

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

VINÍCIUS DOS SANTOS

**ALTERIDADE E ALIENAÇÃO: OS IMPASSES DA
INTERSUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE**

**SÃO CARLOS
2014**

**ALTERIDADE E ALIENAÇÃO: OS IMPASSES DA
INTERSUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE**

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

VINÍCIUS DOS SANTOS

**ALTERIDADE E ALIENAÇÃO: OS IMPASSES DA
INTERSUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, para obtenção do título de Doutor em
Filosofia.**

Orientação: Profa. Dra. Silene Torres Marques

**SÃO CARLOS
2014**

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

S237aa Santos, Vinícius dos.
Alteridade e alienação : os impasses da intersubjetividade
na filosofia de Sartre / Vinícius dos Santos. -- São Carlos :
UFSCar, 2014.
295 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2014.

1. Intersubjetividade. 2. Alteridade. 3. Alienação
(Filosofia). 4. Existencialismo. 5. Marxismo. I. Título.

CDD: 121.2 (20^a)



VINÍCIUS DOS SANTOS
"ALTERIDADE E ALIENAÇÃO: OS IMPASSES DA INTERSUBJETIVIDADE NA
FILOSOFIA DE SARTRE"

TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia.

Aprovado em 12 de agosto de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Presidente *Silene Torres Marques*

Profa. Dra. Silene Torres Marques (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador *Wolfgang Leo Maar*

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (Membro Titular - UFSCar)

2º Examinador *Luiz Damon Santa Moutinho*

Profa. Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho (Membro Titular - UFSCar)

3º Examinador *Franklin Leopoldo e Silva*

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Membro Titular - USP/São Paulo)

4º Examinador *André Constantino Yazbek*

Prof. Dr. André Constantino Yazbek (Membro Titular - UFF)

**Para Sônia, João e Angelica,
com amor**

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento integral desta pesquisa, inclusive do período de estágio no exterior.

À professora Silene Torres Marques, pela orientação, pela paciência e pelo incentivo dispensado ao longo dos anos.

Ao professor Renaud Barbaras, pela acolhida e pelo apoio durante minha estadia em território francês.

Aos professores André Constantino Yazbek, Franklin Leopoldo e Silva, Luiz Damon dos Santos Moutinho e Wolfgang Leo Maar, por generosamente aceitarem o convite de participar da banca examinadora deste trabalho.

E, finalmente, a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu pudesse chegar até aqui.

Não, meu coração não é maior que o mundo.

É muito menor.

Nele não cabem nem as minhas dores.

Por isso gosto tanto de me contar.

Por isso me dispo,

por isso me grito,

por isso frequento os jornais, me exponho cruamente nas livrarias:

preciso de todos.

Sim, meu coração é muito pequeno.

Só agora vejo que nele não cabem os homens.

Os homens estão cá fora, estão na rua.

A rua é enorme. Maior, muito maior do que eu esperava.

Mas também a rua não cabe todos os homens.

A rua é menor que o mundo.

O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.

Conheces os navios que levam petróleo e livros, carne e algodão.

Viste as diferentes cores dos homens,

as diferentes dores dos homens,

sabes como é difícil sofrer tudo isso, amontoar tudo isso

num só peito de homem... sem que ele estale.

Fecha os olhos e esquece.

Escuta a água nos vidros,

tão calma, não anuncia nada.

Entretanto escorre nas mãos,

tão calma! Vai inundando tudo...

Renascerão as cidades submersas?

Os homens submersos – voltarão?

Meu coração não sabe.

Estúpido, ridículo e frágil é meu coração.

Só agora descubro

como é triste ignorar certas coisas.

