur la politique avec David Rousset et Gérard Rosenthal*. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 176-205.

classe. [...] Eu penso, quanto a mim, que a política exige que se ‘suje as mãos’, e que é necessário que assim seja”.²²⁴ Com esse drama, que sem dúvida retoma o problema do engajamento político, Sartre conseguiu seu maior sucesso de público; há, todavia, a contrapartida, que inclusive levou à proibição, por Sartre, da montagem da peça em vários países. Isso se deveu, em boa parte, à ambigüidade que se pode encontrar nas atitudes dos personagens principais, Hoederer e Hugo, que permite que *As mãos sujas* possa ser usada como propaganda ideológica tanto pró quanto contra o comunismo.

É certo que esse não foi o objetivo de Sartre ao escrever tal peça; segundo ele, “*As Mãos sujas* me foram inspiradas pelas dificuldades que alguns de meus alunos, burgueses de boa vontade, tinham com o partido comunista. Eu pensei também no assassinato de Trotsky”.²²⁵ Trata-se de uma obra que não objetiva *ser política*, mas não há como negar que ela é *sobre* política e, como tal, gera controvérsias, principalmente porque: “Eu dou razão a todos: ao velho chefe do partido proletário que, porque ele transige provisoriamente com a reação, se vê qualificado de ‘*social-traître*’ por puro oportunismo. E também a seu jovem discípulo, perdido de idealismo, que os ‘*durs*’ encarregaram de executar aquele que era seu ídolo”, ou “Eu não tomo partido. Uma boa peça de teatro deve colocar os problemas e não resolvê-los”.²²⁶ Assim, não é estranho que a peça possa ser usada tanto para defender a posição do partido proletário (comunismo) quanto a posição da burguesia; noutras palavras, e é o que a repercussão da obra nos mostra, num período de *Guerra Fria*, no qual a Europa estava dividida entre capitalistas e comunistas, o uso político de *As mãos sujas* era previsível.

Por se tratar de uma obra sobre política, os problemas são notórios e já se iniciam com o título: Sartre, para evitar mal entendidos, cogitou chamá-la de *Crime passionnal* ou *As luvas vermelhas*; esperava com isso diminuir o caráter tendencioso que uma peça sobre política pode causar ao referir-se às *mãos sujas*. Mas nada causou tanta indignação quanto a adaptação feita por Daniel Taradash, em Nova York, sob título *Red Groves*. A notícia dessa adaptação gerou a ira de Sartre; pudera: nela Hugo não morre; Hoederer toma o papel principal e, pior, além de ser um policial elegante (Sartre o descreve como *vulgar*), ainda discursa a Hugo

²²⁴ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 180.

²²⁵ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 177.

²²⁶ CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 178-180.

exaltando Abrahan Lincoln. Sartre recusa terminantemente que a peça seja, dessa maneira, encenada, haja vista seu caráter anti-soviético. Tudo bem que, por se tratar de uma obra sobre política, seu objetivo seja levantar problemas e não resolvê-los. Sartre mesmo pergunta: “Pode-se entrar em um partido qualquer sem sujar as mãos?”²²⁷ Porém, o problema que se instala é o uso político que, ao que parece, a montagem norte-americana fez de seu trabalho, flagrantemente invertendo os papéis para resguardar o capitalismo.

Com respeito à repercussão que *As mãos sujas* teve é preciso destacar dois aspectos: o primeiro, de âmbito teórico, é a discussão sobre a relação entre os meios e os fins de qualquer empreitada política. O segundo tem a ver com a noção de engajamento e com o papel do escritor, ou seja, se Sartre defende a tese de responsabilidade do escritor com respeito àquilo que ele escreve, é preciso notar que essa peça é uma prova de que o escritor não somente gera uma onda de influência no que se refere ao que foi escrito, mas que há também o uso feito, por terceiros, daquilo que ele escreveu. É o que mostra a adaptação feita por Taradash e é essa a razão para que Sartre tenha proibido sua montagem na Espanha, na Grécia e na Indochina em 1952, e também em Viena, em 1954. Enfim, ainda que não se trate exatamente de prosa (como Sartre o afirma em *O que é literatura?*), está demonstrado que, de fato, um escritor *engajado* está sujeito a todas as mazelas decorrentes daquilo que ele escreve e é por isso responsável.

Feito esse breve histórico e já tendo mostrado alguns aspectos relevantes no que tange ao plano teórico, sem descartar as conseqüências práticas do que foi escrito, pode-se perguntar: qual a importância desse texto para a chave de leitura que vem sendo feita? Ou melhor, *As mãos sujas* mostra que Sartre tem razão no que se refere à responsabilidade do escritor, e vai além ao mostrar que é possível que outros façam uso, quiçá indevido, daquilo que foi escrito. Mas em que isso ajuda quando se trata de mostrar o processo de *conversão* ao marxismo? A resposta se encontra em uma entrevista concedida por Sartre a Paolo Caruso, em 1964, por ocasião da tradução para o italiano de *A Crítica da Razão Dialética* e da montagem, em Turim, de *As mãos sujas*. Pode-se argumentar que é de uma entrevista muito posterior, afinal por essa época a *Crítica* já contava com quatro anos de publicação; mas segundo o próprio Sartre (*EN*), o passado não determina o presente, mas é *do*

²²⁷ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 178.

presente que se pode *doar sentido* ao passado. Fiando nisso, vejamos de que maneira o filósofo entende sua mais polêmica peça de teatro.

Sartre afirma, na entrevista, que quis, em *As mãos sujas*, discutir dois aspectos, sendo o primeiro “examinar dialeticamente o problema das exigências da *práxis* do tempo”, problema de grande envergadura que não será desenvolvido aqui. O segundo aspecto é o que nos interessa diretamente: “Eis o que me interessa: a necessidade dialética no interior de uma *práxis*”.²²⁸ Ora, se o autor afirma em 1964 que, em 1948, buscava entender a *necessidade dialética* no interior de uma *práxis*, a hipótese de alargamento do conceito de situação se mostra plausível. Não se trata mais, conforme o seria em *O Ser e o Nada* (1943), de um indivíduo absolutamente livre que necessita apenas de um *ponto de vista* sobre o mundo; trata-se agora do mesmo indivíduo, absolutamente livre, que convive com a necessidade dialética em sua *práxis*. A impressão que causa a ontologia é que o homem, por ser liberdade absoluta, pode fazer o que quiser; porém, ainda em *O Ser e o Nada* Sartre desfaz esse equívoco ao colocar a situação como necessária para o exercício da liberdade.²²⁹ Ainda assim, várias questões poderiam ser levantadas, a menos que a situação fosse ampliada a ponto de ser idêntica à história, ou de estar intimamente ligada a ela; nos termos que Sartre utiliza, torna-se urgente entender a necessidade dialética no interior da livre *práxis* humana.

Diferentemente de *A Náusea* e de modo muito mais específico que em *O Muro*, *As Mãos sujas* representa avanço rumo ao desdobramento do pensamento de Sartre. Nada regride no que se refere ao ser livre, qualidade ontológica do homem, mas a *força das coisas* está mais presente do que nunca. Para traçar um paralelo com *O ser e o Nada*, pode-se afirmar que surge um terceiro termo na relação que havia entre o para-si e o objeto que, de algum modo, era atravessado por outro para-si. Esse *outro* cresceu sobremaneira: chega-se enfim ao campo das macroestruturas, da cultura, da política, e Sartre mostra de que modo o engajamento político, a solidarização com uma classe que não a sua ou, mesmo, a decisão de outra liberdade, podem afetar e até mesmo determinar a liberdade. Trata-se da *necessidade dialética* que condiciona o resultado de uma escolha, ainda que tal escolha seja absolutamente incondicionada; a *práxis* permanece livre, mas não está

²²⁸ CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 183.

²²⁹ SARTRE, 1943, pp. 561 ss.

alheia ao seu entorno, às demais liberdades e aos efeitos práticos resultantes da escolha feita pelos outros homens.

O que se tem até aqui poderia ser considerado uma ruptura com *O Ser e o Nada*? Não parece. Primeiro, há de se levar em conta que a filosofia de Sartre buscou tematizar o ser na sua mais tenra pureza, tanto que o ponto de partida é o ser, que é, é si mesmo e é o que é.²³⁰ Após a regressão analítica empreendida na primeira parte da obra, vê-se que Sartre tematiza um outro ser, que exige remissão ao em-si;²³¹ por fim, um ser ainda menos essencial, pois o para-outro é, num mesmo ato, relação com o em-si, sendo, em seu ser, para-si e atravessado pela *presença* de um outro para-si.²³² Note-se que na mesma medida em que os seres analisados por Sartre perdem em essencialidade, ganham em complexidade: o em-si é simples, não comporta relação nenhuma, mas com o aparecimento do para-si ele é determinado e vem ao mundo na forma de objetos (fenômeno); a relação de negação e de negação da negação do para-si ao em-si é, por sua vez, *objetivada* pelo aparecimento de outro para-si. Coloca-se a questão: como seria se isso ocorresse em larga escala? Levando-se em conta que são inúmeros os para-sis e se, a despeito da interpretação corrente da impossibilidade de associação entre eles gerada por *O Ser e o Nada*, eles se associassem? Eis o ponto: *é preciso entender a necessidade no interior da práxis*.

Os textos de 1948 não respondem todas as perguntas, mas desde já se pode apontar para a crescente complexidade gerada, caso se imagine a relação entre o para-si e o para-outro numa escala macro; isso permite entrever a que levará a análise da necessidade dialética. É possível fazer uso de outros termos para dizer o mesmo que nos diz Sartre, em 1964, já utilizando o vocabulário marxista: entender de que modo a situação (ampliada, ou histórica) age sobre as decisões absolutamente livres do indivíduo a ponto de uma decisão sua, tomada no absoluto e irrestrito campo de sua liberdade, gerar resultados diferentes ou até mesmo contrários ao que foi projetado. Claro está que deve haver aí uma outra força agindo, e que essa não poderá ser transcendente ou ter sua origem na natureza,²³³ se essa força determinante que age sobre o indivíduo é a história, de onde vem tal força

²³⁰ SARTRE, 1943, pp. 30-34.

²³¹ SARTRE, 1943, pp. 115-149.

²³² SARTRE, 1943, pp. 277-288.

²³³ Conforme as análises de: *La littérature, cette liberté; A propos de l'existentialisme : mise au point; La libération de Paris : Une semaine d'apocalypse; Materialisme et révolution; Le processus historique*.

senão do homem? Mas com isso já foi avançado além do desejável; melhor acompanhar passo a passo como esse crescente se mostra nos textos publicados por Sartre.

Em 1948 a discussão de temas *atuais* continua, dessa feita com o roteiro *L'Engrenage*, que tem como alvo o imperialismo; o mesmo pode ser dito de *Orphée Noir*, que além de exaltar a poesia produzida por negros de língua francesa, considera-a *revolucionária*.²³⁴ Mas o que mais chama a atenção é um extrato do prefácio escrito por Sartre para a edição norte americana de *A prostituta respeitosa*. Isso porque, até agora, foi mostrado que há um processo de ampliação da noção de situação e, ao mesmo tempo, manutenção da liberdade e que, a despeito do caráter *idealista* de *O Ser e o Nada*, Sartre encarna aquilo que ele mesmo definiu como um escritor engajado; e o resultado de tal engajamento se mostra nas declarações do filósofo: “Seria estranho que em Nova York me acusem de anti-americanismo ao mesmo tempo em que o *Pravda*, em Moscou, me acusa energicamente de ser um agente da propaganda americana”.²³⁵ Entretanto, o que dizer da liberdade? Uma discussão em Berlim a respeito de *As Moscas* dá uma boa pista:

Não se trata de saber o quanto nós somos livres, mas quais são os caminhos da liberdade. E nós estamos de pleno acordo com Hegel que afirma: “Ninguém, nenhum homem pode ser livre, se todos os homens não são livres”. (...) Nosso objetivo concreto, um objetivo muito atual, contemporâneo, é a libertação do homem em três aspectos. De início, a libertação metafísica do homem. Dar-lhe consciência de sua liberdade total, e que ele deve combater tudo aquilo que tende a limitar a liberdade. Segunda, sua libertação artística: facilitar ao homem livre a comunicação com os outros homens graças às obras de arte e, por esse meio, mergulhá-los em uma atmosfera de liberdade. Terceira: libertação política e social, libertação dos oprimidos e de outros homens.²³⁶

A concordância com Hegel, apesar da tentação que se tem de identificá-la imediatamente como processo de conversão ao marxismo, é anterior e já estava presente em *O Ser e o Nada*: trata-se do primeiro aspecto de libertação do homem no projeto de Sartre. O que se vê ali é o que Sartre denomina *libertação metafísica* do homem, ou seja, ele precisa ter consciência de que é absolutamente livre e que essa sua liberdade não é dom ou dádiva, mas é constitutiva de seu ser. E mesmo que a *ontologia fenomenológica* tenha sido escrita em primeira pessoa, o que levou muitos comentadores a entender que se tratava da liberdade do próprio Sartre (seja

²³⁴ SARTRE, 1947-1976, (Sit. III), p. 229.

²³⁵ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 189.

²³⁶ CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 189-190.

por *não ter superego*, seja devido a um *idealismo extremado* advindo de sua condição burguesa, seja por *desejar ser Deus*), ela trata do *ser homem*. Noutros termos, o ser-para-si é o núcleo ontológico de todo e qualquer indivíduo, o que o faz aplicável a todos os seres humanos independentemente de sua situação social ou econômica. É verdade que *estar em situação* é um pressuposto para que o homem possa ser livre, mas a situação, seja qual for, não pode limitar a liberdade, haja vista que ela é constitutiva do *ser homem*.

A gama de exemplos cotidianos que poderiam ser enumerados em defesa da tese da liberdade ontológica é por demais simplista e poderia gerar mal entendidos; basta lembrar que, conforme mostra *O Ser e o Nada*, há uma distância ínfima e insuperável entre o para-si e ele mesmo (*nada*), e que é essa distância que o faz *ser-para-si* e jamais ser idêntico a si. Assim, se o para-si não pode jamais coincidir consigo (ser o que é), independentemente da situação na qual ele se encontre (encarcerado, acorrentado, incapacitado, etc) ele é livre. Para os mais apressados, que imbuídos do instrumental marxista poderiam argumentar que essa liberdade nada mais é que *resultado de uma espécie de idealismo delirante*, lembramos que se trata apenas de seu primeiro aspecto: o metafísico. Essencialmente, o homem é livre porque seu ser é liberdade, e a situação, antes de configurar-se como empecilho para o ser livre, é, ao contrário, sua condição de possibilidade.²³⁷ Por isso, a concordância com a liberdade universal de Hegel é prévia à conversão ao marxismo e advém da ontologia na qual a liberdade é constitutiva do ser-para-si; isso explica porque Sartre, em 1948, afirma a urgência de conduzir o homem à *consciência de sua liberdade total* e, assim, combater tudo aquilo que possa limitá-la.

Nesse mesmo plano de emancipação humana, Sartre coloca como segundo passo a *libertação artística* que teria como papel inserir o homem *livre* numa *atmosfera de liberdade*, idéia controversa que parece contradizer a *classificação* dos estilos artísticos de *O que é a literatura?*.²³⁸ O que mais interessa, contudo, é o

²³⁷ SARTRE, 1943, pp. 561 ss.

²³⁸ A impressão deixada pelas declarações de Sartre é que o segundo momento do *processo de libertação* tem mais a ver com a *discussão* do que com uma tese propriamente dita; essa idéia, por fim, não pode ser sustentada com a análise geral do que o filósofo escreve. Ousamos dizer que ele acaba por contradizer *O que é a literatura?*: “A poesia está lado a lado com a pintura, a escultura e a música”, arte, portanto; e mais adiante, Sartre afirma que “Os poetas são homens que se recusam a utilizar a linguagem. Ora, como é na linguagem e pela linguagem, concebida como uma espécie de instrumento, que se opera a busca da verdade, não se deve imaginar que os poetas pretendam discernir o verdadeiro, ou dá-lo a conhecer” [SARTRE, 1969a, p. 13]. Tal *atmosfera de liberdade* não

terceiro aspecto do projeto: a libertação política e social. Isso porque Sartre parece que está, já em 1948, convicto dos *dois caminhos* supracitados e que, segundo essa interpretação, ele pretende seguir. É fato que Sartre afirma categoricamente que todo homem é livre e que essa liberdade é total, e é fato que algumas linhas depois ele fala em libertar política e socialmente o homem. Contradição? Sim, pois se o homem é livre ele não precisa ser liberto, ou, se é preciso libertá-lo social e politicamente ele não é livre. Sartre se enganou e cometeu a gafe de dar declarações que se contradizem uma frase depois? Não, afinal ele era muito metódico e inteligente para tal engano. Portanto, Sartre segue os dois caminhos: alarga a noção de situação e, paralelamente, mantém a noção de liberdade, também ela ampliada.²³⁹

Percebe-se que, cada vez mais, o texto de Sartre contradiz aqueles que acreditam no arrefecimento da noção de liberdade absoluta para aproximar-se do marxismo enquanto, ao contrário, o *indivíduo* que o filósofo quer recuperar no seio do marxismo é justamente aquele de *O Ser e o Nada*, que tem a liberdade originária como seu ser, e tem como único limite de sua liberdade a impossibilidade de deixar de ser livre. Parece apenas um trocadilho, mas se o projeto filosófico de Sartre for levado a sério, percebe-se que ele toma como *primeiro* passo para a liberdade a *libertação metafísica* do homem: libertá-lo das verdades transcendentais, do psiquismo, da natureza e de toda sorte de determinação. Para Sartre é preciso, primeiramente, que o homem tome consciência de sua liberdade total, é preciso, antes da consciência de classe ou da consciência da situação de explorado, a consciência de que é livre. Os limites sociais que o marxismo trás à luz são posteriores e apenas fazem sentido se o homem tomar consciência, previamente, de sua liberdade: está aí a liberdade, moeda de troca e razão da aproximação de Sartre do marxismo.

pode, sequer, ser compartilhada. Entretanto, caso se substitua *arte* por *cultura*, não somente se encontram ecos na obra do filósofo, como toca numa das bases de seu desdobramento: “existe cultura e produção cultural [arte, portanto!] quando o conjunto dos indivíduos que contribuem para essa cultura é livre e responsável pelos valores da sociedade em uma comunidade relativamente autônoma”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 214.

²³⁹ “A questão não é de abandonar a liberdade, nem mesmo abandonar as liberdades abstratas da burguesia, mas de lhes dar um conteúdo, de levá-las à sua origem, de vê-las surgir das exigências mais elementares que são as exigências da vida cotidiana”, ou, “É lutando ao vosso lado [proletários] contra a classe e as instituições que vos oprimem que nós chegaremos a libertar a nós mesmos”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 200 e 203.

Espera-se retomar essa tese o mais breve possível, mas para manter o objetivo (mostrar o processo de passagem de *O Ser e o Nada* à *Crítica* a partir daquilo que foi publicado por Sartre) é preciso reafirmar que o filósofo mantém os acontecimentos da ordem do dia como tema (*La recherche de l'absolu, C'est pour nous tous que sonne le glas*, carta *Au Président de la République*); e mais uma vez nota-se que Sartre oscila entre os caminhos a seguir, pois, ao mesmo tempo em que retoma as teses de *O Ser e o Nada* (por exemplo, em *Conscience de soi et connaissance de soi*), afirma que “Nós acreditamos que é o homem que faz a história” (nos textos *En rapport vec le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*). Sobre este último importa dizer que Sartre se lança ao trabalho direto de intervenção política e, ainda que o alvo almejado seja o público francês, o *apelo* do R. D. R. tem como tema a política mundial; mesmo que no ano seguinte o filósofo abandone a *reunião* e afirme que ela nunca foi mais que *um pequeno grupo de pessoas tentando escapar das grandes leis da história*, isso não muda o fato de que, tal qual a situação foi sendo ampliada, também os assuntos o foram, chegando inclusive aos temas de política mundial.

A seqüência da bibliografia de Sartre mostra uma repetição das características exploradas no decorrer desse texto: o *engajamento* do escritor, nos vários comentários e defesas de posições políticas regionais ou mundiais, e a *oscilação teórica* entre *O Ser e o Nada* e outras obras que encaminham seu pensamento para a *Crítica*, ou seja, a defesa da liberdade irrestrita a inserção do homem na história. Para evitar a reedição dos mesmos temas e desviar do foco principal, a bibliografia de 1949 e 1950 não será comentada.²⁴⁰ Apenas coloca-se em relevo uma série de entrevistas nas quais Sartre discute duramente com Lukács, em 1949, marcando o início da controvérsia em torno da relação entre o existencialismo e o marxismo. Vale ainda dizer que, nesse episódio aparecem boas indicações de que a evolução do pensamento de Sartre (ou seu *desdobramento*)

²⁴⁰ 1949: *La mort dans l'âme, Situations III, Nourritures, interview par François Erval* (duas), *Réponse a François Mauriac, Naissance d'Israël, Défense de la culture française par la culture européenne, Le Noir et le Blanc aux États-Unis, Jean-Paul Sartre ouvre un dialogue, Présentation du Journal du voleur de Jean Genet, récit recueilli par Georges Altman* (I, II, III), *Drôle d'amitié, La dernière chance*. (*Écrits*, pp. 206-221). 1950: *Faux savants ou faux lièvres, Préface à La fin de l'espoir*, de Juan Hermanos, *Préface à L'Artiste et sa conscience*, de René Leibowitz, *introduction à Portrait de l'aventurier*, de Roger Stéphane, *Lettre à Georges Courteline, article-interview d'Yves Salgues, Le cinéma n'est pas une mauvaise école, Réponse à 'La neutralité est-elle possible ?', A propos du Mal, Jean Genet, ou le Bal des Voleurs, De la vocation d'écrivain, Lettre-article 'The chances of peace'*. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 222-230.

não requer nenhuma retratação do que foi anteriormente desenvolvido, exatamente o alvo dessa tese; seguindo o plano bibliográfico proposto por Contat e Rybalka, será colocado em evidência alguns elementos de *O Diabo e o bom Deus*, obra que abre o ano de 1951.²⁴¹

Essa peça teve como inspiração *El Rufián dichoso*, de Cervantes, e segundo Simone de Beauvoir, “Sartre novamente opõe ao orgulho da moral a eficácia da *práxis*. Essa confrontação vai ainda mais longe que em suas peças anteriores: em *O Diabo e o bom Deus* se reflete toda sua evolução ideológica. O contraste entre o ponto de partida de Orestes no fim de *As Moscas* e a conversão de Goetz ilustra o caminho percorrido por Sartre da atitude anarquista ao engajamento”.²⁴² Noutros termos, essa peça retoma aquilo que já foi mostrado, a saber, que os escritos de Sartre se encaminham lentamente para o que será a *Crítica*,²⁴³ essa evolução, conforme atesta o filósofo, não significa a retratação de *O Ser e o Nada* e, muito menos, a simples assunção do marxismo. Se em 1944 Sartre *pensa que qualquer situação pode ser transcendida por um ato subjetivo*, e em 1951 acredita que *as circunstâncias podem roubar a transcendência*, isso se deve, conforme assevera Beauvoir, a uma encruzilhada que tem como fundamento último a impossibilidade de associação entre os homens (conforme foi visto a respeito de *O Ser e o Nada* e *Entre quatro paredes*). Para Sartre, trata-se de dar conta da sociedade sem que, para isso, seja preciso abrir mão da liberdade do para-si ou, numa palavra, seguir ao mesmo tempo o caminho da liberdade e o caminho da história.

A força das coisas, enquanto circunstância que pode limitar e até roubar a transcendência do homem (corroendo sua liberdade, portanto), aparece a Sartre no período da ocupação da França; ficou claro que não haveria saída individual possível para superar a situação *histórica* que se reflete em cada ato do indivíduo, sendo urgente que a luta fosse coletiva. Ora, uma vez que Sartre percebe isso é preciso evoluir: é preciso rever a relação objetivante entre os para-sis de *O Ser e o Nada* e conceder ao homem a possibilidade de se agremiar. É justamente isso que

²⁴¹ 1951: *Le Diable et le bon Dieu, interviews sur Le Diable et le bon Dieu, L’Affaire Thorez, interview par Gabriel d’Aubarède, Gide vivant*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 231-242.

²⁴² JEANSON, 1965, p. 134.

²⁴³ Essa peça retrata a Alemanha anterior à unificação e pouco antes da Reforma; já no primeiro quadro do primeiro ato o autor apresenta um dilema: uma criança que morre – por que? Deus quis ou há má divisão da renda (SARTRE, 1964a, pp. 20 e 22, respectivamente)? Outro dilema é apresentado no segundo ato: optar por 200 padres ou por 20 mil pobres (SARTRE, 1964a, pp. 29-31)? A justiça é apenas resultado de uma escolha; “faze o mal, traia, e verás como te sentirás leve!”, diz Goetz. SARTRE, 1964a, p. 52.

se passa com Goetz que, inicialmente, acredita em suas atitudes individuais; porém, “ele não destrói nada quando acredita destruir muito. Ele destrói vidas humanas, mas não a sociedade, nem as cortes sociais”.²⁴⁴

A superestrutura se apresenta de modo irresistível e, por sua vez, intransponível e inacessível ao indivíduo, por mais que ele esteja de posse de sua inteira liberdade para agir. Mais do que isso, essas estruturas não podem ser superadas pela eliminação do indivíduo que as representa, pois eliminar um implicará sua substituição, permanecendo a mesma situação.²⁴⁵ Faz-se necessária uma ação coletiva para superar os problemas sociais; o conceito de *instituição*, desenvolvido na *Crítica*, está muito próximo. O instrumental teórico que permitirá a Sartre dar o terceiro passo de libertação humana (política e social) já está sendo constituído. Se a ação de Mathieu foi ineficaz, de qualquer forma ele *engajou* sua liberdade; no caso de *A Libertação de Paris* ocorre o mesmo, na medida em que a vitória não está de modo algum garantida, e assim, apenas o homem livre pode fazer algo, apenas ele pode se engajar e apenas ele pode provocar a revolução.

Ainda que *O Diabo e o bom Deus* pareça, à primeira vista, tratar do tema metafísico da existência ou não de Deus, optando em sua conclusão pela segunda assertiva, é justamente ali que se encontra a retomada do engajamento da liberdade como *meio* do homem provocar alguma mudança.²⁴⁶ O tema principal da obra, conforme mostrado por Francis Jeanson, não é a existência ou inexistência de Deus, mas o problema da existência ou não do Bem ou do Mal em suas acepções absolutas.²⁴⁷ Conforme afirma Sartre, *se não há Deus, Bem e Mal se identificam*: “A moral sustentada em Deus não pode levar senão ao anti-humanismo”, o que evidencia a recusa de verdades transcendentais e a opção pela relatividade da moral.²⁴⁸ Também sobre esse aspecto, Sartre é coerente com seu projeto de fundamentar todas as estruturas sociais na liberdade individual, o que bem o mostra a atuação de Goetz que, uma vez tendo superado sua crença em Deus, *converte-se* ao homem (humanismo). Mas deixemos o problema moral e exploremos um pouco mais as importantes mudanças no aparato teórico que se pode encontrar nessa

²⁴⁴ De fato: o mal de alguns, no caso os pobres, é o bem dos 20 mil pobres, e vice-versa. Não há mal absoluto, na medida em que o mal pode se tornar bem, e o bem se tornar mal, conforme SARTRE, 1964a, pp. 100-103. Ainda, ver CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 236.

²⁴⁵ SARTRE, 1964a, p. 172.

²⁴⁶ SARTRE, 1964a, pp. 103, 160, 185.

²⁴⁷ JEANSON, 1967, pp. 52-54.

²⁴⁸ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 237.

peça; em especial, note-se duas: a necessidade de associação humana e a história como substituta das noções transcendentais.

No início da narrativa Goetz acredita que a moral tem fundamentos transcendentais e que, desse modo, há Bem e Mal em sua pureza;²⁴⁹ entretanto, sua trajetória lhe mostra de modo incontestável que ele pode fazer qualquer coisa e não há nenhum tipo de punição.²⁵⁰ Isso faz com que ele admita a relatividade da moral e, como consequência, ele substitui a fundamentação da moral no absoluto por sua fundamentação na história. Noutras palavras, a história passa a exercer o papel de absoluto: é *da* e *na* história que cada situação pode ser avaliada, e é na história que coisas boas ou más são feitas, sem qualquer remissão à transcendência. Em suma, a situação, que em *O Ser e o Nada* era um ponto de vista sobre o mundo, foi ampliada a ponto de coincidir com a história da humanidade e esta, por sua vez, passa a ser identificada com o absoluto; a situação, na qual o para-si se insere é, desse modo, o próprio absoluto. Mas de que modo isso é possível, se cada para-si está restrito a seu mundo, apenas tendo no outro *um olhar* que almeja petrificar sua liberdade, ao mesmo tempo em que ele busca fazer o mesmo com os outros?

O *amor* foi uma das maneiras encontradas por Sartre para explicar, em *O Ser e o Nada*, as possíveis relações entre os para-sis.²⁵¹ Mas ele afirma numa conversa com Louis-Martin Chauffier, Marcel Haedrich, Georges Sinclair, Roger Grenier e Pierre Berger que: “A partir do momento em que duas pessoas se amam, elas se amam contra Deus. Todo amor é contra o absoluto porque ele mesmo é o absoluto”.²⁵² A identificação entre a maneira própria de agregação humana (por certo Sartre não se refere aqui apenas ao amor conjugal) e o absoluto, e a afirmação, em *O Diabo e o bom Deus*, de que o absoluto resulta do ajuntamento de homens parece ser uma fórmula desconexa. Será assim? Trata-se apenas de *literatura*, ou devemos levar a sério a noção de engajamento proposta e encarnada por Sartre? Ainda não se pode ir tão longe e concluir que a origem da instituição é o ajuntamento de liberdades que, livremente, se agregam, porque Sartre, mantendo a postura de oscilar entre a *Crítica* e *O Ser e o Nada*, volta atrás:

²⁴⁹ SARTRE, 1964a, p. 52.

²⁵⁰ SARTRE, 1964a, p. 55.

²⁵¹ SARTRE, 1943, p. 433.

²⁵² “Mas Jouhandeau disse muito bem que ele não poderia amar os homens se ele não os amasse contra Deus”. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 238 e 240.

Diz-se que eu quis fazer a demonstração de que Deus não existe, (...). Eu não quis provar nada. (...) Eu quis tratar o problema do homem sem Deus, que é importante não devido a qualquer nostalgia de Deus, mas porque é difícil conceber o homem de nosso tempo, entre a URSS e os Estados Unidos, e nisso que deveria ser um socialismo. É o problema atual, mas os homens do século XX se inquietam surdamente, sem pensá-lo. No século XVI encontram-se problemas análogos, encarnados nos homens que pensaram Deus. Eu quis transpor esse problema numa aventura pessoal. *O Diabo e o Bom Deus* é a história de um indivíduo.²⁵³

Ainda assim não há como negar que, de maneira tateante, as teses desenvolvidas na *Crítica* vão aos poucos se desvelando: não há verdade transcendente, mas a agregação humana se identifica com o absoluto; tal agregação é histórica e é por ela que há história; a situação do para-si foi, paulatinamente, ampliada, e pode ser identificada com a história; o homem mantém sua liberdade original ilimitada e é preciso primeiro conscientizar-se dessa liberdade para, em terceiro lugar, promover sua libertação política e social. Aonde isso pode levar? *Saint Genet, ator e mártir* é, por certo, a resposta, não apenas porque segue a seqüência proposta por Contat e Rybalka, mas por se tratar do *lugar* onde as características do pensamento de Sartre que enumeramos ao longo desse texto parecem se imbricar. Trata-se de uma crítica literária que engloba elementos de uma possível moral, e que pode ser lida como uma biografia psicológica de Genet; não há dúvida, esse livro é também um livro de filosofia, no qual é apresentada a correlação direta e necessária entre *a força das coisas* e *a liberdade*.

²⁵³ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 239.

2 Genet – eu é um outro

Assim, Genet muda de testemunha. É uma nova inversão. Até aqui, procurou ver-se pelo olhar dos Outros, sua consciência era um olho que perscrutava a penumbra para surpreender Genet como objeto. Agora, resigna-se a nunca ser um objeto para si mesmo, desde que o seja aos olhos de uma testemunha benevolente. (...) Num grupo fortemente estruturado, Deus, para cada membro, é o Outro.

Sartre (*Saint Genet – ator e mártir*)

O objetivo principal desse trabalho é mostrar que a obra de Sartre não comporta nenhuma ruptura brusca que permita lê-la como dois momentos díspares e autorize falar, por exemplo, de um primeiro e de um segundo Sartres. Primeiramente, essa tese se fundamenta na ampliação do conceito de situação e na noção de engajamento da liberdade; pela análise de perspectivas exemplares do processo de *evolução* do pensamento de Sartre foi visto que, entre *progressos* e *refluxos*, sua filosofia avança sem *revolução* de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética*. Não se trata, portanto, de uma análise bibliográfica, haja vista que os textos políticos, literários e a dramaturgia, além das inúmeras entrevistas e prefácios referidos, são mais ricos do que essa chave de leitura possa fazer parecer. Por isso foi tomado o cuidado de reproduzir a bibliografia exaustiva, formulada por Contat e Rybalka, a fim de que o leitor possa cotejar e decidir por si mesmo as possíveis falhas ou qualquer desvio interpretativo. Seja como for, a produção do filósofo de 1943 até 1951 já foi explorada; em 1952 tem-se uma obra que merece um capítulo à parte.

É difícil enquadrar *Saint Genet, ator e mártir* em apenas um estilo literário. Trata-se de uma obra de filosofia, o que justifica nosso interesse; mas ela é também *um estudo de crítica literária, um tratado de moral, uma biografia psicanalítica, etc.* Um livro muito amplo que, dentre outras coisas, mostra que Sartre põe fim à oscilação teórica e se decide por manter a liberdade e, ainda assim, aproximar-se do marxismo. Alguns instrumentais importantes da *Crítica*, que já foram apresentados circunstancialmente, estão presentes em *Saint Genet*; e também as teses essenciais de *O Ser e o Nada* foram nele mantidas. Em nenhuma outra obra desse período, e de modo algum com tamanho fôlego, Sartre uniu de maneira tão admirável sua psicanálise existencial e o método marxista; mais do que isso, a ponte que permite unir indivíduo e história e, assim, compreender o homem livre e a situação que limita

essa liberdade, não é outra que *a liberdade*. Apesar do recorte que será preciso fazer, visto ser uma obra monumental (serão analisados apenas os livros I e II), espera-se ao menos mostrar que por meio da análise psicanalítica-existencial marxista de Genet, Sartre traz à baila todos os temas *desconexos* que foram relacionados ao acompanhar sua bibliografia nos nove anos decorridos desde *O Ser e o Nada*.

Brevemente, a filosofia de Sartre tem como tese fundamental a liberdade, e é justamente ela que encerra a primeira grande obra do filósofo num dilema: é-se livre sozinho, num mundo particular invadido por outras liberdades. Como resolvê-lo? Primeiramente, é preciso ampliar a noção de situação, a ponto de fazê-la confundir com a história. Isso, porém, gera a dificuldade para explicar de que modo o homem pode ser livre se ele é, ao mesmo tempo, coagido e determinado historicamente; resolveria abrir mão da liberdade? Não para Sartre, que defende a liberdade como constitutiva do *ser homem*. Mas a realidade é implacável, a ocupação, a guerra, a resistência o mostram bastante; até mesmo a inserção do filósofo nas questões políticas de seu tempo já é suficiente para mostrar que algo precisava ser feito. E Sartre o faz: após nove anos de titubeação entre a liberdade e a força das coisas ele mostra, de modo espetacular, a correlação necessária e *real* entre o homem livre e *sua* história que, no limite, é a história da humanidade. A vida de Genet, do ladrão, do homossexual, do escritor, do poeta, do prisioneiro, do gênio com sérios problemas psíquicos, cumpre esse papel. Mesmo sendo paradigmática, essa história de um homem *real* poderia ser a de qualquer outro: se levado às últimas conseqüências todo homem é livre *na sua* história pessoal e *na* história da humanidade.

Saint Genet, logo em sua primeira página, já mostra a que veio: encontra-se ali a junção da psicanálise existencial e do método marxista, que será a tônica de todo o livro. Na mesma página em que Sartre afirma que *expulsaram Genet de sua infância*, o que sugere que há determinação e ação de outrem na vida particular do indivíduo, ele utiliza a mesma noção temporal de *O Ser e o Nada*: “O momento é o envolvimento recíproco e contraditório do antes pelo depois; somos ainda o que vamos deixar de ser e já somos o que seremos”.²⁵⁴ Essa expansão do momento é o modo de existir em *ek-stase*, próprio do para-si; se em sua ontologia Sartre utiliza

²⁵⁴ SARTRE, 2002a, p. 17.

uma fórmula um pouco mais complicada, dizendo que o para-si *é o que não é e não é o que é*, percebe-se aqui a terminologia marxista facilitando muito o trabalho de descrever a contradição inerente ao ser humano. Porém, um elemento novo, a ação do outro na vida do menino Genet, é inserido, ação essa que não se reduz à simples objetivação que poderia fazer de Genet *um chacal, uma raposa ou uma ave*, mas que *decide seu destino em um lance de dados*: “Ao invés de agir e saber que agimos, sabemos que somos agidos.”²⁵⁵

Esse *saber que se é agido*, no entanto, não traz para Genet a consciência histórica de sua condição; para Sartre, ele vive *fora da história, entre parênteses*, não vendo senão sua aventura individual. Genet *é livre*, vive sua vida particular e, mesmo assim, *é agido*. A ontogênese privada de *O Ser e o Nada* em muito se assemelha à condição de Genet, porém, com uma maior ênfase no papel exercido pelo outro: Genet “é inocente. Essa inocência lhe vem de outrem: tudo nos vem de outrem, até a inocência. Os adultos não se cansam de contabilizar seus bens: isso se chama olhar. O menino é uma dessas posses, entre dois banquinhos ou sobre a mesa; ele se percebe pelo olhar deles, e sua felicidade é fazer parte do inventário. Ser é pertencer a alguém”.²⁵⁶ A objetivação propalada pelo outro, que faz com que o indivíduo se perceba primeiramente como coisa, se dá geralmente na infância; trata-se da ação do adulto, que leva a criança a acreditar na superioridade do objeto sobre o sujeito, ou, na superioridade *daquilo que se é para os outros sobre aquilo que se é para si*. Muito cedo a consciência de *ser liberdade* é substituída pela prioridade do objeto e pela objetivação do sujeito.

Em sua ontologia, Sartre fala idealmente de um *acontecimento absoluto* que, nalgum momento, chega ao para-si; trata-se da irrupção da consciência e, como decorrência, do nascimento de um mundo *para mim*.²⁵⁷ Esse acontecimento é bastante explorado em *Saint Genet*, embora dessa feita Sartre o preencha com acontecimentos *reais* vividos pelo poeta. Trata-se de sua experiência, obviamente herdada dos adultos, de colocar em primeiro plano o ter em detrimento do ser. Por essa razão, Genet, que não tem nada, rouba; os mesmos adultos que lhe *doavam* sua inocência, vão lhe *doar* o ser ladrão. Para Genet, o acontecimento absoluto tem uma particularidade que o faz ser só seu: “Expulsaram-no no mesmo momento em

²⁵⁵ SARTRE, 2002a, p. 17.

²⁵⁶ SARTRE, 2002a, p. 19.

²⁵⁷ SARTRE, 1943, p. 714.

que o punham no mundo. (...) Haveria condenação mais essencial que o abandono do filho? (...) Filho de ninguém ele não é nada; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser”.²⁵⁸ Tal qual em *O Ser e o Nada*, é a *negatividade* do homem que leva o nada ao coração do ser, corroendo-o e fazendo com que haja mundo; mas se ali o homem o fazia obedecendo seu ser, ou seja, se ali era a estrutura ontológica do homem que fazia com que ele buscasse sua impossível fundamentação e, desse modo, levasse o nada ao ser, agora tal ação é devida à relação objetivante dos adultos em relação a Genet. A relação, antes individual, é agora permeada pelo outro: Sartre explora o terceiro termo na relação, antes dual, do homem com o mundo. Ainda assim, melhor não precipitar e entender esse terceiro termo como algo que seja alheio ao homem; conforme será visto, trata-se efetivamente do *olhar* do outro, estrutura que já estava presente em *O Ser e o Nada*.

Não há dúvida, Genet é livre; caso não o fosse, seria de fato *ladrão* ou *santo*. O jogo da impossibilidade de coincidir com seu ser é mantido por Sartre nas análises que faz do *acontecimento particular* da vida de Genet (roubo). Convém notar que a *expansão do conceito de situação* é aplicada, em sua íntegra, ao poeta: “Resíduo de uma sociedade que define o ser pelo ter, o menino Genet quer ter para ser. Ora, as maneiras normais de apropriação lhe são recusadas: não obterá nada por compra, nada por herança; o dom lhe concede um ser relativo e provisório, mas o sujeita para sempre aos seus benfeitores. (...) O acaso poderia romper o círculo, dissociar o ser do ter;”²⁵⁹ a situação de Genet é datada, é circunscrita a uma realidade dada: ele é órfão numa sociedade que define o ser pelo ter. Sartre ainda abre uma possibilidade, o acaso, que permitiria que a situação de Genet fosse outra: ele poderia ter sido adotado por uma família de operários que, em geral, não associavam o ser ao ter. Mas o fato é que ele foi levado para uma família de camponeses e, por nada ter, também nada podia ser.

A mudança referente ao conceito de situação salta aos olhos: Genet está em situação, e essa é um ponto de vista necessário para que ele possa *ver* e se *relacionar* com os objetos e consigo mesmo; mas a situação é também sua situação social, os valores das pessoas com as quais convive e o papel que lhe é doado por essas pessoas e que ele, querendo ou não, deverá aceitar. Mais ainda, a situação

²⁵⁸ SARTRE, 2002a, p. 21.

²⁵⁹ SARTRE, 2002a, pp. 22-23.

envolve conceitos mais amplos, desenvolvidos pela sociedade ao longo do tempo, e é por *estar* em situação numa sociedade que nutre esses valores que o problema da relação entre ser e ter *nasce* juntamente com o menino Genet. Entretanto, como entender que o *acaso* pudesse mudar sua história? É preciso ter em conta que em *O Ser e o Nada* o para-si é definido como duas contingências que encerram uma necessidade. É contingente que o homem seja, assim como é contingente a posição que ele ocupa no mundo; contudo, a única necessidade é que, se o homem é, que seja no mundo. Desse modo, Sartre apenas aventa a possibilidade de que Genet fosse adotado por uma família de operários, o que daria no mesmo se ele não fosse órfão, e assim por diante. Noutras palavras, Sartre apenas reafirma que, à exceção da necessidade de ser no mundo, a situação de Genet (ser órfão, adotado por uma família camponesa, na França, no início do séc. XX, etc.) é contingente, ou, se deve exclusivamente ao acaso.

Mas se a situação *real* é contingente, não o é de nenhuma maneira a *escolha que Genet fez daquilo que fizeram dele*. Sem propriedade numa sociedade que define o ser pelo ter, Genet vai executar dois jogos: *brincar de santo e de ladrão*. “Genet passa com a mesma fatalidade da brincadeira para o roubo; é de grande importância que a fome e a cobiça não tenham sido a origem de seus primeiros furtos: são necessidades que não se importam com o teu e o meu, que simplesmente exigem ser satisfeitas. (...) Assim nasce essa natureza tão particular: uma operação real, cujo objetivo e cuja significação permanecem na irrealidade”.²⁶⁰ Genet fora lançado em uma situação *real* que, a seu modo, lhe impunha limites e sofrimento (órfão, sem posses, ladrão); o que ele faz com o que fizeram dele é de sua inteira responsabilidade, afinal é *sua imaginação* que corrói o mundo, numa operação destrutiva que ele mesmo exerce sobre o real. No outro lado da balança está a destruição de si mesmo: “Essa é a chave de sua conduta e das suas desordens: à luz do dia ele é claro, honesto, feliz; entretanto, quanto mais afirma a sua felicidade na luz, mais se arruína e se tortura na sombra”.²⁶¹ Mas se essa é sua realidade, e se ela foi livremente projetada pelo menino Genet, há de se levar em conta que era preciso escapar aos olhos dos adultos, e ele o faz tornando-se dois, o santo que é visto e o ladrão onanista que, por não ser visto, nem mesmo existe.

²⁶⁰ SARTRE, 2002a, p. 25.

²⁶¹ SARTRE, 2002a, p. 28.

Sartre não precisa o momento do acontecimento absoluto na vida de Genet, ao menos se o entendermos como o surgimento de Genet para ele mesmo; não haveria meios de explicar a passagem da não consciência à consciência de si. Mas Sartre determina com precisão o momento em que Genet se torna *Jean Genet*: “Uma voz declara publicamente: ‘você é ladrão’. Ele está com dez anos”.²⁶² Mais uma vez Sartre mantém a estrutura desenvolvida em *O Ser e o Nada*, qual seja, o *olhar do outro* torna pública e objetiva uma conduta de Genet. Até então ele era, aos olhos dos outros, o santo, e o ladrão que ele era para si mesmo (em sua vida privada) não existia por jamais ter sido *visto*; mas ele é descoberto e sua conduta é objetivada, doando-lhe *ser*. É preciso dizer, Genet é *ladrão* porque *quis ser ladrão*: ele queria roubar, o que ele fazia era um roubo. Ele é ladrão. É do presente que o passado arranca seu sentido e esse presente de acusação – você é ladrão! – doa sentido ao passado e a tudo aquilo que até então o menino havia feito. Suas condutas que o identificariam a um ladrão não tinham, até então, surtido efeito, porque eram ocultadas aos olhos *do outro*. O olhar do outro objetiva essa conduta e traz para Genet um ser que ele já era no silêncio de sua subjetividade; a descoberta de um de seus furtos trouxe o ladrão para a luz, trouxe ao mundo o que Genet verdadeiramente *era*.

Assim como os adultos anteriormente doaram a Genet o ser inocente, agora lhe doam o ser ladrão, ser esse que ele livremente escolheu. “Finalmente tudo se encaixa, tudo se esclarece: vindo do nada, esse menino não tem nada, não é nada, seu ser tem a substancialidade do não-ser; se existe, é como um ácido corrosivo”.²⁶³ Ora, deve-se lembrar que Genet *queria* roubar e roubou, e quem rouba é ladrão; liberdade e natureza, em Genet, se fundem, de modo aberrante. É sua liberdade que se coagula aos olhos dos outros, doando-lhe um caráter, objetivando-o e tornando-o *coisa*. *Nesse vai e vem, a liberdade é responsável pelo ser e o ser petrifica a liberdade*; com a objetivação de sua conduta, Genet recebeu ao mesmo tempo uma natureza e um destino que o leva, na infância, a encontrar seu inimigo em si mesmo. É verdade que sua natureza teve origem num olhar que o objetivou como ladrão, mas a moral que o condena também passou a ser a dele, e ele se sente a ela vinculado. Sua participação no mundo dos adultos fez com que a moral vivida por

²⁶² SARTRE, 2002a, p. 29.

²⁶³ SARTRE, 2002a, p. 31.

aqueles se lhe adentrasse a ponto de entranhar-se nele; não é mais preciso que o olhem e afirmem *ladrão* porque, ora em diante, ele mesmo fará esse papel.

Percebe-se que, apesar da manutenção das teses de *O Ser e o Nada* no que concerne à apropriação da liberdade de um indivíduo por outras liberdades (é o que se passou com Genet, que se *tornou* ladrão), Sartre leva essa situação para a sociedade (isso se dá com Genet *devido à situação histórica* em que ele vem ao mundo) e faz com que os valores sociais venham ao indivíduo (Genet *internalizou a moral vigente*, pela qual ele é ladrão). A estrutura do ser-para-outro, que tem por objetivo *tomar* a liberdade dos demais e objetivá-la, se mantém; e quando ela é tematizada a partir de um indivíduo *real*, pode-se ver todo seu alcance e sua riqueza. Mas nem tudo se mantém igual, e nem mesmo poderia: se Sartre continuasse preso à impossibilidade de associação entre os homens, mostrada a partir da leitura de *Entre quatro paredes*, não importa qual indivíduo ele escolhesse para analisar, o resultado seria o exílio (ou o solipsismo). Porém, Genet faz parte de uma sociedade e, inclusive, se solidariza com ela ao internalizar sua moral. Assim sendo, duas perguntas devem ser formuladas: de que modo há sociedade, se a relação é de objetivação? Por que justamente Genet é uma vítima exemplar da objetivação que lhe marcará toda a existência?

Entra em cena um conceito que Sartre já havia apontado em *O Ser e o Nada*, ainda que lá ele tenha permanecido no plano subjetivo: a reciprocidade. Há sociedade porque, nalguma medida, os atores sociais mantêm entre si uma relação de reconhecimento recíproco, pelo qual o *juiz* reconhece e é reconhecido pelo meirinho (ou por tantos outros) que ele é juiz. Em sua ontologia Sartre apontou para a possibilidade de os indivíduos se reconhecerem como liberdades (utopia, ou, *reino da liberdade*); na sociedade estabelecida de *Saint Genet* todos, reciprocamente, se reconhecem enquanto exercem os *papéis sociais* relegados a cada um. E isso leva diretamente à segunda pergunta:

Não ser como os outros é ser como todos e idêntico a si. Se a operação reflexiva se efetua normalmente, longe de impedir as relações de reciprocidade, ela as produz. Sinto que sou diferente de Pedro e sei que Pedro se parece comigo porque se sente diferente de mim. Ao contrário, a alteridade que Genet descobre em si exclui toda reciprocidade. (...); *todos os outros*, quaisquer que sejam as diferenças que os separam, se reconhecem como semelhantes no fato de que não são – graças a Deus – ladrões. *Todos os outros*, quaisquer que sejam os interesses que os opõem, se reconhecem como próximos, porque cada um lê nos olhos do

vizinho o horror que Genet lhes inspira; todos eles formam uma única e monstruosa consciência, que julga e que maldiz.²⁶⁴

O poeta é execrado da sociedade porque o papel relegado a ele e por ele escolhido é o de ladrão.

Genet representa o Mal: ele é ladrão, e por essa razão sua presença, ainda que necessária para a manutenção dos justos (sem o mau, como saber quem é bom?), deve ser condenada. A sociedade, em vista de sua manutenção, elimina a negatividade de seu seio, esconde-a *por debaixo do tapete*, e Genet, ao encarnar seu papel, encarna esse Mal; conforme as palavras de Sartre:

A ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é em nome daquilo que ainda não é. Já que ela não pode realizar-se sem quebrar a ordem antiga, é uma revolução permanente. Demole para edificar e, para reunir, separa; da manhã à noite, acumulamos a serragem, as cinzas, as aparas: toda construção comporta uma parte, pelo menos igual, de destruição. Ora, nossas sociedades instáveis temem que um movimento em falso as desequilibre. Assim, nada dizem sobre o momento negativo da nossa atividade. Seria necessário amar sem odiar os inimigos daquilo que se ama, afirmar sem negar o contrário daquilo que se afirma, eleger sem rejeitar aqueles que não se elegeram, produzir sem consumir. Retiram-se os mortos a toda pressa, recolhem-se discretamente os detritos, recomeça-se a cada dia, sob o nome de limpeza, a mascarar as destruições da véspera, dissimula-se a pilhagem do planeta. Tão grande é o medo de pôr abaixo o edifício, que se nega até o poder de criar: o homem, dizem, não inventa; descobre. Reduz-se o novo ao antigo. Conservar, manter, restaurar, reformar, preservar – essas são as ações permitidas; todas pertencem à categoria da repetição. Tudo está pleno, tudo está em seu lugar, tudo está em ordem, tudo sempre existiu, o mundo é um museu e nós somos os conservadores. Entretanto, o espírito, como disse Hegel, é inquietação. Mas essa inquietação nos dá horror: devemos suprimi-la e deter o espírito, expulsando a mola de sua negatividade. *Por não poder sufocar inteiramente essa postulação maligna, o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. Eis a liberdade cortada ao meio. Cada uma das suas metades se estiola do seu lado.*²⁶⁵

Essa é, em suma, a sociedade que não pode comportar Genet senão como um ladrão que deve ser expurgado. Há reciprocidade entre os homens em sociedade, mas longe de se reconhecerem como liberdades, eles se reconhecem como atores que encenam papéis que compõem em sua totalidade o Ser, o Bem. Não há espaço para o Mal, e ainda que algum membro respeitável dessa sociedade roube é perdoável; o problema é se esse membro é ladrão, afinal desse modo ele *encarna* o Mal que, a todo custo, buscou-se evitar. As conseqüências morais dessa opção prévia pelo Bem são inúmeras; mas a reciprocidade *enviesada* que a

²⁶⁴ SARTRE, 2002a, p. 34.

²⁶⁵ SARTRE, 2002a, pp. 35-36. (grifo nosso)

sociedade constituída apresenta é, sem dúvida alguma, o encaminhamento da filosofia de Sartre rumo à *Crítica*. Se seus opositores podem falar que sua filosofia redundava numa relação lábil entre o ser e o nada, tornando impossível qualquer descrição social ou histórica, a reciprocidade é a primeira prova do equívoco dessa interpretação. Mas voltemos a Genet.

Vítima de uma reciprocidade enviesada, que não o reconhece como uma *liberdade que se apropria de bens indevidos*, o poeta é estigmatizado *ladrão*. Trata-se de uma maldição ontológica que flui diretamente de sua essência, de seu coração. Em Genet liberdade e natureza se fundem, na medida em que ser ladrão e ser livre são sinônimos: “ele foi provido de uma natureza, de uma liberdade culpada e de um destino”.²⁶⁶ Note-se que ele *foi provido* de uma natureza, ele é ladrão porque alguém na sociedade assim declarou e a essa declaração não coube recurso; é certo que também Genet encarna essa natureza, pois, de sua liberdade ele se vê ladrão, e assim como o ser *criança inocente e despossada*, esse ser lhe vem de fora, lhe é doado pelos adultos. Seja como for, o poeta não faz mais parte do Bem; por ser ladrão, ele encarna o Mal, passa a fazer parte do Outro do Ser. Segundo Sartre, é justamente isso que ocorre na sociedade constituída: o homem honesto vive sob a égide do Bem e empurra para o Mal (nada) tudo aquilo que é resultante de sua liberdade e que pode, a seu ver, negar o Bem. O homem honesto usufrui de uma liberdade cortada, apenas daquela parte que existe para servir o Ser; a outra metade dessa liberdade, aquela que semeia o nada no ser, é relegada ao não-ser, assim como aqueles que segundo seu julgamento são dela servidores.²⁶⁷

É desse modo que Genet, com sua liberdade, serve o Mal, identifica-se com ele e é, por isso, a ele relegado. Mas se o Mal representa uma meia parte da liberdade, de onde ele vem? Mais ainda, ao afirmar que o Mal é o resultado da liberdade que se contrapõe ao Ser, Sartre não estaria afirmando que, na verdade, o Mal não existe? Ou melhor, que não existem homens maus? Não é assim. De fato “O mal existe, nós o encontramos em todos os lugares, a qualquer hora; ele existe porque o homem de bem o inventou”.²⁶⁸ Se o homem é liberdade, seria forçoso afirmar que exista previamente uma força, o Mal, que o compelia a agir contrariamente ao Bem; mas fica fácil aceitar que o homem, negando em si mesmo

²⁶⁶ SARTRE, 2002a, p. 31.

²⁶⁷ SARTRE, 1947, pp. 229 ss.

²⁶⁸ SARTRE, 2002a, p. 39.

uma parte de sua liberdade, a projete no mundo como não-ser e, desse modo, encontre em outros homens reflexos dessa negação do ser e declare que isso é o Mal. Trata-se, portanto, de uma projeção: o Mal é resultado de uma *atividade projetiva*. E por ser resultado de uma invenção humana, o não-ser é uma das mais importantes estruturas para a manutenção da sociedade: “Para os tempos de paz a sociedade criou, em sua sabedoria – ousou dizer – os maus por profissão. Esses ‘homens de mal’ são tão necessários aos homens de bem quanto as moças de bordel às mulheres honestas: são abscessos de fixação; para um único sádico, quantas consciências apaziguadas, clarificadas, tranqüilizadas”.²⁶⁹

O que mais chama a atenção é que Sartre, contrariando as expectativas de muitos comentadores, fala da sociedade e de sua estruturação a partir da teoria exposta em *O Ser e o Nada*. Parecia muito natural afirmar que, por pensar ontologicamente o mundo em termos de ser e nada, Sartre jamais passaria de uma relação superficial entre essas essencialidades; parecia ainda que, ao afirmar a estrutura de negação do outro da qual cada para-si estava imbuído, não haveria meios de dar conta de nenhuma sociedade. Entretanto, contrariando esses prognósticos, ao analisar a trajetória de Genet Sartre deixa claro que por ser liberdade o homem tem a mesma possibilidade de adesão seja ao Ser, seja ao Nada. Uma vez que a sociedade escolheu o Bem como seu eleito, o homem honesto busca acercar-se do Ser, e justamente por isso nega uma fatia de sua liberdade, projetando-a nalguns indivíduos selecionados por suas condutas. Mais do que isso, graças ao olhar objetivante do qual cada para-si é dotado, esses indivíduos são considerados representantes do Mal. Melhor, eles são o Mal: para expulsar o não-ser do seio da sociedade (Bem), essa negação é projetada no transcendente; assim, a reciprocidade é negada a indivíduos previamente escolhidos e eles deixam de encenar os papéis que a maioria exerce. Os desafortunados escolhidos são objetos, são o Mal, são *nada*.

Genet se aliena, então, ao objeto que ele é para os demais. Porque o consideram Mal, ele é o Mal. “Esse é o caso do pequeno Genet. A sociedade o encarregou de encarnar o Mal, isto é, o Outro”.²⁷⁰ Genet suplanta o que ele é para si por aquilo que ele é para os outros, tornando-se o diferente do Ser, diferente do Bem e diferente de si; Genet é para-si objeto e, pior, objeto Outro-do-Ser. Trata-se da

²⁶⁹ SARTRE, 2002a, p. 41.

²⁷⁰ SARTRE, 2002a, p. 45.

personificação do nada, do negativo, afinal, Genet roubou e rouba: o roubo o encobre com uma presença perpétua, independente do tempo decorrido entre um furto e outro ou, o que é indiferente, se ele não roubasse nunca mais. Os outros declaram que Genet é ladrão, determinando sua trajetória e seu destino. Por isso, a reciprocidade vigente entre os para-sis não é aplicável a ele; todos os homens são objetos uns para os outros, mas, por serem *honestos*, eles se dão nomes no mesmo ato em que são nomeados. É recíproca a objetivação que um homem de bem recebe em virtude do papel que ele encena em sociedade (professor, garçom, etc.), pois, cada um exerce um papel que participa daquilo que a coletividade definiu como Bem. Não há, porém, reciprocidade com aqueles indivíduos cujo papel pertence ao Mal. Genet é ladrão, objeto ladrão ao qual não cabe reciprocidade, mesmo aquela objetivante que há entre os homens de Bem, já que ele não participa do Ser.

Genet torna-se um ser humano mistificado: por encarnar o Mal inicialmente aos olhos da sociedade e, a seguir, para si, ele se identifica com o nada. “Objeto, primordialmente – e objeto para os outros –, eis o que é Genet, no mais profundo de si mesmo”.²⁷¹ É graças ao outro e ao olhar dele que Genet, mesmo tendo feito o juramento de não mais roubar e de tê-lo cumprido por quatro anos, não deixa de ser ladrão. Esse *ser* o impregnou até à medula e o fato de não mais roubar não muda em nada seu destino; num dado momento de sua vida os outros o nomearam *ladrão*, e daí em diante seu futuro foi hipotecado. Mesmo que tenha ficado um bom tempo sem roubar, ele roubou, e os proprietários se cercam de todos os lados para não serem vítimas de Genet. Para eles a criança flagrada roubando é o prenúncio do fugitivo, do encarcerado; essa objetivação está no olhar dos adultos que o cercam e não lhe permitirá escapar de seu ser. Genet, diante disso, buscará tomar cuidados para que o *ladrão* em si próprio não roube outra vez: *Genet é um outro* que tenta escapar de seu destino, da fatalidade de um ato que definiu seu futuro.

O menino passa a figurar entre os objetos nomeados; ele é o Mal acessível, visível, ele é ladrão. A reciprocidade lhe é negada; nem mesmo entre os ladrões ele recuperará sua possibilidade de nomear, haja vista que a reciprocidade é reservada aos homens de Bem. A palavra, pela qual Genet em vão tenta ser outra coisa que não ladrão, muito rapidamente se dissipa, enquanto o olhar objetivante de todos o petrifica em seu ser, não lhe deixando nenhuma brecha para escapar. Seu ser, para

²⁷¹ SARTRE, 2002a, p. 46.

os demais, foi cristalizado. Para si mesmo, por não poder se reconhecer como ladrão senão como *um outro*, “ele é *outro* absolutamente, todas as palavras designam aquilo que, para os outros, é manifesto e, para ele, oculto *a priori*”.²⁷² A sociedade constituída fez de Genet um outro, diferente de todos os demais e incapaz de se reconhecer em si mesmo. O que fazer? Negar a moral de seu tempo não é possível porque ela faz parte dele. Submeter-se? Não seria possível submeter-se a si mesmo. Uma vez que foi pego roubando, a *roupagem* de inocente não será jamais aplicável a Genet; resta-lhe ser ladrão, sendo nada, ou sendo um outro em si mesmo.

Em resumo, pode-se ver que Sartre, a partir das estruturas de *O Ser e o Nada*, analisa uma história *real*, a vida de Jean Genet, e longe de criar os problemas insolúveis que se supunham inerentes ao *ser-para-outro* (impossibilidade de agremiação ou de reconhecimento entre os homens), permite entender de que modo a sociedade se estrutura. Antes de ser pego roubando Genet gozava do reconhecimento dos adultos e, nessa reciprocidade, ele nomeava *seus pais adotivos* enquanto esses, por sua vez, o nomeavam *órfão inocente*. O roubo mudou a perspectiva de reciprocidade e Genet se tornou, aos olhos dos adultos, *ladrão*. Por ter cometido um ato que a sociedade condena, Genet passou a encarnar o Mal; ele deixou de representar papéis, como fazem todos os homens, e se tornou *ladrão*, palavra que encerra o peso de um objeto que é nomeado e não nomeia. É verdade que Genet roubou porque, numa sociedade que define o ser pelo ter, ele não tinha; mas também é verdade que, com isso, o menino tornou-se um agente do Mal. A sociedade, que projeta a parte negativa de sua liberdade de modo transcendente, considerando-a o não-ser, determinou que Genet fazia parte da parcela que exclui o Ser e, por isso, não seria mais digno de reconhecimento, senão como um objeto. Completa-se, assim, o primeiro estágio da malfadada história do menino.

O primeiro livro de *Saint Genet* mostra o processo pelo qual o poeta passa da criança inocente ao objeto ladrão. E Sartre o conclui com perguntas que bem poderiam ser formuladas por qualquer determinista: uma vez aclarado o processo de objetivação humana, do qual Genet é apenas um caso exemplar, o que resta fazer? Estando fora de questão negar a moral estabelecida e não havendo meios de escapar do julgamento social, restaria somente aceitar que as coisas são assim

²⁷² SARTRE, 2002a, p. 52.

mesmo? Não. Para Sartre, o homem *é liberdade* e isso constitui seu ser. Não é de modo algum possível deixar de ser livre, ainda que, conforme é o caso explícito de Genet, a liberdade utilizada seja condenável pela sociedade; mesmo que os homens de Bem lhe neguem sua reciprocidade e o considerem *ladrão* (um objeto), nem por isso Genet deixa de ser livre. “O olhar dos adultos é um poder *constituente* que o transformou em *natureza constituída*. (...) o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós”.²⁷³ O destino de Genet já estava traçado, seu futuro já havia sido hipotecado em vista do roubo que ele havia cometido; porém, cabe ainda decidir o que fazer com *aquilo que os adultos fizeram*.

Nota-se que por mais sombria ou implacável que seja a situação na qual o homem *é lançado no mundo*, essa é tributária dos macro-valores que Sartre, numa acepção moral, vai nomear de Bem ou Mal, estando esses intimamente ligados à sociedade e aos valores que ela desenvolve em vista de sua manutenção. Prova disso é que o fato de Genet buscar *ter para ser* é resultado dos valores dos agricultores de sua época; poderia ser diferente se o menino fosse adotado por uma família de operários. Entretanto, Sartre não hesita em identificar o Bem ao Ser e o Mal ao Outro-do-Ser, ou ao Não-Ser. Alguma semelhança com a estrutura de *O Ser e o Nada?* Toda. A diferença é que aqui Sartre afirma de modo explícito que o homem de Bem mascara a porção negativa de sua liberdade, relegando-a ao Mal e encarnando-a, num processo de projeção, em alguns exemplares paradigmáticos da sociedade.²⁷⁴ Genet é uma dessas vítimas e nem por isso deixa de ser livre, seja para se matar, seja para decidir o que fazer com aquilo que fizeram dele: “Ele escolheu viver, disse contra todos: serei o Ladrão”.²⁷⁵

A escolha do poeta de assumir seu ser, tornando-se de fato aquilo que a sociedade afirma em coro que ele *é*, apenas poderia resultar de sua liberdade. Sartre nomeia essa atitude de Genet de *conversão* ao Mal, afinal, para que Genet encarne de fato seu *ser ladrão* é preciso que sua liberdade se engaje completamente nesse projeto. Sobre isso o determinista poderia argumentar: como isso é possível se o menino não teve nenhuma escolha? Sartre não está alheio à força exercida pela macroestrutura na vida do poeta; a sociedade cria sua moral e,

²⁷³ SARTRE, 2002a, p. 61.

²⁷⁴ SARTRE, 1947, p. 305.

²⁷⁵ SARTRE, 2002a, p. 61.

dela, estabelece os parâmetros segundo os quais alguns membros, em vista da manutenção social, serão excluídos. Além disso, “é na história que a sua conversão o introduz, pois ela manifesta indissoluvelmente a sua singularidade e a da nossa época”.²⁷⁶ Genet, tal qual os demais homens, goza de características singulares que o fazem ser quem ele é; por sua vez, a época em que o menino vive sua experiência de roubar conserva suas características morais. Trata-se, pois da tensão gerada pela singularidade de Genet em relação à seu tempo e ao sistema de interdição que o grupo estabeleceu.

A análise de Sartre sobre o itinerário de Genet mantém as estruturas de *O Ser e o Nada*. Porém, Sartre não se mantém prisioneiro de uma descrição universal do que seria a estrutura ontológica do homem: ele fala de Genet, um indivíduo *datado e localizado* – real, portanto. Assim, por não se tratar do humano *em geral*, mas da contingência de uma existência, pode-se ver que mesmo sendo, em seu ser, absolutamente livre, Genet sofre os efeitos da sociedade em que vive; por estar impregnado da máxima de *ter para ser* ele rouba; por roubar num meio em que a propriedade é sagrada, todos o consideram ladrão. Percebe-se que, desse modo, Sartre mantém a estrutura de sua ontologia fenomenológica (ser em-si e para-si) e, no mesmo movimento, *amplia* a noção de situação, a ponto de levar a história individual de Genet até a história de seu tempo, até a história da humanidade. Mais ainda, Genet, ante a condenação geral de seus contemporâneos, mantém sua liberdade (ele *é livre*) e, livremente, se engaja em seu ser. Para Sartre, a conversão de Genet é livre decisão sua de se tornar aquilo que todos dizem que ele é, de engajar completamente sua liberdade no *ser ladrão*; numa palavra, encarnar o Mal, assim como era dele esperado por aqueles que o definiram e objetivaram como tal.

O *engajamento* de Genet e sua *escolha* de ser ladrão, da maneira pela qual são apresentados por Sartre, não deixam dúvida sobre a evolução pela qual passa seu pensamento. As dificuldades geradas pela descrição do ser-para-outro, do final de *O Ser e o Nada*, se mostram equívocas e não resistem à análise de um caso real. “A criança abandonada, em Genet, se torna sujeito universal. (...) Assim, ele reproduz em si mesmo o conflito secular entre a cidade e o campo franceses, (...). É por isso que ele é um dos nossos, é por isso que ele tem ‘algo a nos dizer’: na verdade, estamos todos divididos, como ele, entre as exigências de uma moral

²⁷⁶ SARTRE, 2002a, p. 63.

herdada da propriedade individual e uma moral coletivista em formação”.²⁷⁷ A situação, que em *O Ser e o Nada* era um ponto de vista a partir do qual era possível negar o mundo, não está de modo algum em contradição com a *situação* ampliada vivida por Genet: lá se tratava de esclarecer as estruturas mais fundamentais do Ser, que se desdobrou em para-si, em-si e para-outro. Agora se trata dos grupos e da história a partir de um caso concreto, o que explica o aumento da complexidade.

Embora historicamente engajado, Genet é um indivíduo livre e responsável por seus atos. É verdade que *O Ser e o Nada*, por partir de uma descrição *ontológica* do homem, sugere a conclusão mais fácil de que por ser absolutamente livre o para-si pode fazer o que quiser; e isso não é correto. O problema é que essa obra tematizou apenas o fundamental da existência e por não inserir a liberdade no conceito expandido de situação (história), redundou num impasse. Mas como seria se ao invés de partir do início, do Ser, Sartre tivesse partido do final, da história? Se ele não aclarasse, previamente, a estrutura mais essencial do homem (a liberdade) e partisse imediatamente da determinação histórica e social, como explicar de onde viria a determinação? De que modo seria possível a *mudança*, tão cara aos marxistas com o conceito de revolução, se o homem fosse apenas um produto de seu produto sem ser, antes e de modo originário, livre?

É preciso ver com mais cuidado essa importante passagem da teoria de Sartre que, a nosso ver, é o mote para sua futura pretensão de *contribuir* com o marxismo e, no mesmo sentido, é a parte mais contundente de sua teoria.²⁷⁸ De fato, seria absurdo afirmar que o homem é livre mesmo que acorrentado ou explorado; seria uma falácia pensar que há liberdade numa sociedade capitalista, na qual a apropriação da mais-valia e a alienação do trabalho, gerando exploração e miséria, decidem. Mas, para Sartre, isso é *visível* porque, antes, ele mostrou que *ser homem é ser livre*; a liberdade, bem entendido, não é tão rasteira que se confunda, nesse nível, com a possibilidade de fazer o que se quer. O ser é em-si, ele é idêntico a si mesmo; o homem é para-si e não pode, jamais, ser idêntico a si. Assim, a relação dialética que se estabelece entre o homem e a história, seja ela individual ou universal, comporta estruturas complexas e, nem por isso, ininteligíveis: o homem é essencialmente livre, mas vem ao mundo numa situação dada. A situação pode

²⁷⁷ SARTRE, 2002a, pp. 64-65.

²⁷⁸ Tema desenvolvido na Parte II, 1, *Uma questão de método*.

constrangê-lo, explorá-lo, manipulá-lo; no entanto, ele tem sempre em seu poder a última decisão, afinal ele *se projeta*.

O poeta rouba e é por isso excluído da reciprocidade: torna-se *objeto* ladrão. Mas ele não é tal objeto e nem poderia sê-lo, do mesmo modo em que uma parede é branca; resultado: Genet *decide ser o que o crime fez dele*. Sartre faz notar que esta proposição encerra uma contradição, afinal ele *decide ser*. Ora, essa decisão supõe, em primeiro lugar, que ele não seja ladrão para que possa decidir sê-lo; mas exige também que Genet não possa identificar-se ao ser ladrão, afinal ele decide. Embora pareça apenas um jogo de palavras, caso se leve em conta a teoria sartriana como um todo, tal impressão desaparece. Trata-se da contradição acima anunciada, de que o homem é livre porque não coincide com seu ser, embora, e esse é o caso de Genet, a sociedade lhe atribua um ser definido. A diferença evidente é que apesar do juiz que condena Genet à prisão exercer um papel social que lhe é doado pela sociedade (a rigor, ele não é juiz porque *é incapaz de coincidir consigo*), há reciprocidade entre ele e os demais *homens de bem*. Essa reciprocidade é negada a Genet e, desse modo, aos olhos do juiz e de todos os demais homens, ele *é mesmo, de verdade e por dentro* ladrão. O juiz, por ser considerado um homem de Bem, pode ser ex-garçom, ou ex-lavrador, ou mesmo juiz aposentado; Genet, por exercer a porção negativa de sua liberdade, coincide com seu ser aos olhos de todos e será perpetuamente ladrão. É assim que ele *decide ser* o que o crime fez dele. Noutros termos, “Se Genet é uma ‘natureza’, tudo está inscrito nessa natureza, até o movimento que ele faz para voltar-se para ela e reivindicá-la; se Genet tem o poder de reivindicar a sua essência, então ele tem o de recusá-la, de mudá-la; ele é livre e sua natureza é uma ilusão”.²⁷⁹

De modo muito similar daquele que seria em *O Ser e o Nada*, pode-se concluir que Genet é ladrão não o sendo, e não é ladrão sendo-o. Esta fórmula, um tanto enigmática pela qual Sartre define o ser-para-si, tem como origem o *nada, algo* insuperável que não permite que o homem coincida consigo; ora, se no plano ontológico o projeto do para-si, de ser si mesmo e, concomitantemente, manter-se à distância de si, não pode ser satisfeito, é certo que essa estrutura se aplica, de algum modo, ao homem em sua vida cotidiana. Segundo Sartre, é o que se passa com Genet: “Ele quer ter a intuição de si; esse sujeito quer se fazer para si mesmo

²⁷⁹ SARTRE, 2002a, p. 71.

objeto absoluto, essa consciência quer tornar-se ser e consciência de ser ao mesmo tempo; o ser é o seu desejo, a sua aspiração, principalmente o seu possível fundamental”.²⁸⁰ A contradição entre o ser e o fazer, que em Genet é explícita, visto que ele decide não mais roubar e afirma que *é ladrão*, mostra que mesmo objetivado pela sociedade e considerado um *pária*, Genet continua livre. Livre inclusive para, algumas vezes, afirmar que não é livre, vendo-se como um outro; o fato de que ele mesmo possa se considerar um objeto exige a reflexão, exige que ele esteja distante de si para tomar-se como objeto e reconhecer que tal objeto não é livre.

É insuficiente continuar afirmando que Genet é livre sem lembrar que o que ele faz é decidir livremente o que fazer com aquilo que os adultos, quando ele foi pego roubando, fizeram dele. E mais do que isso, é preciso notar que há uma íntima relação entre a estrutura ontológica descrita por Sartre em *O Ser e o Nada* e a maneira pela qual essa estrutura se realiza de modo prático na vida do poeta: “Genet realiza na revolta, no orgulho, na infelicidade, o soberbo projeto de sua causa de si. (...) Roubava porque ‘era’ ladrão; agora, é para *ser* ladrão que ele rouba. Roubar, agora, para ele, é *consagrar* a sua natureza de ladrão pela aprovação soberana da sua liberdade”.²⁸¹ A expansão do conceito de situação, resultado final decorrente das análises mais simples e mais abstratas empreendidas em *O Ser e o Nada*, mostra o primeiro movimento dialético na trajetória de Genet: fazer-se a partir daquilo que já foi feito, afinal, “Essas atitudes vão viver e transformar-se; cada uma terá a sua dialética, o seu desenvolvimento histórico, os seus símbolos”.²⁸² A partir da *decisão* de Genet de *ser* ladrão, abrem-se duas progressões dialéticas, cada uma delas resultante de uma das decisões (que são, no limite, a mesma): a dialética do ser, de base ontológica, e a dialética do fazer, de cunho existencial.

Trata-se de um mesmo movimento e não poderia ser diferente; Sartre sabe disso, na medida em que indica ao leitor a possibilidade de analisar a totalidade ser-fazer a partir de seu conjunto sintético. Mas, ainda segundo o filósofo, isso tornaria a exposição ininteligível e, desse modo, é preciso separá-las. Note-se que, com isso, o filósofo almeja manter a dialética tendo por base a ontologia e mostrar, na mesma medida, o resultado prático desse movimento. Por ser livre, Genet mantém no mesmo plano sua decisão de ser (ladrão) não o sendo (ele não rouba); ao mesmo

²⁸⁰ SARTRE, 2002a, p. 73.

²⁸¹ SARTRE, 2002a, p. 79.

²⁸² SARTRE, 2002a, p. 81.

tempo Genet *decide* (é livre) que é ladrão (é um objeto). Em ambos os casos, ser e fazer, o poeta segue a contradição supracitada e, mais importante, isso mostra que Sartre mantém a estrutura da ontologia ao mesmo tempo em que analisa um caso concreto que exige remissão à determinação histórica. Apenas assim é possível entender de que modo Genet é livre, sendo que, por ter nascido numa sociedade que define o ser pelo ter, ele é ladrão. O mais simples seria aceitar que Genet é resultado de seu meio (determinismo) ou buscar razões psicológicas que justifiquem suas atitudes; mas todas essas possibilidades contrariam o princípio fundamental da filosofia de Sartre, qual seja, que *ser homem é ser liberdade*.

Possivelmente, essa é uma das razões pelas quais alguns comentadores de Sartre tenham encontrado na inserção de temas como exploração e necessidade (*Crítica*), uma negação de seu trabalho anterior e a cega conversão à filosofia marxista. De fato, à primeira vista, uma teoria que defenda a liberdade humana absoluta apenas pode se realizar no plano ideal. Mais ainda, seria forçoso aceitar que é livre um menino que nasce na orfandade, que é adotado por uma família de camponeses e que, por nada ter numa sociedade que identifica ser a ter, rouba.²⁸³ Porém, é exatamente isso que Sartre mostra com a análise que faz da trajetória de Genet. Seria diferente se o menino roubasse para matar sua fome, mas não é o caso: ele rouba porque está imbuído de valores contraditórios, uma vez que ele foi lançado sem posses num mundo de proprietários. Rouba escondido para ser e é, aos olhos dos adultos, uma criança inocente; mas um dia ele é pego roubando.

Genet é *um outro* porque assim fizeram dele, mas também é um outro para si. Nele, a dicotomia entre ser e fazer, aplicável a todos os homens, é elevada ao máximo, a ponto de dilacerar seu ser; ou, conforme diz Sartre, Genet viverá o eterno jogo entre o criminoso e o santo. Os detalhes da *conversão* de Genet ao Mal, primeiro passo dele rumo à sua libertação, não será explorado nos detalhes, mas o objetivo principal (mostrar de que modo a teoria filosófica de Sartre se comporta quando a estrutura de sua ontologia fenomenológica é trazida para a análise de um caso *real*) será mantido. É preciso, ainda, ter em vista que o caso de Genet é paradigmático: ele faz parte de uma parcela excluída da sociedade; ao ser *nomeado* ladrão, ele passa a ser considerado pelos homens de Bem um objeto e, como tal, indigno de reciprocidade. Entre os homens de Bem, note-se, há objetivação, mas

²⁸³ “Ninguém nasce homossexual ou normal: cada um se torna um ou outro, segundo os acidentes de sua história e a sua própria reação a esses acidentes”. SARTRE, 2002a, p. 87.

essa tem duas vias; o juiz ou o garçom, enquanto exercem seus papéis na sociedade, são objetivados por outros homens e também os objetivam. Genet, por encarnar o Mal aos olhos da maioria, não participa da reciprocidade objetivante, pois ele é objeto.

Por essa razão, a liberdade do poeta é, para ele mesmo, destino, haja vista que ela está dilacerada. Isso não significa que o homem de Bem esteja de posse de sua liberdade total, afinal, também ele faz uso apenas da *metade* dela, aquela que é voltada para o Bem, para o Belo e para o Ser. O homem de Bem adere sua liberdade ao Ser e esconde toda possibilidade negativa.²⁸⁴ Genet, ao ser excluído, passa para o lado negativo da liberdade, não apenas aquela de, no máximo, dizer não ao ser, mas aquela de negar o ser e afirmar o nada. É verdade que, sem sucesso, ele buscará acercar-se do ser; como o que encontra (e poderia encontrar) é nada, sua história será marcada pelas inúmeras tentativas de dar ao nada a feição de ser. Segundo Sartre, é o que o poeta faz ao *afirmar-se* ladrão, ao *escolher-se* homossexual, ao *amar* o crime (e o criminoso), etc. Essas seriam as tentativas de um homem que, lançado ao nada, buscou fundamentá-lo no ser, empreitada fadada ao fracasso. É assim que Genet se torna outro para si mesmo, “Um outro perseguindo apenas o próprio prazer, realiza para Genet a identificação de Genet consigo mesmo; esmagada, comprimida, perfurada, a consciência morre para que o Em-si nasça”.²⁸⁵

Sartre tem por objetivo entender de que maneira o órfão se tornou ladrão, homossexual e, por fim, encontrou sua salvação tornando-se um poeta genial. Mas pode-se, a contrapelo, encontrar elementos de extrema importância para entender o crescente de seu pensamento, de *O Ser e o Nada* à *Crítica*. Alguns desses elementos já foram explorados, como a expansão do conceito de situação e o engajamento da liberdade ontológica que, por sua vez, requer a assunção da história. Agora é momento para aprofundar a noção de reciprocidade, passo importante para entender a passagem do para-outro objetivante de *O Ser e o Nada* para a sociedade constituída da *Crítica*. Sabe-se que a reciprocidade já estava presente em *O Ser e o Nada*, mas ali tratava de buscar se apoderar da liberdade alheia, tornando o outro *coisa*, um objeto dentre os demais; essa é, em suma, a origem das críticas mais sérias à filosofia de Sartre, afinal, um mundo pautado por

²⁸⁴ SARTRE, 1947, p. 307.

²⁸⁵ SARTRE, 2002a, p. 116.

relações de conflito, tendo por base o objetivo ontológico de tornar o outro objeto, passaria longe das relações sociais *reais*. Essa é, por sua vez, a principal razão para que se fale em ruptura no conjunto da obra de Sartre, e para que seus opositores o acusem de idealista delirante. Mas o que *Saint Genet* mostra? Descontinuidade na obra de Sartre? Não.

Do mesmo modo que em *O Ser e o Nada* Sartre funda as relações entre os homens na reciprocidade objetivante, em *Saint Genet* é justamente a objetivação, que fez dele *objeto* ladrão, a responsável por fundar as relações sociais entre os *homens de bem*. E mesmo que Sartre não trate dessa questão de modo explícito, qual é o tipo de relação que os homens de Bem estabelecem entre si? Não é justamente aquele da ontologia, pela qual a reciprocidade busca objetivar e apossar-se da liberdade alheia? O caso de Genet é especial, por ser um excluído da comunidade dos homens de Bem e, por essa razão, não participar da reciprocidade. Mas é preciso ter em conta que Genet certamente não é o único, afinal, há os demais ladrões, os demais homossexuais, os criminosos e assim por diante. Esses não participam da sociedade senão como aqueles que encarnam o Mal e servem de objeto para catarse. Porém, de que modo se dá a relação entre os demais homens da sociedade (aqueles de *Bem*)? Eles se reconhecem como liberdades de fato (conforme seria num *reino da liberdade*), ou é o fato de sua liberdade buscar se apoderar das demais que faz com que eles se reconheçam entre si? Segundo Sartre, eles exercem papéis e fazem uso tão somente da porção de sua liberdade que concorda com o Ser, estabelecendo entre si a reciprocidade que é negada àqueles que se servem da porção negativa da liberdade, o que já responde a pergunta.

Genet é ladrão do mesmo modo em que o juiz é juiz, e ambos não o são da maneira em que um cinzeiro é cinzeiro. A diferença é que a reciprocidade foi negada a Genet e, na mesma ocasião, “Genet recusou, primeiro, a única chance de salvação pelo amor: a reciprocidade”.²⁸⁶ Estranha afirmação, que leva a indagar: como poderia o poeta recusar algo que lhe foi negado? Mais uma vez, o caso de Genet é exemplar. A reciprocidade vigente entre os homens de Bem lhe foi negada, é verdade, mas por um processo de aceitação passiva (livre) Genet recusou externar a objetivação e a voltou contra si mesmo. Para Genet, ele é um outro e,

²⁸⁶ SARTRE, 2002a, p. 120.

assim, é outro que age nele, seja esse outro denominado Mal ou Demônio, seja esse o criminoso ou o ladrão. Sem reciprocidade, Genet não pode (conforme o fazem os homens de Bem) escapar ao paradoxo: “não se pode distinguir o que ele sente daquilo que ele ‘encena’ sentir”.²⁸⁷ A distância, muito tênue entre ser e encenar, entre viver e imaginar, que em *O ser e o Nada* tem na facticidade (opacidade e resistência dos objetos) e no olhar do outro (para-outro) seu diferencial, é mantida na sociedade excludente e impiedosa – real, portanto –, na qual Genet foi lançado. O problema é que, muito cedo, Genet foi excluído da reciprocidade e, para ele, ser e fazer, imaginar e viver ou qualquer outra dicotomia da condição humana tornam-se idênticas.

Assim, voltando à sociedade dos homens de Bem, encontra-se a peça que faltou, em *O Ser e o Nada*, para entender de que modo inúmeros para-sis degladiando entre si poderiam coexistir num mesmo mundo. “Num grupo fortemente estruturado, Deus, para cada membro, é o Outro. O Outro absoluto e infinito, que legitima a tradição, os costumes e a lei; é o fundamento e a garantia da ordem e dos imperativos sociais; perfaz a integração do indivíduo à comunidade; atua como um fator de *normalização*”.²⁸⁸ Como é de se supor, longe de qualquer tentação teológica, Sartre está antecipando o *terceiro termo*, já referido, que será mais bem desenvolvido na *Crítica*, como mediador na relação de reciprocidade (existência serial). A reciprocidade negativa (negação recíproca) não é novidade, pois está presente em *O Ser e o Nada*; a exclusão de alguns membros da relação de reciprocidade é explorada com Genet. Mas, se ele é excluído, o que faz com que aqueles que restam mantenham algum tipo de sociedade? O *Outro*. Mais uma vez o outro, o olhar do outro e sua vigilância serão o ponto de união humana. Porém, e não seria ingenuidade perguntar, *quem* é esse outro?

Sartre responde com uma espécie de trocadilho: o Outro é todos e é ninguém. Um pouco de atenção permite entender que essa resposta é plausível, na medida em que cada um representa, ao mesmo tempo, o papel de carrasco e de vítima em uma dada sociedade. O juiz aplica a lei, mas pode ser condenado por outros homens; o soldado prende, mas está à mercê de ser preso; todos os homens podem denunciar, e serem denunciados. Na solidão de sua vida privada, todas as pessoas, invariavelmente, cometem transgressões e, até crimes. Os homens de Bem

²⁸⁷ SARTRE, 2002a, p. 139.

²⁸⁸ SARTRE, 2002a, p. 142.

cometem delitos; a diferença entre eles e Genet é que não foram vistos, não foram acusados, não foram excluídos da reciprocidade. Gozam do reconhecimento dos outros homens, do Outro que cada um desses olhares compõem; mas assim como a espada de Dâmocles, o Outro lhes espreita, podendo surpreendê-los, a qualquer momento, no exercício pleno de sua liberdade. Na contrapartida, o mesmo homem que pode ser denunciado, nomeado, objetivado, denuncia, nomeia e objetiva. O Outro, ao qual cada um está sujeito, é todos os outros homens e não é nenhum deles em especial.

Genet, em seu processo de *conversão* ao Mal, não deixa de crer em Deus. E nem mesmo poderia, afinal, essa foi a explicação dada por ele à sua eleição para sofrer o maior dos tormentos. Contudo, ele “É eleito para sofrer, para odiar-se e para fazer o mal, o que, em certo sentido, não deixa de ser verdade. Mas a sua eleição vem da sociedade das pessoas honestas; o erro é atribuí-la a um ser metafísico”.²⁸⁹ Já colecionamos alguns nomes (Moral, Lei, Cultura, Outro, Deus) para essa força que age de modo irresistível e arrasta todos os homens num mesmo sentido, permitindo a manutenção da sociedade. Nem é preciso responder de onde vem essa força, pois sua origem apenas pode ser o homem, uma vez que ele é o representante imediato desse *Outro* para cada um dos demais, enquanto cada um deles é representante *Daquele* para ele. O que se tem é o aumento da complexidade da estrutura de reciprocidade do *ser-para-outro*: não há nada que escape à relação dual e recíproca entre os para-sis, exceto a força exercida por esse *grande* Outro que, pela vigilância do outro próximo, exerce influência sobre todos. Esse Outro está fora do para-si e, ainda assim, faz parte dele (ou a fórmula contrária, que daria no mesmo), *Ele* engloba todos e cada um dos homens.

“Em suma, o mecanismo é simples: Genet foi educado religiosamente, a Sociedade o marcou com seu sinete, isto é, imprimiu nele como um selo, a idéia de Deus, fundamento mítico dos imperativos coletivos”.²⁹⁰ Assim, Genet, ao ser exilado, pode tanto tributar o exílio aos homens que o condenam quanto a Deus, que condena o roubo; de modo simples, efetivamente não é Deus que o manda para a prisão, mas o juiz, sendo que esse juiz exerceu o papel do grupo, da sociedade e de Deus. Ser negação do ser, postura assumida por Genet, nada mais é que uma sentença decretada pela sociedade, fruto de uma representação coletiva dos

²⁸⁹ SARTRE, 2002a, p. 145.

²⁹⁰ SARTRE, 2002a, p. 146.

homens *honestos*. O termo para nomeá-la pouco importa: “são ainda os olhares de todos que convergem para Genet através dessa Potência Obscura que ele reverencia. Mas esses milhares de olhos são interiorizados”.²⁹¹ Assim, a progressão ocorrida em relação a *O Ser e o Nada* não necessitou, em momento algum, de renegar qualquer uma de suas estruturas: a noção de *homem livre* é a mesma, o limite no *olhar do outro* idêntico. A noção de situação foi ampliada; pudera, já que agora se trata de um homem *real* e não do *núcleo instantâneo* desse ser. O *Outro* tomou ares metafísicos, pois a história, a moral e Deus vão além do indivíduo, é verdade, mas estão calcados no ser-para-outro, no ser-para-si e no ser; o círculo se fecha.

A equação que encaminha do mais simples ao mais complexo (do abstrato ao concreto) chega à sua aplicação mais avançada: a sociedade. Genet, um homem concreto, numa sociedade estabelecida, e com seus valores e suas mazelas, inaugura novos problemas. Sem abandonar a filosofia desenvolvida até então, Sartre apresenta novas respostas para as novas questões que surgem: leva, enfim e sem rodeios, ao instrumental que marcará a filosofia de Sartre deste ponto em diante. Se em *O Ser e o Nada* Sartre pode ser acusado de apresentar uma dialética do ser e do nada, sem terceiro termo e por isso, sem progressão, reencontramos a dialética *na história* de libertação de Genet. Dessa feita, porém, será a dialética o instrumento que permitirá a Sartre dar conta do processo evolutivo de Genet, desde sua *conversão ao Mal*, passando por sucessivas *libertações*, até a última, a libertação definitiva pela poesia. Não nos ocuparemos dos dois outros processos de libertação de Genet (livros III e IV de *Saint Genet*) porque, apesar de ali estarem presentes elementos que corroborem nossa tese, sua importância não justificaria tal empreitada. Antes de abandonar essa obra, permanece uma pergunta a ser respondida: de que modo Genet, homem livre, entende o que *ele fez* com o que *fora feito* dele?

A estrutura de *O Ser e o Nada*, pela análise do fenômeno de ser, descobre o Ser absolutamente positivo e sem fundamentação; o para-si é o Ser que, em vista

²⁹¹ “É o que chamo de tentação solipsista de Genet, pois uma consciência que se contentasse em ser consciência de si e do mundo não poderia cair no solipsismo, já que, justamente, o mundo se dá imediatamente como *o que não é feito para nós*. Para que a consciência adote essa atitude, é preciso que ela já esteja possuída pelo Outro e tenha conferido a esse Outro a substancialidade, em detrimento do mundo e de si mesma. O solipsista é um homem que nega a sua existência empírica em proveito da sua existência numenal e sagrada; para o solipsista e para Genet, *Eu é um Outro*, e esse outro é Deus”. SARTRE, 2002a, pp. 148-149.

de se fundamentar, rompe-se, produzindo uma distância mínima (nada) e intransponível de si a si mesmo. O objetivo declarado do para-si é ser em-si-para-si, ou seja, o Ser, absolutamente idêntico a si e consciente de si, projeto de início fadado ao fracasso. Genet cumpre à risca esse processo: por ser livre (estar distante de si) busca exercer o papel que lhe foi destinado aos olhos dos demais (criança inocente) e, em segredo, rouba. Quando é descoberto roubando, o poeta tem uma nova realidade, qual seja, a objetivação de sua conduta de ladrão e a exclusão da reciprocidade da qual ele usufruía até então. Isso faz com que Genet proceda a primeira inversão: que ele assuma roubar porque é ladrão, enquanto na verdade ele é considerado ladrão porque rouba. “Essa ‘essência’, ou ‘natureza’ constituída se torna sujeito constituinte; ele lhe faz dom da sua própria liberdade, da sua lucidez, ela se torna o Demônio atrás da sua cabeça, ela o vê, e esse olhar onipotente sobrecarrega a sua consciência com uma objetividade secreta. Essa consciência paralisada por um olhar estranho perde a sua liberdade, a sua autonomia”.²⁹² Alienado de seu ser pelo decreto *ladrão*, Genet se aliena voluntariamente de sua liberdade, reificando-a no Demônio que comanda suas atitudes.

Mas essa libertação, que objetiva redimi-lo ante seus olhos, acaba sendo a passagem de uma alienação (de seu ser *liberdade*) à outra, ou como diz Sartre, apenas o primeiro processo dialético de sua libertação. “Assim, a progressão dialética que acabo de indicar se inflete em movimento circular: sujeição ao Outro, retorno a si, sujeição a si como outro, retorno à sujeição amorosa, etc. (...) Está fugindo de sua maldição original ou perseguindo seu ser? Ambos, ao mesmo tempo”.²⁹³ Com sua conversão ao Mal, Genet passa do existir ao ser: ele é mau, é o outro do ser. O segundo momento dialético de sua conversão se dá com sua decisão de agir maleficamente, de *fazer* o mal. Assim, o primeiro momento dessa nova dialética é a liberdade, condição primordial da ação. O primeiro processo dialético fez Genet passar de sua existência ao ser; o segundo parte do ser e se encaminha à existência. Sendo livre, Genet pode querer o mal e agir *maldosamente*, trair; entretanto, o mal é o outro do Ser, é nada, e só existe porque Genet o faz existir.

A sociedade dos homens de Bem sabe se defender daqueles que escolhem usar sua liberdade contrariamente ao Ser: ela os exclui. Genet roubou e foi excluído.

²⁹² SARTRE, 2002a, p. 151.

²⁹³ SARTRE, 2002a, p. 152.

Mas a sociedade não está preparada para lidar com a traição, afinal o criminoso se acerca do Mal e pode, no máximo, causar danos externos ao grupo social. O traidor, por sua vez, *rouba o pensamento* do homem de Bem e faz com que os laços que os unem sejam afrouxados. O roubo se dá contra um indivíduo, a traição se dá contra a reciprocidade coletiva e pode até mesmo levar à dissolução do grupo constituído, fato que faz com que Genet encontre na traição seu modo de negar a sociedade que o negou. Genet “É traidor porque é um Outro para si mesmo e trai a si mesmo, não importa o que faça; porque se refugiou no plano da consciência reflexiva e nunca está completamente empenhado *com* seus companheiros, nunca está completamente empenhado em suas paixões e seus empreendimentos. (...) Excluído rigorosamente da sociedade dos bons, é tolerado de má vontade no último lugar da sociedade dos maus”.²⁹⁴ A poesia de Genet será, por fim, o canal pelo qual a traição será infiltrada nos meios sociais, levando o poder corrosivo do Mal à sociedade do Bem.

O Mal não existe, todavia, senão enquanto uma aparência; ao buscá-lo, o que Genet encontra é sua liberdade. Existir é estar além do Bem e do Mal, e ao buscar o Mal em sua plenitude, o poeta não encontra nada, e é reenviado ao Ser.²⁹⁵ O mal se mostra uma abstração, um reflexo opaco e fugidio do Bem, que apenas vem ao mundo por oposição a ele. O Mal, ao qual Genet se devotou, apenas existe porque o homem de Bem cortou sua liberdade em duas: “O Ser, o Não-Ser, o Não-Ser do Ser e o Ser do Não-Ser, o Soberano Bem, o Mal: em tudo isso só verá reflexos que os dois pedaços [da liberdade] enviam um ao outro. Se soldar novamente essas partes, a liberdade se restabelecerá na sua dignidade primeira”.²⁹⁶ A sociedade dos homens de Bem tem uma moral porque ela faz a escolha prévia pelo Ser e, desse modo, exclui a porção negativa da liberdade; Genet, ao devotar-se ao Mal, acaba por encontrar o Ser, haja vista que seu projeto está fadado ao fracasso, e o triunfo do Mal é justamente sua impossibilidade de Ser. O Mal quer o Mal, quer o nada, e a traição é o nada que se volta contra o Ser instituído da sociedade. Genet tem, enfim, sua vingança.

O Mal, almejado e reverenciado por Genet, não pode ser vencido: sua derrota é sua vitória. A traição de Genet é vontade de fracasso e, quando malogra, nem por

²⁹⁴ SARTRE, 2002a, p. 179.

²⁹⁵ Conforme a *jornada* de Goetz, em *O Diabo e o Bom Deus*. SARTRE, 1964a.

²⁹⁶ SARTRE, 2002a, p. 185.

isso foi derrotada. Mais uma vez, no segundo movimento dialético do processo de sua conversão, Genet livremente escolhe fazer o Mal para ser santo. É preciso lembrar que ele inicialmente foi banido do seio da sociedade dos homens de Bem e considerado *objeto* ladrão; por isso ele decidiu *ser* tal objeto. Mas, longe de encarnar o Mal, o que Genet faz é buscar o Mal para ser santo. Esse paradoxo, amplamente discutido por Sartre em *Para vires a ser tudo, queiras não ser nada*, mostra que a religiosidade arcaica preza, acima de tudo, a má-fé; sob a intenção de humildade está a soberba, e a pobreza extremada almeja *ter* tudo.²⁹⁷ Genet, mesmo imbuído dessa moral, é excluído da sociedade laica; resta-lhe trair o Mal, ao qual acredita servir.

Seguindo a estrutura de *O Ser e o Nada*, vê-se que Genet sofre porque sua verdade (ser ladrão) está exposta: os outros a vêem. O poeta tentou, assumindo seu *ser ladrão* escapar do julgamento e dos olhares; no entanto, “o olhar de Outrem não desapareceu, com isso; saltou, também ele, para o andar superior e foi a consciência reflexiva que se tornou seu objeto. (...) Mas essa testemunha invisível mudou de natureza e não é mais o coro estúpido das pessoas honestas. É o próprio Genet, mas *Genet como Outro*”;²⁹⁸ é ele mesmo quem o condena, e quem busca na santidade a solução da antinomia. Porém, o processo não se passa segundo a dialética hegeliana: não há síntese dos contrários, mas permanência da negação numa espécie de absoluta positividade. Os contrários são, para Genet, idênticos, ou seja, ser Mal *com o mal* é ser Santo, e isso não se dá no pensamento, mas na *vida* do poeta. É certo que essa inversão lógica carrega consigo, de modo dissimulado, o desejo de manter o Bem e de restabelecer a ordem no mundo. É notório que as dialéticas do ser e do fazer explicam, sobretudo, as contradições do poeta; e, com maior cuidado, podem também explicar a antinomia vivida pela sociedade, afinal, a salvação apenas se dá quando tudo o mais (os bens, o prazer, a vida) foi perdido; a *cerimônia termina nessa noite luminosa em que o Ser e o Nada coincidem*.

Assim sendo, mesmo que o objetivo de Sartre em *Saint Genet* seja explicar o processo que fez de Genet (ou que *fez* Genet) passar de criança inocente a ladrão e homossexual, e desse ao poeta, pode-se ver que há aqui a junção da ontologia e da

²⁹⁷ “(...) incitando os companheiros a roubar e depois denunciando-os à polícia, que os surpreende e os põe em fuga, ele impede o roubo de produzir-se, o resultado final é zero; mas dentro de si mesmo, esse zero corresponde ao infinito do Mal; eis que ele se torna *louco*. Entretanto essa loucura é razão, pois é o resultado lógico da procura lúcida, rigorosa, estrita, austera do maior Mal”. SARTRE, 2002a, pp. 192 ss (especialmente p. 228).

²⁹⁸ SARTRE, 2002a, p. 234.

análise marxista, e isso a partir de um caso *real*. Ou seja, um forte argumento para defender a tese de desdobramento entre as duas grandes obras de Sartre; porém, e é preciso admitir que, ainda que Sartre trate de um caso *concreto*, oriundo da sociedade constituída, ele ainda incorre no problema de abordar o caso de Genet a partir de uma *escolha fundamental e livre*. Essa foi uma das razões apresentadas de retrocesso quando, por exemplo, o filósofo escreveu o prefácio para a obra de Baudelaire, e é o que se encontra em todo o livro I de *Saint Genet*; a mesma leitura, que se funda na decisão primordial de Genet e, por extensão, à sua história, continua no livro II. Ainda que seja possível encontrar a estruturação dialética para as decisões de Genet, e de Sartre mostrar a maneira pela qual o poeta inverte a compreensão de sua realidade com objetivo de salvaguardar-se do olhar do outro, todas essas reviravoltas têm uma única fonte: a interiorização do decreto *ladrão*.

Malgrado esse revés, Sartre mostra em *Saint Genet* que é um erro afirmar a impossibilidade de constituir a sociedade a partir do ser-para-outro; a sociedade tem como fundamento a reciprocidade negativa, ou seja, é porque o homem livremente busca objetivar seus semelhantes que os papéis exercidos em sociedade fazem sentido. E é por meio dessa relação que é criada a idéia do *Outro*, que não se reduz a um indivíduo, mas está presente em todos os homens e em nenhum em especial. A passagem da objetivação singular, comum entre os para-sis, para esse *grande Outro* é, sem dúvida, o prenúncio da sociedade constituída. Se até *Saint Genet* Sartre chama esse Outro de Deus, de Moral, de Bem ou de Cultura, não importa; o fato é que o filósofo mostra, partindo das estruturas de sua ontologia, que é possível explicar a sociedade, a maneira pela qual ela se constitui, e o que a faz perdurar. Enfim, é o indivíduo (livre) que gera esse *Outro*; a *Crítica* está cada vez mais próxima.

3 O indivíduo e a sociedade

Não somos homens completos. Somos seres que nos debatemos para chegar a relações humanas e a uma definição de homem. (...) procuramos viver juntos, como homens, e procuramos ser homens. (...) Em outras palavras, nosso fim é chegar a um verdadeiro corpo constituído, em que cada pessoa seria um homem e em que as coletividades seriam igualmente humanas.

Sartre (*O Testamento de Sartre*)

Após *Saint Genet*, que mostra o fim da oscilação teórica de Sartre e a escolha por manter a liberdade ao mesmo tempo em que se encaminha rumo ao marxismo, que culminará na *Crítica*, será retomado o transcurso normal das publicações do filósofo.²⁹⁹ Assim como antes, serão tematizados (ou indicados) apenas os momentos de maior relevância para sustentar nossa tese; da mesma forma, a bibliografia exaustiva apresentada por Contat e Rybalka continuará sendo transcrita em nota. É preciso lembrar que, para evitar repetição, os conceitos já explorados como a ampliação da noção de situação, o engajamento e a reciprocidade, não serão comentados quando reaparecerem. Isso porque, faltando oito anos para que Sartre torne pública sua *Crítica*, boa parte das prerrogativas que sustentarão tal estudo está pronta. Falta ainda um elemento fundamental que apenas será desenvolvido completamente às vésperas de 1960, mais precisamente em 1957, com a publicação de *O Fantasma de Stalin*, ainda que Sartre já o tenha indicado em *As Mãos sujas* e, mesmo, o desenvolvido de modo rudimentar em *Saint Genet*.

As primeiras publicações de Sartre em 1952, posteriores a *Saint Genet*, seguem a ordem do dia: ele mantém suas intervenções políticas, como nas entrevistas em que nega haver anti-semitismo na França, levanta sua voz em defesa de Henri Martin e pede uma avaliação para saber se, de fato, a França é uma democracia. Por essa razão, desse período será dada maior atenção a *Os Comunistas e a Paz*, artigo produzido em três partes, sendo as duas primeiras publicadas na segunda metade de 1952; nesse artigo se encontra um forte argumento a favor da tese de que Sartre tem por objetivo alargar sua filosofia,

²⁹⁹ 1952: *Saint Genet, comédian et martyr, Préface aux Guides Nagel*, entrevista *Il n'y a plus de doctrine antisémite*, entrevista a G.-A. Astre, a respeito de H. Martin : *Il faut rétablir la justice, Sommes-nous en démocratie?*, *Les communistes et la Paix* (I e II), *Besuch bei Jean-Paul Sartre, Un parterre de capucines, Réponse à Albert Camus, M. Pinay prépare le chemin d'une dictature, Textes se rapportant au Congrès de Vienne*, entrevista a Paule Boussinot *Défense de la Paix*, declarações. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 243-254 .

aproximando-a do marxismo, sem que para isso seja preciso abrir mão daquilo que ele havia desenvolvido em *O Ser e o Nada*.³⁰⁰ Ora, é justamente isso que se encontra na segunda parte do artigo, onde Sartre apresenta sua distinção entre *massa*, definida por ele como um aglomerado de indivíduos isolados, e *classe trabalhadora*, unida por sua *práxis* revolucionária. Nesse artigo Sartre explora a *necessidade* de mediação do Partido Comunista na ação revolucionária da classe trabalhadora, como agente de agregação e direcionamento.

Os Comunistas e a Paz é um texto intermediário e expressa o movimento que leva Sartre à sua segunda grande obra técnica sem, para isto, ser obrigado a retratar-se pela anterior; melhor, um texto que, sem sombra de dúvida, se encaminha ao marxismo, mas de modo algum pela via da conversão: antes disso, do ponto de vista da filosofia de Sartre, trata-se de um desdobramento da ontologia fenomenológica. Isso, porém, vale *para* a obra de Sartre; num contexto mais amplo o ensaio em questão significou uma enorme polêmica com anticomunistas e com intelectuais de esquerda. Por exemplo, ele marcará a ruptura definitiva entre Sartre e Merleau-Ponty; é verdade que politicamente os dois estavam distantes desde 1950, mas a publicação da III parte desse ensaio em fevereiro de 1954 gerou a contrapartida merleaupontyana, em 1955: *Sartre e o ultra-bolchevismo*.³⁰¹ Em linhas gerais, Merleau-Ponty retoma o que considera o vício fundamental da filosofia de Sartre: o dualismo entre sujeito e objeto, profundamente anti-dialético por não permitir síntese, além de confusões de toda ordem, resumidas sob o título de ‘folia do *cogito*’; daí a acusação de filosofia *voluntarista*.

Os comunistas e a paz comporta elementos que o tornam um texto polêmico que, embora de circunstância, trabalha conceitos fundamentais para a formulação da *Crítica*. O ano era 1952 e Sartre, desde 1949, estava certo da necessidade de aproximar sua filosofia do marxismo; politicamente ele já havia promovido essa aproximação ao concordar com o Partido Comunista Francês com respeito à urgência de uma mobilização a favor de Henry Martin, mas era também urgente que a aproximação fosse teórica. E é o que ocorre em 52: da Itália Sartre fica sabendo que Jacques Duclos havia sido preso por causa da manifestação de 28 de maio, contrária à visita do general Ridgway a Paris. E, ao voltar imediatamente à França, ele toma conhecimento da expressão vitoriosa tanto da *direita* (anticomunistas)

³⁰⁰ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 80-384.

³⁰¹ MERLEAU-PONTY, 1955.

quanto da esquerda não comunista. Ambas as correntes colocam em xeque a posição do PC enquanto agente de mobilização dos operários, haja vista o duplo fracasso de 28 de maio e de 4 de junho. Esses *atos* asseguraram aos oponentes do PC a certeza de que o partido não seria o *legítimo* representante do proletariado, afinal, esse não respondia à sua convocação.

Sartre, afeito a polêmicas, escreve um primeiro artigo com objetivo de defender o PC dessas acusações; e, vale dizer, não se trata apenas de enfrentar a *direita francesa*, mas, principalmente, a esquerda não comunista. Como era de se esperar, Sartre não só procura saber em que medida o PC é a *expressão necessária* do proletariado, como, também, se ele não seria sua *exata* expressão: “em que medida o PC é a expressão *necessária* da classe trabalhadora e em que medida ele é sua expressão *exata*”.³⁰² Está, assim, esboçado o primeiro momento desse artigo e muito clara a razão da acusação de ultra-bolchevismo feita por Merleau-Ponty; mas há de se ressaltar que a proximidade com o PC durará apenas quatro anos (até 1956, ano da intervenção soviética na Hungria), o que deixa claro, mais uma vez, o caráter ocasional desse texto e a provisoriedade de suas conclusões. Devido à posição *datada* deste ensaio, será dada maior relevância ao germe de conceitos que serão reaproveitados na *Crítica*, em especial as noções de *prático-inerte* e de *serialidade* como solução da contradição entre o patronato malthusiano e a ausência de *resposta* do proletariado ao PC.

O objetivo principal de Sartre é defender o PC; a primeira parte de *Os comunistas e a paz* cumpre esse papel ao defendê-lo da acusação de que, se os trabalhadores não atendem a seu chamado, é porque o partido não é o canal de expressão do proletariado. Sartre é diametralmente oposto a essa idéia, e a própria formulação da questão a ser respondida por seu ensaio o mostra suficientemente; mas quais seriam então as razões para o *silêncio* dos trabalhadores ao apelo do PC?³⁰³ Trata-se de quatro linhas de argumentação, exploradas por anticomunistas e não comunistas, que são discutidas por Sartre: a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas é imprescindível para a revolução nos demais países, inclusive na França? Moscou quer a guerra? As manifestações políticas dos trabalhadores são impostas pelo PC? É o PC o promotor da ilegalidade e da violência por parte dos trabalhadores? Em resumo, as respostas tendem a indicar para a *vontade de paz* do

³⁰² SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 88.

³⁰³ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 94 ss.

comunismo, e sustentam a resposta geral de que o PC é, de fato, expressão do proletariado.

Seja como for, não interessa a discussão sobre se os comunistas, no caso a URSS, querem a paz e, se a resposta for positiva, que paz seria essa, já que muito em breve a história (1956), aquela mesma na qual Sartre apóia sua argumentação, lhe contrariará. E mesmo a defesa sartriana do PC precisaria ser revista, pois alguns de seus teóricos, por convicção ou por medo, concordarão publicamente com a intervenção soviética na Hungria. Esse caráter circunstancial, único possível se levarmos em conta a noção sartriana da história como *totalização em curso*, se não desqualifica no todo a primeira parte de seu ensaio, ao menos a torna muito pouco interessante para nosso objetivo. Por essa razão, passaremos imediatamente à segunda parte, de maior interesse por apresentar o germe da distinção entre classe e massa, passo importante para sustentar a tese de que Sartre está, já nos anos 50, produzindo elementos que lhe permitirão a síntese não traumática entre sua ontologia e o marxismo.

Ora, é justamente isso que se encontra em *La greve du 4 juin*, onde Sartre afirma: “Como toda relação *real*, a ligação do partido às massas é ambígua: de um lado ele reina sobre elas, de outro ele as ‘organiza’ e tenta ‘educá-las’; e como não se trata de mudá-las, mas de ajudá-las a se tornar o que elas são, o partido é ao mesmo tempo sua simples *expressão* e seu exemplo”, ou seja, “A classe, unidade *real* de multidões e massas históricas, se manifesta por uma operação datada e que reenvia a uma intenção; ela não é jamais separável da vontade concreta que a anima nem dos fins que ela persegue”.³⁰⁴

Segundo o filósofo, a massa precisa *de ajuda para tornar-se o que ela é*; mais um trocadilho? Não. A massa é composta por indivíduos *isolados* e, por isso, *impotentes*; mas impotência não é de modo algum limite para a liberdade. “Então, quem recusou fazer a greve? – Bem, *os indivíduos*, em número muito grande”.³⁰⁵ O que há na teoria sartriana que mais se aproxima da liberdade absoluta e da impotência prática? O ser-para-si, que é livre, mas, sozinho; e, mesmo em sociedade, não pode dispor de sua liberdade para provocar nenhuma mudança macroestrutural. Se em *O Ser e o Nada* os homens estão isolados, cada um cuidando de seu mundo particular sem, contudo, escapar à pressão social exercida

³⁰⁴ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 155 e 207, respectivamente.