*(Na solidão de indivíduo
desaprendi a linguagem
com que homens se comunicam.)*

*Outrora escutei os anjos,
as sonatas, os poemas, as confissões patéticas.*

*Nunca escutei voz de gente.
Em verdade sou muito pobre.*

*Outrora viajei
países imaginários, fáceis de habitar,
ilhas sem problemas, não obstante exaustivas e convocando ao suicídio.*

*Meus amigos foram às ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e
trouxeram a notícia
de que o mundo, o grande mundo está crescendo todos os dias,
entre o fogo e o amor.*

*Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo,
entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
– Ó vida futura! Nós te criaremos.*

*(“Mundo Grande”,
Carlos Drummond de Andrade)*

RESUMO

Da consciência que se depara com a objetivação do olhar alheio em *O ser e o nada*, de 1943, às reciprocidades práticas da vida social esboçadas na *Crítica da razão dialética*, de 1960, o pensamento de Sartre será crescentemente tomado por uma reflexão aprofundada a respeito da alteridade. Com efeito, a teoria sartriana será progressivamente marcada, ao longo dos anos, pelo desafio de explicar as nuances da intersubjetividade, permanentemente apoiada naquele que é o eixo maior de sua obra: a liberdade.

Todavia, esse movimento jamais será pacífico – o diálogo com Marx, por exemplo, será o cume dessa tensão. Exatamente por isso, seu exame se torna uma chave privilegiada para a compreensão do conjunto e da profundidade de sua obra – o que significa, igualmente, indicar seus eventuais limites explicativos e suas contradições intrínsecas.

Nesse sentido, a proposta da tese é examinar criticamente, a partir da perspectiva da alteridade, os nexos conceituais da filosofia de Sartre, suas linhas de força e suas debilidades. Com isso, pretendemos revelar os impasses provocados pelo problema do outro no pensamento sartriano, concentrados na concepção fundamental, jamais modificada ao longo de seu itinerário filosófico, da *experiência originária da alteridade como alienação*. Dito de outro modo: problematizar a assimilação entre alteridade e alienação, ao longo da obra filosófica de Sartre, é o objetivo deste trabalho.

Palavras-chave: Alteridade; alienação; dialética; fenomenologia; existencialismo; intersubjetividade; marxismo.

ABSTRACT

From the consciousness that comes across the objectification of the other's gaze in *Being and nothingness*, to the social life practical reciprocities of *Critique of the dialectical reason*, Sartre's thought is increasingly taken by a deepened reflection about the otherness. In fact, over the years, sartrean theory is gradually characterized by the challenge of explaining the nuances of intersubjectivity, permanently supported in the major axis of his work: freedom.

However, this movement will never be ease – the dialog with Marx, for instance, being the climax of this tension. That's why its investigation becomes a prime key to understand the entirety and the depth of his work – which also means to point its potential explanatory limits and its intrinsic contradictions.

In this sense, the goal of the thesis is critically inquire the conceptual nexus of Sartre's philosophy, its force lines and its weaknesses, from the point of view of the otherness. In doing so, we intend to reveal the impasses caused by the problem of the other in the sartrean thought, which is concentrated in the essential, never changed conception of the original experience of the otherness as alienation. In other words, our proposal is to discuss the assimilation between otherness and alienation throughout sartrean's work.

Key-words: Otherness, alienation, dialectic, phenomenology, existentialism, intersubjectivity; Marxism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
As bases conceituais de <i>O ser e o nada</i>	15
PRIMEIRA PARTE – O DRAMA DA EXISTÊNCIA DO OUTRO	21
1- Os fundamentos ontológicos da alteridade	22
1.1 As teorias clássicas e o problema do solipsismo	24
1.2 Husserl Hegel e Heidegger diante do obstáculo do solipsismo	30
1.3 O olhar, ou a experiência da alteridade como alienação	47
1.4 A encarnação : o corpo-para-mim e o corpo-para-outrem	53
2- As relações originárias com o outro	63
2.1 Do amor ao masoquismo: a tentativa de assimilação à outra liberdade	64
2.2 O outro-objeto: indiferença, desejo sexual e sadismo	72
2.3 A experiência do “Nós”	83
2.4 O caminho para a ação	91
3- Os impasses da ontologia fenomenológica e a “moral da esperança e da salvação”	94
3.1 Solipsismo, encarnação e conflito: os obstáculos da ontologia fenomenológica	94
3.2 A moral de <i>O ser e o nada</i>	108
3.3 Os <i>Cahiers pour une morale</i>	111
3.4 O idealismo da primeira moral sartriana	124
4- Rumo à <i>Crítica da razão dialética</i>	130
4.1 O “peso das coisas” e a “conversão” à História	131
4.2 <i>Saint Genet</i>	137
4.3 Os desafios da passagem à <i>Crítica da razão dialética</i>	140

SEGUNDA PARTE – SOCIEDADE E HISTÓRIA EM SARTRE	145
1- Marxismo e existencialismo	146
1.1 O existencialismo como “ideologia” do marxismo	148
1.2 Por uma crítica da Razão Dialética	158
2- As “condições de possibilidade” da História na <i>Crítica da razão dialética</i>	162
2.1 Necessidade e escassez: a Razão dialética constituinte	163
2.2 Prático-inerte, alienação e vida serial	174
3- Os grupos e a História	186
3.1 As primeiras manifestações de uma <i>práxis</i> comum: o grupo-em-fusão e o juramento	186
3.2 Função, estrutura e organização: a razão dialética constituída	191
3.3 A instituição, o soberano e o Estado	199
3.4 Violência e luta de classes	211
3.5 A inteligibilidade inconclusa da História: sobre o tomo II da <i>Crítica da razão dialética</i>	217
4- A síntese impossível	221
4.1 Diferenças do conceito de alienação em Sartre e em Marx	222
4.2 Sartre e Marx: a síntese impossível	234
4.3 Qual a saída para a História?	240
5- Moral e política depois de 1960	248
5.1 A ética do socialismo sartriano	250
5.2 Os dilemas da ação revolucionária	256
5.3 Impasses da política em Sartre	264
5.4 À guisa de conclusão	276
CONCLUSÃO	279
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	285

INTRODUÇÃO

A instituição do *cogito* cartesiano como ponto de partida da reflexão filosófica, ao mesmo tempo em que ajudou a exprimir conceitualmente o movimento definitivo de passagem para a modernidade, com tudo o que ela implica, abriu também um leque de novos e importantes questionamentos no âmbito da Filosofia. Um dos mais intrincados e persistentes dilemas teóricos surgidos desde então é o problema do *outro*. Problema, de fato, porquanto a passagem da interioridade do sujeito ao domínio da alteridade jamais será pacífica, e o solipsismo será um fantasma sempre presente nas coordenadas de toda filosofia que reclame o legado do cartesianismo.

Filósofo ímpar no que diz respeito à importância concedida ao tema, o caso de Sartre é paradigmático. Por um lado, a alteridade é um dos objetos mais sensíveis em seu rico universo teórico¹. Como será possível constatar ao longo deste trabalho, seu exame permite, através da articulação das diversas esferas nos quais se manifesta, lançar luzes sobre as relações humanas em seus diversos níveis; sobre os eixos delimitadores da vida social contemporânea; e sobre nossas próprias perspectivas de futuro. Sartre, encravado no século XX, influenciado e irradiando a influência de seu pensamento para as mais diversas, e mesmo antagônicas direções, ilustra de maneira singular como a compreensão da alteridade e das relações intersubjetivas se estende ao entendimento mais profundo de nossa realidade como um todo. Por outro lado, herdeiro crítico da tradição cartesiana, Sartre jamais abandonará completamente seu espólio; logo, as dificuldades que ele suscita. Não por acaso, como também buscaremos mostrar, o estudo da intersubjetividade – sempre empreendido a partir do inegociável eixo estruturador de seu pensamento, a liberdade –, será permeado de tensões e impasses cujos desdobramentos percorrerão, de modo cada vez mais decisivo, todo seu trajeto intelectual, com impactos, inclusive, em sua decantada militância política.

Com efeito, da consciência que se depara com a objetivação do olhar alheio em *O ser e o nada*, de 1943, às reciprocidades práticas da vida social esboçadas na *Crítica da razão dialética*, de 1960, o pensamento de Sartre será crescentemente tomado por uma reflexão aprofundada, mas quase nunca tranquila, a respeito da alteridade. Todavia, e exatamente por isso, o exame deste tema se torna uma chave privilegiada para a compreensão do conjunto e da profundidade de sua obra – o que significa, igualmente, indicar seus

¹ Mais precisamente, como observa Fredric Jameson, a existência do outro é “o motivo filosófico central de Sartre e o elemento mais original e mais durável de seus diversos sistemas” (JAMESON. In: KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 21).

eventuais limites explicativos e suas contradições intrínsecas. Nesse sentido, convém desde já definir: a proposta essencial da tese é examinar *criticamente*, a partir da perspectiva da alteridade, os nexos conceituais da filosofia de Sartre, suas linhas de força e suas debilidades.