³⁰⁵ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 180.

sobre eles, “As massas são ao mesmo tempo ação e paixão: elas acabarão por mudar o mundo, mas no momento, o mundo as oprime; sua potência pode talvez ser irresistível, mas o frio, a fome, a repressão policial podem ter momentaneamente razão: o partido, ele mesmo, é *ação pura*; ele deve avançar ou desaparecer (...)”.³⁰⁶ Percebe-se claramente que a situação é a história, e que *nessa situação* o homem é livre, embora *impotente*.

Seriam essas afirmações suficientes para acusar Sartre de partidário do autoritarismo, porque, segundo ele é o partido o direcionador das ações reivindicativas das massas? Não é o que parece, afinal, “O PC goza de uma autoridade parecida com aquela de um governo; mas como ele não tem *instituições*, sua soberania lhe vem das massas mesmo”.³⁰⁷ A tese de que a sociedade constituída é fator de alienação de todos os homens não é novidade para o filósofo: ela pode, por exemplo, ser encontrada em *Saint Genet*.³⁰⁸ Nesse livro Sartre mostra com detalhes que há uma determinada mediação que mantém agregada a sociedade, mediação essa que promana do indivíduo e, por sua vez, vai além dele. Trata-se da *reciprocidade* (já presente em *O Ser e o Nada*) que acaba gerando a figura do *grande Outro*.³⁰⁹ Em *Saint Genet* Sartre mostra que a estrutura social, embora irresistível e insuperável no plano unicamente individual, não tem outra origem que o homem mesmo.

Qual o ganho de distinguir, então, entre a enorme gama de trabalhadores, massa e classe? A novidade está em Sartre *refinar* esse Outro, gerado pela relação de reciprocidade negativa (antes era genérico, tal como Deus, a Moral ou a Sociedade), e afirmar que a ação revolucionária teria como origem a mesma reciprocidade que cria os aparelhos de dominação e exclusão. Noutras palavras, é a *práxis revolucionária* que cria e legitima o Partido Comunista. Mas tudo não se passa de modo tão simples. Em meio à análise empreendida por Sartre para mostrar as razões do *atraso* francês em relação aos demais países europeus que, em parte se explicam pela aplicação do malthusianismo à economia e à política, pode-se

³⁰⁶ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 156.

³⁰⁷ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 164.

³⁰⁸ Parte I, 2 *Genet – eu é um outro*.

³⁰⁹ Similar ao *outro* de *O Ser e o Nada*, porém, não mais oriundo do olhar de um indivíduo, mas no sentido de que cada olhar representa uma *multidão*. SARTRE, 1943, pp. 431 ss.

entrever outros elementos que explicariam as dificuldades do PC, tais como a sobredeterminação histórica e as exigências práticas da existência.³¹⁰

Assim, não seria suficiente apenas o trabalho de agregação do partido, mas é fundamental a ação de dois outros elementos: a história (situação expandida) e o engajamento da liberdade. O fracasso das mobilizações não advém de uma *perda de importância* do PC, conforme pensam seus opositores, mas de um conjunto de elementos que envolvem, no limite mais amplo, a condição histórica e, no limite menos amplo, o *livre engajamento* do indivíduo. É preciso destacar, prorrogando essa anotação para a *Crítica*, uma aparente contradição, na medida em que o indivíduo *espera* a condição histórica sendo que ela é *feita* por ele. Para o momento, basta atenuar a acusação de autoritarismo sartriano, graças à noção de engajamento que *legitimaria* o PC e à defesa irrestrita de que tal engajamento se dá de modo livre, ainda que seu refluxo se deva às condições históricas, o que remete à contradição supracitada.

O que se tem em *Os Comunistas e a Paz* é a demonstração de que os trabalhadores franceses foram desencorajados devido a fatos ocorridos no séc. XIX, tais como os massacres de 1848 e 1871; seguindo o estilo marxista de análise da história, Sartre mostra que a burguesia francesa, ante a ameaça permanente de uma revolução operária, recorreu ao *malthusianismo econômico* para assegurar seu *status quo*. O resultado é que o operário “é condicionado em sua luta pelo mal contra o qual ele deve lutar”.³¹¹ Noutros termos, a economia industrial francesa estabelece normas objetivas que formam barreiras subjetivas, ou seja, a economia condiciona a *práxis*, impedindo que a revolução aconteça na França. Assim sendo, seria forçoso acreditar na possibilidade de uma revolução espontânea, haja vista que os trabalhadores franceses estão previamente condicionados à produção.

Segundo o filósofo o operariado francês se divide em dois grupos distintos, os *qualificados* e os *especializados*, sendo os segundos aqueles que não possuem nenhuma qualificação profissional. Desse modo, os operários qualificados são aqueles que expressam seus interesses pelo sindicalismo revolucionário; os

³¹⁰ “O conjunto histórico decide a cada momento nosso poder, ele prescreve seus limites em nosso campo de ação e nosso porvir *real*; ele condiciona nossa atitude ante o possível e o impossível, o real e o imaginário, o ser e o dever ser do tempo e do espaço”, e, ainda, “Passar da massa à classe trabalhadora muda pouco: se a pressão das circunstâncias, a derrota ou a impotência o reenviam à consideração de seus interesses, ele cai fora da classe (...)”. SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 184 e 210, respectivamente.

³¹¹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 274.

operários especializados estão de tal maneira oprimidos pela burguesia que nem mesmo têm condições de se organizar para a luta, devendo, por isso, ser *representados* pelo PC. Mais especificamente, esses últimos compõem o que Sartre chama de *massa* (e não *classe operária*), ou seja, indivíduos livres em sua constituição (ontológica) e oprimidos pela situação contra a qual, por estarem isolados uns dos outros e separados de sua liberdade, são impotentes. Está assim explicada a necessidade, aventada por Sartre, da intermediação e representação do PC. Mas qual o resultado dessa interpretação do fracasso do PC para a continuidade de sua obra? Ainda que tenha sido possível indicar a proximidade entre o indivíduo livre e, no mesmo ato, esmagado por sua situação histórica com a situação do para-si, qual a vantagem de tal identificação?

É o momento de ser preciso. E a resposta será dada em três níveis: primeiro Sartre mantém a noção de *liberdade* de *O Ser e o Nada* mesmo na situação mais difícil pela qual o homem possa estar passando (exploração); segundo, embora de modo não declarado, essa liberdade é vivida na forma da *existência serial* e, por essa razão, a liberdade tem raros momentos para sua efetivação; terceiro, as poucas possibilidades de efetivação da liberdade em vista de um projeto comum é o germe do *grupo em fusão*, que será desenvolvido na *Crítica*. Ainda, perpassando a manutenção da liberdade da ontologia fenomenológica e a utilização de noções rudimentares dos conceitos de existência serial e de grupo em fusão, é preciso chamar a atenção para ao menos um conceito de extrema importância que Sartre também faz uso: o engajamento enquanto fator de *legitimidade*. Isso mostra a lenta, gradual e nada traumática passagem de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética*; trata-se, pois, da primeira tentativa de entender a necessidade a partir da *práxis* existencial e, de modo algum, de conversão cega ao marxismo.

O trabalhador, independentemente de sua situação de exploração ou das condições de vida é, antes de tudo, livre. É sua liberdade que o impulsiona a promover projetos de melhoria e, no limite, é também ela a possibilidade para a ação. Vale lembrar o argumento mais conhecido do existencialismo utilizado contra alguns setores do marxismo: como se pode falar em *libertar* o indivíduo da exploração (e da alienação) sem admitir que ele seja, originariamente, *livre*? “O trabalhador (...) se encontra *já engajado* em uma sociedade que tem seu código e

sua jurisprudência, seu governo, sua noção do justo e do injusto”;³¹² o trabalhador é livre em situação. Desse modo, seria o trabalhador apenas resultado de sua situação, o que levaria fatalmente ao determinismo e à negação da ontologia? Não. “É preciso compreender que o trabalhador é passivo? Muito pelo contrário. Ele se transforma em ação quando ele entra na classe e não pode afirmar sua liberdade senão na ação. Mas essa liberdade é um poder concreto e positivo: o poder de inventar, de ir mais longe, de tomar iniciativas e de propor soluções”.³¹³ Diante disso, Sartre mantém sua teoria da liberdade ontológica, e ela será mantida ao longo de toda sua obra, incluindo aquela parte que alguns comentadores tendem a entender como o *segundo Sartre*, ou o *Sartre marxista*; um dos mais fortes laços que ligam sua *ontologia* e sua *Crítica* é, sem dúvida, a liberdade.

O homem é livre, e essa definição é mantida na fase de maior proximidade de Sartre com o marxismo. Mas de que modo entender que Sartre distinga duas facções de trabalhadores e afirme que a classe é composta por indivíduos que se engajam em vista de um projeto comum, enquanto as massas, também livres, não se engajam e precisam de um *representante*, no caso o PC? De que modo se pode ser livre e, além de coagido pela situação, estar alienado de seu ser (pertença à classe), necessitando de um partido *representativo e educador*, que faça a *massa se tornar o que ela é (uma classe)*? Para entender essa contradição é preciso ver, em *Os comunistas e a paz*, o germe da *existência serial*, que terá seu desdobramento na *Crítica*:

Reduzido a seu corpo usado, à consciência morna cotidiana de sua impotência, a morte lhe parece ainda mais absurda que sua vida sem sentido. (...) Se quer sair de si mesmo e olhar fora, (...), tudo está preparado para lhe refletir sua impotência.³¹⁴

Na *Crítica* tem-se a serialidade que faz do homem, livre, um número que pode ser substituído. Ele é reduzido a uma peça do sistema e, em prejuízo de sua liberdade, lhe parece que nada pode ser feito; claro está que se trata de um trabalho ideológico, afinal, numa sociedade complexa é ainda maior a contradição entre liberdade e situação. Esse conceito explica de que modo o homem pode ser *absolutamente livre e impotente ante as mazelas* de sua situação. Sendo assim,

³¹² SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 146.

³¹³ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 250.

³¹⁴ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 187.

como superar essa dicotomia? Como fazer para que o homem recupere a potência de sua liberdade?

O engajamento livre em vista da liberdade parece ser a resposta. Ainda que nesse texto, por razões já exploradas, Sartre insista que o engajamento se dá pela via partidária (PC), ou seja, que o partido faz a intermediação entre os trabalhadores, numa retomada clara da figura do *Outro* aglutinador, percebe-se que falta muito pouco para chegar à noção final de engajamento, como *livre adesão na causa da liberdade* (sem coação externa para aderir e sem valores transcendentais a serem observados). Por hora, note-se o engajamento via partido e seu resultado: “Treinado, formado, elevado além de si mesmo pelo Partido, sua liberdade é o poder de ultrapassar os atos, ao interior mesmo da organização em vista de um alvo comum”. Assim, o PC aparece como a instituição que tem por objetivo promover a revolução a partir da liberdade individual: “Nos grandes momentos da história do trabalhador, a Revolução não é nem um evento futuro nem um objeto de fé, mas é o movimento do proletariado, a *prática* quotidiana de todos e de cada um”.³¹⁵ Trata-se de *superar* a existência serial (situação de impotência) e engajar a liberdade (não num partido, mas num *possível* objetivado por um grupo, que é *liberdade*) em vista de um projeto que é de todos e de cada um. Chega-se ao cerne da possibilidade de superação da existência serial e, assim, ao grupo em fusão, que é a *práxis existencial* por excelência.

Em resumo, e levando-se em conta os limites impostos em *Os comunistas e a paz* pela intenção declarada de defender o PC, note-se a possibilidade do *grupo em fusão* como superação da impotência: o homem é livre, mas em sociedade nada pode; sua impotência, no entanto, não tolhe seus possíveis pessoais nem os possíveis de sua classe, embora esses sejam determinados pela condição histórica (macroestrutura); mas além dos possíveis pessoais e de classe, o homem é também livre para se *engajar*; ora, o livre engajamento da liberdade de cada um permite, com o engajamento de muitos, a formação de um grupo:

Entretanto, que pode ele [o proletário]? Nada: nem mesmo conceber essa comunidade combatente na qual ele tomaria seu lugar. (...) Não se trata para ele de passar do menos ao mais, isto é, por uma revolução interna que se tornasse revolucionária; ele não se tornará *um outro homem* senão por uma (...) conversão. E é essa brusca aparição de um outro universo e de um outro Eu, sujeito da história.³¹⁶

³¹⁵ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 251 e 192-193, respectivamente.

³¹⁶ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 246-247.

De fato, Sartre ainda fala desse *outro Eu* entendendo-o como o engajamento no partido; mas, conforme já foi sugerido, caso se retire a idéia do PC o que sobra? O grupo em fusão, a possibilidade constante da revolução, a liberdade permanente de ação do operário e do operariado. E isso é tão mais verdade quando se leva em conta que “a história não está acabada”, ou melhor, que a história não acaba senão com o fim do próprio homem.³¹⁷ Independentemente da disputa que se possa instaurar entre o marxismo e o anarquismo, Sartre apresenta uma idéia segundo a qual a prática revolucionária é *práxis existencial* que nasce da *liberdade* que é o homem; a partir dessa liberdade, da constante possibilidade de *engajamento*, o caminho está sempre aberto para a revolução.

Pode-se ver que a obra de Sartre é um *contínuo*, e que todos os percalços são compreensíveis devido às encruzilhadas encontradas em seu caminho. Mais do que isso, na terceira parte de *Os comunistas e a paz*, publicada em 1954 (apenas dois anos antes do distanciamento de entre Sartre e o Partido Comunista Francês), a idéia de mediação necessária do PC na *práxis* revolucionária é abandonada; e mesmo que em *O Reformismo e os fetiches*, Sartre ainda defenda vivamente o partido, já que “O PC manifesta uma extraordinária inteligência objetiva: é raro que ele se engane”³¹⁸, é preciso mediar essa afirmação. O alvo desse texto é um artigo de Pierre Hervé, *La Révolution et les fetiches*. Sartre, em tom brando, critica o intelectual comunista por não entender que o PC *se confunda com a práxis revolucionária*. O filósofo afirma que o desenvolvimento da análise social e histórica na França não advém dos trabalhos de teóricos comunistas, mas sim de outras áreas (por exemplo, Lévi-Strauss) que têm o marxismo exclusivamente como instrumento, ou seja, o marxismo continua insuperável, o que mostra a fecundidade de seu método; porém, no PC, o marxismo não produz mais frutos. Conclusão: *o marxismo na França está parado*.

Essa reaproximação com o PC, além da desastrosa defesa de que o partido é a expressão da classe trabalhadora, gerou muito desconforto no meio intelectual contemporâneo a Sartre, sejam esses intelectuais marxistas ou mesmo não marxistas de esquerda. Ao propor que o partido é a *expressão exata* dos anseios da classe trabalhadora Sartre complicou ainda mais as relações com Merleau-Ponty, conforme foi visto; mas seja por não ter uma resposta, seja por, conforme Aron, *não*

³¹⁷ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), p. 223.

³¹⁸ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 296.

suportar um confronto, Sartre não responde às acusações (esse trabalho coube à Simone de Beauvoir, em *Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo*) de que ele é um defensor da ditadura.³¹⁹ Para Sartre o PC é um fator de expressão do proletariado apenas na medida em que cada uma das liberdades, individualmente, a ele se engaja e formam, desse modo, o partido *proletário*. Não se trata de afirmar que os teóricos comunistas tomarão decisões pelos trabalhadores, pois essa postura, em termos sartrianos, caberia a um partido de massas.

Por essa razão, fica difícil entender o inédito ultra-bolchevismo sartriano como uma idéia que caiba no desenrolar de sua teoria. O filósofo mesmo deixa isso claro ao reafirmar o teor *ocasional* de sua defesa do Partido Comunista; também, na homenagem a Merleau-Ponty, ele reafirma que não se trata de uma ditadura do Partido, mas do engajamento dos trabalhadores em uma causa que seria de todos e teria no PC sua expressão. O fato é que, embora as afirmações de Sartre em *Os Comunistas e a paz* levem à uma postura autoritária no que tange à organização da luta por emancipação do trabalhador, seus demais escritos contradizem essa tese. O autor explorará a questão da legitimidade do partido a partir do engajamento das liberdades individuais; e se outrora foi dito que *O Existencialismo é um humanismo* é um texto que a continuidade da obra de Sartre renega, é preciso também dizer que a idéia de *direção* centralizadora por parte do partido não apenas é renegada, mas contraria aquilo que a antecede e aquilo que a sucede. É certo que na segunda e terceira partes de *Os Comunistas* se encontra o nascimento de conceitos importantes para a *Crítica*, mas sua primeira parte não é mais que um *desastrado* texto de ocasião.

Voltando à seqüência bibliográfica, tem-se como mais importante, em 1952, a *Resposta a Albert Camus* e as declarações de Sartre no Congresso de Viena,³²⁰ o primeiro texto não tem interesse imediato para nossa tese, a menos que sejam garimpadas frases de Sartre que reafirmem a necessidade de engajamento e a insuperável importância do marxismo. Ainda assim, trata-se de divergências políticas entre dois grandes intelectuais que expressa, na opinião sincera de cada um, a

³¹⁹ Não há nenhum texto de Sartre que responda à acusação que lhe foi feita pelo até então amigo Merleau-Ponty. A afirmação de Raymond Aron é fornecida em *Sartre, 1905-1980* (COHEN-SOLAL, 1986, p. 572). O que se tem efetivamente de Sartre é o texto *Merleau-Ponty* [SARTRE, 1947-1976 (Sit. IV), pp. 189 ss], publicado primeiramente na Revista *Les Temps Modernes* em 1961, uma homenagem emocionada por ocasião da morte prematura do *amigo*. Nesse texto, Sartre apresenta sua versão da ruptura entre ambos e, de certo modo, se explica pelo fato [SARTRE, 1947-1976 (Sit. IV), p. 249].

³²⁰ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 90 ss.

origem de suas diferenças; conforme Contat e Rybalka, seria “uma controvérsia que, sem dúvida, constitui um dos grandes momentos da vida intelectual francesa do pós-guerra”.³²¹ Mais do que isso, a *resposta* a Camus comporta elementos para compreender a evolução da concepção moral de Sartre nos anos cinquenta, problema que também escapa de nosso objetivo atual. As declarações em Viena, por sua vez, mostram que Sartre continua engajado politicamente (o mesmo pode ser dito de *M. Pinay prepare le chemin d’une dictature*); mostram também que Sartre está convencido de que a sociedade instituída separa o homem de seu ser: “É raro na França, meu país, de se encontrar homens: encontram-se, sobretudo, etiquetas e nomes”.³²²

Para Sartre, o poder ideológico que, no pós-guerra, dividiu o globo entre capitalistas e comunistas, tornou-se o maior agente de alienação entre os homens. É certo que cada sociedade manteve sua estrutura (Estado, Religião, etc.), mas a *Guerra Fria* criou um novo rótulo de exclusão humana, fazendo com que cada bloco considerasse previamente os indivíduos do bloco opositor seu inimigo. Estaria aí a maior virtude de *Viena*, afinal, se a soberania vem do povo, o congresso tinha homens como seus componentes, escapando assim da intervenção (e manipulação) tanto dos governantes quanto da ideologia da *Guerra Fria*. Essa idéia, além de reafirmar a *liberdade individual*, tão cara a Sartre, indica que é possível haver um Estado constituído (ou qualquer outra macroestrutura) sem que, necessariamente, seus componentes concordem com ele. Assim como Genet *foi lançado* num mundo que acredita no ter para ser, cada homem pode estar em uma dada situação sem necessariamente concordar com aquilo que ela apregoa: a dicotomia entre o indivíduo e o grupo social (*Saint Genet*) volta à cena.

O início de 1953 é marcado pela publicação, na íntegra, da opinião de Sartre sobre o Congresso de Viena sob título *O que eu vi em Viena, a Paz*, além de entrevistas concedidas sobre esse tema.³²³ Nesses escritos Sartre coloca em evidência as relações, nada pacíficas, entre o indivíduo e a sociedade; tal como fizera detalhadamente em *Saint Genet* (as relações do poeta com a moral

³²¹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 251.

³²² CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 253.

³²³ 1953: *Ce que j’ai vu à Vienne, c’est la Paix, Le Congrès de Vienne*, entrevista para R. Bergeron, *L’Affaire Henri Martin, Mallarmé 1842-1898, Venise, de ma fenêtre, Message* (a favor de André Kedros), *Réponse à M. Mauriac, Réponse à Claude Lefort, La machine infernale, Les Animaux malades de la rage*, entrevista a Serge Montigny: *Le devoir d’un intellectuel est de dénoncer l’injustice partout*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 255-266.

maniqueísta da burguesia), Sartre mostra que a *vontade de guerra* não é um consenso, e que homens, sejam do leste ou do oeste, buscam a paz. Um elemento novo trabalhado nesse texto é o poder da ideologia, nesse caso, daquela exercida pelos meios de comunicação. Eles podem manipular e alterar o desejo individual de paz, ou seja, mais uma vez, o indivíduo, mesmo formando um grupo coeso (*Congresso*), sente-se impotente frente ao poder das instituições. Derrotismo? De modo algum. Essa é a estrutura fundamental da alienação social da liberdade; mas é justamente ela que se rompe quando o homem se engaja, *livremente*, na causa da liberdade. Vale lembrar que Sartre, em momento algum, abriu mão da liberdade humana e, por isso, *revolução* é sempre uma possibilidade.

Ainda nesse ano tem-se a publicação de um comentário, *L'affaire Henri Martin*, e de um artigo sobre Mallarmé, ambos sem interesse para nossa tese, uma vez que as idéias de *engajamento* do escritor já foram suficientemente exploradas. O mesmo pode ser dito da *mensagem* em favor de André Kedros e das respostas a Mauriac e Lefort: Sartre discute temas *atuais* e, ao mesmo tempo, não se desfaz de suas posições teóricas, afirmação que se aplica às demais publicações desse ano. O único ponto que merece atenção é a polêmica com Lefort, na qual Sartre mantém sua posição de que o PC deve ser o fator de intermediação da luta proletária, idéia lançada em *Os Comunistas e a Paz*. A discussão entre Sartre e Lefort reedita o problema comum entre os marxistas e os anarquistas de saber se a revolução deve surgir da espontaneidade dos trabalhadores ou se ela deve ser *organizada* por um partido centralizador; nesse texto, Sartre, mantendo seu *acesso bolchevique*, defende a segunda, idéia discutível e que não será mantida na *Crítica da Razão Dialética*. Para explorar um pouco mais esse assunto e suas conseqüências para a filosofia de Sartre, passemos ao ano seguinte no qual o filósofo publicará a terceira parte do polêmico texto *Os Comunistas e a Paz*.

Antes, ainda, é preciso lembrar que o ano de 1954 é marcado pela volta de Sartre ao teatro e em grande estilo: basta ver o sucesso de público e crítica que surtiu sua adaptação de *Kean ou Désordre et génie*, de Alexandre Dumas.³²⁴ Além

³²⁴ 1954: adaptação de *Kean*, *A propos de Kean*, *Interviews sur Kean*, *Préface à D'une Chine à l'autre*, entrevista para M. Saporta, *Les enfants Rosenberg*, *Opération Kanapa*, *Les Communistes et la Paix (III)*, *A nos lecteurs*, *Les boucs émissaires*, *Les peintures de Giacometti*, *Julius Fucik*, *La bombe H*, *une arme contre l'Histoire*, *Les impressions de Jean-Paul Sartre sur son voyage en U.R.S.S.*, *Réponse de Sartre à une lettre de Hélène et Pierre Lazareff*, entrevista *La coscienza dei francesi*, *Une interview de Jean-Paul Sartre* (A. P. Lentin), *L'amitié, seule politique possible*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 267-281.

desta, o filósofo escreveu sobre as pinturas de Giacometti e sobre o livro de Julius Fucik, e relatou suas *impressões* sobre a China e sobre sua viagem à URSS; publicou outros textos menores e concedeu algumas entrevistas, sempre visando discutir temas polêmicos. Mas o mais importante e de maior repercussão foi, sem dúvida, a publicação da III parte de *Os Comunistas e a Paz*; como já foi visto, esse texto havia causado forte discussão, principalmente por afirmar categoricamente o PC como expressão da classe trabalhadora e mediador de sua *práxis* revolucionária. Isso significa que Sartre defende a centralização da autoridade do partido, não aceitando que a revolução possa advir da espontaneidade da classe operária; e é nesse texto que Sartre busca esclarecer as razões para essa opinião.³²⁵

Nas duas primeiras metades de *Os Comunistas e a Paz* Sartre afirma que os trabalhadores franceses foram desencorajados devido à violência; diante desse fato pergunta-se: de que modo o malthusianismo burguês passou a ser uma *práxis*, se não há na história um acordo de *todos os burgueses* para fazer uso desse mecanismo, ou, se a burguesia não compõe (nem teve seu momento de) um *grupo em ato*, como ela pôde utilizar em comum acordo o malthusianismo? Não há como responder, ao menos não agora. Essa questão carece de um conceito que Sartre apenas desenvolverá efetivamente em 1960, na *Crítica* (prático-inerte), pelo qual será possível dar conta da contradição entre a prática retrógrada burguesa e o desenvolvimento do capitalismo.³²⁶ Entretanto, pode-se responder sobre o mal-estar causado por Sartre com a defesa incondicional do PC, no que se refere à representação do operariado. Trata-se de um comentário posterior, feito em 1965, por Sartre a Burnier, quando o filósofo afirma que *Os comunistas e a Paz* careceu de instrumentos para dar conta do papel do Partido, em especial faltou o conceito de *legitimidade*. Enquanto a sociedade está em seu estágio serial, o Partido representa apenas a si mesmo; é preciso que venha o momento revolucionário para que haja a fusão entre a intermediação do partido e a *práxis* operária. O partido apenas se legitima quando o homem, livremente, engaja nele sua liberdade, ou seja, no caso do *grupo em fusão*; nos demais casos, o Partido nada mais é que uma serialidade (assim como a religião ou a Moral vigente).

³²⁵ SARTRE, 1947-1976, (Sit. IV), pp. 80 ss.

³²⁶ "(...) trata-se somente de transformar em *prática* uma determinação já inscrita no prático-inerte. Nenhuma conspiração, nenhuma deliberação, nenhuma comunicação, nenhum agrupamento comum, salvo nos grupos potentes que inventaram e inauguraram a prática. Tudo se operou serialmente e o *malthusianismo* como processo econômico é serialidade". CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 275.

A idéia de estagnação do marxismo francês será desenvolvida em *Questões de Método*, mas antes disso foi preciso Sartre se explicar sobre sua afirmação de que o PC *raramente se engana*. Trata-se da resposta à *Les mésaventures de Nekrassov*, um artigo no qual Pierre Naville aponta o erro de Sartre identificar o marasmo do PC com o marxismo, ou seja, não é porque o Partido Comunista Francês estava parado que também o estava o marxismo. Sartre explica melhor a idéia de estagnação do PC em sua *Resposta a Pierre Naville*, minimizando a identificação entre o partido e o marxismo,³²⁷ num tom amistoso, o filósofo reclama a necessidade de discussão *cortês e camarada* entre os teóricos de esquerda. Nem por isso abre mão de sua posição, ainda que ela seja abrandada: “estou longe de pretender que o Partido não esteja jamais errado. Eu disse que suas posições, no conjunto, foram justas”.³²⁸ Mas essa será a derradeira vez que Sartre defende o Partido publicamente, até o rompimento definitivo no final do mesmo ano.

Havia quatro anos que Sartre trabalhava para se reaproximar do PC e, como foi visto, não foram raras as vezes em que o defendeu do movimento anticomunista. Mas isso não perdurará após o final de 1956, quando ele toma conhecimento da insurreição na Hungria e da repressão extremamente violenta de Moscou. Em uma entrevista à *L'Express* Sartre afirma categoricamente: “Eu condeno inteiramente e sem reserva a agressão soviética. Sem transferir a responsabilidade ao povo russo, eu repito que seu governo atual cometeu um crime, e que uma luta entre facções dos meios dirigentes deu o poder a um grupo (...) que hoje vão além do stalinismo após havê-lo denunciado”.³²⁹ É certo que Sartre não se esquece de dividir a responsabilidade por aquilo que ele considerou um *massacre* entre a URSS e os interesses da política internacional norte-americana; mas a fatia maior cabe, não há dúvida, ao socialismo de estado e aos seus *doze anos de terror e imbecilidade*. A ruptura com o PC francês, devida à sua estrutura centralizadora e fisiológica, está decretada.

O PC francês, seguindo a boa conduta partidária, apoiou a intervenção soviética, razão pela qual Sartre diferencia os intelectuais que de fato concordaram com tal atrocidade e aqueles que *não puderam discordar*; o mesmo vale para seus amigos do *leste* que, por certo, não sobreviveriam à discordância, cabendo-lhes,

³²⁷ SARTRE, 2002, p. 71.

³²⁸ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 297.

³²⁹ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 305.

inclusive, uma carta de solidariedade. Finda a possibilidade de uma ampla plataforma de esquerda, resta promover uma reaproximação com as classes trabalhadoras e, mais importante ainda, trabalhar para *desestalinizar* o PC francês.³³⁰ Vale ressaltar que as diferenças de Sartre com o socialismo real não vão, em nada, abalar sua adesão ao marxismo enquanto método; basta lembrar da *Crítica*, que será publicada em poucos anos.

O ano de 1955 não apresenta nenhum texto que tenha importância direta para nossa tese.³³¹ A peça *Nekrassov*, assim como a repercussão que ela gerou, não contribui com nosso objetivo; o discurso proferido em Helsinki retoma o problema da bomba atômica e de seu significado para a história da humanidade, mas, com exceção da explicitação das relações condicionantes entre o homem e os objetos que ele cria, não há nada de novo; a exaltação sartriana da URSS e suas opiniões sobre a China serão muito brevemente ultrapassadas, minimizando seu interesse. O que poderia interessar, como o engajamento de Sartre nas questões de seu tempo, já está por demais explorado e, por se tratar de temas *datados* e nos quais não há nenhuma novidade teórica, não serão comentados. Também seria repetitivo discutir as posturas favoráveis ao PC, haja vista que são resultantes da posição política adotada por Sartre *nesse* momento e que, não tardará, serão superadas. Enfim, não há nada nesse ano que chame atenção ou que justifique uma discussão pormenorizada, fato que leva diretamente a 1956.³³²

Há muito foi anunciado que a teoria sartriana, que lhe permitirá manter a estrutura de *O Ser e o Nada* ao mesmo tempo em que se encaminha ao marxismo, desenvolveu-se aos poucos. Não seria diferente numa leitura dialética: entre avanços e retrocessos Sartre dedica dezessete anos à busca de resposta para as novas questões que se lhe apresentam: a ampliação do conceito de situação e, a seguir, o engajamento *livre e consciente* do indivíduo em sua situação. Mas a teoria

³³⁰ SARTRE, 1967.

³³¹ 1955: *Nekrassov*, entrevistas sobre *Nekrassov* a H. Magnan, R. Valensi, S. Montigny, P. Morelle, G. Leclerc, C. Chonez, J.-F. Rolland, Discurso pronunciado em Helsinki (26/06/55), *La leçon de Stalingrad*, entrevista a Bernard Dort: *Jean-Paul nous parle de théâtre, Ce gens-là nous aiment...*, artigo-entrevista por Paul Tillard: *Une soirée à Pékin avec Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir*, entrevista a Pierre Heutges: *Tout dans ce pays est émouvant, Mes impressions sur la Chine nouvelle* (publicação em chinês), *La Chine que j'ai vue*, entrevista a K. S. Karol: *Sartre Views to New China*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 282-294.

³³² 1956: *Le reformisme et les fétiches, Réponse à Pierre Naville, Le colonialisme est un système, Politika (interview par M. N.), Les Sorcières de Salem (scénario), Interventions à un colloque à la Société européenne de Culture, interview 'Après Budapest, Sartre parle', lettre-préface à 'La Tragédie hogroise ou Une Révolution socialiste antisoviétique*. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 295-307.

de Sartre sempre esbarrou num dilema, qual seja, de que modo o homem pode ser livre e ainda assim ser coagido e determinado por sua situação? Uma parte da resposta está na explicitação das relações nada pacíficas entre o indivíduo e o grupo social: a reciprocidade cria no olhar do outro a vigilância do *Outro* que se exerce sobre cada um.

O poder ideológico que se institui com a presença em cada um desse *grande* Outro não dá conta de explicar todos os casos; nem mesmo a exclusão da reciprocidade, reservada a alguns membros *non gratos* da sociedade pode dar conta do modo pelo qual um indivíduo qualquer, que goza da reciprocidade, viva num eterno conflito entre sua liberdade e a estrutura vigente. A mediação, explorada em *Saint Genet*, existe e exerce sobre todos os indivíduos uma forte atração que faz com que a sociedade perdure; mas tal atração não é irresistível e cada um, a qualquer momento, poderia romper com a reciprocidade e, desse modo, desestabilizar o estado de coisas. Apenas *poderia*, afinal, nesse pormenor, a teoria jamais concordou com a prática. Qualquer membro que rompa a barreira do socialmente aceitável é imediatamente banido, preso ou eliminado. E se a rebelião se desse pelo acordo de um grupo? Sartre já havia percebido que mesmo assim nada muda, haja vista a pouca importância que surtiram as conversações sobre a paz em Viena. No entanto, o que ocorreria se o acordo entre as liberdades envolvesse a maioria de um grupo, como no caso da insurreição na Hungria?

Na entrevista *Após Budapeste*, Sartre fala, tem-se o esboço da resposta: o *terror*. “Não pode mais haver amizade com a facção dirigente da burocracia soviética: é o horror que domina”.³³³ Se a *fraternidade terror*, desenvolvida na *Crítica*, explica de que modo os indivíduos são mantidos *presos* ao estamento social por mais que esse seja injusto ou opressivo, essa idéia surge do *horror* exercido por Moscou contra a Hungria. E o conceito de terror nada mais faz do que equacionar a contradição entre a *liberdade de ação* e a *ineficácia da liberdade*; ora, o homem, individualmente é livre, mas não consegue provocar sozinho nenhuma mudança. No caso das conversações em Viena havia um *grupo* de liberdades que, ainda assim, se mostrou impotente. E mais uma vez, a união das liberdades de um país inteiro se dobra ante a força – é o *terror que domina*.

³³³ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 305.

No decorrer da condenação sumária da violência soviética encontra-se numa frase a resposta para essa pergunta. Essa é, também, uma importante questão teórica para a constituição do pensamento de Sartre na *Crítica*, pois, o instrumento utilizado pela sociedade para se proteger da dissolução nos momentos em que não há grave crise (guerra ou carestia), é justamente a *fraternidade terror*. Os momentos limítrofes, nos quais os homens estão em risco de perder sua existência, são marcados pela retomada de sua liberdade *inteira* e, livres daquilo que os faziam respeitar determinados limites (sejam razões ideológicas, psicológicas, morais ou sociais), eles se lançam em busca de seu objetivo, eles se *engajam* livremente.³³⁴ Caso se leve em conta apenas o que Sartre desenvolveu sobre a liberdade originária de todo homem e a possibilidade, a qualquer momento, de ele *retomar* sua liberdade, restariam somente duas alternativas: ou a sociedade seria impossível (o que não é verdade), ou *algo* desconhecido a faria se manter coesa. Ora, apenas a reciprocidade é pouco para justificar a manutenção de um determinado estado de coisas; do mesmo modo, Sartre não encontra na história da humanidade tantas revoluções que justifiquem sua tese de possibilidade sempre iminente de mudança.

Por essa razão, é de fundamental importância que Sartre, com o episódio da insurreição húngara, desenvolva o conceito de *Terror*. E *O fantasma de Stálin*, artigo que inaugura o ano de 1957, reforça ainda mais essa idéia.³³⁵ Nele Sartre se propõe responder a duas perguntas: *com que direito?* e *era o momento oportuno?* O que de fato importa nesse texto é entender o modo pelo qual as instituições exercem seu poder sobre o indivíduo e, por fim, as *ações* do indivíduo podem se voltar contra ele. É assim que “a política é necessária e ninguém pode dela participar – mesmo o simples cidadão que vota em um partido – se não aceita, em princípio, que a violência, em certos casos, seja o menor mal”.³³⁶ Mas a aceitação da *violência*

³³⁴ Para chegar a tais conclusões é preciso lembrar que em *A liberação de Paris: uma semana de apocalipse*, texto de 1945, Sartre mostrou que em situações limite o homem retoma sua *liberdade originária*; porém, em *Saint Genet* (1952) percebe-se que em sociedade o homem faz uso apenas da metade de sua liberdade que está de acordo com o Bem e com o Ser. No primeiro caso, trata-se do *grupo em fusão*, que pode ser reeditado a qualquer momento. Mas, se é assim, por que as revoluções são tão raras? Exatamente porque há uma outra força atuando: o *terror*.

³³⁵ 1957: *Le Fantôme de Staline, Brecht et les classiques, Vous êtes formidables*, entrevista a Olivier Todd: *Jean-Paul Sartre on his autobiography, Marksizm i Egzystencjalizm, Questions de Méthode, Réponse à Daniel Guérin, Portrait du colonisé*, entrevista a Ingeborg Brandt: *Gespräch mit Jean-paul Sartre, Le Sequestré de Venisé, Quand la police frappe les trois coups*. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 308-315.

³³⁶ SARTRE, 1967, p. 3.

política também significa *uma ação comum executada por certos homens contra outros homens* no intuito de controlar a *práxis* através de juízos de valor.

Nesse panorama, a *violência* figura como parte integrante da sociedade estabelecida; trata-se de conflitos naturais pelos quais determinados grupos se opõem a outros grupos e, politicamente, é possível que uma ação militar possa significar um *mal menor*. Mas esse não é o caso da intervenção na Hungria: “Com o ‘golpe de Budapeste’, a coisa é inteiramente diferente (...)”.³³⁷ Sob o argumento de *salvar o socialismo* do perigo facista e do perigo capitalista, o que se viu foi um massacre; e tudo isso foi feito em vista de uma totalização histórica que tem como fundamento nada mais que uma *idéia* totalizante. “Em política nenhuma ação é incondicionalmente necessária. Mesmo depois do ‘desvio para a direita’ da revolução húngara, ninguém pode considerar necessária a repressão armada a não ser em certa perspectiva que supõe certos objetivos imediatos e outros mais longínquos, certa relação técnica com esses fins, valores, uma concepção de homem.”³³⁸ Nota-se, claramente, a precoce discordância de Sartre com as *leis dialéticas* da história e, no limite, com a concepção totalitária da história.

A continuidade do texto é uma interpretação *marxista* de um fato no qual, segundo Sartre, a história *real* da Hungria é desviada de seu curso por um ato intervencionista que teve como fundamento uma concepção *autoritária e totalizadora* da história. A análise dos diversos pormenores, da guinada à direita provocada pela violência e da reação nacionalista, tem como pano de fundo essa *imposição* de uma história *totalizadora* à história fática vivida pela revolução húngara. “Vê-se a contradição: era preciso um governo comunista para empreender a democratização com o consentimento dos russos e levá-la até o fim sem abandonar os princípios do marxismo”.³³⁹ Com a análise de um fato datado, tal qual fizera Marx em *O Dezoito Brumário*, Sartre desenvolve o conceito que lhe permite entender a contradição que o incomoda: a *liberdade individual* em sociedade.³⁴⁰

Em *O fantasma de Stálin*, pela primeira vez e a partir de um *fato*, Sartre analisa as várias forças que compõem um estado constituído e determina o lugar do *terror* para manter a coesão social; da necessidade de coesão nasce a *fraternidade-terror*. “Subordinando sua personalidade ao grupo, o soviético evita os vícios

³³⁷ SARTRE, 1967, p. 8.

³³⁸ SARTRE, 1967, p. 17.

³³⁹ SARTRE, 1967, p. 37.

³⁴⁰ MARX, 1974.

absurdos do personalismo burguês. Mas por isso mesmo, a necessidade cada vez mais imperiosa de manter e reforçar a unidade faz cair sua realidade individual na clandestinidade”.³⁴¹ Uma vez estabelecida a burocracia estatal, o indivíduo, ante ela, nada pode; em vista da unidade, a individualidade é negada pelo socialismo (o mesmo vale para o capitalismo) e o homem, antes livre para decidir seu destino, se percebe ainda livre, mas completamente impotente. Na verdade, ele pode se rebelar, mas a porção *terror* da fraternidade irá, sempre, agir contra sua liberdade, seja apreendendo-o, calando-o ou, mesmo, exterminando-o; a contradição, desse modo, não se dá entre a liberdade e o determinismo, mas entre *o homem livre* e a necessidade de manutenção da sociedade.

“Todavia, no ápice, a ditadura se exasperava; o *terror* ensandecia, se acelerava cada vez mais, massacrando tudo”.³⁴² Não se trata unicamente de manter a sociedade coesa ou de afastar o perigo de sua dissolução; e se a visão equivocada de uma *totalidade histórica* explica a violência, não justifica a barbárie. A partir de uma concepção determinista da história, a intervenção se encaixa como uma peça no grande quebra-cabeça que tem o comunismo como objetivo último; na prática, entretanto, a pertença de cada indivíduo que trabalha à *classe trabalhadora*, pertença que não é imposta *de fora* (como a *manutenção do socialismo* imposta por Moscou à Hungria) e sim pela *situação existencial*, condena o massacre. “Os operários de todos os países têm frequentemente servido de alvo aos soldados para aceitar, onde quer que seja e seja qual for a razão invocada, que tropas regulares massacrem o povo: os carros blindados, em Budapeste, atiraram em nome do socialismo em todos os proletários do mundo”, e não apenas naqueles que morreram.³⁴³

A origem do massacre vai além da necessidade de manutenção, seja da sociedade constituída, seja do socialismo, ou do comunismo como fim; não que numa estrutura capitalista fosse diferente, afinal, também ela busca prevalecer sobre o indivíduo, mas a questão é que, em nome de uma idéia, os anseios individuais e, inclusive, a individualidade mesma, se tornam obstáculos. E como essa reviravolta pode ser entendida se não em função do *terror* exercido pelo estado? Ora, qual é a origem do estado se não os indivíduos? E a liberdade do indivíduo foi levada em

³⁴¹ SARTRE, 1967, p. 62.

³⁴² SARTRE, 1967, p. 78. (grifo nosso)

³⁴³ SARTRE, 1967, p. 95.

conta diante da idéia a ser *defendida* militarmente? Questões que remetem à uma *crítica* dos limites da Razão Dialética, questões que nortearão o desenvolvimento do pensamento de Sartre. Ao contrário de Merleau-Ponty, que considera o socialismo russo tão imperialista quanto o capitalismo inglês, Sartre prefere manter a esperança: “Para conservar a esperança é preciso fazer exatamente o contrário: reconhecer, através dos erros, das monstruosidades, dos crimes, os evidentes privilégios do campo socialista e condenar com redobrada energia a política que põe em perigo esse privilégio”.³⁴⁴

As razões para que Sartre afirme, no início da *Crítica*, que o existencialismo poderá contribuir para *tirar o marxismo do lamentável estado em que ele se encontra* começam a fazer sentido. Em *O Fantasma de Stálin* o filósofo reafirma sua decisão de afastar-se do PC, além de lutar para que o *fantasma* de Stálin seja dele expurgado. Mas o que mais importa é a análise das contradições geradas pela repressão à insurreição húngara, afinal, trata-se da decisão de uma pequena parcela stalinista descontente com as decisões dos húngaros; pode-se aqui retomar o conceito de *legitimidade*, desenvolvido por Sartre, e ver que ela não está de modo algum presente nos fatos ocorridos naquele país. Definitivamente, uma nova força agiu; melhor, não se trata de uma novidade, mas da descoberta de uma estrutura, o terror, que se mantinha presente e inominada, malgrado seus efeitos práticos.

Assim, findo 1957, Sartre já conta com todos os instrumentos teóricos necessários para redigir sua *Crítica*.³⁴⁵ Talvez por isso o ano de 1958 não apresente nenhum elemento novo; as polêmicas continuam, assim como a defesa apaixonada e contundente de cada postura política do filósofo. Digna de nota é a crítica de Sartre à guerra empreendida pela França contra a independência da Algéria, a denúncia da tortura e execuções feitas pelo governo francês e, enfim, suas críticas a De Gaulle; fatos apenas a serem mencionados, visto que o que interessa (o conceito de engajamento) já foi bastante explorado. Assim, chega-se a 1959, ano que tem como principal publicação a peça *O seqüestrados de Altona*, sem dúvida o mais sombrio e pessimista dos trabalhos de Sartre, mas que juntamente com *Entre quatro paredes* e com *O Diabo e o Bom Deus*, figura dentre suas melhores peças de teatro.

³⁴⁴ SARTRE, 1967, p. 99.

³⁴⁵ 1958: *Une victoire, Des rats et des hommes, avant-propos au Traître d'André Gorz*, mesa-redonda sobre a questão se *Le théâtre peut-il aborder l'actualité politique ?*, *Nous sommes tous des assassins, Le Prétendant*, Conferência sobre a violação dos direitos do homem na Algéria, *Introduction à une critique de la raison dialectique, La constitution du mépris, Les Grenouilles qui demandent un roi*. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 316-322.

Sua encenação foi sucesso de público e de crítica e sua repercussão pode muito bem ser medida pelo número de entrevistas concedidas.³⁴⁶

A importância dessa peça no contexto geral da obra de Sartre advém de sua relação imediata com a *Crítica da Razão Dialética*, ou seja, nela Sartre tematiza problemas que serão discutidos por sua filosofia. Esse tipo de remissão entre teatro e filosofia (ou mesmo literatura) não é novidade na trajetória de Sartre: no início desse texto foi tecido um comentário à *Entre quatro paredes*, que expressa a aporia da relação com o outro de *O Ser e o Nada*. A relação entre Inês, Estella e Garcin remete imediatamente à má-fé e à impossibilidade de acordo numa situação em que o *olhar* do outro busca apossar-se da liberdade do primeiro, aprisionando-o. Também é possível aproximar *Saint Genet* e *O Diabo e o Bom Deus*, pois essa última gira exatamente em torno do maniqueísmo burguês, do qual *Genet* foi vítima. Do mesmo modo, o ambiente em que se passa *Os seqüestrados de Altona* é o da alteridade serial, desenvolvido por Sartre no primeiro livro da *Crítica*.³⁴⁷

Enfim, pode-se passar definitivamente à *Crítica da Razão Dialética* mantendo a tese de desdobramento na filosofia de Sartre. Percebe-se que do mesmo modo pelo qual sua filosofia nasce do contato com a fenomenologia husserliana e dela se separa quando o pensamento do filósofo alemão deixou de ser suficiente para resolver novos problemas, também a aproximação com Heidegger é desfeita quando Sartre se dá conta das dificuldades dessa filosofia quando contrastada com a história. O que se tem são dois momentos de *evolução* no conjunto do pensamento de Sartre, um primeiro da fenomenologia à ontologia fenomenológica, e um segundo do existencialismo ao marxismo. Contudo, de modo algum essas evoluções significaram uma simples ruptura com o pensamento anterior e a aceitação, em sua totalidade, da nova vertente escolhida. É o que mostra a passagem de Sartre da fenomenologia à ontologia: o filósofo se aproxima do pensamento de Heidegger, mas traz para esse horizonte a intencionalidade da consciência (liberdade); ele aproveita a noção de *Dasein* (para-si) e o autoquestionamento que lhe permite perguntar sobre seu ser e sobre o ser em geral, mas não faz uso da circularidade

³⁴⁶ 1959: *Les Séquestrés d'Altona*, entrevistas sobre *Os seqüestrados de Altona* (Madeleine Chapsal, Maria Craiopeau, Le Figaro, Pierre Berger, Jacqueline Fabre, Georges Leon, Robert Kanters, Charles Haroche, Claude Sarraute, Jacqueline Atrusseau, Claudine Chonez, Bernard Dort, Alain Koehler, Walter Busse e Günter Steffen), *La question, Lettre au directeur du K. N. S. Nederlands Toneel, Marxisme et philosophie de l'existence*, entrevista a F. Jeanson e a Constanzo Constantini, apresentação da exposição de Francine Galliard-risler. CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 323-236.

³⁴⁷ SARTRE, 2002, pp. 359-374.

hermenêutica; serve-se muito bem da noção de situação (e das estruturas temporais daí decorrentes), sem esquecer da necessidade de fundamentação do *ser* homem.

O mesmo se passa no que tange à *conversão*, sem retratação, ao marxismo. Caso se confronte unicamente *O Ser e o Nada* com a *Crítica da Razão Dialética* é possível concluir que cada uma dessas obras expressa um momento distinto e independente do pensamento do filósofo. Outro tanto poderia ser dito caso se coteje, por exemplo, *A transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*; acontece que existe uma gama de textos intermediários entre um período e outro que mostram a ligação interna da filosofia sartriana e há, além disso, elementos na obra precedente que são retomados posteriormente. Uma leitura que desconsidere as publicações de Sartre no período entre 1934 e 1943 concluiria que também ali houve uma ruptura no desenrolar do pensamento do filósofo e, dessa feita, tratar-se-ia de um Sartre jovem, um primeiro e um segundo Sartres. Mas não é disso que se trata, ao menos segundo a tese aqui defendida: o filósofo, ante os problemas que a fenomenologia husserliana lhe apresenta, aproxima-se de Heidegger. E nem por isso torna-se heideggeriano, embora faça uso de conceitos dessa filosofia para resolver as dificuldades que *sua* filosofia traz à tona. Noutros termos, *O Ser e o Nada* apenas pode ser compreendido à luz daquilo que Sartre desenvolveu sob influência de Husserl e daquilo que ele se apropria do pensamento heideggeriano.

Assim, em vista da mudança terminológica e temática ocorrida quando se compara especificamente *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, pode-se afirmar, erroneamente, que haveria dois momentos distintos na filosofia de Sartre. Porém, uma análise mais detida da produção do filósofo nos dezessete anos que separam essas duas obras mostra que surgem novos problemas que não se resolveriam no âmbito da ontologia. A *Crítica* é, nesse sentido, resultado de *O Ser e o Nada*; já em 1943 Sartre encontra problemas mais amplos do que a resposta que havia acabado de publicar. É isso que se pode ver, por exemplo, na interpretação que ele faz de *Entre quatro paredes* em 1965; também na ressalva do filósofo ao afirmar que *A Náusea nada vale* ante uma criança que morre de fome. Ainda assim, ele não abre mão da liberdade ontológica e, ao contrário de simplesmente *converter-se* ao marxismo, ele se *apropria* dessa teoria, com intuito de *complementá-la*. Esse termo é o mais adequado, na medida em que se refere simplesmente a uma mudança de direção e ampliação do horizonte; não há, de modo algum, *retratação*.

O primeiro elemento que corrobora nossa tese de que os conceitos que estruturam a *Crítica* foram desenvolvidos aos poucos é o alargamento do conceito de situação, encontrado nos anos seguintes a *O Ser e o Nada*; e é importante notar que se essa expansão é expressa na literatura de Sartre, ela não está restrita a isso, mas também está presente em seus textos técnicos. A passagem de *um ponto de vista necessário para negar o objeto à situação expandida* (ou da *historicidade à história*) não requer negar ou restringir a liberdade; nem por isso Sartre se mantém prisioneiro da ontogênese privada anterior. Porém, com essa expansão, surgiu um problema sério: de que modo o homem livre pode ser determinado pela situação, que é *sua* história? Sartre desenvolve a noção de engajamento, pela qual é preciso que o indivíduo esteja engajado *livremente* na causa da liberdade. De outra maneira ele estaria alienado de seu ser, ou, de sua liberdade; a expressão literária dessas estruturas é encontrada, de forma crescente, na trilogia *Os caminhos da liberdade*. Enfim, trata-se ainda do homem livre, em situação (sociedade e história), que pode livremente se engajar ou continuar alienado de seu ser.

Porém, como entender que o homem possa ser livre e estar arraigado numa situação ampliada que, ao que parece, restringe sua liberdade? Sem negar sua obra anterior, Sartre mostra que a sociedade constituída tem por base a reciprocidade objetivante, aquela mesma que se encontra em *O Ser e o Nada*. Ao menos é o que está presente, a contrapelo, em *Saint Genet*, na medida em que a sociedade que exclui o poeta está estruturada na reciprocidade que é negada àqueles que *servem o Mal*. Trata-se, não há dúvida, de papéis que são exercidos pelos homens de bem (eles são liberdade, e não coincidiriam jamais com seu ser), mas tais papéis são reconhecidos reciprocamente; o juiz reconhece o meirinho, e vice-versa. Se a reciprocidade aventada na ontologia não pode ser encontrada na sociedade (os homens não se reconhecerem enquanto *liberdades* que são), ao menos a reciprocidade dos papéis exercidos pelos homens de bem, fundamento da sociedade constituída, existe.

Por fim, em 1957 desenvolve-se o último instrumental que permite a Sartre passar à *Crítica*: se o filósofo mantém a liberdade individual na situação ampliada, tal formulação carece de um elemento que explique o porquê da manutenção social. As noções de engajamento e reciprocidade (ou *legitimidade*), mesmo num esquema de relações objetivantes, ajudam a equacionar o problema; mas não podem de modo algum responder por que o indivíduo, mesmo livre, não consegue desligar-se

da sociedade constituída. Noutras palavras, mesmo que o homem não se *engaje* no Nazismo, por exemplo, não pode simplesmente dele se desligar uma vez que ele seja instituído. O mesmo vale para o Socialismo, ou para qualquer outro evento social, amplo ou restrito; faltava algo para dar conta desse problema, faltava a noção de *Terror*, estruturada definitivamente em *O fantasma de Stalin*. Feito isso, Sartre pode redigir sua *Crítica*; de fato, ele leva para o método marxista o *inventário de terras inexploradas pela filosofia vigente* (leia-se, leva seu existencialismo para o seio do marxismo), como nos diz o filósofo em *Questão de Método*.

Não há ruptura brusca na obra de Sartre que permita falar em dois momentos distintos; não há abandono de teses fundamentais em favor de outra filosofia; não há, sejam três, sejam dois Sartres. Há sim um pensamento original que, segundo suas necessidades, desdobra-se para dar conta de problemas que surgem: nada mais apropriado para uma filosofia que tem como cerne a liberdade humana absoluta e irrestrita. A ocorrência de novidade na obra de Sartre reflete a condição da história humana que jamais está acabada, o que é natural, afinal, a origem da história é a liberdade de cada homem que a constitui, e de todos os homens que a fazem e no mesmo ato a *são*. Entretanto, se acompanhar o desenrolar das publicações de Sartre, mostrando o lento e gradual processo evolutivo que leva de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética* pode, aos olhos da filosofia, ser pouco para demonstrar que não há ruptura e que a obra de Sartre pode ser lida como um contínuo, há duas outras maneiras de demonstrar essa tese: primeiramente, mostrar, de modo específico, que *a existência serial é a reedição do ser-para-outro*, além da retomada na *Crítica* de outros conceitos presentes em *O Ser e o Nada*; em seguida, avaliar as *exigências metodológicas*, que mostram a passagem do ser ao para-si, deste ao para-outro e, conseqüentemente, à sociedade e à história.

Essas análises servem para mostrar sistematicamente que é um erro falar de *dois* Sartres; e há mais a ser dito, na medida em que o sustentáculo de sua obra como um todo poderia se resumir à análise de um único conceito, presente desde o primeiro até o último texto filosófico: a liberdade. Bastaria mostrar que o homem é livre, desde *Uma idéia fundamental da Fenomenologia de Husserl* até os *Cadernos para uma Moral*, e que todas as construções sociais têm aí sua origem, para encontrar o ponto e união que mostra a indiscutível unidade de sua indagação filosófica. O mesmo se encontra nas obras literárias, no teatro e, principalmente, nas opiniões e atuação política de Sartre. O homem livre é o fundamento de seu próprio

ser, como se encontra na ontologia; essa liberdade é o fundamento do mundo, da sociedade e da história. Considerando tal liberdade negativa (ao mesmo tempo em que essa negação produz toda a estrutura na qual o homem se insere), ela é também o fundamento último da dialética e, conseqüentemente, do marxismo. Essa é, a nosso ver, a melhor maneira de entender a obra de Sartre.

PARTE II
CARIBDES OU CILA?

O NECESSÁRIO DESDOBRAMENTO DE *EN* NUMA *CRD*

Logo que existir para, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia.