Antes de adentrar o tema da tese, porém, é preciso esclarecer o método investigativo que a orientará. O pensamento sartriano, como define István Mészáros, se molda em uma dinâmica “caleidoscópica”². Sendo assim, o tema do outro não poderia ser esgotado nos contornos de um único plano, por exemplo, em suas determinações ontológicas. O desenvolvimento caleidoscópico de seu pensamento não só veda essa confinação como, a bem da verdade, exige a multiplicação dimensional na abordagem de certos problemas, em um movimento de enriquecimento contínuo que, bem entendido, jamais implica em qualquer ruptura mais significativa. Pelo contrário, assim como, na *Gestalttheorie*, uma forma permite certas alterações em suas linhas secundárias sem prejuízo para seu sentido de fundo, também no caso de Sartre, mudanças conceituais pontuais, certas revisões de posicionamentos e o surgimento de novas categorias jamais significarão o abandono das ideias precedentes, mas ajustes necessários, seja pela própria dinâmica interna de seu pensamento (a articulação entre os dados da ontologia e uma abordagem de fenômenos sociais, por exemplo), seja por conta da aparição de fatores exteriores (por exemplo, mudanças na situação política ou histórica que, para serem bem captadas, exigem a criação de novos conceitos).

Destarte, dada essa aludida interconexão estrutural de seu multifacetado pensamento, sempre centrada em sua concepção de uma liberdade “total e infinita”³ que caracterizaria a realidade humana, o exame do tema do outro em Sartre se fará a partir da intersecção dos planos nos quais ele aparece com maior destaque ao longo de seu trajeto intelectual: o ontológico, o histórico e o moral. Naturalmente, *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética*, as duas principais sínteses filosóficas sartrianas, servirão de fonte privilegiada para a compreensão da alteridade. Contudo, outros livros, textos e mesmo manuscritos ainda inéditos de Sartre serão igualmente utilizados, na medida em que apresentarem alguma contribuição importante para o entendimento do objeto da tese.

Diante disso, convém igualmente indicar, desde já, que outras questões examinadas por Sartre ao longo de sua obra, mas que se mostrem alheias ao motivo principal deste estudo, serão propositalmente negligenciadas. Também é importante frisar, no caso de um pensador de múltiplas vertentes, como Sartre, que seu trabalho literário, além de algumas passagens importantes de sua biografia, serão usados acessoriamente, com o intuito exclusivo

² A definição precisa, que utilizaremos ao longo deste trabalho, é de István Mészáros (2012, p. 163).

³ SARTRE, 2007, p. 576. Todas as traduções foram feitas pelo autor da tese, exceto quando indicado o contrário.

de ilustrar e eventualmente sustentar determinados argumentos da discussão crítica proposta. Feitas essas considerações, é possível prosseguir.

Com o intuito de se afastar de qualquer ranço metafísico (ao menos, da metafísica consagrada pela tradição), o pensamento filosófico de Sartre sempre visou o “concreto”, naquele sentido em que Jean Wahl empregava o termo⁴. Não por acaso, sua filosofia sempre se pautou por certo *realismo*. Em *O ser e o nada*, por exemplo – e diante de uma leitura particular de Heidegger – Sartre dirá que este concreto “só pode ser a totalidade sintética, da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. O concreto é o homem no mundo, com aquela união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, denomina ‘ser-no-mundo’”⁵. Mas, direcionar-se ao concreto implicava em captar a dinâmica dessa relação sintética homem-mundo, que só analiticamente poderia ser separada. Nesse sentido, seria preciso reconhecer, mesmo da perspectiva de uma ontologia da subjetividade, que este mundo é coabitado por outros sujeitos. Logo, uma questão incômoda a todas as filosofias que bebem na fonte do *cogito* se impunha: se partimos da consciência individual, como superar o solipsismo, pensar o outro e as relações inter-humanas?