Sartre (*CRD*)

O objetivo mais amplo dessa pesquisa é mostrar que não há ruptura no conjunto da obra de Sartre, em especial quando da passagem de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética*; melhor, mostrar a íntima relação que une essas duas obras e, conseqüentemente, os dois períodos, sendo o segundo a devida resposta aos problemas que ficaram pendentes no primeiro. Para isso, a primeira parte dessa tese explorou o nascimento de conceitos (ampliação da situação, engajamento, legitimidade, reciprocidade e terror) presentes nos *demais textos* publicados nos dezessete anos que separam a *ontologia* da *Crítica*. Foi possível mostrar que essa passagem é, na verdade, um crescente que comporta muitos pontos *intermediários*, entre os quais o mais importante é *Saint Genet*. Para defender essa tese, fundamentando-a, é preciso ainda mostrar que o desdobramento encontrado como respeito à literatura, à dramaturgia e aos textos menores também está presente nas obras técnicas; de outro modo, seria preciso admitir a ambivalência entre as posturas de continuidade e de ruptura no conjunto dos escritos de Sartre.³⁴⁸ Seria ingenuidade afirmar que nada muda; mas é também inegável que o ser-para-outro, da maneira pela qual ele é abandonado em *O Ser e o Nada*, e a situação na qual os coletivos são retomados (início da *CRD*), guardam, no mínimo, uma forte suspeita: o que muda entre o *ser-para-outro* e a *estrutura serial*?

Ao buscar resolver um problema filosófico que o preocupa Sartre parte sempre de uma análise crítica e, depois, promove uma teoria propositiva; é assim

³⁴⁸ É preciso dizer que, além de não haver consenso entre os comentadores de Sartre sobre essa questão, o filósofo mesmo a contradiz em alguns momentos. Por exemplo, em *As Palavras* (SARTRE, 1964, pp 182-183) Sartre reconhece a impotência do *edifício* que construiu; e em *Sartre – 1905-1980*, Cohen-Solal cita o depoimento de Menahen Brinker que, dentre outras coisas, afirma que Sartre lhe disse que “a *Crítica* é um ponto de partida completamente novo” (COHEN-SOLAL, 1986, p. 528); porém, Sartre mesmo, em *A Conferência de Araraquara*, contraria seu depoimento ao afirmar que “Se o senhor pensa (...) que há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma” (SARTRE, 1987, pp. 91-92). Essa questão, devido à sua importância, será retomada na conclusão desse trabalho.

que é possível entender a passagem de Husserl a Heidegger, ou, da psicologia fenomenológica à ontologia. Por isso o filósofo será acompanhado nos dois momentos, tanto com relação à terceira parte de *O Ser e o Nada* (ser-para-outro) quanto ao Livro I de *A Crítica da Razão Dialética* (em especial, *Os coletivos*). Se a interpretação dos *demais textos* de Sartre estiver correta, a descrição da sociedade presente na *Crítica* se mostrará o corolário da descrição feita do *ser-para-outro*, em *O Ser e o Nada*; desse modo, ainda que sejam necessárias mudanças de uma parte à outra, principalmente com respeito à função reservada à liberdade, será possível mostrar que há mais pontos de confluência do que de divergência entre o para-si e os coletivos.

Com esse objetivo foram feitas as anotações que se seguem, compostas de duas partes: a primeira apresenta a maneira pela qual Sartre pretende superar o solipsismo em sua ontologia (o ser-para-outro); a segunda se inicia com a descrição da serialidade e vai até o grupo constituído (a gênese do grupo). Estabelecido esse esquema, será possível promover a aproximação entre essas partes, ou seja, responder à pergunta sobre o que muda na *situação efetiva* do homem, tanto na descrição de sua constituição ontológica quanto na descrição de sua existência social. Os resultados preliminares permitem antecipar que os problemas referentes à relação com o outro são resolvidos pela teoria dos grupos; além disso, indicam que a *Crítica* nada mais é que o desdobramento, evidentemente sobre outro solo (marxismo), de *O Ser e o Nada*, ou, o lugar onde Sartre retoma os problemas de sua obra anterior e apresenta a solução cabível.

Assim, Sartre, após mostrar em *O Ser e o Nada* que o ser é em-si e para-si (descrição reflexiva), sendo esse segundo o modo de ser do homem, afirma que *ser-para-si* não é tudo: “podemos encontrar modos de consciência que parecem indicar, mesmo conservando-se estritamente para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso”.³⁴⁹ O filósofo analisou todas as *Erlebnisses* possíveis e, invariavelmente, todas mostraram sua origem e seu fim na relação entre o para-si e o ser (consciência do objeto, de sede, de ódio, de amor, etc.); e essa relação é imediata. Toda consciência é para-si, é consciência de seu ser em relação *direta* com o transcendente; porém, a ontogênese privada se mantém, precisamente, até a análise do ser-para-outro.

³⁴⁹ SARTRE, 1943, p. 275.

Mas o que é essa estrutura ontológica *diversa* que se apresenta, também imediatamente, à consciência? Trata-se, sem dúvida, de uma estrutura reflexiva que, dessa feita, adquire um grau *maior* de complexidade: uma reflexão que passa pelo outro, e esse faz com que o para-si apareça a si mesmo como *objeto*; “pela aparição mesma do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro”.³⁵⁰ Note-se que a relação objetivante, característica da postura do para-si ante o em-si, é agora tomada por ele na sua relação consigo mesmo; a mediação do outro permite o para-si objetivar-se e, desse modo, produzir um juízo pelo qual ele, objetivado pela mediação do outro, é causa de vergonha para si mesmo, ou, nessa condição, o para-si identifica-se com seu ato.

Tem-se, assim, a descoberta do outro, e essa descoberta insere a mediação na relação outrora imediata do para-si consigo mesmo e com o transcendente; é pelo outro que o para-si pode se envergonhar, e a vergonha não é dirigida para a *imagem* que o outro, porventura, faz; ao contrário, a vergonha é vergonha *de si*, ou seja, o olhar do outro revela uma porção de ser do para-si (*ser* causa de vergonha) que num panorama de ontogênese privada seria impossível. A vergonha é *vergonha de si diante do outro*, é um tipo de relação que passa pelo outro como mediador indispensável na relação do para-si consigo; mais ainda, tal mediação faz com que o para-si adquira um novo tipo de ser que, em seu ser, ele deverá manter e será por ele absolutamente responsável. Numa palavra, a única maneira de conhecer-se plenamente é *passando pelo outro*, ou, *o ser-para-si remete ao ser-para-outro*.

A existência do outro promove uma reviravolta no sistema dual da ontologia de Sartre. Nem por isso tal relação superará o caráter dualista (para-si e em-si) da descrição do fenômeno de ser, mas, devido a isso, ela se dará *passando* por um terceiro. Sartre recusa que o outro seja considerado um conceito regulador, postura, segundo ele, adotada pelo realismo; o conceito de outro não é simplesmente instrumental, mas “este *outro*, cuja relação comigo não podemos captar e que jamais é dado, nós o constituímos aos poucos como objeto concreto”.³⁵¹ Invertendo a relação, não é porque há o outro que a experiência individual adquire um sentido

³⁵⁰ Sartre, na porção analítica de seu método, avalia a *vergonha*, uma estrutura intencional acessível à reflexão que nada mais é que uma *relação íntima de mim comigo mesmo*; porém, a vergonha não é uma vivência que pode estar circunscrita unicamente à reflexão, haja vista que a estrutura da vergonha é ser *vergonha diante de alguém*. Assim, a vergonha exige um mediador entre o para-si e ele mesmo, ou seja, a vergonha remete imediatamente ao outro. SARTRE, 1943, pp. 275-276.

³⁵¹ SARTRE, 1943, p. 283.

específico (vergonha, por exemplo), mas é a partir da experiência individual (vergonha) que o outro se constitui como *outro*. Embora seja inegável a diferença que a existência do outro promove na experiência individual, é justamente nessa experiência que sua *interferência* faz sentido.

Há, pois, uma evidente mudança qualitativa entre a relação que Sartre mostrou ser *interna* entre o para-si e o em-si, e a relação que envolve o outro; em suas palavras: “É porque, com efeito, o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele *que me vê*”.³⁵² Antes do ser-para-outro, a relação descrita em *O Ser e o Nada* partia sempre do para-si que, pela intencionalidade, envolvia o em-si e fazia com que esse, ainda que fechado e completamente idêntico a si, viesse ao mundo (fenômeno); a segunda relação, porém, envolve dois círculos de significação, e em cada um deles o outro aparece como um limite e, ao mesmo tempo, como constituído. Há, definitivamente, a passagem ao campo da contradição, no qual ser para-si é negar (ou objetivar) o outro ao mesmo tempo em que é *por ele* negado; a via relacional passa a ser de mão dupla, pois se o para-si olha o outro, é também por ele olhado.

Existem ao menos duas soluções para o problema: declarar a solidão ontológica e assumir que, para além da verdade imediata do *cogito*, nada pode ser afirmado (o que seria circunscrever o para-si na sua esfera de existência individual), ou aceitar que o outro existe *a priori*, independente do para-si que *eu sou*; para Sartre, no entanto, ambas as soluções, tanto a realista quanto a idealista, são insuficientes. Isso porque o realismo ontológico (*há o outro*) exige uma espécie de idealismo prático, na medida em que esse outro arrancaria sua existência do reconhecimento recebido; o idealismo, por sua vez, encerraria cada para-si em si mesmo, e não haveria nenhuma maneira de sair de si e mostrar a verdade da existência do outro. Haveria ainda, conforme defendem algumas interpretações da obra de Sartre, a possibilidade de admitir que sua ontologia é incapaz de dar conta dos grupos e, desse modo, não é possível falar sobre sociedade ou história; mas, uma vez que há a *Crítica*, e nossa tese é justamente mostrar que ela não significa um reinício, é preciso dar conta do modo pelo qual o filósofo, a partir do ser-para-outro, pode falar em sociedade constituída.

³⁵² SARTRE, 1943, p. 283.

Segundo Sartre, o problema da relação com o outro se coloca porque o idealismo e o realismo partem de uma mesma pressuposição: *o outro é o que não sou eu*. Ora, a estrutura constituinte do ser-outro é negativa, e tanto o idealismo quanto o realismo entendem essa negação como *negação constituinte* e, portanto, negação de exterioridade; mais ainda, “o sujeito cognoscente não pode limitar outro sujeito nem se fazer limitar por ele. Está isolado por sua plenitude positiva e, por conseguinte, entre si mesmo e o outro sistema igualmente isolado mantém-se uma separação *espacial* como tipo mesmo de exterioridade”.³⁵³ Assim sendo, o idealista e o realista partem do pressuposto de que o *si* e o *outro* estão separados por uma porção de espaço, ideal ou real; desse modo, está estabelecida a relação de exterioridade, uma relação análoga àquela entre os objetos: um para-si está para outro assim como *a mesa está para o tinteiro*.

Decorre, então, que essa relação apenas poderá ser intermediada por um terceiro que, concomitantemente, participe internamente dos dois termos (nesse caso, de ambos os para-sis) da equação; mais ainda, o ser intermediário deve ser cada um dos termos e não os ser, para que possa guardar a imparcialidade de testemunha. “Assim, a pressuposição espacializadora não nos deixa qualquer escolha: é preciso recorrer a Deus ou cair em um probabilismo que deixa a porta aberta ao solipsismo”.³⁵⁴ Mas nem mesmo a noção de Deus pode dar cabo do problema; *A Liberdade Cartesiana* mostra que a fusão com o ser divino faz com que a criação seja continuada, tirando qualquer garantia de individualidade; noutras palavras, se Deus cria a cada instante, o instantaneísmo não permitiria que o indivíduo continuasse a ser *quem* ele é, porque no instante seguinte ele poderia passar a ser outro sem se dar conta disso. Se, de outra feita, a criação for considerada apenas um ato, volta-se ao início do problema, uma vez que desse modo Deus não participaria internamente do para-si, alcançando, no máximo, uma relação de exterioridade e sendo, desse modo, incapaz de promover a relação.³⁵⁵

Segundo Sartre, excetuando-se Deus, sobrou à filosofia dos séculos XIX e XX superar a noção de substância, afinal, se cada indivíduo for considerado uma substância separada, está declarada a impossibilidade absoluta de sua união. Assim, chega-se à idéia husserliana de um sujeito transcendental que, mesmo

³⁵³ SARTRE, 1943, p. 286.

³⁵⁴ SARTRE, 1943, p. 287.

³⁵⁵ SARTRE, 1947, p. 307.

contornando a dificuldade substancial para referir-se a sujeitos distintos, não avança nada na demonstração da existência do outro. Brevemente, Sartre entende que afirmar a existência de um campo transcendental requer que o outro seja, também, um campo transcendental similar ao primeiro campo:

Por conseguinte, a única maneira de escapar ao solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo. Assim, por ter reduzido o ser a uma série de significações, o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o ser do outro é o do *conhecimento*; portanto, não escapou, mais do que Kant, do solipsismo.³⁵⁶

Hegel, ainda sob a ótica de Sartre, dá um passo importante para solucionar o problema: *a dialética do senhor e do escravo* permite encontrar um vínculo de negatividade interior entre os para-sis;³⁵⁷ “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do *outro em meu ser*. Eu sou – diz ele – um ser para-si que só é para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo (...)”.³⁵⁸ A passagem de Husserl a Hegel permite, além de encarnar de fato a contradição que a relação com o outro exige, mostrar que a negação que constitui o outro é *interna, recíproca e direta*. Assim, o ser-para-outro, ao invés de uma barreira que limitaria o para-si, passa a ser sua condição de existência.

Malgrado as *vantagens* do sistema hegeliano, Sartre encontra aí uma falha fundamental: também para Hegel o problema do outro é formulado em termos de *conhecimento*. Vejamos: à questão – *como o outro pode ser objeto para mim?* – o idealismo responde que – *se há em verdade um Eu para o qual o outro é objeto, é porque há um outro para quem o Eu é objeto*. Assim, o para-si acaba por ser assimilado em seu ser, e sua existência *medida* pelo reconhecimento objetivante do outro; Sartre sabe que isso é perfeitamente aceitável no campo do idealismo absoluto, para o qual ser e conhecimento são idênticos; mas para onde tal *verdade* encaminha o problema?

Certamente, a assimilação do ser pelo conhecimento faz com que o particular seja dissipado no universal, e o indivíduo, tão caro a Sartre, não poderá ser mantido. Primeiramente, nosso filósofo se esforçou por mostrar que a relação do para-si

³⁵⁶ SARTRE, 1943, p. 291.

³⁵⁷ HEGEL, 2005, Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão, 178-196, pp. 142-151.

³⁵⁸ SARTRE, 1943, p. 293.

consigo não era uma relação de conhecimento; em seguida, ele procurou mostrar que não há nenhuma identidade na relação reflexo-refletidor; por fim, Sartre mostra que a ipseidade é fundamentalmente diferente do Ego. Nesse panorama, a consciência é “um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade; é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil; seu ser é suscetível de ser alcançado por uma reflexão transcendental, e há uma verdade da consciência que não depende do outro, pois o próprio *ser* da consciência, sendo independente do conhecimento, preexiste à sua *verdade*”.³⁵⁹

Contra Hegel permanece válida a crítica de Kierkegaard, qual seja, a necessidade de que o *indivíduo* sobressaia e resista à universalização; especificamente, isto significa que o indivíduo tenha salvaguardado seu ser concreto, ou, que o indivíduo seja razão da estrutura universal e não o contrário. Nesse sentido, Sartre formula duas ressalvas a Hegel, chamadas de *dupla acusação de otimismo*: primeira, otimismo epistemológico, ou seja, aparentemente a verdade de si (e, na contrapartida, do outro) pode ser assimilável; “Assim, o otimismo de Hegel termina em fracasso: entre o objeto-outro e o eu-sujeito não há qualquer medida comum, tanto quanto não o há entre a consciência (de) si e a consciência *do outro*”.³⁶⁰ A pertença entre as consciências, que poderiam se reconhecer no *ser outro* objetivado, promove uma *separação ontológica* entre elas e impede qualquer conhecimento universal do *ser consciência*.

A segunda acusação é a de otimismo ontológico: colocar-se do ponto de vista do Todo e, desse, julgar a relação entre as consciências. Assim, ao considerar o problema, Hegel não se circunscreve a nenhuma consciência individual, mas, uma vez que a *verdade de tudo o que é verdadeiro* já está aí disponível, ele pode, *fora* das consciências, considerá-las de um ponto de vista absoluto. Dessa maneira, “a pluralidade pode e deve ser transcendida rumo à totalidade. Mas se Hegel pode afirmar a realidade desse transcender, é porque já o havia colocado desde o começo”;³⁶¹ Sartre radicaliza a questão, e conclui que *Hegel é o todo* e, por essa razão, resolve tão facilmente o problema da existência do outro.

A saída encontrada em Hegel não pode, portanto, ser sustentada devido a dois problemas; primeiro, a consciência não se reduz ao conhecimento, e, segundo,

³⁵⁹ SARTRE, 1943, p. 295.

³⁶⁰ SARTRE, 1943, p. 299.

³⁶¹ SARTRE, 1943, p. 299.

não é possível transcendê-la e, de um ponto de vista absoluto, explicar a relação que há entre *todas* as consciências. A questão reenvia, imediatamente, ao *cogito*: “devo estabelecer-me *em meu ser* e colocar o problema do outro a partir de meu ser”.³⁶² Assim como antes, o único ponto de partida seguro para Sartre é a reflexão, e é dela que a pergunta pelo outro deve ser colocada; a pretensão de romper a circunscrição da consciência (de) si, e se estabelecer na posição do absoluto para, daí, dar conta do problema, aparece a ele como uma completa ignorância sobre a *dimensão particular* que é a consciência (de) si.

Neste ponto ocorre a seguinte pergunta: a que vem o *progresso* hegeliano, se o que Sartre faz é justamente mostrar que Hegel impede, *a priori*, conhecer a consciência ou comprovar a existência de outras consciências, a não ser que seja tomado o ponto de vista do *todo*? Se nenhum otimismo, lógico ou epistemológico, pode fazer cessar o *escândalo* da pluralidade de consciências, e se o máximo que a ontologia pode fazer é *descrever* esse escândalo, sendo impotente para superá-lo? Parece que a resposta é que a descrição do suposto escândalo pode, ao menos, superar o solipsismo no qual a consciência, uma vez que se parta do *cogito*, está encerrada. Sartre, a partir do *ser-consciência*, pôde extrair tudo: dois tipos de ser, sua relação, o mundo privado, os objetos, etc. Ora, a existência do outro deve também ser, *para-si*, evidente; senão, seria forçoso afirmar que a ontologia fenomenológica descreveu o mundo, a menos que assumisse a crítica de que descreveu apenas um mundo particular.

Curiosamente, Sartre retira das duas alternativas analisadas o horizonte em que uma descrição (ou solução) do problema do outro seria aceitável; é verdade que o faz pela via negativa: não é uma boa opção nem medir o ser pelo conhecimento (Kant/Husserl), nem identificá-los (Hegel), mas “se for possível refutar o solipsismo, minha relação com o outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento”.³⁶³ Noutras palavras, o caminho percorrido por Kant e Husserl, de um lado, e Hegel de outro, ensina que a existência do outro apenas é plausível se considerada numa relação *de ser*, e que para demonstrar tal tese o único ponto de partida é a realidade humana individual; e é o que, segundo Sartre, faz Heidegger.

³⁶² SARTRE, 1943, p. 300.

³⁶³ SARTRE, 1943, p. 300.

Heidegger *compreendeu* seus antecessores, e sua obra revela que a relação entre as realidades humanas é uma relação de ser, sendo que tal relação faz com que uma realidade dependa das outras *em seu ser*; desse modo, “a realidade humana é ser o seu ser com os outros”.³⁶⁴ Assim, não há primeiro uma consciência e, depois, o encontro com o outro, mas a estrutura de relação com o outro se encontra justamente na essência de ser-para-si; isso supera o ponto de vista totalizante de Hegel, haja vista que, para Sartre, Heidegger parte de *seu ser* e encontra, nele, uma estrutura relativa ao outro. É certo que isso apenas é possível porque o filósofo não tem como ponto de partida o *cogito*, mas mostra, na estrutura ontológica do *Dasein*, essa coexistência.

Para Sartre, nas filosofias de Hegel e de Husserl a relação com o outro se embasa no *ser-para*, ou seja, o outro é para mim assim como eu sou para ele; trata-se de uma relação de conhecimento, portanto. Heidegger subverte essa dicotomia com a noção de *ser-com*, pela qual o outro tem sua existência conjunta ao eu,³⁶⁵ a aparição de outra *realidade humana* não gera qualquer dificuldade, afinal ela se dá no mesmo momento da aparição do eu. Sartre utiliza uma *imagem* para explicar essa diferença: ao invés do conflito, trata-se de uma *equipe de remo*, ou, a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros.³⁶⁶ Metáforas à parte, a solução de Heidegger é satisfatória?

“Dessa vez obtivemos o que queríamos: um ser que encerra em seu ser o ser do outro. E, todavia, não podemos nos considerar satisfeitos”.³⁶⁷ Sartre enumera uma série de questões que são pertinentes, se avaliadas do ponto de vista de uma filosofia que pretenda partir de um *lugar certo (cogito)*, tal como é a sua; ainda que seja discutível a apreciação dessas questões no universo específico da filosofia de Heidegger, com elas Sartre dá boas indicações de seu objetivo no que tange à superação do solipsismo e, também, dos limites insuperáveis que há para a

³⁶⁴ Heidegger “Descobriu diversos momentos – inseparáveis, por outro lado, salvo por abstração – no ‘ser no mundo’ que caracteriza a realidade humana. Esses momentos são ‘mundo’, ‘ser-em’ e ‘ser’. Descreveu o *mundo* como ‘aquilo pelo qual a realidade humana faz-se anunciar aquilo que é’; definiu o ‘ser-em’ como ‘Befindlichkeit’ e ‘Verstand’; falta falar do *ser*, ou seja, o modo como a realidade humana é seu ser-no-mundo. É o ‘Mit-Sein’, diz Heidegger; ou seja, o ‘ser-com’. Assim, a característica de ser da realidade humana é ser o seu ser com os outros.” SARTRE, 1943, p. 301.

³⁶⁵ “Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. (...) Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo compartilhado*”. HEIDEGGER, 1993, § 26, pp. 169-170.

³⁶⁶ O mesmo pode ser dito do exemplo de uma *equipe de futebol*. SARTRE, 2002, pp. 548 ss.

³⁶⁷ SARTRE, 1943, p. 303.

descrição de outras consciências e da relação que essas podem ter entre si. Assim, cabe a demonstração, a partir do ser que se é, de que o outro existe; não basta, conforme o faz Heidegger, *coincidir o ponto de vista ontológico com o ponto de vista abstrato do sujeito kantiano*.

Afirmar que a realidade do *Dasein* é-com, e que essa é uma estrutura ontológica, não é mais que dizer que o homem é em relação com outros homens *por natureza*. Ora, ainda que isso possa ser comprovado pela experiência do mundo (fenomenologicamente, portanto), não há meio de, partindo daí, explicar o *homem concreto*: “O que precisa ser demonstrado, com efeito, é que o ‘ser-com-Pedro’ ou o ‘ser-com-Ana’ é uma estrutura constitutiva de meu ser concreto. Mas isso é impossível do ponto de vista em que Heidegger se situou”.³⁶⁸ Sartre aceita que esse problema se resolve, ontologicamente, com a estrutura do ser-com, explicitada por Heidegger; mas questiona a passagem desse plano para o plano psicológico e concreto da relação com o outro.

Em resumo, Sartre mostrou que é pelo para-si que o ser vem ao mundo, ou seja, é porque há o para-si que *há* o ser; mas o mesmo não pode ser aplicado no que concerne à relação com o outro. Se, por um lado, afirmar que o para-si é o ser *para o qual* há uma outra realidade humana nada mais é que afirmar o óbvio, por outro lado admitir que o para-si é o ser *pelo qual* há uma outra realidade humana é tornar o problema ainda mais complexo. A terceira opção, a heideggeriana, estabelece uma lei ontológica *a priori* que resolve o problema no que concerne à ontologia, mas que também torna impossível a passagem ao plano *ôntico*: “Assim, a existência de um ‘ser-com’ ontológico e, por conseguinte, *a priori*, torna impossível toda conexão ôntica com uma realidade humana concreta que surgisse *para-si* como um transcendente absoluto”.³⁶⁹

A análise da solução formulada por Heidegger para o problema da existência do outro, mesmo apresentando a enorme vantagem de não incorrer nos *erros* de Hegel, Husserl e Kant, redundante, segundo Sartre, numa operação de *má-fé*. O objetivo claro de Heidegger, qual seja, superar o idealismo, é alcançado porque o filósofo se embasa numa subjetividade que repousa em si mesma e contempla suas próprias imagens; ora, para Sartre a identificação do para-si consigo mesmo nada

³⁶⁸ SARTRE, 1943, p. 304.

³⁶⁹ SARTRE, 1943, p. 306.

mais é que um ato de má-fé.³⁷⁰ A superação heideggeriana do idealismo, por não permitir passar para a descrição concreta das relações humanas leva, segundo Sartre, à uma espécie de *idealismo bastardo*, ou, de *psicologismo empiriocriticista*. Em suma, o *ek-stase* de Heidegger não avança nada rumo à solução do problema da existência do outro; na verdade, se reveste de idealismo. O *Dasein* existe *fora de si*, e essa existência é uma estrutura *a priori* de seu ser.

Encerra-se, desse modo, a parte crítica e Sartre, a contrapelo, apresenta o que seria sua teoria propositiva da existência do outro. Inicialmente, o outro aparece de forma objetiva: o corpo, a voz, etc., são suas modalidades de aparição e, sendo assim, tal existência não vai além de uma conjectura. Da mesma maneira que seria para Descartes, Sartre afirma que é *provável* que a pessoa que vejo caminhar não seja um robô extremamente moderno, é *provável* que a voz que ouço cantar seja mesmo do mendigo à minha frente e não de um gramofone, e assim por diante.³⁷¹ Mas a certeza de que há o outro nasce porque “sua essência deve ser referência a uma relação primeira de minha consciência com a do outro, na qual esse deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é a relação fundamental, do mesmo tipo de meu ser-Para-outro”.³⁷²

A existência do outro está enraizada no sujeito da mesma maneira que a alienação de sua liberdade tem como destino o olhar do outro, ou, trata-se de uma *relação concreta e cotidiana* na qual o outro *me olha a cada instante*. Ora, nesse panorama, o que é o homem? “Assim, a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração desse universo, é o que denomino de *um homem no meu universo*”.³⁷³ Cada para-si está restrito a seu mundo particular e o outro é algo que vem desagregar esse universo com a afirmação de que também ele tem *seu* mundo; o incômodo que o outro causa é exatamente sua impertinência em não ser um objeto dentre os demais, mas um para-si similar (ao menos, é o que tudo leva a crer) a mim; o outro é, em suma, fator de desagregação de meu mundo.

Não é necessário ir além desse ponto para passar à análise da serialidade, pois Sartre já apresentou elementos suficientes para tal: o outro tem sua existência

³⁷⁰ “Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. (...), na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe nesse caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência”. SARTRE, 1943, p. 87.

³⁷¹ DESCARTRES, 1973a, p. 94.

³⁷² SARTRE, 1943, p. 311.

³⁷³ SARTRE, 1943, p. 312.

em conexão original comigo, o outro se apresenta como desagregador de *meu* mundo com seu olhar, o outro existe numa relação de objetivação comigo, na medida em que eu posso considerá-lo um objeto e ser, em contrapartida, objetivado por ele. Cabe retomar a pergunta inicial e procurar saber: *nesse tipo de relação não há nenhuma possibilidade de agregação social*, uma vez que seu fundamento é o conflito? Ao que parece, cada para-si busca manter sua liberdade e, ao mesmo tempo, apossar-se da liberdade alheia na medida em que seu olhar *objetiva* o próximo; desse modo Sartre encerra o homem no universo de *Entre quatro paredes*, num mundo de *almas penadas*? Será mesmo essa a realidade que Sartre descreve quando se trata da *relação cotidiana e concreta* dentre os homens?

Responder essas questões a partir da análise da aproximação possível entre a dificuldade da relação como o outro, de *O Ser e o Nada*, e a existência serial, que inaugura a *Crítica*, torna-se ainda mais importante porque essa é, sem dúvida, a razão mais séria para que alguns leitores de Sartre afirmem que há dois períodos distintos, separando um Sartre partidário da liberdade e outro marxista. Porém, se o filósofo em sua ontologia entende *outro homem* como o agente desagregador da ontogênese particular, como será, por sua vez, a relação *serial* entre os homens? Ou melhor, se a *Crítica* tem um *ponto de partida completamente novo*, e isso quer dizer que há um *reinício* da filosofia de Sartre, é preciso verificar o que efetivamente muda. É preciso saber em que a noção de homem desenvolvida na *Crítica* supera o homem de *O Ser e o Nada*.

Inicialmente, convém dizer que a teoria sartriana da gênese dos grupos está inserida historicamente, mas ela não se pretende uma análise de cunho histórico (história *real*). Longe disso, consiste em buscar a inteligibilidade dos grupos a partir de sua gênese ideal: partindo de uma situação fática, na qual se encontram os grupos nas suas variadas modalidades, Sartre pretende explicar como e por que essa situação se constituiu dessa maneira e de nenhuma outra possível (método regressivo).³⁷⁴ Assim, pode-se encontrar resposta para uma importante indagação da filosofia de Sartre: como pode o homem agir livremente e sua liberdade voltar-se contra ele de maneira a determinar seu ser, ou, especificamente, por que a história é feita por homens e, não raro, os homens sintam-se coagidos por *sua* história?

³⁷⁴ Trata-se da parte *regressiva* do método sartriano, desenvolvida nesta Parte II, capítulo 1, *Uma questão de método*.

Embora o método utilizado seja regressivo, Sartre também pretende mostrar os diferentes momentos do processo da gênese do grupo. Para tanto, é preciso que sua pesquisa seja dialética, compondo um crescente: coletividade, serialidade, grupo em fusão e grupo, esse último entendido como organizado e instituído pelo juramento e pela fraternidade-terror (método progressivo). Mas o ponto de partida é (e apenas poderia ser) a análise da relação *cotidiana e concreta* entre os homens. Sob esse aspecto, o grupo não se torna jamais um bloco, mas trata-se de um objeto dinâmico, que supõe troca e reciprocidade dentre suas várias instâncias constitutivas; assim, a teoria do grupo apenas poderia ser dialética, haja vista que ela exige comportar contradições, além de toda negação interna ao grupo ser parcial, e sua estrutura comportar dados inacabados e questionáveis.

Porém, o fato de Sartre propor uma teoria ideal do grupo não significa de nenhum modo afastamento da realidade; não se trata de uma lógica ideal (abstrata), mas, ao contrário, o aporte regressivo (experiência) exige um homem concreto, ou que *o indivíduo – interrogador e interrogado – seja eu e ninguém*. Corresponde, assim, a um indivíduo situado, não há dúvida, mas a interrogação não está circunscrita ao eu porque ele desaparece; quando não se trata mais desse eu, chega-se às estruturas mais complexas que permitirão passar do indivíduo ao grupo e, desse, à história. O elemento primordial dessa pesquisa é o indivíduo historicamente situado, conforme ocorre em *Saint Genet*, e não uma razão contemplativa; mas “apreenderemos – a partir desse *eu* que desaparece – as relações dinâmicas das diferentes estruturas sociais na medida em que elas se transformam através da História”.³⁷⁵

O *eu* a partir do qual Sartre pretende iniciar sua análise está em situação; essa situação se apresenta de maneira circular, ou seja, o homem é mediado pelas coisas e as coisas são mediadas pelo homem; outra maneira de dizer que o para-si existe em relação com o em-si. Esse princípio, que rompe definitivamente com a dicotomia do sujeito e do objeto permite, “em nossa experiência regressiva, utilizar *todo o saber atual* (...) para iluminar esta ou aquela empresa, tal conjunto social, tal avatar da *práxis*”.³⁷⁶ Fica explícito que o homem é o baluarte dessa empreitada, e também fica claro que não se trata de um sujeito absoluto ou de um sujeito transcendental, mas do próprio indivíduo na sua vida cotidiana, ou seja, a pesquisa

³⁷⁵ SARTRE, 2002, p. 170.

³⁷⁶ SARTRE, 2002, p. 172.

não almeja continuar no nível individual, mas sim eliminar o eu e produzir um discurso universal. Como isso será possível?

Sartre não está alheio à multiplicidade que compõe o objeto de sua análise; no entanto, compreende que o múltiplo apenas pode fazer sentido caso se constitua como um todo; essas exigências se explicam devido ao método progressivo-regressivo, afinal, o sentido da *análise* se encontra justamente na *síntese*, isto é, partir do existente apenas se justifica graças à totalização dialética. Ora, a totalização é responsável pela organização e unificação da pluralidade, e ela apenas se possibilita num cenário humano: “(...) existe um setor ontológico de totalização e (...) estamos situados no interior desse campo”.³⁷⁷ O cenário humano é o campo específico que totaliza a pluralidade, mas a totalização está sempre em curso; ainda que o objetivo almejado seja a totalidade, apenas são alcançadas totalizações parciais e deficitárias, porque a totalidade se define ontologicamente por um ser que não é a simples soma de suas partes. Por exigir reconhecer-se inteira em cada uma de suas partes e necessitar de contato consigo mesma na relação entre suas partes e na relação dessas partes consigo, a totalidade apenas existe no âmbito do imaginário. A totalidade é correlata de um ato de imaginação e é, ao mesmo tempo, o objetivo almejado das totalizações presentes.

Assim, é utilizando um método composto por dois movimentos (progressivo-regressivo) e partindo da análise daquilo que lhe é mais próximo (situação), que Sartre pretende dar conta da constituição dos grupos.³⁷⁸ De antemão, é possível enumerar algumas peculiaridades do grupo: se não há totalidade prévia, o grupo jamais alcançará o *status* de total, mas é entendido como uma totalização em processo; outro tanto pode ser dito da dialética dos grupos, que não poderá ir além de um movimento inacabado, haja vista que os grupos apenas nascem (e podem se manter) graças à *práxis*. “Um campo social, seja ele qual for, é constituído, em grande parte, por conjuntos estruturados de agrupamentos que são sempre, ao mesmo tempo, *práxis* e prático-inerte, embora essas duas características possam tender constantemente a anular-se; somente a experiência permite determinar a relação interna das estruturas no interior de um grupo preciso e como um movimento preciso de sua dialética interior”.³⁷⁹

³⁷⁷ SARTRE, 2002, p. 174.

³⁷⁸ Parte II, 2, *O método progressivo-regressivo*.

³⁷⁹ SARTRE, 2002, p. 360.

Tal empreitada mostra que o elemento mais evidente de análise social é a existência serial, ou melhor, a principal relação que se encontra entre os indivíduos é a série; esta representa o tipo de agregação humana cujo elemento de unidade provém do exterior. Esse tipo de relação permite que Sartre constitua o conceito de serialidade, que nada mais é que um conjunto humano (coletivo) que tem sua unidade baseada em algo externo. É o que mostra o exemplo a seguir: numa grande cidade é comum o ajuntamento de pessoas em pontos de ônibus, mas cada uma delas está só em meio ao amontoado que se aperta, por exemplo, para se proteger da chuva. Embora pareçam unidas, na verdade não há nada interior que as identifique; cada uma tem sua idade, opção sexual, raça, religião, classe social, etc., e todas essas características são por demais diferentes para que algo, exceto o ônibus que esperam, as una. Há sem dúvida uma unidade, mas essa unidade, assim como a reciprocidade, vem do exterior; trata-se do cotidiano, da relação mais comum entre os homens em sociedade.³⁸⁰

A serialidade é um tipo de relação que nega a reciprocidade; nesse tipo de relação, o outro é coisificado e, na mesma medida, aquele que objetiva o outro é também objetivado pelo outro; ora, não é justamente essa a estrutura relacional entre os para-sis? Trata-se da alienação da liberdade à qual o homem em sociedade está sujeito: ser objetivado e tomar a posição de um número que pode ser simplesmente substituído sem que haja qualquer mudança. Embora pareça se tratar de um grupo, essas pessoas “realizam na banalidade cotidiana a relação de solidão, de reciprocidade e de unificação pelo exterior (e de massificação pelo exterior) que caracteriza, por exemplo, os cidadãos de uma grande cidade na medida em que se encontram reunidos, sem serem integrados pelo trabalho, pela luta ou por qualquer outra atividade, em um grupo organizado que lhes seja comum”.³⁸¹ Por isso, a relação serial tem como referência o conceito de quantidade e não de qualidade. Todos estão sós, e a solidão individual é vivida como negação da reciprocidade, como objetivação e massificação sociais; ora, é justamente essa negação da reciprocidade com o outro que faz com que haja a unidade, ainda que ela se dê pelo exterior.

³⁸⁰ “Eis um agrupamento na Praça Saint-Germain; estão esperando o ônibus, no ponto, diante da igreja. Aqui, considero a palavra agrupamento no sentido neutro: trata-se de um ajuntamento a respeito do qual ainda não sei se é, como tal, o resultado inerte de atividades separadas, ou uma realidade comum que dirige como tal os atos de cada um, ou uma organização convencional ou contratual”. SARTRE, 2002, p. 361.

³⁸¹ SARTRE, 2002, p. 362.

Nesse tipo de relação é o *olhar* do outro que faz sua presença, enquanto outro para-si, ser notada: “isso significa que a solidão não arranca o indivíduo do campo visual e prático do Outro, e se realiza objetivamente nesse campo”; eles “formam um grupamento no sentido que têm um *interesse comum*, ou seja, na medida em que, separados como indivíduos orgânicos, uma estrutura de seu ser prático-inerte lhes é comum e os une do exterior”.³⁸² Assim, os indivíduos, cada qual na sua solidão, fazem com que a negação da reciprocidade pela solidão seja exatamente a causa de sua integração numa dada sociedade. Explicando melhor, é exatamente isso que ocorre no exemplo do ponto de ônibus: entre aqueles que esperam há negação recíproca de qualquer elo entre seus mundos particulares (ontogênese privada, tal qual na ontologia), mas há um objeto exterior (ônibus) que determina a ordem serial em que eles se encontram. É o ônibus, ser comum a todos que o esperam, que produz uma série à qual cada um dos indivíduos está vinculado; àquele que chegou primeiro e espera há mais tempo é concedido o número um da série, assim como a todos os outros é atribuído um número; trata-se, pois, da *interpermutabilidade* à qual está exposto o indivíduo na relação serial.

Cada homem, desse modo, existe *em identidade* com os outros, e em unidade com o *ser-outro*; cada um é o *mesmo que os outros* na medida em que ele é *Outro* e não si próprio. “Isso quer dizer que eles procuram diferenciar cada Outro dos Outros sem nada acrescentar a seu caráter *de Outro* como única determinação social de existência: portanto, a *unidade serial* como interesse comum impõe-se como exigência e destrói toda oposição”.³⁸³ Para chegar ao grupo seria preciso superar a serialidade, ou seja, o grupo pode ser definido como uma luta constante com a situação serial; Sartre não concebe o grupo como uma totalidade acabada, mas sempre em construção, e a luta contra a serialidade (ou o perigo de retornar à existência em série) é justamente o que impossibilita que o grupo se torne uma totalidade.³⁸⁴ A serialidade é uma relação na qual a reciprocidade existe, mas é uma reciprocidade objetivante: a relação serial é justamente aquela pela qual todos consideram o outro um objeto.

A serialidade é uma forma de *impotência*, e o grupo é resultante da negação dessa impotência serial; até agora Sartre não descreveu, portanto, nenhum grupo,

³⁸² SARTRE, 2002, p. 364.

³⁸³ SARTRE, 2002, p. 366.

³⁸⁴ SARTRE, 2002, pp. 380 ss.

mas apenas *coletivos*. “Um coletivo é, em si mesmo, uma espécie de modelo reduzido do campo prático social e de todas as atividades passivas que aí se exercem. Com efeito, ele constrói-se a partir da falsa reciprocidade do agente prático e da matéria trabalhada (...)”.³⁸⁵ Por isso, a reciprocidade que se consegue com a superação da serialidade é superior, visto que ela exige que o outro seja considerado tal como cada um considera a si mesmo; isso permite a unificação das liberdades. Trata-se da reciprocidade positiva, isto é, cada um considera a todos os demais, e é considerado por eles como liberdade.³⁸⁶

O grupo se constitui pela superação da série, ele nasce justamente da fusão da serialidade, o que equivale dizer, pela superação da alienação social da liberdade. A série, por embasar-se na negação recíproca da liberdade, estabelece-se como reciprocidade exterior; assim sendo, não pode ser considerada mais que uma dispersão. O grupo, por basear-se numa relação de reciprocidade (liberdade que eu sou), permite a fusão dessas liberdades e a dispersão se torna totalização. “Na medida em que o grupo, pela unidade de sua *práxis*, os determina em sua inércia, eles apreendem as finalidades e a unidade do grupo através da livre unidade unificante da *práxis* individual deles (...)”.³⁸⁷ A *práxis* do grupo é justamente a luta contra a condição serial e a alienação, na medida em que o grupo apenas existe em contraposição ao estado anterior de alienação serial; a *práxis* livre é justamente a luta para não retornar ao estágio serial.

O diferencial que marca a passagem da serialidade ao grupo é a totalização, mas essa jamais se efetiva; não há para Sartre algo que transcenda os indivíduos e se constitua como o ser do grupo. Isso tanto mais é verdadeiro quanto esse *Outro* está presente em *cada um* e em *ninguém*. O grupo não vai além de um desenvolvimento constante que nunca alcança sua totalidade, ou seja, ele está sempre em movimento, é uma *práxis* comum pela qual seus componentes, nas suas relações com os demais, agem sobre o grupo e sobre cada um. Numa palavra, o grupo é *práxis*, existe como ato e não como ser.³⁸⁸

³⁸⁵ SARTRE, 2002, p. 408.

³⁸⁶ O tipo de existência serial reedita a execução de papéis presente em *Saint Genet*; a superação da serialidade, por sua vez, exige o engajamento livre e autônomo, conforme em *A libertação de Paris*, analisada na Parte I, A LIBERDADE NA HISTÓRIA. Mas é preciso deixar claro que o reconhecimento do outro enquanto liberdade, que se dá no *grupo em fusão*, está longe daquilo que Sartre sugere como sendo o *Reino da liberdade*.

³⁸⁷ SARTRE, 2002, p. 449.

³⁸⁸ Conforme o exemplo da *Insurreição de Paris*, desenvolvido em seus detalhes. SARTRE, 2002, pp. 353-462.

A gênese do grupo é, pois, a negação da serialidade, o que estabelece um vínculo de reciprocidade *interna* que supera a alienação do estágio serial. A passagem da serialidade ao grupo se dá por um processo dialético que, segundo Sartre *por questões didáticas*, será apresentado em cinco momentos: fusão, juramento, organização, fraternidade terror e instituição. Embora essa delimitação possa criar certa perspectiva estrutural e linear, vale lembrar que se trata de um recurso didático e que a relação é circular e comporta contradições; ainda que seja aplicável ao modelo histórico real, o objetivo principal não é apresentar esse modelo, mas antes, a gênese ideal do grupo. E ainda, o perigo da dissolução do grupo numa nova série está sempre à espreita, amenizando o caráter de totalidade, e reafirmando a tese de que o grupo não é mais que *totalização em ato*.

Inicialmente, o grupo nasce contra a serialidade, pois para que haja grupo é preciso que as várias existências seriais se unam em vista de algo comum; assim, “a unidade só poderá aparecer como realidade onipresente de uma serialidade em via de liquidação total se ela afetar cada um nas relações de *terceiro* que ele mantém com os Outros; aliás, tais relações constituem uma das estruturas de sua existência *em liberdade*”.³⁸⁹ Isso pode ocorrer devido a um fator externo (o perigo ou a escassez, por exemplo), embora o vínculo que se crie seja interno. A *práxis* livre surge como uma resposta comum a um perigo imediato, mas ela exige que seja criada uma relação de interioridade entre os vários indivíduos e, para tal, o modelo serial (*o outro é um objeto*) deve ser superado. Nesse sentido, o momento de fusão é também um momento de tomada de consciência não só do objeto comum a ser superado, mas também e principalmente, da interdependência existente entre os indivíduos. Cada homem se percebe como liberdade e percebe, na contrapartida, a liberdade do outro.

A situação serial pode ser definida como inerte, pois cada indivíduo está só com suas ocupações; no máximo, está unido aos outros por um objeto externo. Nesse panorama não há mais que uma relação quantitativa, na qual cada homem ocupa um número e pode ser substituído. A fusão, que faz nascer o grupo, cria uma relação qualitativa na medida em que cada um se torna, para os demais, alguém com o qual é necessário contar. É fato que o primeiro movimento (*escassez*, ponto de aproximação com o marxismo) é devido a uma causa externa e o segundo é

³⁸⁹ SARTRE, 2002, p. 467.

individual (tomada de consciência); mas a partir daí gera-se o grupo em fusão porque há um objetivo a ser alcançado (mudar a situação de perigo) e, para isso, será preciso uma ação comum. “Fica bem claro que, aqui, não se trata de cooperação, solidariedade ou de alguma das formas de organização racional que estariam baseadas nessa primeira comunidade. A estrutura original do grupo vem do fato que a livre *práxis* individual pode objetivar-se por cada um, através da circunstância totalizante e no objeto totalizado, como livre *práxis* comum”.³⁹⁰ O objetivo *de todos*, que é almejado (*práxis* grupal) promove a fusão das individualidades e, assim, tem-se o grupo.

Além da passagem da relação quantitativa para a qualitativa, há uma outra mudança fundamental na passagem da serialidade ao grupo em fusão: a relação deixa de ser binária (eu/tu) e passa a ser ternária. No estágio serial, as relações se pautam pela duplicidade, ou seja, por ser considerado um objeto, a relação com o outro será sempre individual e sem mediação. Melhor, há mediação, mas essa é externa, conforme o exemplo do ônibus. A superação da serialidade e a fusão das individualidades em vista de um objetivo comum fazem com que o indivíduo seja o grupo *sendo si mesmo*. “Tal integração é *real* (e tornar-se-á tanto mais real, como veremos, quanto mais diferenciado se tornar o grupo). E é realmente o todo constituinte que realiza a unificação prática pela palavra de ordem. No limite, o terceiro regulador nem chega a aparecer: são as palavras de ordem que circulam”.³⁹¹ Cada componente do grupo é o grupo, assim como o grupo também está presente em cada indivíduo; o partícipe de um grupo em fusão é mediador e mediado.

Essa situação nova, pela qual surge um novo termo na antiga relação eu/tu da serialidade, faz com que a relação entre os indivíduos, antes gerida pela relação de exterioridade, seja agora *mediada e interior*. A mediação, bem entendido, passa de um objeto externo para a mediação que é o *próprio grupo*; isso possibilita que a reciprocidade negativa (outro como um objeto) seja transmutada em reciprocidade positiva (outro como eu mesmo). Mais ainda, a relação como o outro deixa de ser objetivante e passa a ser de reconhecimento: cada um se reconhece no outro como *um ser livre*. A unificação das liberdades produz o reconhecimento do outro não

³⁹⁰ SARTRE, 2002, p. 493.

³⁹¹ Paralelo ao *Outro* que se institui com a reciprocidade negativa, de *Saint Genet*. (Parte I, 2 *Genet – eu é um outro*). SARTRE, 2002, p. 479.

mais como um objeto ou um ser idêntico a todos os outros, e sim como uma liberdade: “Mas, contra o perigo comum, a liberdade escapa da alienação e afirma-se como eficácia comum. Ora, é precisamente essa característica da liberdade que faz surgir em cada terceiro a apreensão do Outro (do antigo Outro) como o *mesmo*: a liberdade é, ao mesmo tempo, minha singularidade e minha ubiqüidade. No outro, que age comigo, minha liberdade não pode ser reconhecida a não ser como a *mesma* (...)”.³⁹²

Sartre considera que todas as relações humanas são, essencialmente, recíprocas. A reciprocidade, no entanto, permite que um homem reconheça os demais como objetos (reciprocidade negativa); a relação ternária, por sua vez, não exclui a reciprocidade, mas permite que a relação com o outro seja sempre pautada por um mediador. Uma vez constituído o grupo, as relações serão sempre ternárias, pois *entre* o indivíduo e o grupo haverá sempre um terceiro; outro tanto pode ser dito das relações entre os indivíduos, pois, haverá sempre um mediador, e qualquer um dos indivíduos pode *mediar*.³⁹³ Noutros termos, a relação de cada indivíduo no grupo sempre passa por um terceiro, seja ele um componente individual do grupo, seja ele o próprio grupo (os papéis se confundem, na medida em que o outro é o *grupo*, e o grupo apenas aparece *pelo outro*). E porque cada indivíduo é uma terceira pessoa (também media a relação do grupo consigo e com outros), a revelação do grupo deverá sempre passar pela mediação desse terceiro. É essa característica do grupo que faz com que ele esteja em toda parte, em cada um de seus componentes e, ao mesmo tempo, *acima* deles individualmente; a isso Sartre chama a *ubiqüidade* do grupo. E porque está em toda parte, o grupo dilui a distância que possa haver entre seus componentes, fazendo desaparecer a figura do outro objetivado. Na *práxis* do grupo em fusão cada um realiza *tudo*, individualmente, *por todos*; isso quer dizer que cada ato, ainda que realizado por um indivíduo, vale para todos do grupo.

Cada síntese que qualquer indivíduo realize é uma síntese *do grupo*, uma vez que está unida a todas as demais sínteses do grupo; cada síntese é interior a cada um dos componentes porque é uma síntese de todos. Esse é o diferencial que faz com que se trate de um grupo (e não de um *ajuntamento*, como a serialidade), pois a unidade vem de dentro, vem da *práxis* comum. “A *práxis* comum é *dialética* desde

³⁹² SARTRE, 2002, p. 499.

³⁹³ “A inteligibilidade do grupo em fusão repousa, portanto, no conjunto complexo de uma designação negativa de sua comunidade reatualizada na negação dessa negação, ou seja, na livre constituição da *práxis* individual em *práxis* comum”. SARTRE, 2002, p. 501.

o plano mais elementar (o do grupo em fusão): ela totaliza o objeto, persegue um objetivo total, unifica o campo prático-inerte e dissolve-o na síntese do *campo prático comum*".³⁹⁴ E essa descrição não se pretende mistificadora, mas, pelo contrário, mostra que a circularidade no grupo em fusão é uma ação *livre e real* de seus componentes; por isso ela se encontra em toda parte, embora resulte de uma atividade individual. Ainda, é por isso que as sínteses individuais compõem uma totalização em andamento que, se é incapaz de compor uma totalidade, tem a imensa vantagem de jamais se estagnar.

Nesse sentido, é possível entender o porquê de Sartre insistir que o grupo não é um ser: por se tratar de um ato, a unidade do grupo não tem bases ontológicas. A unidade de um grupo apenas pode se efetivar numa prática grupal, sendo o grupo exatamente a unidade das ações que, individuais, são assumidas imediata e diretamente pelo grupo. Trata-se de uma relação sintética que une os homens, seja num ato, seja para um ato; a decisão de cada um é a decisão de todos, e isso não significa uma união substancial, pois ela se deve a um ato, a uma prática; consiste na união das liberdades individuais que compõem uma liberdade única que reage a uma ameaça, ou, nos termos utilizados por Sartre, uma liberdade comum que se opõe à necessidade; note-se, é a *cessão da liberdade individual* (no mesmo ato de *apropriação de todas as liberdades*) que permite ao grupo se estruturar e se manter.

Voltando ao exemplo dos indivíduos na fila do ônibus, não há nada que os una do interior, mas sim um objeto que cada um *espera*; o projeto individual pode ser o mais variado possível, e a estada no ponto apenas se justifica em função desse projeto. A mesma situação, numa relação de grupo em fusão, subverte completamente o quadro: no exemplo de vinte pessoas que esperam o ônibus, elas não ocupam mais apenas uma posição numérica. No *grupo em fusão* a relação quantitativa transmuta-se em qualitativa, e o vigésimo, por exemplo, ocupa também o primeiro lugar e todos os outros dezoito; desse modo, é lícito dizer também que o vigésimo não ocupa lugar nenhum na fila, mas ele é a fila enquanto grupo. "Pela imanência do grupo, ele [outro] não é o Outro nem o Idêntico (*meu* idêntico): mas vem ao grupo como eu venho; ele é o *mesmo* que eu".³⁹⁵ Na situação serial ele

³⁹⁴ SARTRE, 2002, p. 505.

³⁹⁵ Note-se mais uma vez a diferença entre o *grupo em fusão* e a *utopia da liberdade*. SARTRE, 2002, p. 476.

poderia ser retirado ou substituído, e ainda assim tratar-se-ia de uma fila com vinte ou dezenove pessoas; em se tratando de um grupo, a retirada do vigésimo faria com que o grupo ruísse: ele, por sua posição ocupada no grupo, faz individualmente a síntese de todos e, por isso, o grupo é uma totalização.

Enfim, pode-se resumir as características do grupo em fusão: trata-se de negação do ajuntamento que o precede (serialidade), embora a serialidade seja sempre um risco; encontra-se na passagem da quantidade para a qualidade, ou seja, o indivíduo não é mais unicamente um número que compõe uma série, mas um partícipe atuante que promove a síntese e permite a totalização que é o grupo; cada ação individual não pode mais ser isolada do grupo, uma vez que é uma ação *do* grupo e, por isso, é da responsabilidade de todos; representa um tipo de relação ternária, que supera a binariedade da série; trata-se, por fim, de uma totalização em ato e não de um ser. Desse modo, a possibilidade de retorno ao estágio anterior é uma ameaça constante.³⁹⁶

Ainda que o grupo em fusão apresente certa homogeneidade, principalmente expressa pela solidariedade de todos por qualquer atitude individual, há o risco de que ele se desfça; isso seria um retorno ao estágio anterior, à série. Frente ao risco iminente desse refluxo é necessário ao grupo fazer um *juramento*; tal juramento se caracteriza pelo comprometimento de cada liberdade individual de permanecer no grupo. Trata-se, pois, de um ato individual e livre que, contrariamente, visa reprimir a liberdade individual; o juramento age contra a liberdade, ou melhor, contra o risco da liberdade. “Quando a liberdade faz-se *práxis* comum para servir de fundamento à permanência do grupo, produzindo por si mesma e na reciprocidade mediada sua própria inércia, esse novo estatuto chama-se *juramento*.”³⁹⁷

Uma vez constituído o grupo, estabelece-se uma *práxis* comum, e para manter essa *práxis* torna-se necessário um instrumento que iniba sua dissolução; assim, o juramento funciona como um compromisso individual com a manutenção do grupo e, na mesma medida, um compromisso *do grupo* por sua manutenção. “O juramento não é uma determinação subjetiva, nem uma simples determinação do discurso, mas uma modificação real do grupo por minha ação reguladora”; assim “a

³⁹⁶ “Com efeito, mostramos que a unidade do grupo é imanente à multiplicidade das sínteses, das quais cada uma é *práxis* individual, e insistimos sobre o fato de que tal unidade nunca é a de uma totalidade feita, mas a de uma totalização que se faz por todos e por toda parte”. SARTRE, 2002, p. 506. (Conforme o exemplo da *tomada da Bastilha*, desenvolvido na *Crítica*, pp. 495 ss).

³⁹⁷ SARTRE, 2002, p. 514.

garantia de permanência fornecida pelo juramento dos Outros produz-se em mim como impossibilidade objetiva (na interioridade) de que a alteridade me venha de fora; mas, ao mesmo tempo, é minha própria possibilidade de transformar-me em Outro (de trair, fugir, etc.) que é colocada em evidência como futuro possível vindo de mim para os Outros”.³⁹⁸ Sartre se refere a essa situação como *uma ditadura do mesmo em cada um*, ou uma resistência do grupo à ação isolada ou organizada de ruptura e separação. É desse modo que o grupo busca uma garantia de futuro, a fim de perpetuar-se ante a serialidade que constantemente o ameaça; o grupo se estrutura na *fraternidade* de seus componentes.

É justamente a liberdade que promove a falta de mudança no seio do grupo, ou seja, a liberdade se institui como permanência, como um instrumento que age contra a serialidade. Não há nada material que mantenha a união dos partícipes de um grupo, e mesmo a ameaça de recuo à serialidade não pode ser considerada um perigo real que justifique a permanência; ainda assim, jura-se contra o risco de liberdade individual, jura-se contra a autonomia de cada um em vista da força que a união das liberdades exerce. Daí que no grupo em fusão “o terceiro nunca é Outro: ele produz sua ação no objeto como condição objetiva de minha própria ação ou, pela mediação do grupo, sua livre *práxis* em seu desenvolvimento real e vivo condiciona a minha *enquanto é a mesma* (ou seja, livre desenvolvimento dialético) e enquanto é condicionada por ela”.³⁹⁹ Por ser contraditória, essa estrutura explica porque é possível a ação comum do grupo sobre o indivíduo: nalguma medida, uma vez que ele participa do grupo, é sua própria liberdade que age contra ele ou, o que seria o mesmo, a favor dele e contra os demais.

O juramento estabelece um poder que não pode jamais se estagnar, haja vista que ele é exercido por cada um dos componentes do grupo sobre todos e, do mesmo modo, de todos sobre cada um. Simetricamente, assim como o indivíduo tem poder sobre a liberdade dos demais, eles têm poder sobre sua liberdade; essa interdependência permite que o grupo se perpetue. É assim que se dá a passagem do primeiro para o terceiro estágio de constituição do grupo: do *grupo em fusão*, passando pelo *grupo de sobrevivência*, até o *grupo juramentado*. Por isso, convém definir *juramento* como “a liberdade de cada um que garante a segurança de todos

³⁹⁸ SARTRE, 2002, p. 517.

³⁹⁹ SARTRE, 2002, p. 519.

para que, como sua *liberdade outra*, essa segurança volte a fundamentar em cada um, na qualidade de insuperável exigência, sua livre pertinência prática ao grupo”.⁴⁰⁰

Em resumo, o grupo em fusão, tal qual a serialidade, surge graças a um objeto externo, com a diferença que, no caso do grupo, o objeto faz com que haja um tipo de relação interna entre as liberdades; essa relação, produzida por uma ameaça externa, no entanto, pode ser desfeita a qualquer momento, bastando, que ela se dissipe; esse é o grupo de sobrevivência. O grupo juramentado, por sua vez, não está sujeito a sucumbir pelo fim da ameaça porque o que garante sua coesão não é mais um objeto externo nem alguma ameaça real, mas o *juramento*. O juramento significa a passagem do grupo de sobrevivência, que tem seu aporte numa ameaça externa e real, para o grupo juramentado, que não carece mais de uma ameaça ou de um objeto, mas se sustenta frente ao risco de dissolução de forma reflexiva: o juramento garante a permanência do grupo pelo reconhecimento de que é mais seguro existir em grupo, doando sua liberdade e tendo, em contrapartida, um determinado grau de domínio sobre a liberdade dos demais.

Porém, se é fácil supor uma razão para que a serialidade seja superada e, no lugar dela seja estruturado o grupo em fusão, o mesmo não se dá com o grupo juramentado. *A origem do juramento é o medo (do terceiro e de mim próprio)*, mas na ausência de um perigo iminente, que justifique ceder a liberdade individual em vista de um maior poder organizativo, a única alternativa que resta ao grupo é objetivar a si mesmo enquanto grupo organizado. Não há uma ameaça real ou um perigo iminente que justifique a permanência no grupo, mas esse perigo pode ser futuro ou, simplesmente, um risco. A possibilidade de risco faz com que certa ansiedade tome conta dos indivíduos e esses, ante a possibilidade de ameaça à sua existência, jurem permanecer no grupo. Assim, “esse medo, como livre produto do grupo e como ação coercitiva da liberdade contra a dissolução serial, já é nosso conhecido, já o vimos aparecer durante um instante no decorrer da ação: é o Terror. (...) O fim continua sendo o mesmo: salvar o interesse comum. Mas na ausência de qualquer pressão material, o grupo *deve reproduzir-se a si mesmo como pressão sobre seus membros*”.⁴⁰¹

Mais uma vez, Sartre mostra a interiorização da estrutura do grupo, ou seja, assim como antes se tratava de uma ameaça exterior e real que provocou a

⁴⁰⁰ SARTRE, 2002, p. 523.

⁴⁰¹ SARTRE, 2002, p. 525.

superação da serialidade em vista do grupo em fusão (o que exige que cada um reconheça e seja reconhecido como liberdade), agora a ameaça passa a ser interna; o temor não provém do exterior, mas do interior do grupo juramentado, ou seja, trata-se de um temor reflexivo. Enfim, uma vez desfeito o perigo real que ameaça a permanência do indivíduo no estado serial e faz com que o indivíduo abra mão de sua liberdade em favor do grupo, surge um novo perigo, agora interno, fazendo-o permanecer no grupo e permitindo que o grupo perpetue; “Assim, a inteligibilidade do juramento vem do fato de ter sido redescoberta e da afirmação da violência como estrutura difusa do grupo em fusão e do fato de tê-la transformado reflexivamente em estrutura estatutária das relações comuns”.⁴⁰²

A condição necessária para a permanência do grupo é justamente o *temor*; a possibilidade de um perigo externo não é suficiente para que o grupo não se desfaça em serialidade. A substituição de um perigo real por um perigo reflexivo produz outro tipo de medo: trata-se agora do medo que é livremente produzido pela liberdade, do medo que é produzido pelo grupo contra sua dissolução numa nova serialidade. E se Sartre chamou de *fraternidade* a cessão comum da liberdade em vista da manutenção individual frente a um perigo real, ele nomeará o perigo que é instituído pela liberdade como meio de manutenção do grupo de *Terror*.⁴⁰³ O juramento é feito como uma imposição do grupo a si mesmo em vista de sua manutenção frente à constante ameaça de diluir-se, de voltar à serialidade; *a transcendência está presente no grupo juramentado como o direito de todos sobre cada um*, e feito o juramento, o grupo passa ter a si mesmo como meta. “As estruturas de liberdade e reciprocidade que já tínhamos descoberto, longe de desaparecerem, adquirem todo seu sentido quando se manifestam no movimento prático e material do Terror. (...) Se a pressão aumentar, a mesma relação revelar-se-á em sua estrutura fundamental: consenti livremente na liquidação de minha pessoa como livre *práxis* constituinte e esse livre consentimento volta para mim como livre primazia da liberdade do outro sobre minha liberdade”.⁴⁰⁴

Assim, se inicialmente o homem buscava sua própria manutenção, uma vez no grupo juramentado, o *grupo* passa a ter como objetivo imediato sua organização. Ora, o grupo apenas pode se manter *fazendo-se* continuamente; trata-se de auto-

⁴⁰² SARTRE, 2002, p. 526.

⁴⁰³ Conforme a análise de *O Fantasma de Stálin*, Parte I, 3 *O indivíduo e a sociedade*.

⁴⁰⁴ SARTRE, 2002, pp. 527-528.

criação permanente que busca a organização do grupo tendo como fim último sua cristalização (totalidade). “A palavra ‘organização’ designa a ação interna pela qual um grupo define suas estruturas e, ao mesmo tempo, o próprio grupo como atividade estruturada que se exercita no campo prático sobre a matéria trabalhada ou sobre outros grupos”.⁴⁰⁵ Nesse estágio não há mais o indivíduo orgânico que, antes, vivia solitário na serialidade; não é mais possível perpetuar a reciprocidade objetivante devido à cessão que o indivíduo (da mesma forma que todos os demais) fez de sua liberdade em favor do indivíduo comum (Outro).

Quando ainda estava no grupo em fusão, cada indivíduo, por intermédio de uma terceira pessoa ou do grupo, interiorizava a multiplicidade sendo, ele próprio, uma terceira pessoa na relação com os demais; uma vez feito o juramento, o grupo busca sua organização, e o indivíduo se perde para que o grupo subsista. A organização é a atribuição de funções, “a função é uma definição positiva do indivíduo comum: foi-lhe *atribuída* pelo grupo reunido, ou por algum ‘órgão’ já diferenciado”.⁴⁰⁶ Frente à organização, que divide as tarefas e estabelece um quadro de funções atribuíveis a todos seus componentes, o indivíduo cede lugar à tarefa que lhe foi confiada: sua função (e não mais sua organicidade) é sua determinação positiva no grupo. É porque executa determinada tarefa, e apenas por isso, que o indivíduo pertence ao grupo, e a tarefa que lhe é confiada determina sua *práxis* individual.⁴⁰⁷ Isso estabelece uma situação interessante, na medida em que cada indivíduo, livre, não é mais significado por sua liberdade, mas, longe disso, se resume a uma tarefa a cumprir. Cada indivíduo está imbuído de uma função, e aquilo que faz apenas tem sentido em vista da tarefa que ele exerce no conjunto; esse é o resultado da cessão da liberdade individual em função do grupo, que se dá pelo juramento. A organização, em vista de um objetivo comum, faz com que os atos individuais apenas tenham sentido num plano maior, aquele que foi projetado pela organização do grupo (conforme o exemplo de uma equipe de futebol).⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ SARTRE, 2002, p. 539.

⁴⁰⁶ SARTRE, 2002, p. 542.

⁴⁰⁷ Conforme Parte I, 2 *Genet – eu é um outro*.

⁴⁰⁸ “Nesse time de futebol em formação, a função do goleiro ou de dianteiro, etc., apresenta-se como predeterminação para esse jovem jogador que está iniciando sua carreira. É uma dessas funções que há de recrutá-lo: ela há de selecioná-lo levando em consideração suas qualidades físicas (...): mas na medida em que ela o designa em sua livre *práxis*, ou seja, em que ela cria uma determinação de inércia no fundo de sua liberdade, ela já é poder; ele a vive como exigência: por exemplo, *exigência de treinamento*”. SARTRE, 2002, pp. 543 ss.

Há uma interdependência interna entre as funções estabelecidas, pois uma delas pressupõe a organização das demais; seria, então, a completa determinação e subsunção da liberdade? Não. A função e a determinação de papéis no interior do grupo em vista de um objetivo comum não eliminam a criatividade ou a *práxis* individual. Sartre afirma que a função não é uma simples determinação, que exonera o sujeito de toda responsabilidade; a função é uma *determinação indeterminada*, ou seja, ela apenas se determina quando o indivíduo livremente age em função do objetivo comum, isto é, em função do grupo. Trata-se de um movimento dialético: na medida em que o indivíduo age, o grupo se estrutura e, por sua vez, essa estruturação age sobre o indivíduo. A *práxis* do grupo é, não há dúvida, uma ação organizada, mas também a organização se dá pela *práxis* individual; desse modo, o indivíduo age sobre a organização do grupo na mesma medida em que ele é determinado pela organização.

A ação do grupo sobre seu objeto se efetiva na ação que ele exerce sobre si mesmo, ou seja, sobre os indivíduos que o compõe. “A ação é um irredutível: não será possível compreendê-la se não forem conhecidas as regras do jogo (...), mas não será possível, de modo algum, reduzi-la a tais regras”.⁴⁰⁹ Por exemplo, ao agir sobre si, o grupo busca se organizar, e a maneira encontrada para isso é justamente o estabelecimento de funções para seus componentes; isso significa que o grupo apenas pode agir sobre si e que tal ação implica dirigir, definir, controlar e corrigir a *práxis comum*. O grupo apenas age na medida em que ele se organiza e reorganiza constantemente, e a maneira de sua organização requer o estabelecimento de funções diferenciadas. Noutras palavras, a ação do grupo sobre si mesmo gera a divisão de tarefas e, para tanto, são necessários órgãos específicos para exercer essa função (diretores, coordenadores, administradores, etc.); está criado o problema da divisão interna no grupo.⁴¹⁰

Ainda que essa descrição ideal da gênese do grupo seja dialética, há uma estrutura que falta explicar: o motor que faz o grupo se mover e se trabalhar, tendo a si mesmo como objetivo final. A origem do grupo se explica pela ameaça externa

⁴⁰⁹ SARTRE, 2002, p. 549.

⁴¹⁰ “Ora, essa relação já não é a simples relação indeterminada de cada um com cada um, com todos e por todos: mas, antes de tudo, uma certa reciprocidade que une um X a um Y (ou vários Y); a mediação é operada pelo grupo inteiro como totalização em andamento (e não como conjunto de unidades), ou seja, como *práxis* comum que estabelece as próprias leis; e é por intermédio de novas reciprocidades – que, dessa vez, unem os Y a vários M e, por esses M, a vários N, etc”. SARTRE, 2002, p. 559.

(*escassez*), e a diferença com a serialidade fica clara com a descrição do tipo de reciprocidade interna que se estabelece. A passagem ao grupo organizado, pensada a partir do juramento e do estabelecimento de funções que são obedecidas por medo, está clara; mas o que faz com que o grupo se trabalhe continuamente? Foi dito que a unidade do grupo é fática e, jamais, ontológica. O sentido profundo do trabalho do grupo sobre si mesmo é a busca incessante (e impossível de ser satisfeita) de produzir sua unidade ontológica.

Dito dessa maneira parece que Sartre não consegue ultrapassar o plano ideal; mas há uma outra razão para que o grupo se trabalhe: a busca pela unidade prática de seus componentes em vista de um fim determinado. São dois os aspectos que fazem com que o grupo sempre se mova e se trabalhe, um de origem ontológica (a busca pela unidade total) e outro de origem prática (um fim determinado). Esse duplo aspecto do grupo é justamente a razão para que a ação organizada sempre se apresente sob duas espécies, sendo a primeira a *atividade dialética como imanência*, e a segunda, a *atividade dialética como ultrapassagem prática do grupo*. Os dois planos de ação e organização do grupo são, portanto, o interno (organização, reorganização, autodiferenciação, etc.) e o externo (produção, lutas, conquistas, revoluções, etc.).

O objetivo prático do grupo pode ser o mais variado, dependendo da circunstância ou da situação; porém, sua raiz ontológica é única, e seu objetivo maior (alcançar sua unidade definitiva) exige que o grupo estabeleça mecanismos que não permitam sua dissolução. O fato do grupo se organizar, que seria um passo dado rumo à sua unidade definitiva, ameniza o *Terror* exercido sobre o indivíduo, mas de maneira alguma o elimina, afinal, o grupo jamais atinge sua unidade ontológica. A passagem do grupo em fusão para o estado de grupo juramentado apenas confere a prerrogativa de permanência de todos os indivíduos no grupo sem, com isso, dar um passo rumo à sua unificação ontológica; o trabalho do grupo sobre si mesmo, engendrando mecanismos que estabeleçam funções determinadas acaba por gerar mais divisões internas, e não leva o grupo rumo à unidade almejada.

O grupo se organiza, primeiramente, pela *fraternidade*, ou seja, no período de grupo em fusão há necessidade de permanência e esta se efetiva fraternalmente. Até esse ponto, as obrigações são recíprocas e definidas para cada um dos componentes do grupo em vista de um objetivo comum; trata-se de um laço real que une os indivíduos na medida em que cada um deles vive o ser *liberdade* do outro, o

que estabelece o direito de cada um sobre todos e vice-versa. Entretanto, uma vez cumprido o objetivo inicial do grupo (rechaçar uma ameaça externa e real, a *escassez*, por exemplo), não haveria mais razão para sua continuidade. O temor de uma nova ameaça (*irreal*) faz com que o grupo, agora por medo de um perigo possível, jure manter seus laços de unidade a despeito do indivíduo; trata-se do *Terror*, ameaça interna e reflexiva, medo de ser exterminado pelo próprio grupo do qual se participa.⁴¹¹

É assim que o grupo pode agir sobre o indivíduo, uma vez que pela *fraternidade-terror* ele controla as alternativas de fuga e qualquer tentativa de não participação. Nesse panorama surgem as figuras dos traidores, sendo sua traição o desejo de ausentar-se do grupo; no mesmo sentido são determinados os opositores, uma vez que esses obliteram o objetivo principal do grupo de se manter. Assim, não se trata de uma minoria que *toma o poder* e age negativamente com relação a um indivíduo ou a uma parcela do grupo, mas do grupo agindo contra si mesmo; tanto a solidariedade quanto a violência são comuns, vividas solidariamente por cada componente do grupo, inclusive por aquele que a sofre.⁴¹²

A *fraternidade-terror* é assim denominada porque ao mesmo tempo em que o terror é exercido, por exemplo, contra um traidor, ele é também laço de fraternidade entre os linchadores; devido à ausência (ou arrefecimento) de um perigo real, constitui-se um perigo possível no interior do grupo, seja na ação contra o indivíduo (o linchamento pode ocorrer contra qualquer um), seja no perigo para a coletividade de dissolução do grupo. Na *díade fraternidade-terror*, o terror exerce justamente o papel da ameaça externa, primeiro estímulo responsável pelo nascimento do grupo; e a violência, antes dirigida para o exterior, para a ameaça externa que colocava o indivíduo em perigo, é agora dirigida para o interior, para o indivíduo que coloca o grupo em risco; a violência é uma maneira do grupo se trabalhar.

⁴¹¹ “A partir daí, a operação já não pertence ao terceiro regulador, do mesmo modo que a tomada da Bastilha não é obra do primeiro que gritou: ‘Corramos para a Bastilha!’ Ela faz-se para cada um sob um triplo aspecto: encadeamento prático de evidências abstratas (...); liquidação, pelo remanejamento totalizador, de seu separatismo ideológico; realização do campo prático comum por ele, em torno dele e por todos em uma operação nova e rigorosa. Essa liquidação construtiva faz-se através das três *Ek-stases* temporais: passado e futuro determinam-se reciprocamente, e o presente prático, já iluminado por uma compreensão global (...), produz-se como determinação regressiva das mediações que unem esse futuro ao passado. A partir daí, pode-se dizer que a operação efetuou-se *por toda parte*. SARTRE, 2002, pp. 620 ss.

⁴¹² Projeto da *traição* almejada por Genet. SARTRE, 2002a, p. 191.

Percebe-se assim que, uma vez instituído o grupo, sua palavra de ordem será sempre a manutenção de sua unidade parcial em vista da impossível unidade ontológica; seu trabalho sobre si mesmo jamais acaba, e sempre serão constituídos novos mecanismos e novas práticas visando sua unidade. É assim que a função de cada indivíduo se transmuta num mecanismo coercitivo que visa manter a unidade, tornando os mecanismos cada vez mais complexos, levando à institucionalização tanto da função quanto da organização do poder. Essa passagem para o último estágio do grupo cria a *instituição* como substituta do indivíduo comum, e institucionaliza-se, assim, a *fraternidade-terror* e a *soberania*, permitindo que as funções e esquemas organizacionais se cristalizem. Essa é a primeira forma de sociedade, superando de vez qualquer possibilidade de retorno à serialidade anterior ao grupo.

O processo de transformação do grupo chega, enfim, ao seu mais alto grau com a institucionalização; é verdade que não se trata de um salto, ou de um processo particular, mas a instituição resulta da *práxis* do grupo que, a essa altura, não se confunde mais com a *práxis* individual. Porém, o mais alto estágio de desenvolvimento do grupo, que tem por objetivo banir o risco da serialidade, cria *uma nova serialidade*: ela surge no âmago da unidade porque a organização se torna uma instituição e adquire um caráter ontológico que, longe de alcançar o objetivo proposto (unidade ontológica do grupo), institucionaliza o indivíduo. A reciprocidade, antes mediada por qualquer terceiro sendo cada indivíduo um terceiro, é agora mediada por órgãos institucionalizados, o que coíbe a espontaneidade da organização.

Desse modo, com a passagem dialética da organização à instituição, aparece um novo tipo de inércia no seio do grupo. O resultado é que o inorgânico intensifica sua luta, dentro do grupo, contra a dissolução e a dispersão, contra a serialidade; a disputa entre seres inorgânicos instaura um novo cenário, inteiramente distinto do inicial. Se a instituição não teria condições de se petrificar pela *práxis* comum, ela o faz pelo desejo do grupo de se manter unido, pelo desejo de afastar de vez o perigo reflexivo (*Terror*). Entretanto, a manutenção do grupo não permitiria, de qualquer modo, que ele se tornasse uma instituição, o que faz Sartre buscar noutra lugar sua origem: no renascimento da serialidade.

A passagem da serialidade ao grupo em fusão exige uma mudança qualitativa no tipo de relação entre os indivíduos; a passagem dialética da organização à

instituição, por sua vez, cria um novo estatuto ontológico para o grupo, que não pode mais ser considerado uma *práxis*, haja vista que se petrificou, e também não pode ser considerado simplesmente *coisa*, afinal, a unidade ontológica total é inatingível. O que se tem com a institucionalização é uma serialidade mediada pela instituição. Os indivíduos estão, novamente, sós, mas suas relações não são mais como antes da institucionalização do grupo, pois, nesse estágio suas relações serão todo o tempo mediadas pela organização e pela estrutura instituídas. “O grupo como objeto e como sujeito da dialética constituída produz-se em uma inteligibilidade plenária, uma vez que é possível apreender como cada determinação em inércia se transforma, nele e por ele, em contrafinalidade ou em contra-estrutura”.⁴¹³

Em resumo, a instituição vem suplantando a organização do grupo, e sua maneira de resguardar-se da serialidade nascente é o estabelecimento de leis; pela lei a instituição concede poderes e, graças ao poder, garante sua manutenção. Feito isso, a *práxis* individual torna-se impotente ante a *práxis* petrificada que é o grupo instituído; do mesmo modo, todas as relações humanas passam a ser regulamentadas pela prática *isolada* da instituição. Uma vez que todos estão na mesma condição de impotência serial, cria-se a figura do soberano, ou seja, daquele que será o organismo incumbido de gerir o poder e mediar, em última instância, as relações entre os indivíduos; o poder vai, desse modo, repousar na inércia da instituição e produz a impotência individual.

A mudança fundamental que ocorre entre o grupo em fusão e o grupo instituído é, pois, mais uma vez qualitativa. Na passagem do grupo de sobrevivência ao grupo juramentado, Sartre mostra que em vista da organização comum do grupo são criadas as funções; essas funções, no entanto, tornam-se, pela ação da instituição, obrigações. Na mesma medida em que as relações individuais se tornam mais complexas, mais complexas são as respostas estruturais do poder instituído. Surgem assim os vários postos de comando, as diversas obrigações e um sem número de conflitos. Ao invés da vida e espontaneidade do grupo em fusão, reina a tirania das regras e da burocracia.

Por fim, essa mesma estrutura se instaura nas relações humanas: também estas se petrificam. O grupo institucionalizado se cristaliza e seus partícipes ficam, tal qual na serialidade, isolados; uma vez que eles cederam sua liberdade para

⁴¹³ SARTRE, 2002, p. 643.

controlar a dos demais e, com a junção dessas liberdades, houve a institucionalização do grupo, não há outra saída senão obedecer às regras ditadas pela instituição. Na ausência da liberdade, as pessoas coexistem isoladas e incapazes de se comunicar ou de formar novos grupos; pior ainda, elas nem mesmo conhecem as regras que as regem, o que significa um retorno ainda mais pobre ao estado de alienação da serialidade. É isso que nos mostra a análise *cotidiana e concreta* da sociedade constituída a partir de um *eu* já situado. Mas onde estão as razões desse aparente malogro?⁴¹⁴

Sartre mostra que, partindo de sua ontologia, é sim possível chegar à sociedade constituída; contrária, portanto, aqueles que entendem o ser-para-outro como a total e inapelável solidão ontológica. Porém, a descrição da gênese do grupo acaba levando, de modo circular, novamente à serialidade e à conseqüente impotência do para-si; mas não faz mais sentido colocar a questão do solipsismo, pois se cada homem continua vivendo em seu mundo particular e continua tendo, no olhar objetivante do outro, a presença restritiva da instituição, há de se admitir que ao menos as dificuldades de agremiação humana de *O Ser e o Nada* foram superadas. É importante notar que esse percurso mostra que a sociedade tem como origem última a liberdade individual e, mais, que é justamente a liberdade ontológica a origem e o sustentáculo das limitações práticas dessa mesma liberdade.

Sem dúvida, da maneira pela qual Sartre descreve a gênese da sociedade, é possível entender por que o homem é absolutamente livre e, ainda assim, coagido pela história, afinal, sua liberdade, no ato de constituição da fraternidade juramentada, foi cedida e permanece alienada; mais ainda, torna-se claro que *O Ser e o Nada* não restringiu o indivíduo a seu mundo particular, como algumas interpretações querem fazer crer; na verdade, a análise fenomenológica esbarrou na serialidade já constituída, justificando que na *Crítica* se encontre explicações da aparente impossibilidade de agremiação humana da ontologia fenomenológica.

⁴¹⁴ Afinal, o percurso é circular: a partir da análise da sociedade constituída Sartre, mesmo tendo explicado *como* se produz a existência serial, retornou ao momento inicial; é preciso lembrar que o exemplo do qual o filósofo parte para efetuar essa trajetória é *um grupo de pessoas num ponto de ônibus*. Mas, para aqueles que viam em *O Ser e o Nada* a descrição do *homem livre em sociedade*, esse percurso descreve um tipo de serialidade ainda pior, na medida em que, agora, a *liberdade está alienada* e o *Terror* impede recuperá-la. Ante essa dificuldade, Collete Audry propõe que a *descrição ideal* deve ser lida *antes* da ontologia fenomenológica (AUDRY, 1966). Essa interpretação é discutível, na medida em que propõe uma leitura retrospectiva que extrapola a história mesma; além disso, a *Crítica* apresenta a solução dos problemas de *O Ser e o Nada*, bastando para isso ler as duas obras concomitantemente. É possível que, seguindo esse caminho, boa parte das indagações relativas à *história e à sociedade* e às *relações concretas com o outro* sejam dissipadas.

Todavia, é preciso perguntar: por que a filosofia de Sartre gera tal quadro? A resposta, ao que parece, está justamente nos limites da *razão dialética*. É isso que será mostrado com a análise do método na filosofia de Sartre.

1 Uma questão de método

Seria escapar de Caribdes e cair em Cila...
Sartre (EN)

Antecipando a *Crítica da Razão Dialética*, Sartre escreve um ensaio que, numa acepção notadamente cartesiana, tematiza o próprio método.⁴¹⁵ Melhor dizendo, não se trata exclusivamente de apresentar um método diretor de sua empreitada seguinte, mas de colocar *questões* com respeito a toda metodologia para a pesquisa sobre o homem e a sociedade. E, se a filosofia não tem a prerrogativa de arrogar-se um método único e universal, que seja válido para todos os tempos e quaisquer situações, resta negar a filosofia.⁴¹⁶ São várias as filosofias e variadas as maneiras pelas quais essas expressam o mundo. Ao filósofo cabe, tendo como critério o pensamento de sua época, *unificar* o conhecimento. Entretanto, uma vez que todo conhecimento é impiedosamente corroído pela história, não há uma filosofia; as *filosofias* tornam-se inertes e incapazes de dar conta da totalidade social.

Percebe-se, então, um descompasso entre a Filosofia e as filosofias, afinal, para falar de uma filosofia é preciso que essa esteja superada; é preciso que o pensamento apresente sua mais simples expressão para que seja *filosófico*. Sendo assim, está decretado o fim da Filosofia enquanto pensamento hegemônico? Não é disso que se trata, ao menos, não do ponto de vista de Sartre. O descompasso é devido ao próprio movimento interno da filosofia que, enquanto *práxis*, é aberta e jamais se reduz a um complexo unitário de pensamento. Por isso mesmo, continua *atuante* e viva: “nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro”.⁴¹⁷ Por isso, ainda que seja possível conhecer a origem de uma filosofia, não tarda perceber que ela faz parte da totalidade social. O pensamento muito rapidamente esquece sua origem e, dessa forma, pode direcionar uma ação exatamente contrária àquela que o engendrou.

⁴¹⁵ O ensaio *Questões de Método* foi originalmente elaborado em 1957 por sugestão de uma revista polonesa [TWÓRCZO'SC (Cracóvia), vol. XIII, nº 4, Kwiecien (abril), 1957, pp. 33-79], e teria como título “Situação do existencialismo em 1957”; esse mesmo artigo, modificado para *atender as exigências do público francês*, foi reproduzido na revista *Temps Modernes (LES TEMPS MODERNES)*, nº 139, set. 1957, e nº 140, out. 1957, pp. 658 e 698) e, depois, retomado na *Crítica*. SARTRE, 2002, pp. 13 ss.

⁴¹⁶ SARTRE, 2002, p. 19.

⁴¹⁷ SARTRE, 2002, p. 20.

É assim que, segundo Sartre, no séc. XVIII, o cartesianismo reaparece sob duas vertentes distintas: como Idéia da Razão, por Holbach, Helvétius, Diderot e Rousseau, e como modulador das atitudes do Terceiro Estado. “As coisas vão tão longe que o espírito filosófico transpõe as barreiras da classe burguesa e se infiltra nos meios populares”.⁴¹⁸ É dessa forma que se institui uma *classe universal*, pois, após estabelecer-se como pensamento dominante, tal conjunto de idéias é levado a todas as camadas da sociedade (além daquela que a engendrou) e passa a ser um modo de pensar comum, com meios de expressão similares. Eis o ponto: a Filosofia não existe porque, para tanto, ela precisaria estagnar-se e, uma vez estagnada, tratar-se-ia de *uma* filosofia e não *da* Filosofia.

Para expressar seu tempo, a Filosofia deve ser *idéia reguladora, método, totalização do saber, arma ofensiva e comunidade de linguagem*. Tanta exigência justifica que Sartre aponte, em quatro séculos (do séc. XVII ao séc. XX), apenas três filosofias: o momento de Descartes e de Locke, o momento de Kant e Hegel, e o momento de Marx. Certamente Sartre está a par dos pensamentos parciais desse período; mas “Essas três filosofias tornam-se, cada uma por sua vez, o húmus de todo o pensamento particular e o horizonte de toda cultura, elas são insuperáveis enquanto o momento histórico de que são a expressão não tiver sido superado”.⁴¹⁹

Nesse contexto, o marxismo representa o papel mais importante no séc. XX; sua pretensa superação vai significar um retorno ao pré-marxismo ou a redescoberta de uma de suas facetas que se acreditou superada. A Filosofia mesma, a partir de seu interior, gera filosofias particulares que a transformam e a adaptam ao movimento da sociedade ao criar novos métodos para novas situações. Nada de verdadeiramente novo pode ocorrer quando se está sob o signo de uma Filosofia dominante; se isso ocorrer significa que essa filosofia *morreu* ou *está em crise*. A morte da filosofia se dá quando seu sistema não é mais suficiente para expressar a totalidade social; a crise, por sua vez, é resultante de uma *crise* interna do sistema filosófico dominante. Nesse caso, é a luta dos homens e a própria história que produzirão elementos para superar tal crise e alçar a Filosofia a um novo estágio.

Assim, se o marxismo é a Filosofia que impera no séc. XX, o que pode ser dito do existencialismo? Caberia a ele o papel de *retorno a teorias pré-marxistas*? É certo que não. Em resposta, Sartre utiliza uma metáfora: de *dentro* do pensamento

⁴¹⁸ SARTRE, 2002, p. 21.

⁴¹⁹ SARTRE, 2002, p. 21.

dominante há homens que, com novos métodos, buscam inventariar terras inexploradas e chegam, até mesmo, a erigir ali edifícios; mas nem por isso podem ser considerados filósofos, já que eles se alimentam *do pensamento vivo de mortos importantes*; trata-se de homens *relativos* e, como tais, deverão ser nomeados ideólogos. O existencialismo é uma *ideologia*, “um sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se”.⁴²⁰

Para mostrar a diferença entre a vã tentativa de superar a Filosofia dominante munido com elementos engendrados por ela, e o nascimento de um pensamento *parcial* que é exigido por essa Filosofia, Sartre lembra a relação entre os pensamentos de Kierkegaard e de Hegel. Sem dúvida, o hegelianismo foi a maior expressão de sua época, uma filosofia pela qual “o Saber é elevado à sua dignidade mais eminente: ele não se limita a visar o Ser de fora, mas o incorpora a si e o dissolve em si mesmo”.⁴²¹ Frente a Hegel, Kierkegaard não passa de um ideólogo. Entretanto, é justamente ele quem coloca em questão a possibilidade do homem, *existente*, ser assimilado por um sistema de idéias. “Assim, ele [Kierkegaard] é levado a reivindicar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência”.⁴²² A vida, enquanto vivida, não se resume ao *saber* que dela se tem; nem mesmo pode ser acoplada a um sistema porque é aventura pessoal.

Os pressupostos para que Kierkegaard pudesse exigir a subjetividade estão contidos no hegelianismo, na forma de afirmação da objetividade. Não se trata de buscar elementos superados por Hegel, mas, de dentro desse pensamento, questioná-lo como filosofia dominante. “Kierkegaard foi, talvez, o primeiro a assinalar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o Saber”.⁴²³ A partir do pensamento dominante, e por ele compreendido, Kierkegaard é responsável pela morte do idealismo absoluto ao exigir a afirmação da paixão vivida. A mesma crítica (de um ponto de vista diferente) é feita ao hegelianismo por Marx: “para ele [Marx], Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no Universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização”.⁴²⁴ O fato humano deve ser *vivido e produzido*, sem que isso signifique uma subjetividade vazia, mas, antes, o homem concreto. Contra a

⁴²⁰ SARTRE, 2002, p. 22.

⁴²¹ SARTRE, 2002, p. 22.

⁴²² SARTRE, 2002, p. 23.

⁴²³ SARTRE, 2002, p. 25.

⁴²⁴ SARTRE, 2002, p. 25.

objetivação hegeliana e contra a subjetividade kierkegaardiana, Marx recupera o homem que se faz por suas necessidades e pelas condições materiais. É por isso que o marxismo torna-se a filosofia dominante e insuperável do século XX.

Para fazer um contraponto, Sartre lembra o existencialismo que renasce com Jaspers. Porém, diferentemente de Kierkegaard, que se insere na Filosofia hegeliana e dela profere suas críticas (há *progressão histórica*), ao recusar-se a cooperar como indivíduo, Jaspers *regride* em relação a seu tempo; ele “foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é alcançar uma certa *qualidade íntima*”.⁴²⁵ Assim, diferentemente de Kierkegaard, o pensamento de Jaspers não pode figurar como uma ideologia engendrada pela filosofia dominante; na verdade, mostra o retraimento alemão ante duas guerras e a tentativa, incapaz de ser satisfeita, de fugir da história escondendo-se em uma subjetividade fantasiosa. Daí o caráter *vago* desse existencialismo e seu desinteresse filosófico.

Uma relação similar entre as filosofias de Hegel e Kierkegaard pode ser encontrada no século XX: “Existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele”.⁴²⁶ Não é difícil perceber que se trata do existencialismo do próprio Sartre; para ele, a teoria expressa em *O Ser e o Nada* foi engendrada pelo marxismo e daí provém sua legitimidade. É nesse contexto que se insere o relato sobre a *experiência pessoal* vivida por nosso autor a partir de 1925: embora jamais tivesse estudado o marxismo, Sartre afirma que era afetado por sua presença imponente (um pensamento dominante ultrapassa a classe que o engendrou e, muito rapidamente, torna-se *universal*). O marxismo aparecia a Sartre em concepções distintas: “enquanto esse pensamento nos aparecia através das palavras escritas, permanecíamos ‘objetivos’; (...). Mas quando ele se apresentava como uma determinação real do proletariado, como o sentido profundo (...) de seus atos, tal pensamento nos atraía de forma irresistível sem que o soubéssemos e deformava toda nossa cultura adquirida”.⁴²⁷

A formação de Sartre, ainda segundo ele, teve por norte o humanismo burguês e idealista que era aos poucos corroído à *distância* pelo marxismo. Essa exigência, no entanto, se dava de forma indireta; não havia o *conhecimento* da teoria

⁴²⁵ SARTRE, 2002, p. 27.

⁴²⁶ SARTRE, 2002, p. 27.

⁴²⁷ SARTRE, 2002, p. 28.

marxista e, ainda menos, experiência de ser proletário. Mesmo assim, frente ao idealismo academicista de sua formação, Sartre sentia necessidade de uma filosofia *que levasse em consideração tudo*, sem saber que era justamente essa filosofia que já existia e que lhe causava tal necessidade. “Assim, o marxismo como ‘filosofia tornada mundo’ arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado”.⁴²⁸ Contra a filosofia da representação, que diluía o mundo, era necessário voltar-se para o realismo; era preciso restituir à filosofia sua *concretude*.

Nesse ínterim, ainda para justificar que o *seu* existencialismo foi engendrado pelo marxismo, Sartre se questiona sobre o porquê dessa filosofia não se dissolver na filosofia dominante (conforme seria o normal quando se trata de uma ideologia). Contrapondo-se à interpretação de Lukács, segundo a qual os intelectuais burgueses ao serem obrigados a abandonar o idealismo tentaram, ao menos, salvaguardar seus resultados e fundamentos produzindo uma *terceira via* entre o materialismo e o idealismo, Sartre lembra que a necessidade de uma terceira via é imposta pelo pensamento dominante: o marxismo é, sem dúvida, a única interpretação válida da história;⁴²⁹ porém, não é suficiente no que se refere ao *meio de abordagem concreta* dessa mesma história. O marxismo, após arrancar Sartre de sua cultura e fundamentação burguesas, não podia satisfazer a necessidade *individual* de compreender a realidade. Foi essa exigência gerada pelo marxismo que o fez trilhar o caminho do existencialismo.

“O marxismo tinha ficado parado”.⁴³⁰ Segundo Sartre, por pretender *modificar o mundo* e levar até às últimas conseqüências essa meta, o marxismo operou uma cisão irreparável entre teoria e prática. Foi tal ruptura no seio da filosofia dominante que, ao mesmo tempo em que o arrancou de suas posições burguesas em direção ao realismo, fez com que ele sentisse a necessidade de *recuperar a subjetividade*. O marasma do marxismo pode ser exemplificado pelo refluxo da então União das

⁴²⁸ SARTRE, 2002, p. 29.

⁴²⁹ Um exemplo da análise feita por Lukács: “A fenomenologia e a ontologia que dela deriva ultrapassam apenas em aparência o solipsismo epistemológico do idealismo subjetivo. (...) O exame da filosofia de Sartre mostrará que esta se expõe ao ataque das mesmas acusações por ele dirigidas contra Husserl e contra Heidegger. (...) Essa tendência perfeitamente idealista é ainda sublinhada pela natureza das considerações de Sartre que afetam bem mais frequentemente que as de Heidegger as questões precisas do ‘ser-com-outro’. (...) Tudo isso, traduzido numa linguagem clara [referência a *O Existencialismo é um humanismo*, de Sartre], leva a lugares comuns de uma banalidade perfeitamente pequeno-burguesa”. LUKÁCS, 1979, pp. 74-76.

⁴³⁰ SARTRE, 2002, p. 31.

Repúblicas Socialistas Soviéticas, onde “o resultado da separação estabelecida entre a teoria e a prática foi o seguinte: transformar essa em um empirismo sem princípios, e aquela em um Saber puro e cristalizado”.⁴³¹ A crise do marxismo não permitia que o pensamento, *livremente*, nascesse da *práxis* e a ela retornasse como meio de iluminá-la; os homens e as coisas eram, *a priori*, submetidos à idéia: *se as previsões não se confirmavam, era a experiência que estava equivocada*.

É nesse contexto que se insere a crítica de Sartre ao marxismo e, por extensão, aos marxistas.⁴³² A experiência é esvaziada de sua riqueza e, em contrapartida, ela deverá adequar-se à teoria prévia, ainda que para isso seja necessário *simplificar grosseiramente* os dados.⁴³³ É em proveito de singularizações forjadas que os grupos perdem sua *vida* e espontaneidade; há muita pressa em totalizar e, para tanto, o saber anterior é utilizado como meio regulador, *estrangulando* a riqueza da experiência. “Em Marx, nunca encontramos *entidades*: as totalizações (...) são vivas; definem-se por si mesmas no contexto da pesquisa”.⁴³⁴ A postura desses marxistas ortodoxos fez com que as relações sintéticas, apreensíveis nos acontecimentos, fossem fetichizadas, e, assim, os esquemas interpretativos se tornaram simplesmente *saber* já totalizado; a pesquisa totalizadora, que tem como método o movimento da prática à teoria e vice-versa, tornou-se, nas mãos dos marxistas, uma *escolástica da totalidade*.⁴³⁵

É por isso que o marxismo tem, na análise de Sartre, os fundamentos teóricos e abarca a totalidade das atividades humanas sem, contudo, *saber nada*; seu método incorre no grave erro de constituir *a priori* um saber absoluto sem dar vazão aos acontecimentos históricos e *aprender* com eles. Ao lado do marxismo, nessa nefasta situação, Sartre coloca também a sociologia e a psicanálise que,

⁴³¹ SARTRE, 2002, p. 31.

⁴³² A polêmica com respeito à relação entre marxismo e existencialismo não se dá em uma via de mão única. Além das críticas ferrenhas de Lukács e das réplicas não menos ferrenhas de Sartre, encontram-se, ainda do lado dos comunistas, Henry Lefebvre (*Existencialismo e Marxismo*, 1945), Pierre Naville (*Existencialismo é um humanismo*, 1963) e H. Mougín (*A sagrada família do existencialismo*, 1971), todas, de um modo geral, acusando o existencialismo de *idealista e moralista*. Do lado cristão, Gabriel Marcel (*Homo Viator*, 1944) e J. Mercier (*Le Ver dans le Fruit*, 1945) acusam o existencialismo de *ateu e materialista*.

⁴³³ Conforme a interpretação feita pelos marxistas da intervenção soviética na Hungria quando contraposta à riqueza da análise feita *por Marx* da revolução francesa, em *O dezoito Brumário* (MARX, 1974).

⁴³⁴ SARTRE, 2002, p. 33.

⁴³⁵ “Não é por acaso que Lukács – que violou com tanta freqüência a História – encontrou, em 1956, a melhor definição desse marxismo cristalizado. Vinte anos de prática dão-lhe toda a autoridade necessária para chamar essa pseudofilosofia de um *idealismo voluntarista*”; note-se que, em 1960, Sartre se refere aos *vinete anos* de prática totalitária da parte de Lukács, o que não inclui a produção dos anos 1920. SARTRE, 2002, p. 34.

contrariamente, possuem um enorme conhecimento dos *detalhes*, mas estão impossibilitadas de se fundamentar ou de buscar a totalização. Resultado: “a experiência social e histórica escapa do Saber”.⁴³⁶ Enraizado no marxismo está o existencialismo que, tal qual as disciplinas auxiliares (sociologia e psicanálise), afirma a realidade do homem; porém, com a imensa vantagem de buscar o homem em sua *completude*.

Embora seja o mesmo homem *concreto*, “o segundo [marxismo] reabsorveu o homem na idéia, enquanto o primeiro [existencialismo] o procura por toda parte, *onde ele está*, em seu trabalho, em sua casa, na rua”.⁴³⁷ O resultado é o distanciamento entre a teoria e a prática marxistas, o que impede ao homem comunista tomar consciência de sua classe e, desse modo, a história se faz sem ser conhecida. A maior contribuição de Marx foi justamente a possibilidade de *iluminar* o processo histórico *em sua totalidade*; a estagnação do marxismo do final dos anos quarenta se deve ao abandono, por parte dos marxistas, da subjetividade, *do homem* na produção de si e da história. É nessa lacuna que o existencialismo deve se encaixar.⁴³⁸

⁴³⁶ SARTRE, 2002, p. 34.

⁴³⁷ SARTRE, 2002, p. 35.

⁴³⁸ O foco dessa pesquisa não é discutir a relação, nada pacífica, de Sartre com outros intelectuais de sua época, mas tão somente apresentar uma interpretação de sua filosofia que encontre, na *Crítica da Razão Dialética*, respostas para os problemas de *O Ser e o Nada*; por essa razão as polêmicas ocorridas nos dezessete anos comentados são apresentadas apenas do ponto de vista de Sartre, mesmo assumindo o prejuízo de não analisar a aproximação ou o distanciamento com autores importantes como, por exemplo, Althusser, Aron, Camus, Lévi-Strauss, Lukács e Merleau-Ponty, dentre outros. Porém, a respeito de Lukács, uma nota se faz necessária: Martin Jay, num artigo intitulado *Da Totalidade à Totalização*, discute o que poderia ser considerada uma injustiça em relação a Lukács. Segundo ele as críticas de Sartre a Lukács são referentes aos trabalhos do *Lukács estalinista*, de 1930 e 1940; desse modo, Sartre teria ignorado que em *As Aventuras da Dialética*, “Merleau-Ponty especificamente argumentou que o Lukács de 1920 tinha proposto um Marxismo não dogmático, no qual as totalizações em curso predominavam sobre as totalidades fechadas” (JAY, 1984, p. 349). Mais do que isso, Jay insiste em mostrar que Sartre, quiçá intencionalmente, ignora a profundidade da discussão desse tema, seja por Lukács, seja via Merleau-Ponty, seja em Korsch, Gramsci, Bloch ou pela Escola de Frankfurt, reduzindo o problema àquilo que simplesmente considera uma *escolástica* marxista; mas “Totalização, para ser correto, não é invenção de Sartre”, tendo sua origem mais remota em Proudhon (JAY, 1984, p. 351). Além disso, Nicolas Tertulian, em *Da Inteligibilidade da História*, chama a atenção para o fato de que “Uma comparação com *A ontologia do ser social* de Lukács pode contribuir para esclarecer o projeto da *Crítica da Razão Dialética*, pois não se pode esquecer que ambas as obras nutrem a ambição comum de refundar filosoficamente o pensamento de Marx, um utilizando as categorias da ontologia (teleologia-causalidade, essência-fenômeno, substância-acidente, etc.), o outro aquelas da *razão dialética* (em particular aquela de totalização ou totalidade-destotalizada, que exerce um papel central no pensamento de Sartre). As duas obras propõem uma ontologia da subjetividade, pois os dois pensadores estabelecem como *principium movens*, como ‘fenômeno originário’ da vida social o *trabalho* (segundo a definição de Lukács) ou a *práxis individual* (segundo a fórmula de Sartre)”, [KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 74]. Desse modo, parece que as reais razões da controvérsia com Lukács vão além do plano teórico, o que escapa ao interesse dessa tese; basta

Não há dúvida: para Sartre o marxismo está em crise; mas, de modo algum, morto. Toda teoria ou análise é produzida sob o signo dessa filosofia insuperável, inclusive o existencialismo. “Nossos pensamentos, sejam eles quais forem, não podem formar-se a não ser sobre esse húmus”.⁴³⁹ Também o existencialismo busca na experiência sínteses que se enquadram na *totalização em movimento* (história); nesse sentido, o existencialismo é uma ideologia gerada e mantida pelo marxismo, embora guarde limites precisos com a filosofia hegemônica. Para o existencialismo, o que faz a história são as *contradições sociais*, a partir de homens concretos em dadas situações e de grupos de homens em dada instituição.⁴⁴⁰ Assim, trata-se de criticar o marxismo; mas essa crítica deve ser direcionada a *Engels* e aos *marxistas* ortodoxos das décadas de 50 e 60.

Esse breve panorama da relação entre o existencialismo e o marxismo, apresentado por Sartre no início de sua *Crítica da Razão Dialética*, mostra a diretriz geral da análise aqui proposta. E isso se confirma, sobretudo, pelo fato da *Crítica* vir precedida por uma análise do *método*, tema nada pacífico na filosofia de Sartre. Está claro que nosso autor faz concessões à dialética da história; melhor, afirma que essa é a filosofia *insuperável* de *nosso tempo*. Porém, e Sartre bem o mostra nas passagens anteriormente citadas, isso não significa abrir mão da filosofia existencial. Sartre considera o marxismo a filosofia hegemônica; mas também declara que essa filosofia está em crise, o que se constata na ruptura, comumente efetuada pelos ideólogos do partido, entre teoria e prática. É nesse sentido que o existencialismo, uma ideologia gerada e mantida pelo marxismo, se reabilita e se propõe a ajudar o marxismo na superação da crise em que ele, segundo Sartre, está atolado no final da década de 1950.

Quando se refere à hegemonia do marxismo e, devido a uma crise interna nesse sistema, à necessidade do existencialismo, Sartre apresenta uma boa indicação das razões para isso: *há homens que, com novos métodos, visitam terras inexploradas*. Foi isso que ocorreu entre Kierkegaard e Hegel e, também, entre o existencialismo sartriano (*outro existencialismo*, diferente dos demais) e o marxismo;

colocar em relevo que nem tudo se passa como afirma nosso filósofo, ou do modo como essa tese possa fazer parecer, por tratar da questão apenas do ponto de vista de Sartre.

⁴³⁹ SARTRE, 2002, p. 36.

⁴⁴⁰ “É cômico que, na obra já citada [*Existentialisme et Marxisme*], Lukács tenha julgado distinguir-se de nós lembrando esta definição marxista do materialismo: ‘a primazia da existência sobre a consciência’, enquanto o existencialismo – seu nome o indica suficientemente – faz dessa primazia o objeto de uma afirmação de princípio”. SARTRE, 2002, p. 37.

O *Ser e o Nada* é um edifício erguido em uma terra inexplorada pelo marxismo. E isso foi possível porque Sartre utilizou *novos métodos*; assim, a questão de método vem a calhar, pois é preciso compreender, para além do edifício que o existencialismo ergueu *dentro* do marxismo, em que o método constituído por essa ideologia pode ajudar a filosofia que o motivou.

Ainda, é necessário ter em mente os problemas para os quais o existencialismo deve, com sua inovação metodológica, apresentar uma alternativa: em sua ânsia de mudar o mundo, o marxismo provocou a cisão entre teoria e prática; a teoria tornou-se um saber puro e cristalizado, enquanto a *práxis* passou a ser um empirismo sem princípio; há muita pressa em totalizar um acontecimento histórico e, por isso, as coisas e os homens são submetidos à idéia. Numa palavra, o maior erro metodológico do marxismo está em constituir a teoria *a priori*. Ao propor a recuperação da subjetividade do homem em sua *práxis*, o existencialismo cumpre o trabalho de restituir a concretude do ponto de partida filosófico. Isso requer que a filosofia hegemônica volte a ser viva e atuante; para isso, é necessário que o homem não seja unicamente objetivo, mas que na sua vida recupere sua subjetividade. Enfim, o pensamento deve, novamente, nascer da *práxis* e a ela retornar para iluminá-la. Apenas desse modo o marxismo superará a crise e recuperará sua maior virtude: a possibilidade de abordar *concretamente* a história.

A apresentação dos problemas metodológicos enfrentados pelo marxismo e a indicação do importante papel que teria o existencialismo para resolver essa crise não significam, de modo algum, uma proposta de substituição da dialética da história. Também, não se trata de considerar o existencialismo um caso de falseamento do marxismo, o que se resolveria com o retorno aos princípios metodológicos marxistas. Trata-se de uma crise que se arrasta desde 1940 e, desse modo (é o que afirma Sartre), o próprio marxismo se encarregou de engendrar novos métodos que solveriam suas dificuldades; não é preciso dizer que esse método (ou o complemento metodológico) não é outro que aquele desenvolvido por Sartre nesse período. Assim sendo, o primeiro passo será, ainda que de modo esquemático, verificar como Sartre, de 1933 a 1960, desenvolve *um método*. É importante notar que esse método *foi engendrado* pelo próprio marxismo que, mesmo sendo a única possibilidade de compreensão da história, não satisfaz no que se refere à necessidade de abordagem *individual*.

Não há uma maneira segura de tematizar o método de Sartre. Isso porque, com exceção de *Questões de Método*, não há nenhum outro texto que trate exclusivamente do problema metodológico; e mesmo o texto especificamente sobre o método se limita a uma carta de intenções e não apresenta o método, conforme possa parecer. Mais do que isso, a filosofia de Sartre, quando considerada em conjunto, apresenta diversos aportes metodológicos, impossibilitando uma seqüência simples e direta do tema. Para dar conta desse mosaico será necessário promover um movimento que vai do detalhe ao todo, e vice-versa, ou seja, será dada ênfase à constituição de partes do método e, quando possível, será feita uma análise mais ampla. É importante lembrar que não será feita uma análise linear, embora se trate de um trabalho genético porque há inúmeras quebras e, mesmo, contradições; ao que parece, isso não é de modo algum um problema, mas, antes, a maior virtude (ou inovação, conforme diz Sartre) dessa proposta de trabalho.

Para cumprir esse objetivo, o método filosófico de Sartre será avaliado inicialmente no detalhe: serão buscadas indicações metodológicas nos textos que antecedem a *Crítica*. Isso será feito em duas etapas, uma que abordará os textos produzidos até o final de *O Imaginário*, e outra que irá até *O ser e o Nada*. Só então o método será avaliado como um todo. A razão para essa delimitação advém da virada que ocorre quando da ruptura de Sartre com Husserl e sua aproximação a Heidegger; embora essa tese pretenda mostrar que se trata de um crescente, isto é, que novas metodologias foram apropriadas para solucionar novos problemas, há de se admitir que o interlocutor de cada um desses períodos influencia bastante a constituição da filosofia sartriana. O marxismo, como já foi dito, será justamente o método que unifica todos esses momentos.

Será feito como Sartre faz: se para problemas novos ele utiliza métodos novos, para cada novo aporte metodológico será buscado o problema imediato que motivou sua utilização; por fim será feita uma avaliação global do resultado da metodologia. Espera-se que desse modo seja possível cumprir o objetivo desse capítulo, qual seja, identificar os *novos métodos* engendrados pelo marxismo e utilizados por Sartre; entender, em conjunto, os problemas de cada momento da estruturação metodológica e a pertinência do método. Isso fornecerá elementos para verificar, posteriormente, se os *novos métodos* de Sartre são aptos para resolver a crise identificada por ele na filosofia hegemônica. Por hora, será satisfatório *compor o mosaico* metodológico de Sartre e entender, o mais claramente possível, a

pertinência e as justificativas para que o resultado seja um método *progressivo-regressivo*.

Husserl foi o mentor, com a intencionalidade da consciência, do início da filosofia de Sartre: essa *idéia fundamental da fenomenologia* oferece um meio de superar a filosofia da representação e, assim, combater o idealismo. Mesmo que nosso autor estivesse equivocado quanto ao real alcance da intencionalidade, se encontra aí o direcionamento que a filosofia, por suas mãos, deveria tomar: “tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros (...) é no caminho, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”.⁴⁴¹ Apesar de até 1940 (*O Imaginário*) Sartre denominar-se discípulo de Husserl, a inclinação pelo realismo vem de muito antes; melhor, num movimento de repulsa da filosofia acadêmica (neokantismo e empiriocriticismo), Sartre busca outros caminhos, o que dá boas pistas para explicar o combate que trava contra o idealismo. E é justamente essa necessidade de tematizar o *concreto*, o *real*, que pode explicar seu distanciamento de Husserl e sua aproximação da filosofia de Heidegger; sob esse ângulo pode ser também explicada sua aceitação incondicional do marxismo.

A enumeração das influências no desenrolar do pensamento de Sartre não é a preocupação imediata. Sem dúvida, ela figura como pano de fundo quando se trata de falar do método adotado em sua filosofia; mais ainda, todas as mudanças e contradições metodológicas identificadas nas obras de Sartre têm imbricação com os autores com os quais ele discutiu. Mas, para o objetivo desse texto, é mais proveitoso tomar como pedra angular o que o próprio autor afirma sobre o período da gestação de seu pensamento: “Entre nós, nessa época, o livro de Jean Wahl, *Vers le concret*, obteve muito sucesso. Ainda assim, ficamos decepcionados com esse ‘vers’: queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto”.⁴⁴²

O instrumental do início da filosofia de Sartre é a intencionalidade da consciência; a partir do axioma de que toda consciência é consciência de alguma coisa (a consciência não é um objeto e, dessa forma, a *consciência da consciência* é um tipo de intencionalidade *especial*), Sartre escreve *A transcendência do Ego* (1934), e mostra que, contrariamente ao objeto da psicologia, o Ego não é um constituinte opaco da consciência, mas, ao contrário, é transcendente e constituído pelo movimento que é a consciência. Por ser um fluxo ininterrupto em direção a algo

⁴⁴¹ SARTRE, 1947c, pp. 34-35.

⁴⁴² SARTRE, 2002, p. 29.

que ela não é, seria forçoso encontrar *na* consciência qualquer positividade, ainda que seja a de um Eu transcendental (segundo Sartre, esse seria o erro de Husserl).

Em *A transcendência do Ego* a consciência intencional é purificada de toda positividade e, por isso, torna-se *puro ato*, exclusiva e completamente acessível a si mesma. Vale chamar atenção para o fato de que a purificação do campo transcendental tem, para Sartre, um caráter realista, afinal, se a consciência não é um *espaço*, algo físico que conteria impressões subjetivas do mundo, na outra face da moeda está a afirmação da *realidade* do mundo. Independente da justeza da compreensão de Sartre, essa é a melhor maneira de entender porque ele considera, inicialmente, Husserl como o *expoente de uma filosofia* realista para, logo a seguir, abandonar o pensamento do autor e aproximar-se de Heidegger, tendo como justificativa justamente o *idealismo* husserliano.

Com respeito ao método, *A transcendência do Ego* afirma a intencionalidade da consciência e, a partir da *consciência intencional*, mostra que os resultados da reflexão são *verdadeiros*.⁴⁴³ O *cogito* (sem Eu) é tomado como baluarte da verdade: não se trata do *eu penso*, mas do pensamento que se pensa a si mesmo (e ao mundo) sem que isso signifique uma relação do tipo sujeito-objeto; trata-se da *consciência não tética de si*. Ela é translúcida para si, e não há qualquer força estranha que possa determiná-la, seja essa força psíquica ou física. Instaure-se desse modo a *liberdade* como princípio do mundo, tema que acompanhará a filosofia de Sartre em toda sua extensão. Ao libertar a consciência de qualquer estrutura egológica e, inclusive, do Eu transcendental, Sartre desenha a absoluta autonomia da consciência em relação ao mundo; afirma, por conseguinte, sua total transparência para si mesma, instaurando a possibilidade de uma *reflexão purificada*.

Em *A Imaginação*, texto escrito a partir de 1934, Sartre fornece indicações metodológicas que, segundo ele, não só deveriam revolucionar a psicologia, mas todo o conhecimento. Esse livro é, na verdade, uma interpretação do *Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica*, de Husserl. Grosso modo, na compreensão de Sartre, a fenomenologia exige “colocar fora de jogo a posição geral de existência que pertence à essência da atitude natural”.⁴⁴⁴ Adiante, Sartre afirma que “a fenomenologia é uma descrição das estruturas da consciência

⁴⁴³ SARTRE, 1994, pp. 32 ss.

⁴⁴⁴ SARTRE, 1978, p. 97.

transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas”; ora, isso apenas é possível com base na reflexão que, segundo a fenomenologia, “procura apreender as essências. Isto é, ela começa por se colocar, logo no início, no terreno do universal”,⁴⁴⁵ dessa feita, pouco importa para a fenomenologia o objeto considerado. Reitera ainda que esse método não tem nada de empírico, mas, antes de qualquer experiência, trata-se de levar o mais longe possível a pesquisa *eidética* sobre o objeto, ou seja, busca descrever sua *essência*.

A incursão por esse ensaio não parece, à primeira vista, ajudar muito quando se procura entender qual metodologia Sartre utiliza. Na verdade, parece tornar sem efeito nossa chave de leitura, que busca mostrar o combate ao idealismo como seu ponto de partida. Se a fenomenologia *descreve as estruturas da consciência transcendental*, até mesmo a recusa do Eu (*A transcendência do Ego*) torna-se inútil. Desse modo, onde estaria o *concreto*, ferramenta para combater o idealismo? É preciso analisar o que é o *concreto* para Sartre. O que está em jogo é a possibilidade de uma psicologia fenomenológica e, para tanto, Sartre se propõe analisar a eidética da imagem. Isso porque, segundo o filósofo, mesmo tendo lançado as bases para essa empreitada, Husserl permite que em sua filosofia sejam confundidos objetos reais e objetos imaginados, ou seja, uma vez que a posição geral da existência é *tirada de jogo*, pode-se confundir a árvore percebida e a árvore imaginada, por exemplo.

Para preencher as lacunas *encontradas* no pensamento de Husserl, em 1940 Sartre produz uma pesquisa que analisa justamente a eidética da imagem (*O Imaginário*).⁴⁴⁶ Em linhas gerais, trata-se de levar a reflexão sobre o objeto até aos limites permitidos pela fenomenologia: antes de qualquer experiência, buscar apreender a essência da imagem; assim, o resultado obtido é *certo*.⁴⁴⁷ Entretanto, em *A Imaginação*, Sartre já apontava para a possibilidade desse método ser insuficiente: “É possível que, no meio do caminho, sejamos obrigados a deixar o domínio da psicologia eidética e recorrer à experiência e aos procedimentos

⁴⁴⁵ SARTRE, 1978, p. 97.

⁴⁴⁶ Conforme o leitor poderá perceber adiante, as *lacunas* são muito mais devidas à compreensão inicial que Sartre tem de fenomenologia do que a Husserl propriamente dito. Esse problema de ponto de vista metodológico será, ulteriormente, a causa do afastamento de Sartre de seu mentor; inclusive, a justificativa para essa ruptura não é outra que o *idealismo husserliano*.

⁴⁴⁷ A primeira parte de *O Imaginário* tem como título ‘O Certo’, numa referência clara à *certeza* que o método de apreensão de essências permite. SARTRE, 1996b, p. 11.

indutivos”.⁴⁴⁸ Inicia-se aí a mescla metodológica: primeiro, o método fenomenológico reflexivo (*O Certo*); depois, nas segunda e terceira partes de *O Imaginário* (*O provável – Natureza do analogon na imagem mental* e *O papel da imagem na vida psíquica*) a descrição da eidética da imagem dá lugar à indução, pela qual é analisada a *natureza do analogon*.

Entretanto, a multiplicidade metodológica não para por aí: na quarta parte (*A vida imaginária*) e na conclusão de *O Imaginário* encontram-se elementos que indicam que essas reflexões *não foram escritas no mesmo contexto do restante da obra*.⁴⁴⁹ Após ter utilizado a pesquisa eidética, a indução e a experiência para demonstrar que a tese segundo a qual a imagem é um conteúdo da consciência se deve a preconceitos metafísicos, Sartre parece enveredar para o campo da analítica existencial.⁴⁵⁰ Assim, a intencionalidade da consciência é o primeiro aspecto a ser considerado. Por ela, Sartre se livra dos conteúdos de consciência, sejam eles psíquicos (*A transcendência do Ego*) ou físicos (*Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl* e *A Imaginação*). A consciência é um livre movimento em direção a todos os objetos, que são necessariamente transcendentos; a consciência é, também, retorno a si (reflexão) sem que isso implique uma dualidade.

A intencionalidade permite resolver o problema da relação com objetos físicos (árvore, cinzeiro, etc.); porém, restam elementos híbridos que, aparentemente, fazem parte da consciência. Esses podem ser, em linhas gerais, de duas ordens: sensação e imagem. No que tange à sensação tudo se resolve com a intencionalidade, afinal, toda sensação é intencional e não há como, com exceção dos casos de má-fé, haver confusão entre elas (consciência de sede, de frio, de sono); o mesmo não vale para a imagem (a consciência pode *confundir-se* com a imagem), o que justifica que esse tema ocupe dois trabalhos de Sartre: *A Imaginação*, onde o problema é apresentado criticamente, e *O Imaginário*, onde Sartre busca produzir uma resposta para a questão. Nessa empreitada, que se dá reflexivamente, são utilizados os preceitos da fenomenologia de Husserl acrescidos, em seus momentos críticos, da indução e da experiência.

⁴⁴⁸ SARTRE, 1978, p. 105.

⁴⁴⁹ MOUTINHO, 1995, pp. 46-47.

⁴⁵⁰ A quarta parte e a conclusão dessa obra foram escritas no intervalo de 1936 a 1940, ano da publicação. Nesse período Sartre travou contato com a obra de Heidegger; esse contato não se deve apenas à referência ao nome do filósofo alemão, mas, principalmente porque, segundo Bento Prado Júnior, se trata de um “primeiro esforço de pensar o *in-der-Welt-sein* sem abandonar a consciência, utilizando os resultados obtidos pela pesquisa sobre o imaginário” (SARTRE, 1996 b, p. 7). Ver ainda CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 77-79.

Mas, como entender que o final de *O Imaginário* apresente uma guinada rumo à analítica existencial? Está claro que aí se encontra a influência que Sartre sofreu das leituras que fez de Heidegger; mas seria isso suficiente para, no contexto de sua produção filosófica, justificar a mudança do panorama e do problema, tomando a existência como norte? Parece que não. Assim, é preciso voltar a um tema de alguns parágrafos acima: quando Sartre afirma que *era do concreto total que queríamos partir*, o que exatamente ele entende por *concreto total*? Inicialmente, o concreto parece contrapor-se ao ideal e, dessa feita, pode ser sinônimo de real.⁴⁵¹ Em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl* Sartre deixa isso bastante claro ao afirmar que a intencionalidade *devolve* aos objetos seu caráter de realidade, ou seja, *trata-se da árvore em pessoa, com seu tronco rugoso, sua aparência de velha, a beira da estrada, sob a poeira*. Trata-se do objeto real.⁴⁵²

Esse realismo extremado, no entanto, encontra obstáculos ainda no período que Sartre estava sob influência de Husserl, e é para corrigir o erro de seu mestre (que não se dá conta da possibilidade de confusão entre mundo *imaginado* e mundo *real*) que Sartre escreve *A Imaginação* e os dois primeiros terços de *O Imaginário*. É flagrante que em nenhum desses momentos Sartre tenha, de fato, empreendido a *redução fenomenológica*; valendo-se da *ignorância dos franceses* no que se refere à fenomenologia, utiliza um método *parecido*: a reflexão.⁴⁵³ Se a pesquisa eidética não é, em alguns momentos, suficiente para dar conta de todos os problemas que surgem, Sartre lança mão da análise (indução e experiência). Aparentemente, esses movimentos de sua filosofia revelam que para ele almejar a realidade exige não promover a *epoché*; ainda que seja devido a uma incompreensão da proposta husserliana – afinal, é preciso que haja uma camada constituinte ou, de outro modo, o mundo não seria humano e a determinação precisaria ter chegado às coisas por uma ação divina –, Sartre não abre mão da *realidade* do mundo e nem de sua presença imediata para a consciência e, muito menos, da autonomia que a intencionalidade proporcionou ao homem (liberdade).

Assim, o solo inicial da filosofia de Sartre (*concreto total*) é, até agora, uma contradição: o homem livre (a consciência soberana) em presença de um mundo *real*. E o modo encontrado na análise da existência que poderia dissolver essa

⁴⁵¹ “Evidentemente, Sartre é vítima aqui da tradicional confusão entre irreal no sentido natural e irreal no sentido fenomenológico”. MOUTINHO, 1995, p. 119.

⁴⁵² SARTRE, 1947c, p. 32.

⁴⁵³ SARTRE, 1996b, p. 234.

contradição é justamente a presença do homem no mundo, no meio das coisas, dos outros homens; a existência é a chave mestra desse período. Porém, nem tudo se resolve tão facilmente: essa presença não pode ser a do *Dasein*, pois, se ele está despido do que Heidegger nomeou *preconceitos metafísicos*, a ele falta uma estrutura fundamental para nosso filósofo: um ponto de partida reflexivo que garanta a *verdade* daquilo a ser analisado. Sartre pretende promover a analítica existencial a partir da consciência, tendo ela como um *ponto de partida certo*. Como efetuar a analítica existencial sem abrir mão do *cogito*? A resposta a essa pergunta parece levar, imediatamente, àquilo que Sartre entende por *concreto total*: a união específica, indissolúvel e imprescindível do *homem* com o *mundo*. Melhor, não se trata de dois termos, pois, dessa feita, a ruptura estaria demarcada já no início: o concreto total é o homem (consciência absolutamente livre) no mundo (real e autônomo).

Na conclusão de *O Imaginário*, referindo-se à seqüência de seu trabalho, Sartre afirma que o procedimento metodológico será *aquela comum às análises críticas*, ou seja, um método regressivo (Sartre mantém ainda o estilo da filosofia crítica). Isso diz muito quando se trata de unificar sob uma mesma rubrica o homem livre e o mundo autônomo: a analítica segue um caminho que parte do dado (aquilo que é mais próximo) rumo aos princípios; o *homem no mundo* se apresenta de forma imediata à consciência. Além disso, reflexivamente, essa *união específica* pode, sem qualquer problema, ser objeto de análise. É isso que, em *O Ser e o Nada*, aparece da seguinte maneira: “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a podemos responder a essas duas perguntas: 1ª) qual é a relação sintética que chamamos ser-no-mundo? 2ª) que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles?”⁴⁵⁴

A totalidade homem-no-mundo, expressão notadamente heideggeriana, supera o impasse metodológico anterior. Devido à decisão realista de Sartre (segundo ele exigida à *distância* pelo marxismo), não é possível efetuar a redução fenomenológica. Ainda que Sartre utilize tanto a intencionalidade quanto a pesquisa eidética, apropriadas de Husserl, sua fenomenologia sempre mancou de uma perna: a *epoché*. Desde *O Imaginário* Sartre buscou manter a liberdade da consciência e,

⁴⁵⁴ SARTRE, 2002, p. 38.

ao mesmo tempo, falar do mundo *real*; é nesse panorama que o *in-der-Welt-sein* se insere. Partir, regressiva e analiticamente, do homem no mundo, significa partir do *concreto total*.

A consciência intencional foi, desde o primeiro ensaio filosófico de nosso autor, fundamental para a constituição de sua filosofia. Mas ela nunca foi tudo, afinal, seria impossível apenas com esse instrumental não esbarrar no idealismo (que Sartre acusará em Husserl). A análise da existência, do homem-no-mundo, é o que mais se aproxima daquilo que Sartre entende como concreto total: isolada, a consciência é abstrata; sem aparecer para uma consciência, também o fenômeno é abstrato. “O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto o fenômeno são apenas momentos”.⁴⁵⁵ Além disso, ter como momento inicial o concreto (homem-no-mundo) evita o problema de, posteriormente, explicar a relação entre fenômeno e consciência sem cair nas dificuldades das filosofias precedentes, quais sejam, o realismo e o idealismo; a porção regressiva do método começa a se desenhar.

A união específica do homem com o mundo é, sem dúvida, mais complexa do que a consciência ou o fenômeno quando separados; no entanto, tem a imensa vantagem metodológica de não operar a cisão inicial, pois, uma vez feito isso, não haveria como reunir essas partes; desse modo, a ruptura inicial é superada. Pode-se, preliminarmente, admitir que o problema da relação do todo com as partes não se coloca, afinal, a pesquisa de Sartre já parte do *todo*. A continuidade da ontologia apresentará os dados concretos e, da análise desses dados, determinará quais são seus princípios, ou seja, o que se busca numa análise são justamente os princípios fundamentais. Por isso se trata de um método regressivo: regride do dado ao princípio, vai do complexo ao simples, do composto ao unitário. É justamente esse método que Sartre denomina, já no final de *O Imaginário*, de método regressivo.⁴⁵⁶

Esquemáticamente, é possível dar conta dos procedimentos de Sartre na primeira parte de *O ser e o Nada*: antes da reflexão, de maneira unicamente objetiva, ele propõe a análise de condutas humanas, sejam essas quais forem, porque todas, sendo condutas do homem no mundo, podem responder tanto sobre o

⁴⁵⁵ Atenção para as duas concepções de concreto: *total*, como ponto de partida, e *absoluto* como lugar de chegada. Essa demarcação é de extrema importância para compreender a continuidade de nossa interpretação. Conforme SARTRE, 2002, p. 38.

⁴⁵⁶ “Tentaremos desenvolvê-la [questão da possibilidade de imaginar] pelos procedimentos comuns de análise crítica, quer dizer, por um método regressivo”. SARTRE, 1996b, p. 234.

mundo quanto sobre o homem e, mais importante, sobre sua união. A primeira conduta analisada é a mesma que permitiu colocar a questão: a interrogação (que envolve quem interroga e o interrogado, ou seja, o homem e o mundo, numa acepção notadamente heideggeriana). A interrogação, por sua vez, leva invariavelmente à possibilidade de uma resposta negativa; trata-se, então, de saber se o *não*, o *nada* e o *nunca* são resultantes da espera humana ou de uma *ausência efetiva de algo* no mundo. Explicado, investiga-se se a negação é devida a um juízo negativo ou se é uma ausência objetiva no ser; do mesmo modo, outras condutas passam a ser analisadas, e a primeira dela é a destruição.⁴⁵⁷

Também essa conduta mostra que, além da negatividade que o homem semeia no mundo, há, em contrapartida, mudança objetiva nas coisas. Isso significa que a negação é devida ao homem, afinal, sem ele não seria possível que um edifício desmoronasse, por exemplo, afinal sem o reconhecimento da consciência, não pode haver qualquer mudança no ser: é porque o homem instaura a temporalidade que um edifício pode deixar de *ser um edifício* e passar a *ser escombros*; porém, não basta que o desmoronamento seja pensado para que ele ocorra no mundo, visto que acontece, também, uma modificação transcendente real. Ora, se é assim, deve haver um princípio *simples* que permita, no caminho inverso, a ocorrência da destruição, a negação e, no início da série, a interrogação. O princípio de todas essas condutas deve ser o *nada*, e, se é desse modo, qual a origem do nada?⁴⁵⁸ Percebe-se que o método regressivo tem, nessa medida, o concreto total (homem-no-mundo) como seu ponto de partida e, desse, busca os princípios últimos que regem essa relação.

A utilização do método regressivo, mostrado aqui de maneira esquemática, se aplica facilmente na primeira e na quarta parte de *O ser e o Nada*. Em *O problema do nada* (primeira parte) parte-se do complexo e chega-se ao simples: a análise da conduta humana que interroga sobre o ser leva ao nada intramundano (cap. 1), e a

⁴⁵⁷ Conforme a noção de auto-compreensão ontológica (HEIDEGGER, 1993, §7c) quando comparada à Primeira Parte de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 1943, pp. 37-46); o mesmo vale para a contraposição dos §§32 a 42 de *Ser e Tempo*, nos quais Heidegger entende a compreensão pré-ontológica do ser como algo existencial, enquanto Sartre, por sua vez, não abandona a dimensão da consciência, embora adote a auto compreensão do existente (SARTRE, 1943, pp. 47 ss).

⁴⁵⁸ “Colocamos primeiramente a questão do ser. Depois, voltando a esta questão, concebida como tipo de *conduta* humana, passamos a interrogá-la. Concluímos então que, se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer, em particular, a do ser. Mas essa negação, vista mais de perto, remeteu-nos ao Nada como sua origem e fundamento: para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira. (...) *de onde vem o nada?*” SARTRE, 1943, p. 58.

análise das condutas da má-fé levam ao nada na intra-estrutura da consciência (cap. 2). Algo muito parecido ocorre em *Ter, fazer e ser* (quarta parte), e a regressão mais uma vez permite mostrar tanto a imanência quanto a transcendência da responsabilidade. Mas o que dizer do restante da obra se, logo na segunda parte, são tematizadas unicamente *As estruturas imediatas do para-si?* Na mesma medida, como entender que a terceira parte tematize unicamente o *para-outro?* E, nesse mosaico metodológico, como enquadrar a *introdução*, que se encerra na opacidade do em-si?

Os elementos metodológicos verificados até esse momento não permitem responder a essas questões. Mesmo que as demais partes de *O Ser e o Nada* se estruturam analiticamente, ao menos uma conquista do método regressivo se perde: ao tematizar um princípio em separado, seja ele qual for, não se trata mais do *concreto*. Problema ainda maior se verifica quando, na conclusão de *O Ser e o Nada*, Sartre, numa tentativa fracassada de promover a totalização dos princípios descobertos (em-si, para-si e para-outro), *empurra* o problema para a metafísica. Segundo ele, o papel descritivo da fenomenologia já foi feito; “Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser”.⁴⁵⁹ Enfim, a relação que Sartre propõe entre *ontologia fenomenológica* e *metafísica*, tema do primeiro tópico da conclusão de *O Ser e o Nada*, é mais que suficiente para mostrar as dificuldades que a regressão suscita.

Ao mesmo tempo em que fundamenta sua ontologia numa crítica da metafísica, Sartre não determina a ruptura definitiva desses dois âmbitos do conhecimento.⁴⁶⁰ Ao contrário, resguarda a importância da metafísica, uma vez que “O ser pelo qual o porquê chega ao ser tem o direito de colocar seu próprio porque, posto que é ele mesmo uma interrogação, um porquê.”⁴⁶¹ Apenas o ser que é, em seu ser, interrogação, pode questionar sobre sua origem; as questões da metafísica tradicional, tais como *por que há o ser* ou *por que o ser é outro* não são cabíveis porque esses questionamentos apenas podem ser formulados do seio mesmo do

⁴⁵⁹ SARTRE, 1943, p. 713.

⁴⁶⁰ A proximidade com Heidegger é evidente, afinal, nos §§41 e 42 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993) ele afirma que o homem é “estrutura da totalidade”; Sartre, porém, com a doutrina do *valor*, apresenta apenas um esboço de resposta, na medida em que o *ser necessário* apenas é a título de *ser normativo*, que participa do concreto somente enquanto ser que o para-si almeja, ser esse impossível, o Deus faltado: uma espécie de totalização, absoluto ou fim da história. SARTRE, 1943, pp. 127-132.

⁴⁶¹ SARTRE, 1943, p. 714.

ser e, mais, do *ser outro* (para-si). A questão de *por que há o ser* apenas é possível porque o para-si, graças a seu modo de ser, faz com que haja ser. O caráter de fenômeno vem ao ser pelo para-si. Perguntar *por que o ser é outro* exige a anterioridade do nada ao ser, e as análises empreendidas em *O problema do Nada*, mostram que isso é impossível devido à contingência do ser.⁴⁶² A restrição da pesquisa de Sartre tem por fundamento a contingência do ser; todas as questões sobre o ser além da origem do para-si carecem de sentido, na medida em que, para serem colocadas, pressupõem o ser.⁴⁶³

Mas o que dizer da relação entre em-si e para-si? Ainda que ao descrever a estrutura do para-si Sartre tenha mostrado a indissolubilidade das regiões do ser, ele não pode dar conta do ser total (totalidade). Fica a cargo da metafísica, além de responder “Por que o para-si surge a partir do ser?”, determinar “que definição dar a um existente que enquanto em-si seria o que é, e, enquanto para-si, seria o que não é.”⁴⁶⁴ Isso porque, para que um ser possa ser considerado uma totalidade, é preciso que suas partes estejam de tal modo unidas que qualquer uma, se considerada em separado, não passe de abstração. De fato, é isso que ocorre com o para-si que, sem dirigir-se ao em-si, é nada absoluto (abstrato). O em-si, por sua vez, não necessita do para-si para ser. A ontologia, mesmo mostrando a união sintética entre esses dois reinos do ser, não pode, por seus meios, chegar à totalização. Nesse sentido, o trabalho da metafísica parece ser a complementação da ontologia de Sartre, o terreno onde a descrição das estruturas do ser termina e inicia a descrição de *acontecimentos*.

O ser total deve comportar o em-si e o para-si; deve *ser para-si fundamentado no em-si ao mesmo tempo em que é consciente de si*, ou seja, o ser-em-si-para-si. E mais uma vez essa pretensão fracassa, já que o *ens causa sui* nada mais é que projeto do para-si, a sua forma de realização que por ele vem ao ser. Fica ainda mais complicado quando se percebe que o em-si, para buscar fundamentação, precisa estar longe de si, o que o torna consciência; o para-si, por sua vez, se for idêntico a si, nada mais é que em-si. Assim, em *O Ser e o Nada* não se pode decidir

⁴⁶² SARTRE, 1943, p. 35.

⁴⁶³ Sartre afirma que o ser simplesmente é, sem razão nem necessidade; a facticidade, por sua vez, pode ser considerada a *porção de em-si* que *adentra* o para-si e torna-o, também, contingente. Por isso, é cabível encontrar a contingência não apenas no para-si, que se constata como injustificável e impossibilitado de se fundamentar (já que fundamenta o nada em seu ser, mas não pode fundamentar seu ser), mas também no em-si que, *ao que parece*, distancia-se de si em busca de fundamentação, tornando-se para-si. SARTRE, 1943, pp. 711 ss.

⁴⁶⁴ SARTRE, 1943, p. 713.

se há apenas um ser (totalidade) em constante desintegração ou dois seres que se relacionam. O ser se mostra ambíguo; disso decorre que “podemos insistir *ad libitum* sobre a dependência dos seres considerados ou sobre sua independência”;⁴⁶⁵ na mesma medida, o para-si de alguma forma é, o que torna secundário determinar sua origem. A ontologia e suas conquistas continuam as mesmas, porém, sem uma conclusão sobre se o para-si é em-si que se nega em busca de fundamentação; indiferente também à resposta se o para-si está articulado com o em-si numa dualidade seccionada ou compondo um ser desintegrado.

Graças ao método regressivo, Sartre mostra os dois fundamentos do concreto: o em-si e o para-si;⁴⁶⁶ mas, ainda que fundamentais, eles estão permeados pela contingência. O ser necessário está para além do concreto e não em sua fundação. “O fundamento da legitimação não pode ser senão um valor absoluto, um ser normativo” e, dessa forma, estar no horizonte, como algo a ser alcançado;⁴⁶⁷ a consequência imediata é que a totalidade é impossível. E isso ainda não é tudo, considerando que, para Merleau-Ponty, a filosofia de Sartre ainda carece de *encarnar-se* no mundo; segundo ele, *O Ser e o Nada* se reduz a uma repetição ininterrupta e sem superação dos fundamentos da introdução da obra: o ser e o nada. Será que essa opção metodológica gerou uma quimera de mais de setecentas páginas?

Já não se trata de analisar o método sartriano no seu detalhe; é preciso uma perspectiva mais ampla. Está suficientemente claro que mesmo com vários aportes metodológicos, ao menos uma linha mestra pôde ser aclarada: o método analítico-regressivo, método esse que gerou todas as dificuldades para compreender a estruturação da obra de Sartre e que produziu, por fim, a impossibilidade de totalização. Esses problemas serão tematizados a seguir, não mais unicamente a partir da obra de Sartre, mas aproveitando a crítica de Merleau-Ponty às *filosofias do negativo*. Espera-se que, do mesmo modo que a *Fênix* renasce das cinzas, a pretensão de Sartre, a respeito do existencialismo, engendrado pelo marxismo, contribuir para que o marxismo supere sua crise, renasça. E deveras se espera que a metáfora seja plausível porque, após essa crítica, pode não ter sobrado nada de *O Ser e o Nada* além de *cinzas*.

⁴⁶⁵ SARTRE, 1943, p. 717.

⁴⁶⁶ Conforme o mostra *La Dialectique de Sartre*. SEEL, 1995, pp. 262 ss.

⁴⁶⁷ SARTRE, 1943, p. 136.

2 O método progressivo-regressivo

Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, e que apenas a liberdade pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade, fazer ver essa liberdade enlaçada com o destino, (...), retratar, em detalhes, a história de uma libertação: eis o que eu quis.

Sartre (*Écrits*)

Sartre pretendeu, partindo do *concreto total*, superar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a soberania da consciência e a presença do mundo. Mas, será que a dissolução da dualidade entre consciência e objeto num *mundo*, mesmo que resolva o problema da dicotomia entre realismo e idealismo, não fez com que sua filosofia se tornasse um *pensamento de sobrevôo* que não chega a tocar a realidade efetiva do mundo?⁴⁶⁸ De fato, *desaparece a antinomia do realismo e do idealismo*, afinal, se o conhecimento foi reduzido à nadificação do para-si a si mesmo enquanto negação do ser, nada é acrescentado ou retirado do ser; por outro lado, a consciência permanece, em si mesma, inalterada e incapaz de se deixar moldar pelo em-si. O projeto de uma ontologia fenomenológica, da produção de uma filosofia que em pleno século XX *dê conta de tudo*, não passaria impune.

Sartre concebe o ser como *plenitude e positividade absolutas*, e isso é possível graças à purificação da consciência de toda substancialidade; desse modo, há uma escolha prévia da filosofia da negatividade absoluta. Por isso, é justo inserir a filosofia de Sartre, em especial *O Ser e o Nada*, num conjunto de filosofias que tem como ponto de partida a *fé perceptiva*, entendida como o método que busca no mundo as razões da verdade que descreve. Em sua ontologia, Sartre afirma que “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se desvela como é”, e conclui que “há um ser da coisa percebida enquanto percebida.”⁴⁶⁹ É no mundo que a ontologia de Sartre tem sua origem; o *si*, ou consciência, a que se chega está previamente alienado no ser (em *ek-stase*) porque não pode, por si mesmo, existir; em contrapartida, a *coisa* que aparece “é o que repousa sobre si mesmo, (...) ela é exatamente o que é, inteiramente em ato, sem qualquer virtualidade, nem potência, que é por definição ‘transcendente’, colocando-se por fora de toda interioridade, à

⁴⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 1984, pp. 57-104.

⁴⁶⁹ SARTRE, 1943, pp. 12-24.

qual é absolutamente estranha.⁴⁷⁰ Uma vez que a consciência é *esvaziada* de todo ser, aparece um duplo: de um lado o ser, absoluto positivo; de outro a consciência, absoluta negatividade.

Para Merleau-Ponty é a partir desse duplo, ser e nada, que as filosofias da negatividade tentam explicar o acesso primordial ao mundo. Entretanto, ao conceber o homem como absoluta negatividade e o *mundo* como positividade, está rompida a interação; o homem está só frente a um mundo maciço com o qual não há contato, já que ele é o ser, e o homem *nada*. Por outro lado, é exatamente por isso que o homem está destinado ao mundo e o mundo a si. A radicalidade de Sartre consiste em elevar ao máximo o não-ser da consciência e a absoluta positividade do ser, dissolvendo assim o problema da relação entre consciência e objeto. O ser, pleno de si, não apresenta falta alguma, cabendo ao homem o papel de postular o nada (que é seu ser) no meio do ser. Pensar o negativo é pensar o que *não é*, dado que oferece a Sartre a imensa vantagem de superar a dualidade, já que o homem é um *buraco que se cava na exata medida em que se enche*.

O ser, na sua positividade absoluta, é o reverso do nada que, nada sendo, não necessita reunir-se ao ser, pois nada lhe acrescenta; o ser continua tal qual era antes da adição. Marilena Chauí, tendo por base a crítica feita por Merleau-Ponty às filosofias da negatividade absoluta (seria o mesmo que dizer *positividade absoluta*), descreve essa etapa como *o momento glorioso de Sartre*: não sobra nenhum dos problemas clássicos da filosofia, uma vez que foram dissolvidos em sua base, pois, se eram problemas de *mistura e união*, uma filosofia que leve a negatividade (ou a positividade) ao extremo exclui do cenário qualquer dualidade e, com essa, os problemas decorrentes. Mas as dificuldades são superadas porque a relação não existe: a negação do para-si é afirmação do em-si. Resolvem-se os problemas de conhecimento, mas isso é feito com base numa descrição de ser que, por sua radicalidade, engloba o nada.

Assim, a crítica de Sartre a Hegel é aplicável a ele mesmo, pois tanto esse como aquele, *coloca* previamente na definição de ser (plena positividade) a negatividade que quer encontrar. Dizer que a consciência não é absolutamente é o mesmo que dizer que o ser é de modo absoluto: o ser exige o nada; o nada enquanto negatividade absoluta exige ser. Tudo não passa de um jogo de palavras

⁴⁷⁰ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 59.

superficial, que é incapaz de superar o círculo vicioso que se instaura. Chega-se, então, ao *inferno* da filosofia de Sartre: essa mesma relação *lábil* entre o ser e o nada se repete na relação entre os homens, e partindo de *O Ser e o Nada*, não haveria como superar essa dificuldade. Porém, já foi mostrado que a *Crítica* é em todos os aspectos um desdobramento *necessário* da ontologia fenomenológica, o que deixa claro que Sartre supera sim a dualidade e, mais do que isso, descreve a *gênese ideal* da sociedade partindo do ser-para-si e do ser-para-outro.⁴⁷¹ De que modo isso foi possível?

Levando-se em conta a cronologia das obras, é bem provável que Merleau-Ponty não tenha conhecido a *Crítica* de Sartre; decorre daí que, segundo sua interpretação da filosofia do negativo de Sartre, a superação da dualidade não é mais que aparente. Para Merleau-Ponty a radicalização da negatividade suprime os problemas clássicos de *mistura* e *união*, e o faz por considerar superficialmente o ser e o nada. “É só na aparência que reconciliamos a consciência imanente e a transcendência do ser por meio de uma analítica do Ser e do Nada: (...). O nada e o ser são sempre absolutamente outros, é precisamente seu isolamento que os une; não estão verdadeiramente unidos, mas apenas se sucedem mais depressa diante do pensamento”.⁴⁷²

É assim que no decorrer de toda sua obra Sartre recorre ao mesmo ser e ao mesmo nada; não há passagem de um a outro, *não há progresso, nem síntese, não há transformação da antítese inicial*. O nada encontrado no mundo é apenas o ser (ausência de ser, mais propriamente) da consciência; o ser, ainda que negado, continua o mesmo, já que a negação promovida pelo para-si é incapaz de modificá-lo. Por isso, são sinônimos *não ser nada* e *habitar o mundo*; com a abolição da primazia do conhecimento, o mundo não está verdadeiramente fundado no *cogito*, retirando do plano teórico a escolha entre irrefletido e reflexão, entre fé perceptiva e imanência; esta seria a solução de Sartre para a dicotomia entre realismo e idealismo.

Ironicamente, Merleau-Ponty chega à conclusão de que o pensamento do negativo *finaliza a pesquisa, deixando a filosofia pronta e acabada*. E o faz pela dissolução, afinal, pensar ser e nada como absolutamente opostos é pensá-los idênticos e, ao mesmo tempo, irredutíveis um ao outro. Sartre, ao colocar o nada

⁴⁷¹ Parte II, O NECESSÁRIO DESDOBRAMENTO DE EN NUMA CRD.

⁴⁷² MERLEAU-PONTY, 1984, p. 75.

como absolutamente contrário do ser, pode, pela absolutização do ser, mostrar que o nada lhe é, de alguma forma, interior e assim descrever o mundo. O movimento da filosofia de Sartre, por uma escolha prévia do negativo, leva-o ao ser absoluto e plenamente positivo; mas não é possível ali permanecer e há um retorno ao nada. Então, *quando devemos acreditar em Sartre? No início ou no fim?*

Primeiramente, o ser é definido em sentido restrito e em toda sua extensão exclui o nada, não precisando desse nem mesmo para ser nomeado. A seguir, o ser é entendido em sentido amplo e, de alguma forma, contém o nada. Noutras palavras, na primeira concepção o nada chama o ser (o ser é considerado do ponto de vista do nada) e na segunda o ser chama o nada (o nada do ponto de vista do ser). Essas duas noções se cruzam, sendo que na primeira o ser é negação da negação, possuindo a infra-estrutura do nada; na segunda o nada é posição reiterada, possui a infra-estrutura do ser. Pensar o negativo puro é afirmar que ser homem é ser nada; *fora* isso há o ser. “O poder reconhecido ao filósofo de nomear este nada que ele é, de coincidir com essa fissura no ser já é uma variante do princípio de identidade que define o ser”.⁴⁷³ A concepção prévia de uma filosofia do negativo absoluto escolhe pensar a identidade e coloca para a filosofia uma armadilha: na medida em que o ser é o absolutamente positivo, há de se admitir que a consciência se reveste de uma aparência de ser, porque ela é seu oposto, é nada.

Portanto, a consciência imanente e a transcendência do ser são aparentemente reunidas graças a uma *analítica do ser e do nada*. Porém, isso requer uma noção ambivalente do cogito pré-reflexivo que, em dado momento, permanece ele mesmo idêntico a si para, quando lhe aprouver, tocar a *noite* do em-si. Na verdade, o em-si, positividade absoluta, desde o início está destinado a ser conhecido, uma vez que foi descrito como *auto negação* do negativo (absolutamente positivo). O progresso da investigação não modifica a idéia do nada, pois é ao mesmo nada que sempre se referiu. Há apenas um espectador (Sartre) que assiste ao progresso sem ser arrastado por ele; isto significa que o movimento é ilusório, pois o negativo puro continua inacessível, tendo o ser apenas como *vizinho* inalterado e que não o altera.

Um pensamento que radicalize o negativo permite que *ser e nada* troquem de papel, visto que se evidencia apenas o corte entre eles; “O pensamento do negativo

⁴⁷³ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 72.

puro ou positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevôo, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse.”⁴⁷⁴ É esse artifício que produz uma filosofia *forte* pois, sendo um simples jogo desencarnado, não é passível de refutação; entretanto, também *fraca*, por não ser encarnada e, assim, não resistir à experiência.

Sartre, ao partir do *cogito* (nada absoluto) afirma o ser absoluto. Isso requer que ser e nada sejam absolutamente distintos; mas a origem do nada só poderia estar no ser, permitindo que a aproximação, seja ao nada ou ao ser, remeta à dependência do nada ao ser. Está claro que, embora o ser subsista sem o nada, necessita dele para ser dessa ou daquela forma, ou para *existir como fenômeno*. Essa interdependência permite *pressionar a experiência confusa* e nela encontrar a negatividade e o ser absoluto negado: “confiamos inteiramente além do visível *naquilo que* pensamos sob os termos de ser e de nada, praticamos um pensamento ‘essencialista’ que se refere às significações além da experiência, e assim construímos nossas relações com o mundo”.⁴⁷⁵ O resultado é que a filosofia do negativo, ao estabelecer-se do ponto de vista do olhar, identifica o pensamento à vida. Por isso Sartre define o para-si como sendo o que não é e não sendo à maneira do ser: a *espontaneidade* é ser no modo de não ser; a *crítica reflexiva* é o não ser no modo de ser.

A descrição da experiência como mistura do ser e do nada confirma sua distinção absoluta; o resultado é que não há casamento possível entre esse pensamento (negativo) e a experiência, cabendo ao filósofo buscar *atrás da visão* a carne que compõe o mundo, o ponto intermediário entre o ser e o nada. Ao tomar uma decisão ontológica prévia (*o ser é, o nada não é*), o resultado será sempre o mesmo. Mas resta uma saída: levar a sério a proposta do pensamento do nada oriundo do ser; nesse ponto, Merleau-Ponty, referindo-se especificamente a *O Ser e o Nada*, propõe uma alternativa para superar a pura abstração sartriana: *passar da simples intuição do ser para a dialética*.

Dialeticamente seria possível superar o caráter simplesmente teórico de *O Ser e o Nada*: o pensamento não acompanharia um trajeto estabelecido de antemão, mas, por si mesmo, ao percorrer o caminho, mostraria sua verdade. As relações com o ser seriam engendradas de maneira que o filósofo não fosse uma

⁴⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 74.

⁴⁷⁵ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 88.

testemunha estranha, mas *implicada no movimento*: o filósofo sempre está implicado nos problemas que levanta e não existe verdade se não se considera a presença do filósofo que enuncia. O pensamento dialético tem condições de encarnar a descrição do mundo porque ele reúne *contradições*; além disso, para a dialética, a verdade do em-si e do para-si vai além deles mesmos, o que não admite uma verdade prévia que norteie o desenvolvimento do pensamento, ou seja, “o pensamento dialético é o que, seja em suas relações interiores ao ser, seja nas relações do ser comigo, admite que cada termo só é ele mesmo voltando-se para o termo oposto, torna-se o que é pelo movimento”, movimento esse que o filósofo, do interior, *acompanha*.⁴⁷⁶

Ainda segundo Merleau-Ponty, a dialética é o pensamento capaz de superar a simples antinomia do ser e do nada que Sartre mantém em sua filosofia, haja vista que esse é o único pensamento capaz de acompanhar o movimento *real* do ser ao nada (e vice-versa) e, desse, descrever o mundo. Mas, para tanto, é necessário que o mundo exista em profundidade *antes* da negação promovida pelo para-si. Torna-se imprescindível que a dialética não se cristalice em nenhuma de suas etapas; seu objeto, o mundo, está sempre presente na contradição entre ser e nada, no movimento centrípeto e centrífugo que é a própria dialética. A dialética, por ser expressão do mundo, é contato direto com o ser, está *em situação* e pode *sacudir as falsas evidências, denunciar as significações cortadas da experiência do ser, esvaziadas* por uma opção ontológica prévia. A filosofia da negatividade radical permanece sempre idêntica a si, como eterno recuo à positividade. Se Sartre está correto em negar que a mediação provenha do ser (absoluta positividade), engana-se ao relegá-la a um abismo exterior ao ser (o para-si), pois dessa feita não há mais possibilidade de *relação* com o ser.

Ao elevar a negação ao absoluto, Sartre mostra que a negação é também negação de si mesma; isso reafirma que o ser é o absoluto positivo. São descritos dois absolutos que têm, em sua definição, a identidade. O movimento, do ser ao nada e do nada ao ser, se cristaliza nessa identidade forjada: “em Sartre, a oposição absoluta entre o ser e o nada dá lugar ao retorno ao positivo, a um sacrifício do para-si – com a diferença [em relação a Hegel] que Sartre mantém em seu rigor a consciência do negativo como margem do ser, e que a negação da negação não é

⁴⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 92.

para ele operação especulativa, desdobramento de Deus, e que o em-si-para-si, por conseguinte, permanece para ele ilusão natural do para-si”.⁴⁷⁷

A razão das dificuldades da ontologia de Sartre é a mesma de Hegel: tanto num quanto noutro *o pensamento deixa de acompanhar ou de ser o movimento dialético, converte-o em significação e recai na imagem ambivalente do nada que se sacrifica em favor do ser e do ser que, de sua absoluta positividade, tolera ser reconhecido pelo nada*. Sartre, a exemplo de Hegel, cai na armadilha do pensamento dialético, que o leva a incorrer na ambivalência. Isso porque, sendo a dialética o movimento mesmo, caso não se lhe adentre e simplesmente o acompanhe, corre-se o risco de tornar esse movimento *uma potência de ser, um princípio explicativo*. Uma vez que o movimento esteja cristalizado, a ambivalência é o destino certo e, como tal, não passa despercebida: expressa a dicotomia e a sensação de sobrevôo. Escapa à realidade do ser, cria um estereótipo no qual o mundo é enquadrado à força em princípios prévios. Enfim, descreve um mundo falseado.

A decorrência desse erro essencial é o solipsismo que, para Merleau-Ponty, Sartre *não supera*;⁴⁷⁸ a partir desse erro fundamental, na filosofia de Sartre a relação entre os homens está barrada em seu início, o que bem o mostra as *relações concretas com o outro*. A decorrência é nefasta: não há como passar da ontologia de Sartre ao plano *concreto*. Porém, já foi visto que Sartre, sem abrir mão da ontologia, passa à sociedade e à história; e, também, foi indicado que Merleau-Ponty pode não ter conhecido a *Crítica*. Contudo, uma vez que a *pretensa impossibilidade* de superar a dicotomia do ser e do nada é a razão para que não haja relação social *concreta* entre os homens, o que serve de argumento para que a *Crítica* seja considerada um *reinício* da filosofia de Sartre, é preciso aprofundar essa questão.

⁴⁷⁷ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 94.

⁴⁷⁸ Para Marcuse, porém, é o modo de *superação do solipsismo* de Sartre que gera as dificuldades para se falar em sociedade: “A análise ontológica do *Ser-para-si* configura um quadro para a interpretação da *existência do outro* (...). Essa transição coloca um problema decisivo. Sartre segue tão de perto a concepção idealista da auto-consciência (*Ego cogito*) como origem transcendental e ‘criadora’ de todo Ser que constantemente corre o perigo do solipsismo transcendental. Ele o aceita e mostra numa excelente crítica a Husserl e Heidegger (e Hegel) que suas tentativas de apresentar o Ser do Outro como um fato ontológico independente fracassaram, que neles todos, a existência do Outro foi mais ou menos absorvida pela existência do Ego. O próprio Sartre renuncia a todos os esforços para derivar ontologicamente a existência do Outro (...)”, mas “A experiência do *Cogito*, constitutiva da existência do Outro, consiste em ser-visto-por-outro (homem)”; assim, “O olhar do outro me transforma numa coisa entre coisas, minha existência em ‘natureza’, aliena minhas possibilidades, ‘rouba’ meu mundo”. MARCUSE, 1998, pp. 59-60.

Já foram apresentadas muitas dificuldades que têm no método analítico sua origem; a crítica à filosofia da negatividade, apanhada do texto de Merleau-Ponty, mostra dois problemas fundamentais: superficialidade no tratamento da *realidade* e constituição prévia de um modelo que gerencia as relações entre ser e nada. Note-se que a crítica que Sartre fez inicialmente aos marxistas é, no mínimo, muito parecida com a crítica que lhe seria dirigida pelo texto de Merleau-Ponty: ter um pensamento de sobrevôo (desconsiderar a *práxis*); partir de uma noção prévia de ser e nada (submeter o homem e as coisas à idéia *a priori*). O objetivo dessa tese não é decidir sobre a justeza dessa crítica, mas, antes, procurar entender sua decorrência para a interpretação da obra de Sartre. E Merleau-Ponty adianta bastante o trabalho ao afirmar que Sartre desconsidera que *o mundo existe em profundidade antes da negação do para-si*; indica, inclusive, o caminho a seguir: a dialética.

Em vista da difícil situação da filosofia de Sartre frente essa crítica *temporã*, afinal, trata-se de uma pergunta que se apresenta depois da resposta, nada mais apropriado que retornar às *questões de método* e avaliar as razões do aparente *monte de cinzas* que produz a regressão analítica ou, como diria Merleau-Ponty, a *analítica do ser e do nada*.⁴⁷⁹ Aparente porque, mesmo ante a ácida crítica cabível a *O Ser e o Nada*, Sartre não se dá por vencido e, dezessete anos depois, publica a *Crítica da Razão Dialética*. Nesta, Sartre afirma que seu existencialismo foi gerado à *distância* pelo marxismo; e os *novos métodos* existencialistas, se acrescentados à filosofia dominante, poderiam ajudá-la a superar sua crise. Deve haver, no aporte metodológico, algum aspecto não levado em conta que, de uma só vez, explique a estruturação de *O Ser e o Nada* e dê conta das razões da impossibilidade de totalização (conclusão da obra). Mais ainda, que explique de que modo a filosofia de Sartre supera a dicotomia da relação com o outro e, portanto, permite falar em história sem que, para isso, seja preciso renegar a obra anterior.

Os objetivos iniciais de Sartre já estão determinados: 1º) manter a autonomia da consciência (liberdade) e, nesse sentido, o *cogito* é entendido por ele como *reflexão purificada*, como garantia de que a pesquisa é verdadeira; 2º) manter a presença do mundo *real* e superar o idealismo, o que impede qualquer tipo de

⁴⁷⁹ Note-se que a *Crítica*, obra declaradamente *dialética* e que responde à maioria das indagações presentes em *O Visível e o Invisível*, foi publicada em 1960; o texto de Merleau-Ponty foi publicado apenas em 1964, e, segundo Claude Lefort, escrito entre 1959 e 1960.

representação ou redução, e, além disso, exige descrever a sociedade constituída; 3º) partir do concreto total, o que explica a guinada existencial e, desse modo, que a análise tenha como gênese o ser-no-mundo (ou, o homem no mundo, o que reúne num mesmo patamar liberdade e facticidade), e chegar ao concreto absoluto, reafirmando a necessidade de também dar conta da história; 4º) fazer uso de um método regressivo, que parte do dado e busca, respeitando a série que se apresenta, os princípios fundamentais daquilo que se mostra imediatamente. Mas, por que a segunda parte de *O Ser e o Nada* tematiza exclusivamente o ser-para-si (abstrato), se o ponto de partida deveria ser o homem-no-mundo (concreto)? E como explicar a passagem de ser-para-outro à sociedade e à história, ou melhor, como superar o quadro de objetivação entre os para-sis?

Questões de método tem um subtítulo que sugere a saída para essa encruzilhada: o *método progressivo-regressivo*. A analítica, estrutura metodológica utilizada na introdução de *O Ser e o Nada*, é a porção *regressiva* dessa díade; é a partir da análise do ser do fenômeno que Sartre chega ao em-si e ao para-si, modalidades do Ser. Deve-se perceber, todavia, que o ponto de partida metodológico tem duas características diferentes, a saber, o aspecto *analítico* e o aspecto *regressivo*. “Do ponto de vista da regressão, o ponto de partida é isso que é imediatamente dado, (...) o *primeiro para nós*. Esse ponto de partida é compreendido como isso que é condicionado, isso a partir do qual se interroga sobre as condições subjacentes, a saber, sobre os princípios que formam isso que é primeiro em si”.⁴⁸⁰ Desse modo se explica por que Sartre afirma que *basta abrir os olhos e interrogar a totalidade homem no mundo*, pois o condicionado permite perscrutar a condição, a totalidade sintética (mundo) permite entender o fundamento de todas as coisas que são.

Nesse sentido, uma vez que a porção regressiva é também *analítica*, na perspectiva da análise, o ponto de partida aparece como o *concreto total*, um composto que contém como seus momentos os princípios abstratos. É desse modo que Sartre, partindo da análise do ser do fenômeno chega a dois tipos de ser, o *em-si* e o para-si; é também isso que explica a passagem da introdução à primeira parte da obra, na qual se percebe claramente a passagem do *abstrato* (em-si e para-si) para o concreto (homem no mundo). São várias as etapas que conduzem do dado

⁴⁸⁰ SEEL, 1995, p. 76.

ao princípio, ou do mundo a seu fundamento último. Porém, falta saber o que vem a ser a progressão e de que maneira ela se articula com a regressão.

Não há nada explícito em *O Ser e o Nada* que dê conta desse segundo aspecto do método; a indicação nevrálgica desse estudo indica (e indica fortemente) que a peça fundamental desse problema ainda não foi sequer tocada. Tem-se já uma idéia bastante clara do que vem a ser o *concreto total*, ponto de partida da filosofia de Sartre; mas o que é o *concreto absoluto*, objetivo final de sua empreitada? O comentário de Sartre, *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*, indica a amplitude dos problemas que o filósofo tentou resolver. E pode ser esta pretensão uma alternativa para entender as dificuldades metodológicas que a obra de Sartre suscita. Antes, porém, é preciso verificar de que maneira o filósofo reúne análise e síntese, ou progressão e regressão.

Segundo Seel, a dialética de Sartre é, em todos seus aspectos, a inversão *exata* do caminho analítico-regressivo. “A dialética parte do *princípio*, e ela quer conduzir ao *principiado* (a isso que o princípio condiciona). (...) O caminho dialético é, então, ‘progressivo’. O ponto de partida da dialética é ‘o imediato’, no sentido de absolutamente simples. Seu objetivo, ao contrário, é o concreto, o composto ou o ‘mediatizado’”.⁴⁸¹ Assim, sendo o percurso regido pela mediação, essa porção do método é sintética; de um lado trata-se da regressão analítica e de outro da progressão sintética, ou *dialética*. E, uma vez que, metodologicamente, a dialética tem como ideal um termo último (acabado), seu objetivo é o *absoluto concreto*; sendo assim, parece compreensível a pretensão sartriana de partir do concreto total, via regressão, e chegar ao concreto absoluto, dialeticamente.

A regressão analítica, definida em *O Imaginário* como uma análise crítica do dado, é a razão das *cinzas* que restaram; ora, o método analítico regressivo parte daquilo que é imediatamente acessível, daquilo que é mais próximo; da análise dos fenômenos, busca-se chegar aos princípios que regem sua aparição. O exame preliminar do fenômeno de ser, empreendido na introdução de *O Ser e o Nada*, mostra que ele apresenta uma raiz dupla, ou melhor, são dois os princípios: ser-para-si e ser-em-si. Quando compreendido regressivamente, a análise mostra que o concreto é justamente o mundo, a união específica da consciência com o objeto, isto

⁴⁸¹ SEEL, 1995, p. 77.

é, “não convém separar no início dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: a relação é síntese”.⁴⁸²

O *concreto*, por sua vez, é formado por princípios abstratos. Esses princípios são fundamentos de todas as coisas, o fundamento último de todo fenômeno. Assim sendo, aquilo que a análise regressiva traz à luz é o princípio absolutamente simples e, como tal, não pode ser analisado. Tem-se, desse modo, aclarado o percurso regressivo-analítico: parte do concreto (dado) rumo ao abstrato (ser); parte do complexo (mundo) em direção ao simples (princípios). O condicionado apenas pode se dar na experiência (parte-se sempre da experiência, ou, *a descreve*); há subordinação, portanto, das condições umas às outras, há uma *série* e, desse modo, regressão. Por fim, se as *condições de ser* são coordenadas, elas podem também ser analisadas.

Contudo, uma pergunta continua sem resposta: a introdução de *O Ser e Nada* mostra que são duas regiões do ser, o para-si (*percipiens*) e o em-si (*percipi*) sem apresentar qualquer possibilidade de relação entre elas. Como pode haver um mundo se o em-si é absolutamente fechado em si mesmo, ou *simplesmente é*? A introdução de *O Ser e o Nada* mostra que Sartre não está simplesmente tratando de uma questão isolada da teoria do conhecimento, mas que, de fato, anseia por uma filosofia que *dê conta de tudo*. É preciso discursar sobre o ser, sobre o conhecimento e, sobretudo, a respeito da articulação entre o conhecimento do mundo e o mundo. Mas como superar tanto o idealismo quanto o realismo se, no início, a análise do fenômeno redundava numa aporia?⁴⁸³

A resposta parece estar na relação entre a progressão e a regressão. Da maneira como Gerhard Seel entende essas duas porções do método, sendo uma *exatamente o contrário* da outra, poder-se-ia concluir por sua equivalência; não haveria dependência entre elas e, desse modo, apenas mudaria o ponto de partida. Mas não é bem assim, na medida em que a análise depende da dialética para encontrar seu *acabamento*; “Nós constatamos na conclusão que a analítica, em vista

⁴⁸² SARTRE, 1943, p. 37.

⁴⁸³ Na mesma medida em que a superação do solipsismo, proposta por Sartre, é notadamente resultante da *dialética do senhor e do escravo*, a parte *progressiva* do método tem também em Hegel sua inspiração: “Em primeiro lugar, esta progressão naquilo que ela começa, à partir de determinações simples, e que as seguintes se tornam sempre *mais ricas e mais completas*” (HEGEL, 1968, tomo II, 388, citado por SEEL, 1995, p. 77). Assim, uma vez que Hegel, antes de escrever sua *Lógica*, desenvolveu uma *Fenomenologia*, Sartre, evidentemente por outro caminho, *repete* Hegel.

do problema de seu acabamento, se transforma necessariamente em dialética”.⁴⁸⁴ A dialética, por sua vez, não necessita de apoio analítico (ou da experiência), já que segue as regras de sua *necessidade interna*. Porém, no caso da filosofia de Sartre, *a dialética depende da analítica*. Que razões teria o filósofo para isso?

Para mostrar essa *concepção revolucionária* da dialética de Sartre, Seel reconstrói a analítica e a dialética a partir de suas *condições de possibilidade*; a condição de possibilidade da porção analítico-regressiva é *uma lei geral de ser segundo a qual o condicionado não pode ser sem a soma de suas condições*. Isso remete a Kant: “Para poder enumerar estas idéias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este”.⁴⁸⁵ Sendo assim, o método analítico-regressivo tem necessariamente que partir da experiência, afinal apenas aí o condicionado pode se dar.

O princípio kantiano afirma, ainda, que “Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições, (...): *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*”.⁴⁸⁶ Por isso, ao partir da experiência (do dado), Sartre pode fazer uma *regressão* porque todas as condições estão subordinadas umas às outras numa série, e pode *analisá-las*, pois essas condições estão subordinadas entre si. Como passar, então, da análise à dialética? “A possibilidade do *método progressivo e dialético* repousa, além da lei ontológica indicada, sob uma condição suplementar. Se é exigida a progressão, que vai do simples ao concreto, do princípio àquilo que é condicionado por esse princípio, do momento à totalidade, (...) a totalidade deve, por sua vez, formar a *condicio sine qua non* do simples, do princípio, do momento”.⁴⁸⁷

A inter-relação entre a regressão e a progressão se dá, portanto, *necessariamente*, na medida em que a parte é condição do todo de maneira *dependente* e o todo, por sua vez, é condição da parte de maneira *necessária*. A

⁴⁸⁴ SEEL, 1995, p. 79.

⁴⁸⁵ KANT, 1994, p. 381.

⁴⁸⁶ KANT, 1994, p. 381

⁴⁸⁷ SEEL, 1995, pp. 80-81.

relação do homem com qualquer objeto pode ser analisada desde que se leve em conta que ela invariavelmente se dá na intuição pura; a seguir, há uma síntese operada pela imaginação. É o entendimento que promove uma síntese dos dados da intuição pura, ou seja, é ele que fornece a unidade que a princípio parecia ser uma necessidade sintética; “por esse motivo se dá a essas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se aplicam *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral”.⁴⁸⁸ A exigência regressiva do método sartriano começa a ser explicada.

Em *O Ser e o Nada*, para explicar o indivíduo (psicanálise existencial) Sartre toma como fundamento a *escolha* que o homem faz de si mesmo;⁴⁸⁹ mas também ali o passado atua de forma irresistível. De fato, é a partir do sujeito e da interpretação que ele pode fazer de seu passado que seu presente faz sentido. Assim, a passagem à sociedade constituída exige que o homem continue a se escolher; porém, se sua situação *não foi escolhida*, a liberdade permanece na medida em que é livre *a relação que será estabelecida* com essa situação. É assim que Genet decide livremente *fazer o que quiser com aquilo que fizeram dele*,⁴⁹⁰ mas o poeta é um *homem de fato* numa *situação datada e real*. A regressão permite produzir um *saber* que explica sua situação; progressivamente, essa situação é recomposta em toda sua complexidade a partir dos princípios analíticos.

É por isso que Seel chama a atenção, relativo à díade regressão e progressão, para a *superioridade* da dialética em relação à análise: “para a analítica apenas os princípios são entidades *necessárias* uma vez que o concreto do qual ela parte comporta a contingência de um objeto da experiência”.⁴⁹¹ A dialética, por sua vez, é superior porque faz o caminho inverso, de modo que o concreto seja o resultado *necessário e sintético* do movimento. Disso decorre que a *necessidade* dos princípios da análise não é mais do que uma *necessidade analítica* enquanto a *necessidade dialética* é incondicional; sendo assim, por que Sartre insiste na porção

⁴⁸⁸ KANT, 1994, p. 110.

⁴⁸⁹ A noção de *escolha fundamental* não pode ser aplicada adequadamente, por exemplo, a Genet e Flaubert, haja vista que a partir de 1950 Sartre já tinha ampliado a noção de situação, fazendo-a confundir com a história; isso não significa o abandono da liberdade, mas ela sofre uma mudança considerável, uma vez que está determinada historicamente. A contradição entre ser livre e, ao mesmo tempo, determinado historicamente se resolve com a *descrição ideal* da gênese da sociedade, compreendida na *Crítica*.

⁴⁹⁰ “O escravo é literal e efetivamente livre para romper seus grilhões, pois o próprio sentido (‘sens’) de seus grilhões revela-se somente à luz do objetivo (*Ziel*) que escolhe: permanecer um escravo ou arriscar o pior para se libertar da escravidão”. MARCUSE, 1998, p. 65.

⁴⁹¹ SEEL, 1995, p. 81.

analítica do método? Por que há tanta preocupação em manter a porção regressiva, se, como afirma Merleau-Ponty, apenas *acompanhar o movimento do ser* seria suficiente?

Para responder é preciso recorrer a uma observação feita por Kant com respeito a *tábua dos juízos*: “Assim, a *totalidade (Allheit)* não é outra coisa que a pluralidade (*Vielheit*) considerada como unidade, a *limitação* é apenas a realidade ligada à negação, a *comunidade* é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância e, por fim, a *necessidade* não é mais que a existência dada pela própria possibilidade”.⁴⁹² Se a totalidade não é mais que pluralidade e o condicionado remete necessariamente ao incondicionado, nada mais justo que o ponto de partida da pesquisa filosófica seja o *condicionado*, o homem no mundo, a *analítica existencial*. O ponto de partida analítico de Sartre não se deve a uma *escolha prévia pela absoluta positividade do ser*, conforme quer Merleau-Ponty, mas, ao contrário, para Sartre trata-se de discursar sobre o ser sem assumir uma postura dogmática.

Não é justamente esse o argumento de Heidegger que, partindo da *intuição categorial*, de Husserl, escreve sua ontologia? Mas, no caso de Sartre, a questão é ainda mais complexa porque ele utiliza elementos heterogêneos: “Sua teoria se apresenta, ao mesmo tempo, como ciência descritiva de essências, no sentido de Husserl, como metafísica do conhecimento, no sentido de Nicolai Hartmann, como ontologia do sujeito, sob os traços da análise heideggeriana da realidade humana, e como teoria dedutiva”, conforme seria para Hegel.⁴⁹³ É justamente essa mescla metodológica que o filósofo coloca sob a rubrica de *método progressivo-regressivo*. E, para marcar a diferença em relação a Heidegger, é preciso lembrar que a filosofia de Sartre não se destitui da consciência: o *cogito pré-reflexivo* é o ponto a partir do qual a filosofia deve ser iniciada.

Porém, parte-se da consciência *absolutamente purificada* e, ao mesmo tempo, *em relação originária e interna* com o ser. Não se trata, ou melhor, não se coloca a dicotomia do sujeito e do objeto. O método utilizado jamais pode ser simplesmente confundido com aquele da razão analítica, na medida em que esse apenas se aplica à matéria inerte; levando-se em conta que o homem é um ser que *se define por seus fins*, absolutamente livre e se projeta rumo a seus possíveis, a

⁴⁹² KANT, 1994, p. 114.

⁴⁹³ SEEL, 1995, p. 73.

análise não seria aplicável a ele. De fato, já foi visto que Sartre *analisa* ou *regride* do concreto ao abstrato, mas isso em *O Ser e o Nada* é usado para explicar os *fundamentos* do homem, não o homem ele mesmo, ou o homem na sua relação com o mundo ou com outros homens. Uma vez que o indivíduo não é determinado por *causas* (ele é contingente) nem por *aquilo que o antecede* (ele é livre), ele é *irredutível* à sua situação. Se essa é a maneira de entender o homem na *ontologia*, o mesmo vale para a sociedade *de homens*: “A partir daí, impõe-se-nos uma tarefa: a de reconhecer a originalidade irredutível dos grupos sociopolíticos assim formados, e defini-los em sua própria complexidade, através de seu incompleto desenvolvimento e de sua objetivação desviada”.⁴⁹⁴

Se o homem, individualmente, é irredutível à situação, também o é o homem em sociedade; é evidente que a sociedade, composta por homens, não será outra coisa que *arrancamento e ultrapassamento em vista de algo*; trata-se, não há dúvida, de dialética. Em *O Ser e o Nada* Sartre, para entender o indivíduo, utiliza os dois momentos do método: a análise permite construir um *saber* sobre as estruturas fundamentais do homem e do mundo; a dialética permite *recompôr esses elementos em sua complexidade*. O mesmo modelo é utilizado pelo filósofo para escrever sua *Crítica*, visto que é preciso, analiticamente, dar conta do fundamento da sociedade constituída; e é isso o que se passa no primeiro tomo da *Crítica da Razão dialética*. Porém, é preciso admitir que a parte da *Crítica* explorada nessa tese contempla claramente o momento regressivo: foi visto que Sartre, a partir de um fato *concreto* (uma fila de ônibus) descreve os fundamentos da sociedade organizada,⁴⁹⁵ mas ele também recompõe esses princípios, mostrando de que modo a sociedade *teria se estruturado*, o que remete à porção progressiva. Por que a *Crítica* mesma não pode ser considerada resultado da progressão de *O Ser e o Nada*, ou seja, resultado dialético da análise do *ser-para-outro*?

Para deixar claro o objetivo de Sartre é preciso lembrar que o tomo II da *Crítica* “será aquele do fundamento do saber histórico e da recomposição na temporalidade. Enfim, quer se trate de indivíduos ou de conjuntos sociais, o percurso de ‘vai-e-vem’ deve se multiplicar em todos os escalões”.⁴⁹⁶ E se o Tomo I trata da *constituição ideal do grupo*, isso se deve justamente ao fato de, a partir da ontologia,

⁴⁹⁴ SARTRE, 2002, p. 97.

⁴⁹⁵ Parte II, O NECESSÁRIO DESDOBRAMENTO DE EN NUMA CRD.

⁴⁹⁶ AUDRY, 1966, p. 82.

mostrar de que modo os indivíduos, absolutamente livres, se organizam em grupos, em grupos de grupos e compõem, assim, a sociedade; e, por fim, mostrar que a história, por ser *dialética*, é inteligível. Esta inteligibilidade não advém da *natureza*, mas, ao contrário, da história *humana* (malgrado a redundância); é o homem, ser negativo e *dialético* por excelência, que na sua *livre práxis* faz e compreende sua história.

Após essa incursão sobre o *método* de Sartre é possível fazer um balanço e retomar duas questões que ficaram pendentes no início desse texto. Parece que a razão mais forte para Sartre propor um método que mantém tanto a análise quanto a síntese se deve às dificuldades do ponto de partida: o horizonte de sua filosofia, não se pode esquecer, é a fenomenologia. Nesse sentido, desde *O Ser e o Nada*, o filósofo utiliza como aporte de sua pesquisa *aquilo que lhe é mais próximo*, o concreto absoluto, *o homem no mundo*. Ora, não há meios de partir do *princípio*, do ser indeterminado; toda pesquisa, e isso parece valer como um princípio para a filosofia como um todo, *está situada*. Por se tratar de uma filosofia que quer *dar conta de tudo*, para Sartre é preciso entender a situação a partir daquilo que a fundamenta e o único meio, sem propor uma metafísica dogmática, é *retroceder* – é perscrutar os princípios daquilo que é. Assim, a regressão se justifica.

Entender a situação presente, entender que o mundo é relação entre para-si e em si, no entanto, não é suficiente; é preciso ir além e explicar a relação entre os homens e, por mais que *O Ser e o Nada* não deixe isso explícito, subentende-se que quando se fala em *outro*, fala-se em sociedade e em história. De outro modo, como entender que as críticas a Sartre façam justamente essa exigência?⁴⁹⁷ Assim, a *Crítica* decorre naturalmente da ontologia, e uma obra apenas é compreensível em razão da outra. Do mesmo modo que em *O Ser e o nada* Sartre, para entender o indivíduo, parte da *análise de condutas*, descobre o fundamento ontológico do homem e depois busca explicar a relação entre os homens, na *Crítica* o movimento é o mesmo: parte de uma situação social fática, descobre os fundamentos que possibilitam essa situação e retorna à sociedade para entendê-la. Trata-se do método progressivo-regressivo que, no limite, é também a razão que justifica a elaboração da *Crítica*.

⁴⁹⁷ A crítica mais comum à ontologia de Sartre é justamente a impossibilidade de, a partir da relação *objetivante* com o outro, falar em sociedade; essa é a conclusão, por exemplo, de Merleau-Ponty, de Marilena Chauí e de Gerd Bornheim.

A dialética tem como característica principal partir de princípios necessários e absolutos. O problema aventado por Sartre é como dar conta de todas as facetas do existente lançando mão de uma estrutura metodológica única. Nem o método dialético (progressivo) nem o método analítico (regressivo) podem, sozinhos, dar conta da complexidade da *história*, a menos que se trate de *totalizações* prévias como, segundo Sartre, fazem alguns marxistas. A progressão dialética parte do momento mais simples de um dado objeto e progride até sua realidade *complexa*, almejando o todo; porém, no âmbito dialético, é uma arbitrariedade passar, sem justificativa, de um plano a outro. Nesses momentos se encaixa o método regressivo que, analiticamente (servindo-se de um fio condutor), permite a passagem e, desse modo, possibilita a retomada da progressão.⁴⁹⁸

Feito isso, pode-se retomar a obra de Sartre da perspectiva do todo e responder por que a segunda parte de *O Ser e o Nada* tematiza exclusivamente o ser-para-si (abstrato), se o ponto de partida deveria ser o homem-no-mundo (concreto). Para isso é preciso reavaliar a estrutura de *O Ser e o Nada*; melhor, agora, munidos de ambas as partes do método e tendo entendido sua pertinência e imbricação, é o momento de também enquadrar a *Crítica da Razão dialética* no intuito de responder outra questão pendente, a saber, como explicar a passagem de ser-para-outro à sociedade e à história? Desse modo, espera-se que a afirmação de um *início inteiramente novo* para a *Crítica* (que justificaria falar em *dois Sartres*) seja superada e, além disso, que a insistência de ver em *O Ser e o Nada* a impossibilidade de agremiação humana seja dissipada. A primeira parte desse trabalho teve por objetivo mostrar essa *ligação interna* a partir de outros textos; mas ela também precisa ficar evidente na passagem de uma obra técnica a outra.

É possível notar que a introdução da ontologia, ao tomar como ponto de partida a idéia de fenômeno, chega ao ser mais fundamental, o em-si; a segunda parte, por sua vez, analisa um tipo de ser bem mais complexo, o para-si. A terceira parte analisa um ser ainda mais complexo, o para-outro. Poder-se-ia ver aí, graças ao crescente de complexidade que tomam os objetos analisados, apenas o progresso de uma pesquisa de cunho dialético, não fossem a primeira parte, que trata do problema do nada, e a quarta parte, que trata do ter, fazer e ser. A progressão do mais simples, em-si, passando pelo para-si e chegando ao para-

⁴⁹⁸ SEEL, 1995, pp. 65 a 144.

outro, o mais complexo, apenas se justifica se for levada em conta a parada analítica que é feita já no primeiro capítulo da obra; na verdade, é essa análise que justifica os fundamentos descritos na introdução (em-si e para-si). É justamente a análise do problema do nada que permite a ligação não arbitrária entre o princípio fundamental da introdução, o em-si, e a passagem desse para outro princípio mais complexo, o para-si.

Os recuos analítico-regressivos de *O Ser e o Nada* preparam a subida ao nível seguinte; é assim que ocorre quando da passagem da introdução para a segunda parte. Pode-se argumentar que não há *uma parte específica* que trate da passagem do nível do para-si ao para-outro; entretanto, com um pouco mais de cuidado, pode-se notar que o primeiro capítulo da terceira parte, *A existência do outro*, faz justamente esse papel. É daí que Sartre arranca a passagem para o nível seguinte, calcado na análise que faz do para-si, que tem inscrito em seu ser a existência indubitável do outro; o *olhar* dele sobre mim e minha contrapartida a esse olhar torna inquestionável a saída do solipsismo em que o para-si, até esse momento, se encontrava. E, uma vez superado o solipsismo, Sartre analisa condutas pelas quais o para-si, na sua lida entre outros para-sis (o *para-outro*), realiza seu ser. O próximo passo será a ampliação dessa relação *entre os para-sis* que culmina na *Crítica da razão Dialética*.

Onde estaria a análise que explica a passagem do para-outro à história? A quarta parte da ontologia fenomenológica cumpre esse papel. Em *Ter, Fazer e Ser* Sartre inicia a descrição da estrutura mais complexa: a história. Não se trata de substituir a relação *objetivante* anterior, mas sim de mostrar como ela se expande e faz com que, a partir da relação originária entre os homens, de *O Ser e o Nada*, a sociedade se estabeleça. “Esse conceito do Outro, como antagonista irreduzível do Ego, serve agora como base para a interpretação de Sartre das relações inter-humanas”.⁴⁹⁹ A parada analítica que permite a elaboração da *Crítica* está presente na ontologia mesma; ora, se é assim, por que o filósofo não a *complementou*? Porque *após escrever uma obra de filosofia sente-se um vazio e não dá para escrever outra em seguida. Também faltava conhecer a fundo o marxismo*, responde Sartre.⁵⁰⁰ Ainda, segundo o filósofo, foram necessários *vinte* anos para que a

⁴⁹⁹ MARCUSE, 1998, pp. 61-62.

⁵⁰⁰ Filme *Sartre par lui-même*, em resposta à pergunta de Andre Gorz (SARTRE, 1970c).

segunda parte pudesse ser escrita e, *depois de Flaubert*, seria o momento de escrever uma moral.

Assim, mesmo que apenas na *Crítica* Sartre coloque às claras o problema do método, é preciso admitir que ele está presente desde o início de seus escritos. Nossa tese é mostrar que a fase da *Crítica* não resulta de uma ruptura no conjunto de sua obra; além da gênese de conceitos, outro liame no qual essa tese busca sustentar-se é a questão metodológica: *O Ser e o Nada* parte da entidade mais simples, o em-si; após uma regressão analítica, passa a uma entidade mais complexa, o para-si, e desta, para uma ainda mais complexa, o para-outro. Seguindo esse raciocínio, ou melhor, essa progressão, qual seria a próxima entidade a ser analisada? Certamente a mais complexa de todas, a estrutura social e, dessa, a história (uma vez constituído o grupo), justamente os temas que Sartre traz a baila em sua *Crítica*. Porém, essa obra inicia-se colocando o *método* em questão; a razão desse início cartesiano parece ser uma prestação de contas da *ideologia* desenvolvida sob a égide do marxismo.

A dialética de Sartre, mesmo não tendo como ponto de partida o puro ser, mas a situação, apresenta uma exigência imprescindível: que seus princípios sejam verdadeiros. E, para Sartre, o meio encontrado por Hegel para garantir essa veracidade *a priori* foi identificar ser e idéia. É certo que Sartre não está alheio à guinada que Marx efetuou, em relação ao pensamento hegeliano, ao mostrar que o ser não se reduz ao saber; desse modo, o idealismo absoluto é descartado e temos a dialética da história. Sartre concorda com Marx, se não inteiramente, ao menos no que se refere à incomensurabilidade da distância entre o ser e o pensamento. Afirma, inclusive, que “em Hegel a dialética se faz sem provas”.⁵⁰¹ O que está em questão é justamente a possibilidade de uma dialética da história na qual o indivíduo não *desapareça*. Sendo assim, o que é dialética para Sartre?

Duas respostas seriam plausíveis para essa questão: ou bem a dialética é apenas um simples método de pensamento ou bem é uma estrutura constatável nas coisas. No primeiro caso seria arbitrário entender o mundo e as relações entre os entes, afinal, a dialética não passaria de uma projeção transcendente de algo imanente; no segundo caso, se a dialética pode ser constatável nas coisas, tratar-se-ia de hiperempirismo, haja vista que isso exigiria a perfeita adequação entre a

⁵⁰¹ SARTRE, 2002, p. 120.

imanência e a transcendência.⁵⁰² Além disso, considerar a dialética uma estrutura de pensamento é render-se ao idealismo; considerar a dialética uma estrutura das coisas, por sua vez, é elevar ao máximo o realismo em detrimento da liberdade. Qual seria a melhor opção?

É nesse sentido que se coloca a questão metodológica para a filosofia de Sartre. Para o filósofo a dialética deve se colocar *entre* o idealismo hegeliano e o dogmatismo (hiperempirismo dialético) dos *marxistas* ortodoxos. Não há alternativas além de “reivindicar a identidade do pensamento e do ser, do sujeito e do objeto, com base na imanência do pensamento *no ser*”.⁵⁰³ A dialética deve ser o caminho pelo qual é possível descobrir a ligação objetiva dos fatos; mas a dialética não é, de modo algum, uma metodologia *única*, sendo-lhe necessário um auxílio analítico. Este seria o meio mais adequado para evitar as totalizações *a priori* e subverter a desconsideração do indivíduo no que tange à constituição da história, justamente o *complemento metodológico* que, segundo Sartre, falta aos marxistas.

Pode-se acreditar que Sartre não acrescenta nada ao método dialético que este, de antemão, já não estivesse munido, e que, assim, a *analítica do nada* acaba repetindo o neokantismo.⁵⁰⁴ Porém, essa postura advém de uma compreensão parcial da porção regressiva do método, como simplesmente o oposto do método progressivo: se a dialética progride do simples ao concreto, do princípio até aquilo que é condicionado por esse princípio, a regressão simplesmente faria o caminho inverso. A complementação (passagem do simples ao complexo) se daria necessariamente, e seria a condição para o simples, o princípio ou o momento. Entretanto, o método progressivo-regressivo permite um duplo condicionamento entre as partes: a condição interpenetra o condicionado e o princípio está presente no momento.⁵⁰⁵ A relação entre a parte e o todo passa a ser uma via de mão dupla, e isso requer um ponto de partida específico: a análise do dado. Cada uma das partes condiciona o todo na medida em que, por serem dependentes, precisam ser

⁵⁰² SARTRE, 2002, p. 130.

⁵⁰³ SARTRE, 2002, p. 137. (grifo nosso).

⁵⁰⁴ “Portanto não é necessário aprofundar muito a crítica especulativa do método fenomenológico para constatar que, mesmo entre os partidários mais sérios e mais objetivos, esse método chega a opor a consciência do indivíduo isolado ao pretense caos das coisas e dos homens, porque, sem confessá-lo faz abstração de todo elemento social. Portanto, somente o sujeito pensante é suscetível de criar uma ordem objetiva nesse caos. Em definitivo, o famoso ‘terceiro caminho’ que julgou ultrapassar o materialismo e o idealismo, assim como a não menos famosa objetividade da fenomenologia, levam-nos exatamente ao neokantismo”. LUKÁCS, 1979, p. 74.

⁵⁰⁵ SEEL, 1995, p. 66.

completadas com outras partes; quando concebidas dialeticamente elas, enquanto momentos independentes, desaparecem, dando lugar a seus contrários. O todo, por sua vez, é condição das partes na medida em que estas, quando são suprimidas, se conservam nele. A parte é condição do todo porque é dele dependente, e o todo é condição da parte porque é o absoluto que as conserva em seu ser.

Mas qual o ganho dessa proposta metodológica? Primeiramente, não é possível pensar o método progressivo como o oposto do regressivo. Isso mostra que a progressão é superior à análise, o que dá preponderância à dialética em detrimento da regressão; mesmo assim, a analítica se torna imprescindível para uma dialética não idealista. Noutros termos, numa pesquisa regressiva, apenas os princípios são necessários, e o concreto comporta a contingência dos objetos; progressivamente, o concreto é necessário, pois ele é resultante de um movimento sintético. Metodologicamente, a progressão não está no mesmo nível que a regressão, uma vez que a dialética leva ao *concreto absoluto*; a regressão, por sua vez, permite iniciar a pesquisa partindo do *concreto total*.

Pode-se, em contrapartida, recorrer à necessidade dos princípios descobertos na análise. De fato, os princípios são necessários, mas foi visto que sua *necessidade* é simplesmente analítica. O concreto é o dado, aquilo que é *simplesmente*. Dialeticamente, parte-se do absoluto, do incondicionado e chega-se ao necessário. Mas o que faz com que se considere o método dialético superior à análise e, por isso, ele seja utilizado *sozinho*? Certamente isso advém da aceitação dogmática da verdade de seus princípios, isto é, da *crença* de que o todo predomina sobre as partes em separado. Para evitar, seja o dogmatismo, seja a *teologia da matéria*, Sartre propõe a junção da progressão e da regressão.

Desse modo, Sartre, no período de *O Ser e o Nada*, enfrenta uma série de problemas ao mesmo tempo. E é por isso que ele sugere um *novo método* que deve *contribuir* com marxismo, qual seja, a regressão acrescida à dialética. É verdade que não há possibilidade de uma totalidade definitiva do para-si e do em-si, mas isso se deve ao objeto da pesquisa: *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*. A dialética, nas mãos de Sartre, tem como ponto de partida a analítica existencial. Assim, contrariamente ao que poderia pensar Merleau-Ponty, não é por causa de uma *má* dialética que a filosofia de Sartre oscila entre o ser e o nada; a totalização é sempre parcial, trata-se do homem em sua *práxis*, e Sartre é o primeiro a reconhecer que a história só é história se estiver *aberta*.

No caso de uma pesquisa unicamente dialética, além da *fé* na verdade de seus princípios, é preciso também *acreditar* na síntese final e absoluta; nesse sentido, trata-se de duas compreensões de história, seja como *totalidade* ou como *totalização em curso*. De fato, não foi Sartre quem *criou* o conceito de totalização; mas é ele quem, no âmbito marxista, faz uso dessa noção para se contrapor à *totalidade prévia* na qual a história deve se enquadrar.⁵⁰⁶ A razão para isso é manter as conquistas de *O Ser e o Nada*, ou, o que quer dizer a mesma coisa, *recuperar o indivíduo* no seio do marxismo. Assim, o objetivo de Sartre não é outro que entender a determinação histórica a partir da liberdade, sem recorrer à verdade dos fundamentos dialéticos nem estar preso à totalidade final e necessária da história; e se o conceito de totalização foi utilizado por Lukács na década de 20, nada mais justo que exigir da ortodoxia marxista o respeito às individualidades e, por isso, à contingência da história, mesmo que seja a partir de elementos desenvolvidos (e abandonados) por esses mesmos marxistas.

Ante a impossível totalidade, a filosofia trata da *totalização em andamento*, que é a história. E o faz tendo como fio condutor o homem, não o ser humano genérico, mas *o homem que eu sou*. O concreto absoluto exigiria, para ser alcançado, que a história chegasse ao fim e, por isso, permanece como *algo inacessível* do qual a história presente pode retirar seu sentido; mas isso não exime a filosofia de ter um início *realista*, de partir do concreto total. O homem-no-mundo, em sua união específica, é sem sombra de dúvida a opção mais plausível para *encarnar* a descrição do homem, do mundo e da relação que os une. Esse aspecto metodológico também é levado ao materialismo histórico que, se pelas mãos de Marx sempre levou o indivíduo em consideração, nas mãos dos marxistas tornou-se uma *escolástica*. É isso que Sartre entende quando fala em *recuperar o homem no seio da filosofia dominante* ou em *contribuir para que o marxismo, que está parado, supere a crise em que se encontra*.

⁵⁰⁶ Já foi visto que essa idéia é defendida por Martin Jay que encontra a origem mais remota dessa noção em Proudhon, além de acusar a *injustiça* Sartre no trato dessa questão com Lukács. Essa relação também é desenvolvida por Mészáros: “Em *História e consciência de classe* (1923), Lukács analisa a ‘consciência possível’ como a consciência de uma classe historicamente progressista que tem um futuro diante de si e, por isso, a possibilidade de totalização objetiva. Em nossa época, segundo Lukács, apenas o proletariado possui a temporalidade apropriada, inseparável da possibilidade de totalização sócio-histórica, pois a burguesia perdeu seu futuro – sua temporalidade, como disse Sartre a respeito de Proust e Falkner, foi ‘decapitada’ – já que seus objetivos fundamentais como classe são radicalmente incompatíveis com as tendências objetivas do desenvolvimento histórico”. MÉSZÁROS, 1991, pp. 68-67.

Por fim, é preciso colocar em relevo algumas indicações metodológicas que, ao contrário de corroborar a tese de ruptura entre as duas grandes obras do filósofo, na verdade, mostram a profunda imbricação entre elas. Por certo, se Merleau-Ponty tivesse tomado conhecimento da *Crítica*, e do modo como essa *explica O Ser e o Nada* (e é por ele explicada), ele não teria afirmado que a razão da aparência de *sobrevôo* sartriano se deve a uma *má* dialética. É claro que ele teria muitas críticas à *obra de Sartre*, dado as diferenças *antigas* entre os filósofos, mas não é um delírio de Sartre pensar que o existencialismo possa contribuir metodologicamente com o marxismo. Primeiro, poderá contribuir porque propõe dois aportes, o progressivo e o regressivo, sendo ambos complementares; enquanto a analítica permite a passagem de objetos complexos e concretos para objetos simples e abstratos, é a dialética que permite a passagem de da abstração ao concreto, ou melhor, recompor os elementos abstratos em toda sua *complexidade concreta*; é ela que permite descrever a sociedade constituída e, desse modo, entender a história. Mas isso a partir do *homem*, conforme seria para Marx, e não a partir de *totalizações prontas*, como o fizeram os marxistas ideólogos do partido comunista.

E mesmo que a dialética, por si mesma, almeje o concreto absoluto, Sartre exige que ela tenha um ponto de partida real (*concreto total*). Se a impossibilidade de totalização permanece, ela se deve exclusivamente à uma impossibilidade *de fato*, na medida em que a totalização seria uma barreira para a filosofia, que ficaria *parada*, congelada e incapaz de descrever o objeto mais complexo: a história. Assim, a impressão que se tem é que, na *Crítica*, Sartre segue justamente as indicações de Merleau-Ponty; melhor, desde a ontologia Sartre desenvolve seu pensamento dialeticamente, apesar de apenas o recurso analítico ter ficado em evidência e gerado interpretações equivocadas. A diferença é que Sartre, ao contrário do que propõe Merleau-Ponty, jamais abre mão das entidades ontológicas mais fundamentais, afinal, elas foram desveladas a partir de uma metodologia analítico-sintética.

É a porção regressiva do método que permite ao nosso filósofo acompanhar o movimento *natural* das coisas e, dialeticamente, em seu *movimento* puro, encontrar o ser em sua determinação de *verdade*; Sartre, entretanto, tem a imensa vantagem de fazê-lo sem se submeter à exigência merleaupontyana: a necessidade de determinação antes da determinação (que haja mundo antes do mundo). Ao menos, é isso que Merleau-Ponty parece sugerir ao afirmar que “há mundo, (...) há alguma

coisa, que, para ser, não precisa, antes, anular o nada”.⁵⁰⁷ Da ótica sartriana, o que pode haver antes do homem, ou da *negação da negação que semeia o nada no seio do ser e faz com que haja um mundo?* Para Sartre tratar-se-ia do *ser bruto indiferenciado*. Sem as duas faces do método, da maneira que Sartre o entende (e utiliza), a dialética, mesmo sendo o movimento do ser em estado puro (sem determinação alguma), ao ser *acompanhada*, ainda que de dentro, cristalizaria a *relação com o mundo* em síntese (ou nova tese); sem a parada analítica, o movimento deixa de ser o *livre desabrochar do ser*, e a *progressão dialética* seria arbitrária.

Merleau-Ponty insiste na necessidade de uma crítica constante (ou *revolução permanente* do pensamento) e, a partir dessa, a dialética em estado puro, longe das mazelas da ontologia e da fenomenologia, poderia descrever o ser em todas suas contradições, em seu único movimento (que é centrífugo e centrípeto) que traz a verdade, ainda que incompleta, do ser. No acompanhamento do movimento (que é a própria dialética) estaria a resposta para o enigma do mundo; Sartre, porém, busca *no enigma do mundo* a resposta para o movimento. É assim que, em meio à confusão de *cores, movimentos, etc.*, a porção regressiva se faz necessária. Do ponto de vista da filosofia de Sartre, a primazia da percepção equivale a restituir ao filósofo os sentidos e a situação ao mesmo tempo em que lhe subtrai a consciência.

Recusa similar deve ser reservada aos marxistas que se apegam à *dialética da natureza*. O homem é o ser negativo por excelência, e é a partir dele que há negação e o nada vem ao mundo e faz, enfim, com que o mundo aconteça ao ser. Desse modo, se a dialética é negativa ela só pode ter uma origem: o próprio homem. A inteligibilidade dialética da história apenas é possível porque o homem é essencialmente dialético, e é essa idéia que Sartre desenvolve em sua *Crítica*. Relegar a responsabilidade pela determinação histórica às leis externas ao homem é considerar a natureza uma espécie de deus, ou conforme diz Sartre, se deve a uma *ontologia da matéria*; resta apenas incorporar ao ser, absolutamente positivo, a possibilidade de conhecer-se. Isso seria realizar o *fim da história*, a totalidade mítica que Sartre denuncia na *Crítica da Razão Dialética*, com a ressalva que se trataria de um mundo de deuses ou de um formigueiro, o que daria no mesmo.

⁵⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 90.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia representa o esforço do homem totalizado para retomar o sentido da totalização. Nenhuma ciência é capaz de substituí-la, pois toda ciência se aplica a uma parte humana já definida... Enquanto interrogação sobre a práxis a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem... O essencial não é o que se fez com o homem, mas o que ele faz do que se fez com ele. O que se fez com o homem são as estruturas, os conjuntos significativos que estudam as ciências humanas. O que ele faz é a própria História... A filosofia se situa na dobradiça.

Sartre (*l'Arc*)

Falar em filosofia de Sartre é falar de liberdade, idéia que mesmo aqueles pouco afeitos à filosofia conhecem muito bem; e até outros que a conhecem unicamente a partir de *O Existencialismo é um humanismo* têm uma crítica bem definida à *O Ser e o Nada*: por partir da absoluta liberdade, Sartre não pode dar conta das relações sociais. De fato, “*O Ser e o Nada* é uma obra profundamente cartesiana. Aliás, até 1943, a obra de Sartre não foi nitidamente a odisséia de uma consciência solitária?”⁵⁰⁸ Essa mesma dificuldade é formulada por Merleau-Ponty e, como foi visto, retomada por Gerd Bornheim e Marilena Chauí, e ainda ecoa nos meios acadêmicos, mesmo tendo passado 25 anos da morte do filósofo e tendo havido tempo suficiente para que essa idéia fosse superada. É preciso dizer que as dificuldades formuladas com relação à ontologia de Sartre são dos mais variados níveis e, mesmo, feitas a partir de diversos aportes (metodológico, político e moral, por exemplo). Mas ao menos num particular todas essas críticas à obra do filósofo concordam: a partir das estruturas de *O Ser e o Nada* não há sociedade possível.

O Ser e o Nada é, sem sombra de dúvidas, a obra mestra de Sartre. É a partir dessa obra que sua filosofia e sua biografia fazem sentido, ainda que Paulhan ironize dizendo que se trata *exatamente de um quilo de papel*, o que seria muito útil para *pesar alimentos no período da guerra*. Anedotas à parte, essa obra vai “retomar, explicar e alimentar esta idéia-chave: orgulho da consciência diante do mundo, por conseguinte, da liberdade absoluta do indivíduo”.⁵⁰⁹ Liberdade absoluta, princípio fundamental de cinquenta anos de intensa produção intelectual que tem, de

⁵⁰⁸ COHEN-SOLAL, 1986, p. 253.

⁵⁰⁹ Ainda, “A consciência, ao mesmo tempo orgulho e emersão; a liberdade, ao mesmo tempo paixão e disciplina; a crítica permanente; a desconfiança dos papéis sociais cristalizados e fixos: assim se chega, por etapas, aos motivos que alicerçam o relacionamento de Sartre com a política, a estética, o social e a moral. Assim se compreenderá facilmente, mais tarde, os vínculos muito especiais que a reflexão sartreana mantém com o marxismo, numa familiaridade e estranheza radicais”. COHEN-SOLAL, 1986, pp. 253-254.

início, um enorme problema a ser resolvido: como é possível que o homem *seja absolutamente livre em sociedade*? Como falar em liberdade absoluta se a determinação histórica e social é um fato insuperável? É preciso admitir que no horizonte da ontologia fenomenológica essa questão carece de resposta.

Todavia, a filosofia de Sartre não acaba em 1943. Na verdade, essa obra marca o início da filosofia efetivamente *sartriana*, afinal, trata-se de superar o idealismo husserliano e promover uma ontologia *fundamentada na absoluta translucidez da consciência*. E mesmo que o método utilizado seja a análise de condutas, numa clara referência à filosofia de Heidegger, trata-se de fazê-lo a partir de uma *instância segura*: o campo transcendental absolutamente purificado. Assim, seria justo entender *O Ser e o Nada* como “uma ontologia concebida do ponto de vista dessa subjetividade, e a ‘experiência da sociedade’ é posta em jogo apenas até o ponto em que pode oferecer *ilustrações* – muitas vezes brilhantes e coloridas – do ‘mundo’ extremamente abstrato (não mundo empírico, mas um construto ontológico) no qual a ‘realidade humana’ (subjetividade ou individualidade) se situa”.⁵¹⁰

Sartre, a partir da subjetividade, alcança o *auge* de sua filosofia com a ontologia fenomenológica; mas como o mostram Chauí e Bornheim e, antes deles, Merleau-Ponty, trata-se apenas de um sistema teórico, incapaz de promover a síntese entre o para-si e o em-si, sem falar na relação dualista e conflituosa com o outro, o que torna tal filosofia alheia ao social. É assim que “ou a ontologia sartriana é um idealismo que sua fenomenologia nega, ou ela se ultrapassa e transforma por si mesma as definições do ser e do nada”⁵¹¹; ou que “o desespero de Sartre diante do Em-si mostra-se integralmente metafísico, como desespero da impossibilidade de alcançar uma dicção absoluta”⁵¹². “No final das contas, portanto, a relação permanece entre eu como nada e entre eu como homem, não trato com outros, trato no máximo com um não-eu neutro, negação difusa do meu nada. Sou extraído de mim mesmo pelo olhar do outro (...)”.⁵¹³

Porém, o que pode ser dito de *O Ser e o Nada* no período de sua publicação? “Quem foi que a leu na época? Pelo visto, apenas o artigo de René-Marill Albérès em *Études et Essais Universitaires* (...) toma conhecimento da novidade. (...). Por enquanto o livro passa, pois, quase em brancas nuvens”. O fundamento de toda

⁵¹⁰ MÉSZÁROS, 1991, p. 170.

⁵¹¹ CHAUI, 1967, p. 195.

⁵¹² BORNHEIM, 1971, p. 156.

⁵¹³ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 75.

uma produção filosófica e literária, em especial daquilo que é produzido posteriormente, acaba ignorado; “só depois surgirão os adeptos, os entusiastas, os verdadeiros leitores”.⁵¹⁴ Não que seja necessário reclamar discípulos para a filosofia de Sartre, mas tão somente leitores; Cohen-Solal apresenta boas pistas desse desinteresse generalizado: *linguagem filosófica, densidade de idéias e data da publicação*. Faltou apontar uma razão ainda mais importante: trata-se de uma obra apócrifa, no sentido de que ela não é gestada nem produzida na Academia e, além disso, tem como princípio mostrar que a filosofia acadêmica francesa era, em todas as acepções, *substancialista*.

Os trabalhos citados, que analisam *O Ser e o Nada*, são muito posteriores à sua publicação: *O Visível e o Invisível* foi escrito entre 1959 e 1960, e tem razão de acusar a filosofia de Sartre de reduzir-se a um pensamento de sobrevôo, por ser um texto dirigido à *ontologia* de Sartre; e o problema principal, qual seja, a impossibilidade de que essa filosofia *esteja comprometida com o social*, advém justamente das dificuldades nas quais *O Ser e o nada* está encerrado. A tese de Marilena Chauí é de 1967 e, nesta, é possível perceber a referência à *Crítica*, mesmo que não seja nem um pouco amistosa: partindo da crítica de Lévi-Strauss, ela afirma que “o tom da experiência do mundo é dado pelo Para-Si. Ao pensar as sociedades, a etnologia, diz Lévi-Strauss, aparece para Sartre não como um princípio de explicação, mas como um estorvo ou resistência”.⁵¹⁵

Longe de ver na *Crítica* uma resposta para as dificuldades suscitadas em *O Ser e o Nada*, encontra-se um Sartre visto pela lente já distorcida do estruturalismo: “O *cogito* é uma prisão – isso tanto em Descartes quanto em Sartre. Lévi-Strauss aponta que a insistência sartriana em separar o civilizado e o primitivo é um matiz da oposição entre o eu e o outro. Radicalizando sua crítica, o antropólogo vê uma cegueira em Sartre – a preocupação do filósofo em manter a separação entre o eu e o outro é tão ferrenha que não percebe que a análise do prático-inerte não está muito distante do que se consideraria animismo no selvagem melanésio”.⁵¹⁶ Enfim,

⁵¹⁴ COHEN-SOLAL, 1986, p. 255.

⁵¹⁵ CHAUI, 1967, p. 192.

⁵¹⁶ Lévi-Strauss formula uma questão metodológica interessante, que vai de encontro ao método progressivo-regressivo, desenvolvido por Sartre: “Como a razão analítica poderia ser aplicada à razão dialética e pretender fundá-la se elas se definem por caracteres mutuamente exclusivos? (...). Num caso, o empreendimento de Sartre parece contraditório; no outro parece supérfluo” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 274). Essa crítica em seus pormenores é desenvolvida por Lévi-Strauss no capítulo intitulado *História e Dialética*, em *O Pensamento Selvagem*, escrito em 1961 (LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 273-

um Sartre criticado por Merleau-Ponty, naquilo que se refere a *O Ser e o Nada* e o mesmo Sartre, criticado por Lévi-Strauss, com relação à *Crítica*. Mas como manter levantada a guarda de que a *Crítica* apresenta a solução das dificuldades da ontologia fenomenológica se o próprio Sartre não concorda com isso? Ou melhor, se o filósofo tem afirmações contrárias a essa idéia?

Vejamos: segundo o depoimento de Menahem Brinker, concedido a Cohen-Solal em 1982, Sartre teria afirmado que “talvez eu tenha exagerado ao dizer que o existencialismo já morreu. Mas a *Crítica* é um ponto de partida absolutamente novo. *O Ser e o Nada* se preocupava com a questão do indivíduo; a *Crítica* trata da questão da liberdade. E agora está claro para mim que só uma abordagem histórica é capaz de explicar o homem”.⁵¹⁷ Essa fala de Sartre teria ocorrido em 1967, apenas sete anos após ele, na *Conferência de Araraquara* ter afirmado que se “há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados, mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma”.⁵¹⁸ Se em 1960 o *necessário é reconstituir uma ontologia ou, pelo menos uma antropologia dialética na qual a compreensão seja exigida a cada instante*, por que em 1967 Sartre afirma que o ponto de partida é absolutamente novo?

Mais ainda, no filme *Sartre par lui-même*, de 1970, Sartre, interrogado sobre a possibilidade de uma ética, afirma categoricamente que *a Crítica da Razão Dialética é uma continuação de O ser e o Nada. Apenas após Flaubert será possível...*; nesse instante é interpelado por Andre Gortz: *há um corte bem nítido entre as duas obras, e...*; Sartre o interrompe, dizendo que: *Sim, há um corte de vinte anos! Após escrever um livro de filosofia sente-se um vazio... não dá para escrever outro em seguida. Além disso me faltava aprofundar o conhecimento do marxismo.*⁵¹⁹ Esses são apenas alguns exemplos de momentos em que Sartre se contradiz a respeito dessa questão; a continuidade da conversa encaminha para a razão de Sartre, sabendo da continuidade entre as obras, não havê-la mostrado. Essa tarefa, segundo ele, compete a outros.

298). Mas, para nosso objetivo, é suficiente citá-lo a partir da análise feita por Marilena Chauí. CHAUI, 1967, p. 192.

⁵¹⁷ COHEN-SOLAL, 1986, p. 528.

⁵¹⁸ SARTRE, 1987, pp. 91-93.

⁵¹⁹ Filme *Sartre par lui-même* (SARTRE, 1970c).

A questão mais importante não é duvidar do depoimento de Brinker ou acusar algum tipo de esclerose por parte de Sartre; na realidade, estamos de inteiro acordo com o que o então estudante de filosofia pergunta a Sartre: “O senhor apresenta a *Crítica* como uma refutação total de sua filosofia anterior (...). A meu ver, a *Crítica* tem muito mais a ver com *O Ser e o Nada* do que o senhor quer admitir. Pois bem, por mais que a apresente como forma aperfeiçoada do marxismo, me parece que seja mais uma alternativa para ele”.⁵²⁰ Do mesmo modo, podemos concordar com o *não* veemente por parte de Sartre: a questão não coloca apenas em jogo a relação entre a *Crítica* e a ontologia, mas sim o marxismo, ou melhor, no fundo, o que Brinker questiona é se o marxismo-existencialismo, ao invés de buscar *aperfeiçoar* o marxismo, não teria como objetivo *substituí-lo*. Esta segunda possibilidade se apresenta a Sartre como absurda; o mesmo não vale para a questão formulada em 1960 por Fausto Castilho, que pergunta ao filósofo sobre os fundamentos do esforço de aproximação entre o existencialismo e o marxismo.

Assim, a levar pelo que Sartre afirma em 1970, essa é a melhor maneira de entender o depoimento que, segundo Brinker, Sartre lhe concedeu. Mas se os sete anos decorridos entre uma declaração e outra, além do *tom* da questão, podem explicar (ou pelo menos *amenizar*) a contradição dos depoimentos do filósofo, isso não impede retomar a questão formulada acima sobre *O Ser e o Nada*, dessa feita com relação à *Crítica*: quem a leu? Por certo que, em sua totalidade ninguém, afinal ela jamais foi concluída. Mas qual foi sua repercussão? “De maneira geral, é preciso constatar que a obra maior do ‘segundo Sartre’ continua, particularmente na França, muito insuficientemente estudada e, o que é mais triste ainda, apenas inspirou até agora muito poucos trabalhos originais”.⁵²¹ Diante dessa afirmação de Contat e Rybalka, relativa a 1970, o que poderia ser dito atualmente? É verdade que em 2005, por ocasião do centenário de nascimento do filósofo, houve uma eclosão de publicações e conferências sobre Sartre. Não é possível, contudo, precisar até que ponto se trata de real preocupação com seu pensamento e até que ponto se trata de textos de ocasião.

Nesse sentido, torna-se interessante verificar o que foi escrito sobre a *Crítica* logo a seguir de sua publicação, pois, se *O Ser e o Nada* passou despercebido e

⁵²⁰ COHEN-SOLAL, 1986, p. 528.

⁵²¹ Dentre os trabalhos interessantes, os autores citam André Gorz, Nicos Poulantzas, R. D. Laing, D. G. Cooper e Wilfrid Desan. CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 339.

apenas foi efetivamente colocado em xeque em 1964 (com a publicação de *O Visível e o Invisível*, escrito cinco anos antes), a *Crítica* teve seu primeiro comentário no mesmo ano de sua publicação. E, era de se esperar, não se trata de elogio – esses ficaram guardados para os romances e peças de teatro que, como vimos, estão em perfeita harmonia com a filosofia de Sartre. Melhor, os elogios sempre estiveram voltados para a produção não técnica de Sartre; mas “A solução da vida pela Arte (...) é equívoca para Roquentin, como o é decerto para o próprio Sartre. (...) para Sartre a arte é ‘irrealidade’, gera-se uma intencionalidade do ‘imaginário’, desprende-se, pois, da vida real e imediata”.⁵²² Assim, os elogios serão deixados de lado, e será levado em conta o que foi escrito sobre a segunda grande obra técnica.

Para falar sobre a repercussão da *Crítica* é preciso, antes, falar da questão da relação entre essa obra e *O Ser e o Nada*. O objetivo da *Crítica*, declarado por Sartre, transcrito por Beauvoir e repetido por quase todos os comentadores e biógrafos não é outro que promover uma *síntese filosófica do existencialismo e do marxismo*, ou seja, unir o ponto de partida subjetivo com o método objetivo marxista. E o que há de mais atual e interessante neste projeto é justamente a ambição de entender a sociedade constituída a partir da liberdade humana absoluta. A questão que importa não é se o filósofo obtém êxito nessa empreitada, mas antes, entender de que modo esse percurso é gerido e desenvolvido. Feito isso nos dois aportes possíveis, quais sejam, a gênese dos conceitos e o método (partes I e II), pode-se ir adiante. Assim, a despeito da afirmação de Sartre de que a *Crítica* é um *ponto de partida totalmente novo*, mesmo tendo afirmado que *não houve mudança na direção da pesquisa*, será colocada uma única questão: há continuidade ou ruptura entre os dois grandes períodos da filosofia de Sartre?

Foi dito na introdução que não vale a pena decidir previamente sobre ruptura ou continuidade na obra de Sartre. E é justamente os comentários sobre sua filosofia a razão para essa opção metodológica: Contat e Rybalka afirmam que Sartre, a partir de 1956, passa a “interrogar sobre as relações do existencialismo e do marxismo”, ou, “buscar uma síntese filosófica entre seu próprio percurso, que tem como ponto de partida a subjetividade, e o método objetivo do materialismo dialético”;⁵²³ porém, duas páginas adiante se referem à um ‘segundo Sartre’, deixando margem tanto para a defesa da tese de ruptura quanto a de continuidade

⁵²² FERREIRA, 2004, p. 141.

⁵²³ CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 337.

entre os dois períodos. Gerd Bornheim, por sua vez, afirma que “o pensamento de Sartre evolui, e o lugar de sua evolução encontra-se precisamente na História”; afirma ainda que “tudo indica que seu itinerário [de Sartre] busca conquistar teses totalmente outras que não as de seu ponto de partida, totalmente outras que não aquelas implicadas no absurdo radical”.⁵²⁴ Para Bornheim, portanto, trata-se de fazer o caminho inverso, qual seja, da história à *metafísica* de *O Ser e o Nada*.

O fato é que as declarações de Sartre dão margem tanto para uma quanto para outra leitura; o mesmo pode ser dito da maioria dos comentários que tratam dessa *mudança*. Se *previamente* é melhor não tomar partido, o que se pode dizer após acompanhar o que se passa nos dezessete anos que separam a *Crítica* de *O Ser e o Nada*, além de discutir o método progressivo-regressivo? Não há como se esquivar. Para entender a filosofia de Sartre é preciso responder essa questão, ou melhor, é preciso ao menos colocá-la. É verdade que Sartre, quando perguntado sobre se a *Crítica representava a solução do problema das relações concretas com o outro*, de *O Ser e o Nada*, respondeu a Brinker que “Essa busca já terminou e não me interessa mais”⁵²⁵; pode ser que não interessasse ao filósofo em 1967. Mas, atualmente, responder essa questão parece ser a única maneira de entender a porção publicada da *Crítica da Razão Dialética*, de entender o interminável trabalho sobre *Flaubert*, de entender as anotações sobre uma possível moral (*Cadernos*) e, sobretudo, mostrar que *O Ser e o Nada* não permanece prisioneiro da aporia da relação unicamente objetivante entre os para-sis.

Antes de tudo, é preciso dizer que a possível relação entre as duas grandes obras é justamente a questão presente nos primeiros textos sobre a *Crítica* referidos por Contat e Rybalka. Nesse sentido, tem-se o primeiro que mostra a perfeita compatibilidade entre os dois períodos, mesmo que os *vícios de fundo* sejam mantidos, por Roger Garaudy (1960);⁵²⁶ o segundo que mostra a impossibilidade do projeto sartriano de unir seu existencialismo ao marxismo, por Serge Doubrovsky (1961); e o terceiro, que mostra a perfeita compatibilidade entre as duas obras, por

⁵²⁴ BORNHEIM, 1971, pp. 227-228.

⁵²⁵ COHEN-SOLAL, 1986, p. 528.

⁵²⁶ A edição utilizada para produzir essa tese é a segunda, de 1960 (a primeira é de 1959). Contat e Rybalka fazem referência a uma edição de 1969, *nouvelle édition augmentée*, na qual Garaudy mostraria os *vícios de fundo* de *O Ser e o Nada* que são mantidos na *Crítica*. Não são novidades as complicações ocorridas na relação entre Sartre e Garaudy, o que justificaria o possível acirramento da crítica a Sartre em 1969, se comparada com a edição de 1960; infelizmente não foi possível encontrar a edição citada nos *Écrits* (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 339), mas de todo modo a crítica de Garaudy já é, no período de amizade com Sartre, bastante contundente.

Colette Audry (1966).⁵²⁷ Por certo, esses não são os únicos, mas a partir da leitura apresentada na primeira e na segunda partes dessa tese, a posição desses autores será discutida, afinal, elas compreendem todas as possibilidades: ou há compatibilidade, ou a compatibilidade é relativa ou não há compatibilidade nenhuma. Desse modo, todas as possibilidades serão contempladas e será possível, ao final, produzir uma conclusão plausível.

Não é novidade que a tese aqui defendida é a de que a *Crítica* é um desdobramento natural e necessário de *O Ser e o Nada*. A posição de Roger Garaudy com relação a Sartre não fica restrita ao livro *Perspectivas do homem*, publicado em 1960, mas, no que concerne a essa obra, é preciso admitir que ela converge com a tese aqui exposta; mais especificamente, concorda porque ali se encontra a afirmação da compatibilidade entre os dois períodos. Porém, se Garaudy vê nessa compatibilidade a manutenção dos problemas de *O Ser e o Nada*, nossa tese, ao contrário, busca na *Crítica* justamente sua solução. Seja como for, para Garaudy, Sartre, a partir da *tensão fundamental* vivida, “dá à sua obra um caminho intenso” pelo qual o *concreto* patético da existência torna-se “realidade social. Ecletismo, contradições internas, (...) não são mais que aspectos exteriores de um encaminhamento mais profundo, de um movimento que conduz seu existencialismo a se ultrapassar, seja no sentido de uma ‘participação’ religiosa, seja no sentido de uma ‘participação’ marxista”.⁵²⁸

De saída, é preciso dizer que Sartre jamais admitiria que a *participação* que deve superar a dificuldade de relação com o outro fosse religiosa; também, é preciso dizer que a afirmação de Garaudy de que o objetivo principal de Sartre é *reconciliar Marx e Kierkegaard* é um absurdo. Há sim o projeto de reconciliar o existencialismo com o marxismo, mas *daquele existencialismo diferente* (do próprio Sartre), conforme pode ser lido em *Questão de Método*,⁵²⁹ ora, a obra referida de Mounier, da qual Garaudy tira essa informação, é de 1946 e, assim, destoa completamente do assunto discutido. E a continuidade da referência a Sartre mostra justamente a confusão entre os planos ontológico e prático; é verdade que a afirmação da

⁵²⁷ Há ainda *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss, que critica o *método* sartriano utilizado na *Crítica* por confundir razão analítica e razão dialética, e inaugura um nicho de discussões entre existencialismo e estruturalismo que escapa aos objetivos desse trabalho; além disso, o antropólogo não toma partido no que se refere à relação entre a *Crítica* e *O Ser e o Nada*. Assim, apesar da importância de Lévi-Strauss para as ciências humanas e apesar da proximidade da publicação de *O pensamento Selvagem* com a publicação da *Crítica*, esse texto não será discutido.

⁵²⁸ GARAUDY, 1960, p. 59.

⁵²⁹ SARTRE, 2002, pp. 27-28.

compatibilidade entre as obras requer que a sociedade seja entendida a partir da ontologia, mas, do modo feito por Garaudy, parece mais um anacronismo:

Sartre tem razão em sublinhar que uma decisão jamais nasce unicamente das condições de vida de um homem ou de um grupo de homens. (...) Sartre analisa isso quando exalta o trabalho do 'projeto' que comanda a negação e a escolha. A dificuldade começa quando se trata de determinar a origem desse projeto. Trata-se de um projeto 'que tem a liberdade por fundamento e por objetivo?' Então a escolha seria vazia de todo conteúdo.⁵³⁰

Percebe-se que a interpretação de Garaudy advém de uma passagem por demais brusca da ontologia ao plano social e, no mais, trata-se de interpretar como decisivas obras nas quais Sartre está *desenvolvendo* o aparato que lhe permitirá aproximar o existencialismo do marxismo.⁵³¹ Caso se desconsidere os dezessete anos decorridos da ontologia, nos quais surgem a ampliação da noção de situação, o desenvolvimento dos conceitos de *Outro social*, de reciprocidade, de legitimidade e de *Terror*, que permitem a Sartre, em 1960, propor essa aproximação, Garaudy tem razão: é preciso um *retoque profundo* na ontologia para que ela possa *dar conta das leis da história*. A conclusão, decorrente dessa confusão, é que "De fato, esta concepção de liberdade é metafísica, no sentido pleno da palavra: exterior à história",⁵³² o único problema é que essa concepção *metafísica* da liberdade não é a concepção de Sartre ou, ao menos, não do Sartre da *Crítica*.

Para reafirmar as dificuldades interpretativas advindas da exigência *realista* de Garaudy, deve-se atentar para a seguinte afirmação sobre o pensamento sartriano:

Sartre aceita que 'a filosofia' se separe do 'senso comum', e isso impede que ela se engrene na história real dos homens. A 'filosofia', assim entendida, é a filosofia especulativa, e reivindica o apadrinhamento dos estóicos para proclamar que o cativo, se ele não é livre para sair da prisão, ele é livre de todo modo (...). A ligação entre o ato individual e suas condições está rompida, assim como entre o ato e suas conseqüências.⁵³³

Ora, não seria exatamente o argumento contrário, no sentido de que o homem precisa ser *ontologicamente livre* para, apenas a partir daí, falar em *libertação* social e política? Não são três os passos para a afirmação da liberdade, primeiro

⁵³⁰ GARAUDY, 1960, p. 89.

⁵³¹ Nota-se a constante remissão a *O Existencialismo é um humanismo, conferência vulgarização* da filosofia de Sartre, e *A idade da Razão* que, conforme já foi visto, Sartre define como descrição dos anos 37-38, *quando ainda era possível a ilusão de uma vida estanque, separada das demais existências*.

⁵³² GARAUDY, 1960, p. 91.

⁵³³ GARAUDY, 1960, p. 92.

metafísico, depois artístico e, só então, social? Não há outra justificativa senão a incompreensão para explicar a interpretação de Garaudy: o *conceito popular* de liberdade para, daí, arrancar a possibilidade da revolução.

Assim, Garaudy afirma não haver junção possível entre existencialismo e marxismo; e nem ao menos aproximação, a não ser que a peça fundamental da ontologia, a liberdade, seja abandonada. Porém, abandonar a liberdade ontológica ainda não seria a solução definitiva, afinal, mesmo discorrendo sobre a história, para Garaudy Sartre continuaria preso à sua concepção superficial de *projeto* e, conseqüentemente, de revolução, que, para a fenomenologia, não passa de *um evento metafísico, ou, mais exatamente, místico*. Mas nem tudo está perdido: há ao menos uma saída para o que o existencialismo supere seu misticismo, qual seja, que ele “rompa sua solidão e reencontre ‘os outros’”: então ele descobriria uma forma de transcendência que não seja mistificada e uma concepção de história que não mutila o homem de alguma de suas dimensões”.⁵³⁴ Pelo visto, esse é o objetivo de Sartre desde *O Ser e o Nada* e é a exigência que a filosofia acadêmica clama em coro por mais de meio século; a pergunta de Garaudy torna-se conveniente: Sartre consegue superar o solipsismo?

A resposta é que, a julgar por *O Existencialismo é um humanismo*, sim; porém, já não se trata da liberdade de *O Ser e o Nada*. Nesta obra “O conjunto de relações vivas (...), Sartre substitui por uma só forma de relação: o olhar”,⁵³⁵ Garaudy tem razão, pois na *Crítica Sartre* reafirma esse tipo de relação. Não se pode esquecer, no entanto, que desde *A Insurreição de Paris*, passando por *Genet* e por *A questão judaica*, Sartre busca mostrar que esse *outro que olha* não se resume a um indivíduo, como quer Garaudy, mas o indivíduo que olha é ao mesmo tempo a *multidão* e, no limite, a sociedade como um todo. É por isso que, aparentemente, o “estudo do ‘nós’ tende a reduzir (...) as realidades coletivas à (...) relações de solidões”,⁵³⁶ mas apenas aparentemente, afinal essa presença sentida por cada homem do *olhar de um indivíduo sobre ele* é, por esse mesmo ato, o olhar de todos, a expressão maciça do controle da sociedade, do *grande Outro*, conforme foi visto.

⁵³⁴ GARAUDY, 1960, p. 94.

⁵³⁵ GARAUDY, 1960, p. 96.

⁵³⁶ GARAUDY, 1960, p. 98.

Para Garaudy, porém, “Numa tal concepção, a especificidade do social e da história é inconcebível”.⁵³⁷ Novamente, não há relações sociais, mas uma variedade de relacionamentos pessoais, ou seja, não há história mas metafísica; e todo o trabalho de Sartre no sentido de explicar de que modo a história, feita livremente por homens, pode se voltar contra eles e os determinar, cai por terra. Precisava ser assim, pois, naquilo que nossa tese se fundamentou para mostrar a ampliação do conceito de situação, Garaudy nada mais vê que *fantasia* encenada numa *esfera metafísica*; o mesmo vale para “*Os caminhos da liberdade, O Diabo e o Bom Deus* ou *As mãos sujas*. Esta dificuldade Sartre a reencontrará num outro nível, o nível da ontologia: a dificuldade de articular *O Ser e o Nada*”.⁵³⁸ Dito desse modo, não se trata de entender a literatura e a dramaturgia de Sartre a partir de seus textos técnicos, mas, para Garaudy, parece que a ontologia fenomenológica *resulta* da arte.

Por isso, Garaudy pode afirmar que Sartre polemiza com um marxismo *que não existe senão em tratados de filosofia idealista*; e se ele *evolui* sua concepção de marxismo, isso não se deve a outra coisa que a *determinação histórica*.⁵³⁹ Desse modo a *Crítica* é resultado da história e, se essa não tivesse tomado o rumo que tomou, aquela nem mesmo teria sido escrita; não vale a pena perguntar, então, *quem faz a história?*, afinal, esse limite do *diálogo* entre Sartre e Garaudy não pode ser ultrapassado. Foi visto que Sartre não está alheio ao poder determinante da macroestrutura sobre a liberdade; é nesse sentido que se pode entender a *deformação objetiva* provocada à distância pelo marxismo. Sartre mesmo admite que a guerra o modificou, e que *ante uma criança que morre de fome A Náusea não pode fazer frente* – enfim, Sartre seria o primeiro a reconhecer a ação da *força das coisas* na evolução de seu pensamento.

Porém, e isso Garaudy não leva em conta, *Genet* permaneceu livre para *mudar aquilo que a sociedade havia feito dele*. O mesmo vale para Sartre, que como tantos outros intelectuais, poderia simplesmente ter se rendido à força das coisas e aberto mão da liberdade; ou ter acatado a dialética como uma força intransponível e incompreensível que, como uma espécie de Deus, a todos e a tudo governa com

⁵³⁷ GARAUDY, 1960, p. 98.

⁵³⁸ GARAUDY, 1960, p. 99.

⁵³⁹ “Sob a influência das experiências vividas da Ocupação e da Resistência, da Libertação, depois da guerra fria, dos movimentos da classe trabalhadora e da luta dos povos colonizados por sua independência, o existencialismo de Sartre é, de todo modo, historizado”. GARAUDY, 1960, p. 107.

suas *leis*. Sartre, porém, afirma que *a origem de toda dialética é* “a prática dos homens governados por sua materialidade – é ao mesmo tempo a experiência que cada um pode fazer (e faz realmente) de sua *práxis* e de sua alienação e, ao mesmo tempo, o método reconstrutivo e construtivo que permite captar a história humana como totalização em curso”.⁵⁴⁰ Enquanto Garaudy pensa a história como totalidade, Sartre a entende como totalização e, portanto, para esse há liberdade *na história* sendo esta resultante da liberdade, enquanto para aquele a liberdade deve se submeter às *leis* da história.

Desse ponto de vista, é com razão que Sartre afirma, em resposta a Garaudy, que “A verdade é que o senhor escolheu um setor de pesquisa, nós outro, que nosso acordo formal é completo (...) e que nós, uns como os outros, não temos senão que decifrar essa terra árida. Estou convencido, de meu lado, que apenas pesquisas concretas permitirão à filosofia que produz todos nossos pensamentos [marxismo] se enriquecer e manifestar seus reais problemas”.⁵⁴¹ Sartre admite que o existencialismo é uma ideologia gerada e mantida pelo marxismo, que a ele tenta se reintegrar; mas não desiste de fazê-lo a partir da liberdade, do *homem livre em situação*, mesmo que essa situação seja a *história determinista* das leis dialéticas, conforme o entende Garaudy; e a conclusão de Sartre é que *neste domínio ambos deveriam se ocupar de homens*, lamentando que Garaudy *os tenha esquecido*.

O segundo comentário publicado logo a seguir da *Crítica é O mito da Razão Dialética*, por Serge Doubrovsky. Diferentemente de Garaudy, que afirma a compatibilidade entre os dois períodos e apresenta os *problemas* dessa tentativa sartriana de aproximar o existencialismo do marxismo, Doubrovsky é categórico: “Não há síntese possível do marxismo, enquanto ele pretenda ser uma ciência, e do existencialismo, enquanto ele busque manter-se fiel à existência” e, desse modo Sartre, na *Crítica*, “não faz mais que existencializar o marxismo e marxizar o existencialismo”, mantendo um movimento contraditório que não pode jamais alcançar sua síntese, fazendo dessa obra um calhamaço vazio.⁵⁴² Ora, Sartre tem por objetivo *contribuir*, com seu existencialismo, para que o marxismo supere sua estagnação; porém, pergunta Doubrovsky, “qual pode ser, nessas condições, o

⁵⁴⁰ Extrato de uma carta de Sartre a Garaudy, em GARAUDY, 1960, p. 112.

⁵⁴¹ Extrato de uma carta de Sartre a Garaudy, em GARAUDY, 1960, p. 113.

⁵⁴² DOUBROVSKY, 1960, p. 493.

trabalho do existencialismo?”⁵⁴³ Sartre responde que o existencialismo tem como tarefa fundamentar o marxismo *a priori* na existência, ou seja, fundar a dialética como método universal e como lei universal da antropologia; uma vez que as noções utilizadas pelo marxismo para descrever nossa sociedade são existenciais (exploração, alienação, reificação, etc.), Sartre se propõe a estudá-las a partir da análise da existência.

Doubrovsky refere-se à evidente *inspiração* do projeto de Sartre na *Crítica da Razão Pura*, de Kant; mas, segundo ele, *a proximidade para por aí*, porque, “Exigir do marxismo, à maneira de Sartre, fundar seu método *a priori* é, do ponto de vista marxista, impossível e absurdo (...)”.⁵⁴⁴ Para o autor, o projeto filosófico de Sartre carece, de início, de um solo a partir do qual a *contribuição* ao marxismo faça sentido. Inicialmente, alega que Sartre planeja fundar a dialética marxista a partir da existência sendo que a existência não tem fundamento; em *O Ser e o Nada* o *surgimento da consciência para si mesma* é um *acontecimento absoluto*, que nem mesmo pode ser descrito. Encontrar um fundamento racional para a experiência dialética é impossível no âmbito do existencialismo, assim como é absurdo para o marxismo questionar a inteligibilidade da existência; fica explícito, “neste texto, a confusão filosófica que (...) vicia o projeto sartriano. A *compreensão* da existência por ela mesma (...) não pode jamais ser um *saber*, nem o movimento da existência um ‘processo racional’”.⁵⁴⁵

Assim, o projeto de Sartre na *Crítica* acaba se tornando uma *absurdidade filosófica*. A confusão criada entre saber e compreensão, ou entre racional e existencial, gera um quadro que Doubrovsky considera não apenas ambíguo, mas *equivocado*. “A inconstância do fundamento teórico se denuncia, de início, quando se empreende a análise prática e, notadamente, a peça mestra de toda filosofia dialética: o problema da *necessidade*”.⁵⁴⁶ Se em Hegel esse problema é devido ao *movimento interno do Conceito* e em Marx do *movimento interno do Ser*, para Sartre trata-se da *simples situação exterior de uma livre existência*; desse modo o filósofo francês remete novamente à mesma estrutura objetivante do *ser-para-outro*, tal qual em *O Ser e o Nada*. Sartre anunciaria um desafio, a exemplo de Arquimedes: *dêem-me a existência e lhes darei Razão e História*. Porém seu desafio, assim como o foi

⁵⁴³ DOUBROVSKY, 1960, p. 494.

⁵⁴⁴ DOUBROVSKY, 1960, p. 498.

⁵⁴⁵ DOUBROVSKY, 1960, p. 691.

⁵⁴⁶ DOUBROVSKY, 1960, p. 692.

para Arquimedes, cai no vazio, pois, se para esse falta o *ponto de apoio* a partir do qual ele moveria a Terra, para Sartre falta a existência *fundamentada* que seria seu ponto de partida para dar conta da Razão e da História.

O existencialismo, então, “é incapaz de fundar o marxismo *a priori*. Com efeito, para isso seria necessária uma verdadeira Razão dialética. Mas a Razão dialética é um mito, morto desde Hegel; e na medida em que Sartre entende ressuscitá-lo aqui sem ter realmente os meios, isso é uma mistificação”.⁵⁴⁷ Não seria por demais absurdo *existencializar* o marxismo; mas *marxizar* o existencialismo é uma tarefa fadada ao fracasso. No primeiro caso, pode-se examinar os conceitos de exploração e alienação, por exemplo, a partir de uma perspectiva existencial; mas, no segundo caso, tratar-se-ia de abrir mão da espontaneidade da consciência, ponto que para Sartre não pode ser colocado em questão. Por isso, ele simplesmente retoma conceitos da ontologia fenomenológica numa outra roupagem,⁵⁴⁸ “O resultado é que essas categorias, que se compreendem como diferentes faces de um mesmo modo de ser e que estão ligadas dialeticamente por uma filosofia da existência, são justapostas didaticamente por um pseudo-racionalismo”.⁵⁴⁹

Dobrovsky não para por aí; segundo ele, a *mudança* que ocorre de uma obra de Sartre a outra é apenas de *vocabulário*. É assim que o projeto se torna *práxis*, que a livre escolha se torna ideologia: as categorias ontológicas são reeditadas na *Crítica* com termos marxistas, mas, de modo algum, perdem o caráter idealista e, ademais, trazem para o seio da dialética os problemas insolúveis da ontologia. O mesmo projeto de ser-em-si-para-si reaparece, na *Crítica*, em escala macro: trata-se da totalização em curso, da impossibilidade de uma história acabada, do *reino da liberdade* do qual, por dificuldades teóricas imediatas, não pode nem ao menos ser pensado. O projeto redundante, enfim, na tentativa de superar o *prático-inerte* em vista da *ditadura da liberdade*: “o existencialismo, após ter denunciado o mito, nos dá precisamente os meios de compreendê-lo e de o desmistificar”.⁵⁵⁰ Numa palavra, a incompatibilidade tem como fundamento a impossibilidade de compreender a

⁵⁴⁷ DOUBROVSKY, 1960, p. 693.

⁵⁴⁸ *A essência da relação entre as consciências* se torna um simples *antagonismo* ou *escassez interiorizada*; o conflito, sentido originário da relação entre os para-sis, torna-se *violência possível*; a *reificação*, que para Marx é a transformação do homem em coisas *devido às relações de produção* torna-se apenas uma *relação objetivante entre as consciências*, o mesmo valendo para a alienação; a *alteridade* nada mais é que *um estado de dispersão do Eu*, conforme DOUBROVSKY, 1960, p. 697.

⁵⁴⁹ DOUBROVSKY, 1960, p. 697.

⁵⁵⁰ DOUBROVSKY, 1960, p. 888.

dialética a partir da existência, mesmo que a existência possa lançar luzes sobre conceitos dialéticos.

Na *Conferência de Araraquara* Sartre afirma que “nosso trabalho não consiste em insistir indefinidamente sobre o projeto, sobre a natureza da liberdade, sobre a necessidade (...), sobre o conjunto das coisas que fazem a realidade humana. O que é necessário para nós é reconstituir uma ontologia ou, pelo menos, uma antropologia dialética na qual a compreensão seja exigida a cada instante, a cada instante o projeto da pessoa sob forma concreta e real apareça”.⁵⁵¹ Ora, simplesmente afirmar que a Razão Absoluta é um mito seria suficiente para desqualificar o projeto sartriano de buscar entender a dialética da história a partir do indivíduo? Pode-se perguntar: as tão aclamadas *leis* da história tiveram maior sucesso do que a liberdade nesta empreitada? O exemplo a seguir é banal, mas pode servir para apresentar ao menos um indício do projeto de Sartre que, ao que parece, Doubrovsky desconsidera.

No salão de conferências, em Araraquara, Sartre interrompe sua fala por alguns segundos e acende um cigarro; com este ato *reduz o público por um instante a um setor prático*, e cria uma *tensão*. Acendido o cigarro, a tensão se dissipa, na medida em que ele *reencontra uma nova totalidade e tem entre seus dedos o cigarro aceso*; mas, afirma ele, “passei de um estado a outro através de um sistema de crise, de oposição e de síntese e a operação se fez e é a mais simples do mundo”. Ora, a dialética é tão facilmente compreensível porque ela é *prática* – “A origem da dialética é a *práxis*. Não é outra coisa. É a origem viva da dialética. Não há lei caída do céu dizendo que haverá uma tese, uma antítese e uma síntese. O que há é que nós estamos perpetuamente em relação (...) e que precisamente o conjunto dessas relações, sendo sempre sob a forma de contradição, de lutas e de soluções, conduzem finalmente à história”.⁵⁵² Seria essa uma boa resposta à *mistificação* promovida por Sartre, que retoma o mito da Razão?

É interessante notar que esse exemplo vale tanto para as dificuldades apresentadas por Doubrovski quanto para aquelas formuladas por Garaudy, pois se um questiona a tentativa de Sartre de entender a história a partir do homem, o outro, no caminho inverso, nega que o homem possa, de sua *liberdade*, entender a determinação. Não se trata, porém, de uma *razão divina*, assim como não se trata

⁵⁵¹ SARTRE, 1987, p. 93.

⁵⁵² SARTRE, 1987, p. 97.

de uma *dialética que tenha sua origem noutra lugar que não no homem*; trata-se de “descrições concretas da história e da sociologia que é preciso que façamos e refaçamos em conjunto para justamente ver, para rever, para reencontrar o sentido humano em todas as descrições que damos de estruturas ou de história”.⁵⁵³ É por isso que nenhuma das estruturas marxistas é desconsiderada e, nem mesmo, os condicionamentos são negados; *não há nenhuma dialética possível que não tenha como origem a liberdade fundamental e imediata* que é o projeto.

Desse modo, percebe-se que a maior contradição a ser enfrentada para sustentar a tese de que a *Crítica* é um desdobramento de *O Ser e o Nada* advém da declaração de Sartre de que *o ponto de partida é totalmente novo*. Garaudy afirma a compatibilidade entre os dois períodos, e as dificuldades apontadas por ele no empreendimento sartriano são decorrentes do *ponto de partida* (homem); Doubrovsky nega a compatibilidade entre os dois períodos, mas a diferença marcante que, segundo ele impede o desdobramento entre essas obras, não é outra que o *ponto de chegada* (Razão). Sartre insiste que a filosofia está no meio do caminho, que o marxismo tem um enorme conhecimento da estrutura, mas despreza o homem, e que o existencialismo *encontra o homem onde ele está*, mas carece da estrutura; ora, Sartre quer *recuperar o indivíduo em meio à determinação social marxista*; o homem está no meio, e nada mais adequado que o critiquem tanto por seu ponto de partida quanto pelo objetivo a ser alcançado. Ainda não é o momento para concluir definitivamente; passemos a um comentário da filosofia de Sartre publicado em 1966 e que concorda com nossa tese de compatibilidade absoluta entre os dois períodos.

Sartre e a realidade humana, de Colette Audry, se pretende uma introdução ao pensamento de Sartre; na verdade, trata-se de uma argumentação que destoa das críticas localizadas, como é o caso de Garaudy e Doubrovsky (além do já referido trabalho de Lévi-Strauss). Ainda assim, é um livro publicado pouco tempo após a *Crítica*, no qual transparece a tese da absoluta compatibilidade entre esta e *O Ser e o Nada*. Uma vez que já foi explorada a posição que defende a compatibilidade, desde que, devido à liberdade, seja admitida a impossibilidade de dar conta da história e, também, a tese de que não há compatibilidade alguma porque se trata de propor um mito (a Razão), e como tal o projeto se mostra

⁵⁵³ SARTRE, 1987, p. 95.

irrealizável, nada mais justo que dar voz também a um comentário que admite a compatibilidade sem apresentar nenhuma dificuldade para que esse projeto se concretize.

Sartre tem por objetivo fundamentar ontologicamente o marxismo e é essa a razão mais forte para entender essa obra como um desdobramento *necessário* de *O Ser e o Nada*; Audry é ainda mais complacente com o projeto do filósofo: “Logicamente, uma obra como a *Crítica da Razão Dialética* deveria preceder no tempo a doutrina de Marx porque a fundamenta e lhe confere sua inteligibilidade”.⁵⁵⁴ Numa só frase, Audry aceita como válida justamente a pretensão do filósofo que lhe rendeu dezenas de críticas; e, naquilo que Lévi-Strauss discorda de Sartre, o método, Audry afirma não apenas sua validade como antecipa o trabalho de mostrar a correlação metodológica entre a *Crítica* e *O Ser e o Nada*: “É aplicado ao conjunto o método já definido em *O Ser e o Nada* para a compreensão do indivíduo: *regressivo* e *progressivo*. O momento da regressão terá por objeto fundar o saber sociológico remontando, das sociedades tal como elas aparecem atualmente, a seus elementos mais abstratos (...) e em seguida recompondo esses elementos na sua complexidade”.⁵⁵⁵

Desse modo, a *Crítica* segue os dois momentos do método progressivo-regressivo, sendo a parte I (analisada nesta tese) o momento regressivo: a partir da sociedade constituída, Sartre procura entender sua constituição abstrata. É da existência *fática* (serial) que se pode falar em *liberdade* (grupo em fusão); é do *juramento* que se pode falar em *sociedade* e é do *Terror* que se pode falar em *manutenção das estruturas sociais*. Ou seja, não se trata de descrever unicamente a história *ideal*, mas, a partir da sociedade presente, buscar seus fundamentos abstratos; fica a cargo do segundo tomo a porção *progressiva* do método, ou seja, apresentar “o fundamento do saber histórico e sua recomposição na temporalidade”.⁵⁵⁶

Tem-se, assim, a apresentação do projeto e da metodologia, além da aceitação da compatibilidade entre os dois períodos da obra de Sartre; para Audry Sartre “não visa nada menos que religar o pensamento marxista e o movimento da história à filosofia pura, de um lado, e às ciências humanas de outro, a *nada deixar*

⁵⁵⁴ AUDRY, 1966, p. 81.

⁵⁵⁵ AUDRY, 1966, pp. 81-82.

⁵⁵⁶ AUDRY, 1966, p. 82.

fora de suas pesquisas; breve, a fazer a soma da Realidade Humana de nosso tempo para dar a ela um meio de retomar sua marcha e de penetrar em uma nova época da história”.⁵⁵⁷ E se Audry não formula nenhuma dificuldade relativa aos objetivos da *Crítica* e, mais do que isso, afirma a compatibilidade entre os dois períodos, o que dizer do problema da *relação entre os para-sis*, ou melhor, qual a resposta de Audry para a dificuldade que Sartre teria para dar conta da sociedade, uma vez que a relação entre os homens apenas poderia ser de conflito?

Segundo o comentário, há dois planos distintos que separam *O Ser e o Nada* e a *Crítica*; mesmo assim, esses planos se complementam. É assim que na ontologia, Sartre “descreve o momento abstrato da relação com o Outro: a aparição, no campo de minha consciência, de um não-eu-não-objeto, de outro sujeito livre como eu, que rouba o mundo sobre o qual eu reinava e me condena à *objetividade*”.⁵⁵⁸ Audry não se furta ao problema tão disseminado do solipsismo de *O Ser e o Nada*, para o qual já colecionamos alguns adjetivos: *situação infernal*, *mundo de almas penadas*, *a-historicidade*, *metafísica*, *mundo de medusas* dentre outros. Mas interpreta esse problema à luz daquilo que Sartre escreve na *Crítica*: se na ontologia a relação original com o outro é o conflito, “Na realidade as relações jamais se estabelecem nesse nível. Pois o mundo onde se produz o encontro não é um campo virgem *dominado por* minha contemplação e minha atividade, *em presença do qual* eu descobriria o Outro”.⁵⁵⁹ Esse mundo *ideal* pode ser identificado ao mundo de *O Ser e o Nada*, mas não é de modo algum o mundo da *Crítica da Razão Dialética*.

A relação *efetiva com o outro* se dá num ambiente que está longe da ontogênese privada da ontologia fenomenológica; trata-se de um mundo no qual *meu projeto está sendo executado sobre as coisas que eu transformo, um universo de matéria inerte em sua maioria já trabalhado pelo homem, trabalho em razão do qual as relações já estão constituídas e nas quais eu já me encontro engajado*, ou seja, o mundo da *Crítica*, da situação ampliada, da sociedade constituída e da história. A descrição da relação com o outro em *O Ser e o Nada* é abstrata e, por isso, o aparecimento do outro gera dificuldades para se falar em sociedade; no entanto, uma vez que o mundo seja *mediação*, ou *aquilo que se passa na relação*

⁵⁵⁷ AUDRY, 1966, p. 82.

⁵⁵⁸ AUDRY, 1966, p. 83.

⁵⁵⁹ AUDRY, 1966, p. 83.

com o outro, a dificuldade para passar do ser-para-outro à sociedade não é mais que aparente. “Ora, esse mundo, ao mesmo tempo matéria inorgânica e obra da *práxis* humana, esse mundo do ‘prático-inerte’, é constituído de tal maneira que a liberdade do Para-si descrita em *O Ser e o Nada* (...) se encontra afetada de *alienação*”.⁵⁶⁰

Para Audry, em concordância com nossa tese, a *Crítica* é justamente a solução do problema *muito sério* da relação com o outro. Apenas a passagem do plano abstrato ao plano concreto permite responder as acusações de que as relações descritas em *O Ser e o Nada* são desencarnadas e idealizadas; ou mesmo, que a partir dessa obra não há nenhum meio de descrever a sociedade, e o pensamento sartriano seria resultado de uma *ideologia burguesa totalmente alheia às mazelas sociais*. Não é por acaso que o início desse trabalho teve como ponto de partida as relações entre Inês, Estella e Garcin, ou o inferno; e também não foi por acaso que houve a insistência na identificação entre essa peça e *As relações concretas com o outro*, de *O Ser e o Nada*, mesmo ante o protesto explícito de Sartre de que a peça retratava *consciências mortas*. Ao levar a sério o pensamento de Sartre no seu conjunto, Audry tem na *Crítica* a resposta para as dificuldades apresentadas por Merleau-Ponty (que por certo não teve acesso a esse trabalho de Sartre) e retomadas por Marilena Chauí e por Gerd Bornheim.

E o que dizer da questão que Sartre mesmo se coloca, sobre como o homem pode livremente fazer a história se essa se volta contra ele e o determina? A resposta está justamente na contradição entre a liberdade e a situação *na Crítica*. Por certo, na *Crítica* a situação não é de modo algum um *ponto* a partir do qual o para-si nega o em-si e estabelece uma ordem de fenômenos; a situação ampliada é aquela na qual o homem *está lançado* e que envolve o *prático-inerte*, ou seja, a matéria inorgânica e a *práxis* humana. Mesmo nesse mundo, engana-se aquele que pensa que a liberdade foi suprimida; “é sempre da plenitude de sua liberdade que o Para-si escolhe seus fins, (...) é livremente que ele se objetiva no mundo. Mas a situação na qual ele se escolhe é feita de tal modo que lhe será impossível reconhecer seu projeto no resultado de seu ato”.⁵⁶¹ Não foi justamente isso que ocorreu com Pablo Ibbieta, que na tentativa de salvar Gris da morte acaba denunciando-o (*O Muro*)?

⁵⁶⁰ AUDRY, 1966, p. 84.

⁵⁶¹ AUDRY, 1966, p. 84.

Por isso é interessante, à revelia daquilo que afirma Garaudy, ver na literatura de Sartre muito mais do que simples *fantasia*. A liberdade do para-si é *real* e não é de modo algum necessário renegá-la para entrar no *mundo dos vivos* do marxismo; ontologicamente, há o *nada* que separa o homem de si mesmo e impede que ele coincida consigo, donde advém a liberdade constitutiva de seu ser e a necessidade de que ele se projete. Porém, a despeito de uma interpretação muito comum de Sartre, segundo a qual o mundo é *individual*, é preciso dizer que o mundo no qual o para-si *está lançado* não é decorrência de uma *livre escolha* que ele faz – isso seria mais apropriado para definir esquizofrenia. Porque o homem é *no mundo*, mundo real (bem o mostra a porção regressiva do método e a análise de condutas de *O Ser e o Nada*), “Sua liberdade é real, mas sempre se descobre impotente”.⁵⁶² Numa palavra, a confusão se instaura porque comumente se identifica *ser livre* com *fazer qualquer coisa que se queira*.

Dessa distinção entre a descrição abstrata da relação com o outro, em *O Ser e o nada*, e o encontro *real* com o outro na *Crítica*, Audry tira sua primeira constatação: “o encontro do homem com o homem se produz num campo de escassez, escassez que não é nem mais nem menos que a insuficiência na quantidade dos elementos necessários para a produção da vida”.⁵⁶³ Interessa notar que isso é um *dado*, uma necessidade *de fato*; e mesmo que a escassez seja uma ocorrência contingente, *ela é* e daquilo que é (situação *histórica*) não há como escapar. Afirmar que a relação com o outro se dá num campo de escassez é, ao mesmo tempo, afirmar que há *concorrência* entre os homens que, longe de serem *almas penadas*, são organismos e como tal precisam se manter, ou agir sobre a matéria inerte *de seus corpos* e sobre a *matéria inorgânica*. “Reencontramos nesse projeto totalizador a estrutura do Para-si no nível da consciência irrefletida: ele capta seu projeto sobre a matéria descobrindo-a como matéria a transformar, falta a preencher (...)”.⁵⁶⁴

No campo da escassez, as relações com o outro nascem, tal qual a estrutura de *O Ser e o Nada*, de uma *reciprocidade negativa*: “uma reciprocidade alienada pela escassez. Tal é o sentido da ferocidade primeira do homem contra o

⁵⁶² AUDRY, 1966, p. 84.

⁵⁶³ AUDRY, 1966, p. 85.

⁵⁶⁴ AUDRY, 1966, p. 85.

homem”.⁵⁶⁵ A partir dessa identificação originária entre as estruturas de *O Ser e o Nada* e a porção regressiva da *Crítica*, Audry continua a descrição das estruturas que, segundo Sartre, são a origem da sociedade. Assim, fica patente que o *dado primeiro* (escassez) é o liame da *ideologia existencialista* com a *filosofia insuperável* que é o marxismo. E “É sob o fundo da escassez que é necessário entender as relações humanas das sociedades pré-industriais (...) e, mesmo, a divisão do trabalho nas sociedades industriais”.⁵⁶⁶ Está claro, portanto, que Sartre promove efetivamente a aproximação de sua filosofia e do marxismo, mas da maneira pela qual ele o faz, também fica patente que a negatividade é o *motor implícito da dialética da história*.

Negatividade que é, na sua origem ontológica, a distância do para-si de si mesmo, ou, leia-se, liberdade. *A liberdade é o motor implícito da dialética da história*. As análises que Sartre faz das guerras de extermínio, do escravismo, das sociedades primitivas e, até mesmo, das relações de parentesco, não são o alvo da questão; deixemos essas questões para a antropologia. Mas importa, sim, ressaltar que o filósofo retira da negação tudo, inclusive a possibilidade de inteligibilidade da história. E, complementa Audry, ao longo dessas descrições, Sartre conserva o caráter materialista da *práxis*, ao mesmo tempo em que mantém a especificidade da *intenção* humana; é assim que em sociedade o homem faz a história e é por ela determinado. A análise do *desenvolvimento* dialético desses conceitos já foi feita e é desnecessário retomá-la aqui; importa, porém, insistir no caráter de *análise histórica* que Sartre aplica à sua filosofia.

A acusação de esclerose sartriana (afinal, ele afirma que há continuidade entre as obras, depois que se trata de um novo início e, mais uma vez volta atrás e afirma a continuidade) perde sua força ante a leitura da *Crítica*; o filósofo reafirma na *Crítica* que o homem é livre, e a partir de conceitos desenvolvidos por Marx, mostra que em função da *necessidade* o homem é *livre em sociedade*, e, por isso, sua liberdade é impotente. “Uma liberdade impotente, uma liberdade alienada, não é ausência de liberdade, mas liberdade roubada, aprisionada no instante em que ela surge. De fato, sem liberdade até a noção de alienação desaparece”.⁵⁶⁷ Tratar-se ia de um mundo no qual um *jogo de forças* natural, tal qual ocorre na natureza,

⁵⁶⁵ AUDRY, 1966, p. 86.

⁵⁶⁶ AUDRY, 1966, p. 90.

⁵⁶⁷ AUDRY, 1966, p. 94.

decidiria todas as coisas e faria a história; esse parece ser o sonho dos partidários da dialética da natureza. A liberdade, porém, é a origem da luta de forças que se dá entre os homens e a origem primeira da dialética; o jogo desenvolvido entre os conceitos de liberdade e necessidade o mostram a contento.⁵⁶⁸

A sociedade é entendida por Sartre como “o reino da necessidade no qual cada um se determina na impotência. E parece a todos que é *impossível fazer de outro modo*. O círculo vicioso não é rompido senão a partir do momento que a impossibilidade de fazer de outro modo é captada pelo explorado como impossibilidade de continuar assim, como impossibilidade de viver”.⁵⁶⁹ Esse é o momento do *grupo em fusão*, da união das liberdades, seja para uma greve, seja para a revolução; na descrição dos *fundamentos inteligíveis* da sociedade, conforme é a proposta do percurso regressivo da *Crítica*, esse é o momento do *nascimento* da sociedade constituída. Por considerar a sociedade o ponto de partida Sartre, regressivamente, explica seus fundamentos; e esses fundamentos, por sua vez, explicam a sociedade atual; trata-se do método progressivo-regressivo em sua completude. O objetivo do primeiro livro da *Crítica* não é dar conta da história real, mas, regressivamente, explicar os fundamentos sobre os quais a dialética da história pode ser inteligível.

Após esse percurso, que mostra a passagem natural (e necessária) de *O Ser e o Nada* à *Crítica*, inclusive discutindo algumas passagens importantes para reafirmar que Sartre supera a dificuldade de relação com o outro, Colette Audry acompanha os vários momentos descritos por Sartre que levam da primeira *união das liberdades*, passando pelo *grupo de sobrevivência*, pela *fraternidade terror* e chegando ao *grupo institucionalizado*. Essa progressão já foi devidamente explorada, razão pela qual será transcrita a conclusão dessa *introdução* ao pensamento de Sartre:

De um lado a outro de sua obra o pensamento de Sartre conserva uma unidade e uma permanência considerável. Essa permanência se revela na afirmação indefinidamente repetida de que a consciência não é uma coisa, que a própria realidade humana é se ultrapassar sempre em vista de seus fins, que ela é, então, irreduzível ao determinismo. Sob esse aspecto, A

⁵⁶⁸ SARTRE, 2002, pp. 447 ss.

⁵⁶⁹ Já não se trata de retomar a questão se Sartre pode, a partir de *O Ser e o Nada* e, mantendo sua estrutura, dar conta da relação entre os homens, do grupo, dos grupos de grupos ou da sociedade; ele fala de exploração, de submissão do empregado ao empregador, de condições de trabalho, de greve, de *revolução* e de *liberdade impotente* – aquela mesma da ontologia, porém, circunscrita à impotência pela necessidade. AUDRY, 1966, p. 96.

Crítica da Razão Dialética não contradiz em nenhum ponto *O Ser e o Nada*; nela, a liberdade é integrada em todos os escalões, porque a dialética social não difere por natureza da dialética do indivíduo e, se de um lado não existe indivíduo isolado, de outro a questão da unidade sintética das consciências não faz sentido.⁵⁷⁰

Segundo Audry, a liberdade de *O Ser e o Nada*, quando de sua passagem à *Crítica*, não é negada nem suprimida, mas *recuperada*, na medida em que *O Ser e o Nada* se encontra, cronológica (é de 1943) e logicamente (é abstrato) antes da *Crítica*; a seguir Audry lança uma tese controversa: *histórica e dialeticamente O Ser e o Nada deveria se situar depois da Crítica da Razão Dialética*, pois “*O Ser e o Nada* é válido para uma sociedade desalienada” e nossa sociedade, bem o sabemos, aliena a liberdade.⁵⁷¹

A interpretação de Audry converge, então, com nossa tese.⁵⁷² Por certo, não se trata de desconsiderar as críticas feitas a Sartre, sejam essas de primeira ou de segunda mão; mas é preciso ao menos recuperar o sentido de sua obra a partir de seu interior. É provável que o filósofo se enganou, sob muitos aspectos e em várias medidas; e nesse sentido são justas as críticas localizadas ou, mesmo, amplas, desde que haja benevolência em entender a filosofia de Sartre e não se prender a alguma dificuldade do percurso. Ao contrário, são justamente essas dificuldades que *geram* a produção de outro caminho: assim foi a passagem da psicologia fenomenológica à ontologia e assim é a passagem da ontologia ao marxismo. *Um homem é sua obra*, diria Sartre; mas a obra do filósofo não ficou restrita ao *enorme problema* das relações concretas com o outro, de *O Ser e o Nada*.

Feita essa incursão pelos comentários mais relevantes publicados nos anos sessenta, é preciso, mesmo que de modo rápido, voltar o olhar para a atualidade. Passado um quarto de século da morte de Sartre, nota-se um interesse renovado na sua obra. Gerd Bornheim, na apresentação da tradução brasileira da *Crítica da Razão Dialética* (2002) chama a atenção para as *injustiças* cometidas: “É que dentro do restrito contexto de grandes pensadores de nosso tempo, Sartre foi sem dúvida o

⁵⁷⁰ AUDRY, 1966, p. 110.

⁵⁷¹ AUDRY, 1966, p. 111.

⁵⁷² A tese aqui defendida concorda com a interpretação de Audry; porém, é preciso salientar que, para nós, a *Crítica* é uma resposta às questões formuladas (e não respondidas) em *O Ser e o Nada*. A idéia da autora de inversão cronológica parece exagerada na medida em que, para tal, seria preciso considerar que a relação entre as liberdades na ontologia de Sartre seria idêntica à sua utopia do *Reino da Liberdade*. Mas Sartre afirma que essa utopia não pode sequer ser pensada, o que contraria a tese da autora. Desse modo, não é possível dar esse passo com Audry; ficaremos restritos à *Crítica* apenas como solução dos problemas da ontologia, mantendo desse modo a ordem de aparição das duas principais obras de Sartre.

mais injustiçado”. Não se trata, todavia, de falar em injustiça, mas de insistir na necessidade de que a obra do filósofo seja *levada a sério*; Bornheim mesmo chama a atenção para isso, afinal, segundo ele o pensamento de Sartre *permanece quase em sombras totais* – sobretudo as implicações de sua obra. Seja como for, Bornheim afirma ainda que “O *Ser e o Nada* encontra a sua complementação necessária, ainda que na medida dos contrapesos, nessa *Crítica da Razão Dialética*”; a questão pertinente relativa a Sartre passa, então, à investigação desses contrapesos.⁵⁷³

Fredric Jamenson, em seu artigo *Entre estrutura e evento: o grupo*, publicado em 2005, afirma que “a *Crítica* torna possível uma verdadeira solução filosófica do dilema que ficou aberto em *O Ser e o Nada*, a saber, aquele das ‘relações concretas com o outro’”.⁵⁷⁴ De fato, já foi dito que num primeiro contato com a *Crítica* tem-se a nítida impressão de que não há nada que una as duas obras; mas se houver o devido cuidado interpretativo, como também o faz Perry Anderson (citado por Jamenson), nota-se que há *uma passarela que religa conceitos importantes*. Segundo ele, a *facticidade* torna-se *escassez*, a *inautenticidade* gera a *serialidade* e a *instabilidade do ser-para-si* permite entender o *grupo em fusão*. Além desses pontos de confluência, apontados pelo autor, é preciso reafirmar que a serialidade não é unicamente a retomada da existência inautêntica do para-si, e sim a ampliação dessa situação até que ela se confunda com a história; ou seja, a existência serial é o modo de ser do para-si na história.

O mesmo vale para a proximidade apontada por Anderson no que se refere à passagem da facticidade à escassez, afinal, apenas levando-se em conta a ampliação da noção de situação essa aproximação faz sentido. Ainda, a retomada do nada que separa o para-si de si mesmo como a possibilidade do surgimento do grupo em fusão incorre no mesmo princípio: apenas em sociedade pode haver *grupo* que, por sua vez, é a possibilidade de superação da serialidade. Mas do que se trata essa *instabilidade* do para-si se não de liberdade? O homem não é essencialmente livre porque, apesar de buscar coincidir consigo, é incapaz de fazê-lo? Assim, é a liberdade a razão fundamental e originária do grupo em fusão. Nada mais adequado que Sartre proponha, antes de tudo, a *libertação metafísica* do homem para, então, falar em libertá-lo socialmente.

⁵⁷³ SARTRE, 2002, pp. 7-10.

⁵⁷⁴ KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 14.

Essa mesma idéia foi explorada por Colette Audry: o mundo *real*, que é matéria inorgânica e obra da *práxis* humana, é constituído justamente pela liberdade tal qual ela se encontra descrita em *O Ser e o Nada: é da plenitude de sua liberdade que o homem escolhe seus fins*, independentemente da situação; o fato daquilo que é almejado *não coincidir* com o objetivo proposto se deve à *rede de relações sociais que se estabelece com os demais homens*.⁵⁷⁵ A situação ampliada, ou a história, é justamente a responsável pela deformação do projeto; e o que é a existência serial senão a vida em sociedade? Caberia, pois, perguntar a Doubrovsky se o mito não estaria justamente numa *razão dialética* que prescindia do ato de compreensão que *é o homem* na sua *práxis*. A dialética é negativa e, mesmo sendo movimento do ser, só vem ao mundo em virtude da *negação humana*.

Enfim, se na introdução dessa tese foi dito que não era aconselhável decidir previamente sobre a continuidade ou ruptura na obra de Sartre, agora parece ser desnecessário tomar esse cuidado. Na primeira parte desse trabalho, a análise das obras relevantes que separam *O Ser e o Nada* da *Crítica da Razão Dialética* não fez outra coisa que mostrar a gênese dos conceitos que permitiram a passagem não traumática de uma obra à outra; é certo que houve refluxos, que houve indecisão – mas, como afirma Doubrovsky, não é justamente essa a determinação histórica à qual, *também o intelectual* (para a *escolástica marxista* parece que as leis da história são mais adequadas para o *operário*), está sujeito? E se não se trata de adequar o homem a *estruturas prévias*, tanto melhor que tenham sido necessários dezessete anos para que a *Crítica* fosse publicada. Mesmo em sociedade e determinado pela história, *o homem é livre para fazer o que quiser com aquilo que fizeram dele*, e Sartre o faz.

A segunda parte da tese buscou explorar o aporte metodológico e, mais uma vez, a *Crítica* casa perfeitamente com *O Ser e o Nada*; mais do que um simples desdobramento – o que poderia gerar para os versados em dialética a desconfiança de que a unidade entre obras é uma *ligação externa* –, metodologicamente, a *Crítica* é o desdobramento *necessário* da ontologia. Caso essas razões não sejam suficientes, ainda seria possível citar dezenas de fatos (ou de situações) nos quais a *vida de Sartre* confirmaria sua evolução do *homem abstrato* de *A Náusea* e *O Ser e o Nada* para a *práxis* dos *Caminhos da Liberdade*, de *Mortos sem sepultura* e da

⁵⁷⁵ AUDRY, 1966, p. 84.

Crítica. O livre *engajamento* do filósofo, não num partido ou num grupo de resistência, mas *na defesa da liberdade* já mostra suficientemente que, em 1960, não se trata de *Roquentin* e do absurdo do existir, mas do absurdo das guerras e do pós-guerra. Nessa tese foi feita uma opção por não entender a obra de Sartre a partir do *homem Sartre*, mas sim *a obra pela obra*; mas em função do primeiro centenário de nascimento do filósofo há uma enormidade de biografias que, mesmo se preocupando mais com a *vida pessoal* de Sartre (*histórias picantes* vendem mais que História), não omitem o fato de que ele *viveu* sua teoria da liberdade.

No início desse trabalho pode-se ler que bastaria mostrar a liberdade como tema recorrente, de *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl* aos *Cadernos para uma Moral*, para ver que a obra de Sartre pode ser lida como um todo, com evoluções, sim, mas sem rupturas. Está claro que apenas isso não basta; a liberdade não é apenas um tema recorrente, mas sim o fundamento da literatura, da dramaturgia, das entrevistas, dos filmes, das intervenções políticas, da vida e da filosofia de Sartre. Se ele pode ser considerado um dos maiores (alguns o considerariam o maior) nomes da intelectualidade francesa do século XX, isso se deve à sua produção como um todo; o que interessa aqui, entretanto, é a filosofia. E mesmo tendo mostrado o limite tênue que há em sua produção, no sentido da dificuldade de saber *o que não é filosofia*, é justamente falando dela que esse trabalho será concluído.

Sartre, após ter escrito *As mãos sujas*, foi acusado de, com essa peça, fazer apologia do capitalismo e, também, de ter produzido uma obra de propaganda comunista; com respeito à sua atuação política e em função da crítica às *torturas* cometidas na guerra contra a Argélia alguns pediram seu enforcamento, e a resposta foi que *não se prende Voltaire*; na ocasião de suas viagens aos EUA não faltou quem o acusasse de espião (além da alcunha de *bom jornalista*) e o mesmo vale para suas viagens à Rússia; especificamente, Garaudy critica a filosofia de Sartre tendo por base o ponto de partida, e Doubrovski a chegada almejada; e nem é preciso retomar outros problemas apontados em sua filosofia, como *dualidade intransponível* de *O Ser e o Nada*, a filosofia que *sobrevoa* os fatos, a tentativa de produzir um *terceiro termo*. A essas acusações, impõe-se uma pergunta: afinal, qual é o lugar da filosofia de Sartre? Se ser homem é ser liberdade, e é o homem quem faz a história, a filosofia está *entre* o existencialismo e o marxismo, entre a liberdade e a história. *A filosofia se situa na dobradiça.*

REFERÊNCIAS

- SARTRE, J. P. *A Idade da Razão*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Cultural Ltda, 1996.
- _____. *A Imaginação*. Col. *Os Pensadores*, p. 33. Tradução Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.
- _____. *A Náusea*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S. A., 1996a. (*La nausée*. Paris: Folio, 2004).
- _____. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994 (*La transcendance de l' ego: esquisse d' une description phénoménologique*. Paris: ed. Recherches Philosophiques, 1937).
- _____. *As mãos sujas*. Tradução António Coimbra Martins. Portugal: Publicações Europa-América, 1972. (*Les mains sales*. Paris: Folio, 2004)
- _____. *As Moscas*. Tradução Caio Liudvik. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2005.
- _____. *As palavras*. Tradução: J. Guinsburg. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S/A, 1964 (*Les mots*. Paris: Folio, 1972).
- _____. *A Prostituta Respeitosa*. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas : ed. Papyrus, 1992.
- _____. *A questão judaica*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: ed. Ática, 1995.
- _____. *Baudelaire*. Paris: ed. Gallimard, 1975.
- _____. *Cahiers pour une Morale*. Paris: ed. Gallimard, 1983.
- _____. *Com a morte na alma*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S. A., 1983a.
- _____. *Consciência de Si e conhecimento de Si*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994a.
- _____. *Controvérsia sobre a dialética*. Marxismo e Existencialismo, por Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel, Vigier. Tradução Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1966.
- _____. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).

- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1983b.
- _____. *Entre quatro paredes*. Tradução Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 2005a. (*Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947)
- _____. *Étretiens de Sartre avec Francis Jeanson*, in *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- _____. *Entretiens sur la politique*. Paris: ed. Gallimard, 1949.
- _____. *La liberation de Paris: une semaine d'Apocalypse*. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970a.
- _____. *La Liberté Cartésienne*. *Situations I*. Paris: ed. Gallimard, 1947.
- _____. *L'enfance d'un chef*. Paris: ed. Folio, 2003.
- _____. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943. (*O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997).
- _____. *Lettres au Castor*. Paris: ed. Gallimard, 1983c.
- _____. *'Le processus historique'*, in *Les Écrits de Sartre*. Paris: Ed. Gallimard, 1970b.
- _____. *Les comunistes ont peur de la révolution*. Paris: ed. J. Didier, 1969.
- _____. *L'idiot de la famille*, 1. Paris: ed. Gallimard, 1971.
- _____. *L'homme et les choses*. Paris: ed. Serghes, 1947a.
- _____. *Mallarmé – la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: ed. Gallimard, 1986.
- _____. *Moral e Sociedade*. Um debate com Della Volpe, Garaudy, Kosik, Luporini, Markovic, Parsons, Schaff. Tradução Nice Rissone. 2ª ed. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1982.
- _____. *Morts sans sepulture*. Paris: ed. Gallimard, 1947b.
- _____. *O Diabo e o Bom Deus*. Tradução Maria Jacinta. São Paulo: ed. Difusão Européia do Livro, 1964a. (*Le Diable et le bon Dieu*. Paris: ed. Gallimard, 1951).
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. *Os Pensadores*, p. 01. Tradução Vergílio Ferreira. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978a.
- _____. *O Fantasma de Stálin*. Tradução Roland Corbisier. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1967.
- _____. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo: ed. Ática, 1996b.

_____. *O Muro*. 20ª ed. Tradução H. Alcântara Silveira. São Paulo: ed. Nova Fronteira, 2005b. (*Le Mur*. Paris: ed. Gallimard, 1939).

_____. *O seqüestrado de Veneza*. Tradução Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: ed. Cosacnaify, 2005c.

_____. *O Testamento de Sartre*. Tradução Régis Debray e J. A. Pinheiro Machado. São Paulo: LP&M Editores Ltda, 1986a.

_____. *Os dados estão lançados*. Tradução Lucy Rizzo Moreira César. 2ª ed. Campinas: ed. Papirus, 1995a.

_____. *Os Sequestrados de Altona*. Tradução António Coimbra Martins. Portugal: ed. Europa-América, 1980.

_____. *Que é literatura?* Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: ed. Ática, 1969.

_____. *Questão de Método*. Col. *Os Pensadores*, p. 109. Tradução Bento Prado Júnior. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978b.

_____. *Saint Genet – ator e mártir*. Tradução Lucy Magalhães. Petrópolis: ed. Vozes, 2002a. (*Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: ed. Gallimard, 1952).

_____. *Sartre no Brasil – A conferência de Araraquara*. Edição Bilingüe. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1987.

_____. *Sartre par lui-même*. Filme. Entrevista concedida a Michel Contat, Jean Poillon, Jacques Bost, André Gorz e Alexander Astruct. Produção Pierre André Butang, 1970c.

_____. *Situations I a X*. Paris: ed. Gallimard, período de 1947 a 1976 (não segue a ordem anual). (*Situações I – críticas literárias*. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005).

_____. *Sursis*. Tradução Sérgio Milliet. 4ª ed. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2005d. (*Le Sursis*. Paris: ed. Gallimard, 1945)

_____. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947c.

_____. *Vérité et Existence*. Paris: ed. Gallimard, 1989.

- ARANTES, P. E. *Hegel – a ordem do tempo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo : ed. Polis, 1981.
- _____. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1996.
- ARON, R. *D'une Sainte Famille a l'autre: essais sur les marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard, 1969.
- AUDRY, C. *Sartre et la réalité humaine*. Paris: ed. Serghes, 1966.
- BACHELARD, G. *A dialética da duração*. São Paulo: ed. Ática, 1994.
- BARBARAS, R. (org.) *Sartre. Désir et liberté*. Paris: ed. Presses Universitaires de France, 2005.
- BEAUVOIR, S. *A cerimônia do adeus, seguido de entrevista com Jean-Paul Sartre (agosto-setembro 1974)*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S. A., 1982.
- _____. *A força da Idade*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1984.
- _____. *La force des choses*. Paris: ed. Gallimard, 1963.
- BERGSON, H. *Matière et Mèmoire – essai sur la relation du corps a l' esprit*. Paris: ed. Presses Universitaires de France, 1953.
- _____. *Introduction a la Métaphysique, in La Pensée et le Mouvant*. Paris: ed. PUF, 1950.
- BERTHOLET, D. *Sartre*. Paris: ed. Plon, 2000.
- BORNHEIM, G. A. *A invenção do novo, in Tempo e História*. São Paulo: ed. Companhia das letras, 1992.
- _____. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Porto Alegre: ed. Globo, 1980.
- _____. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1971.
- BOSCHETTI, A. *Sartre et Les Temps Modernes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Tradução Alda Porto. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1995.
- CHÂTELET, DERRIDA, FOUCAUT, LYOTARD, SERRES. *Politiques de la philosophie*. Paris: ed. Grasset & Fasquelle, 1976.
- CHAUÍ, M. *Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação de mestrado. FFLCH/ USP. São Paulo: CAPH, 1967.
- _____. *Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre*. Revista Dissenso, nº 1, p. 133. São Paulo: ed. USP, 1997.

- COHEN-SOLAL, A. *Sartre – 1905-1980*. Tradução Milton Person. Porto Alegre : ed. L&PM, 1986.
- _____. *Sartre*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre : ed. LP&M, 2005
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*. Paris: ed. PUF, 1971.
- _____. *Empirismo e Subjetividade*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: ed. 34, 2001.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* Tradução Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: ed. 34, 1992.
- DESAN, W. *El marxismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973.
- _____. *Meditações Metafísicas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973a.
- DOUBROVSKY, S. *Le mythe de la raison dialectique*. *La Nouvelle Revue Française*; Gallimard: Bibliothèque des Idées, 1960, pp. 491-501, 687-698, 879-888.
- FERREIRA, V. *O Existencialismo é um humanismo*. Chiado: ed. Bertrand, 2004.
- GALSTER, I (org). *La naissance du 'phénomène Sartre' – raison d'un succès, 1938-1945*. Paris: ed. Du Seuil, 2001.
- GARAUDY, R. *Perspectives de l'Homme, existentialismo, pensée catholique, marxisme*. Paris: ed. Presses Universitaires de France, 1960.
- GERASSI, J. *Jean-Paul Sartre: Consciência odiada de seu século*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1990.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da Cultura*. 2ª ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 1978.
- GUINDEY, G. *Le drame de la pensée dialectique: Hegel, Marx, Sartre*. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1976.
- HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: ed. Gallimard, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência de la lógica*. Trad. Augusta e Rondolfo Mondolfo. Buenos Aires: ed. Solar/Hachete S. A., 1968.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. 3ª ed. Tradução Paulo Menezes; colaboração Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. Petrópolis: ed. Vozes: Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo – carta a Jean Beaufret*. Col. *Os Pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973.

_____. *O Que é metafísica?* Col. *Os Pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973a.

_____. *Ser e Tempo*. Vols. 1 e 2. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: ed. Vozes, 1993.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução conjunta coordenada por Sílvio rosa Filho. Prefácio Bento Prado Júnior. São Paulo: ed. Discurso, 1999.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une Phénoménologie*. Tradução Paul Ricoeur. 5ª ed. Paris: ed. Gallimard, 1980.

_____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução José Gaos. México: ed. Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Investigaciones Logicas*. Tradução Manuel G. Morente e Jose Gaos. Madrid: ed. Castilla, 1976.

JAY, M. *Marxism and Totality*. Berkeley: Un. of California Press, 1984.

JEANSON, F. *Le problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: ed. Seuil, 1965.

_____. *Sartre para lui-même*. Paris: ed. Seuil, 1967.

JOLIVET, R. *Sartre ou a teologia do absurdo*. Tradução Carlos L. de Matos. São Paulo: ed. Herder, 1968.

_____. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Tavares Martins, 1957.

JUIN, H. *Jean-Paul Sartre ou La Condition Humaine*. Bruxelles: ed. La Boétie, 1946.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3ª ed. Lisboa: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. Organização Marilena de Souza Chauí Berlink. São Paulo: ed. Victor Civita, 1974.

KAUFMANN, W. *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian, 1956.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002. (*Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: ed. Gallimard, 1947).

- KOUVÉLAKIS, E. & CHARBONNIER, V. *Sartre, Lukács et Althusser – des marxistes en philosophie*. Paris: ed. Presses Universitaires de France, 2005.
- LALLEMENT, B. *Sartre, l'improbable salaud*. Paris: ed. Cherche midi, 2005.
- LEBRUN, G. *Sartre em seu tempo, in Passeios ao léu*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1983.
- LEFORT, B. *Sartre, réveille-toi, ils sont devenus 'm'ous*. Paris: ed. Ramsay, 2005.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *A Transcendência do Ego – subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Revista Síntese. Belo Horizonte, vol. 27, nº 88, 2000.
- _____. *Ética e literatura em Sartre – ensaios introdutórios*. São Paulo: ed. UNESP, 2004.
- LÉVINAS, E. *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coordenador). Petrópolis: ed. Vozes, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento Selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.
- LÉVY, B-H. *O século de Sartre*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2001.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo?* Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979. (*Existencialisme ou Marxisme?* Paris: Ed. Nagel, 1948).
- MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade – vol II*. Tradução Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1998.
- MICHEL, G. *Mes années Satre – histoire d'une amitié*. Paris: ed. Hachette, 1981.
- MARX, K., e ENGELS, F. *Sur la Révolution Française*. Paris: ed. Sociales, 1985.
- MARX, K. *Contribucion a la Critica de la Filosofia del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: ed. Nuevas, 1968.
- _____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Col. Os Pensadores. São Paulo: ed. Nova Fronteira, 1974.
- MENDONÇA, C. D. *O Mito da resistência*. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre. Dissertação de Doutorado. FFLCH/ USP. São Paulo: CAPH, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Em torno do Marxismo*. Col. Os Pensadores. São Paulo: ed. Nova Fronteira, 1975.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: ed. Freitas Bastos, 1971.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Ed. Gallimard, 1955.

_____. *O grande racionalismo*. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Nova Fronteira, 1975a.

_____. *O Visível e o Invisível*. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora D' Oliveira. São Paulo: ed. Perspectiva S.A., 1984.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre – busca da liberdade*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: ed. Ensaio, 1991.

MORAVIA, S. *Sartre*. Tradução José E. Rodil. Lisboa: ed. 70, s/d.

MOURA, C. A. R. de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP/Nova Stella, 1989.

_____. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. Manuscrito, p. 207. Campinas: Ed. CLE/UNICAMP, 2000.

MOUTINHO, Luiz D. S. *A ontologia do mundo vivido – a gênese do sentido em Merleau-Ponty*. FFLCH – USP. Tese de Doutorado. São Paulo: CAPH, 1998.

_____. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.

_____. *Razão e Experiência – Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: ed. UNESP, 2006.

MÜLLER, M. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*. Revista Manuscrito, vol. V, nº2, 1982.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: ed. USP, 1989.

_____. *Alguns ensaios*. Filosofia, literatura, psicanálise. São Paulo: ed. Max Limonad Ltda, 1985.

SANABRIA, J. R. *Hay una moral en la filosofía de Sartre?* Revista de Filosofia – UIA (Universidade Ibero americana), p. 443. México: UIA, set – 1985.

SEEL, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L' Age d' Homme, 1995.

SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre – Un demi-siècle de liberté*. Paris: De Boeck & Larcier s.a., 1998.

TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo: ed. Ática, 1975.