Sartre, é claro, não poderá ignorar o problema, sob pena de por em risco a coerência de seu programa filosófico mais amplo. Com efeito, ele não só ele o enfrenta como, segundo dissemos, à medida que sua obra e sua biografia avançam, ele se torna cada vez mais

⁴ A influência de Wahl na inclinação de Sartre pelo “concreto” é largamente reconhecida, inclusive pelo próprio (Cf. SARTRE, 1985, p. 23). Em *Vers le concret*, livro fundamental para a filosofia francesa desenvolvida após os anos 1930, Jean Wahl analisava a obra de três pensadores a princípio bastante díspares, Willian James, Whitehead e Gabriel Marcel, com o intuito de revelar, por detrás de suas notórias diferenças, “o mesmo culto da realidade em sua espessura” (WAHL, 2004, p. 32). Para Wahl, essa afinidade de orientação não era casual, mas caracterizava fortemente o desafio filosófico de sua época, sendo inclusive compartilhada por correntes já estabelecidas, como a fenomenologia e o marxismo. Contudo, conforme alertava o filósofo, tão importante quanto a apreensão do concreto, era o caminho até ele, explicitado pelo *vers* do título de sua obra magna. “O concreto jamais será dado para o filósofo. Ele será perseguido” (WAHL, 2004, p. 44). Encaminhar-se em direção ao concreto, segundo Wahl, implicava, finalmente, em uma reelaboração da dialética (“origem, fim, explicação e destruição do real”), que pudesse eliminar dela os traços idealistas consagrados por Hegel. Na concepção proposta por Wahl, “o movimento não é mais imanente à ideia” (WAHL, 2004, p. 44). A dialética não mais nasceria da “auto-transcendência do espírito”, mas “do encontro do espírito com o objeto. Ela se aproximaria, antes, das ideias de Fichte na primeira fase de sua filosofia, na qual o ser aparece como o limite do pensamento, ou da dialética de Kierkegaard. E, com efeito, como nesta última, ela não suprime as oposições, mas as conserva diante de si. Ela é antes uma oscilação que uma dialética, uma oscilação ativa e tensa (*tendue*) das ideias” (WAHL, 2004, p. 45). Convém adiantar que essa concepção de dialética (coadunada à heterodoxa leitura de Hegel feita por Kojève) influenciará Sartre, mesmo no período de sua maior aproximação com o marxismo. Também a “dialética sem síntese” do Merleau-Ponty de *O visível e o invisível*, por exemplo, reeditaria claramente a proposta de Wahl.

⁵ SARTRE, 2007, p. 37-8

importante. Não obstante, vale novamente ressaltar, esse enfrentamento jamais será pacífico. Em uma filosofia “individualista”, tendendo a uma visada mais “anárquica”⁶ da relação indivíduo e sociedade, a existência do outro surge frequentemente mais como problema do que como solução. Por isso, a alteridade será sempre uma questão espinhosa, pronta a abalar as estruturas do edifício conceitual preparado por Sartre.

Assim, a teoria sartriana será progressivamente marcada, ao longo dos anos, pelo desafio de explicar as nuances da intersubjetividade, permanentemente apoiada naquele que é o eixo maior de sua obra: a liberdade. Com efeito, embora não se possa apresentá-la como um sistema fechado, ao modo das filosofias de Kant ou Hegel, por exemplo, a obra sartriana pode (e deve) ser lida através daquele eixo estruturante que a perpassa diametralmente. A partir dele, novas camadas se sobrepõem àquelas mais elementares, sem, no entanto, obliterá-las. No que diz respeito ao objeto da tese, a alteridade, a partir da concepção de liberdade ontológica, será originariamente concebida como uma experiência de alienação. Por isso, não nos parece possível compreender o modo pelo qual o tema da intersubjetividade será tramado sem, preliminarmente, ter em mente as premissas elementares do pensamento sartriano, isto é, compreender o que está em jogo quando, doravante, se falar de liberdade e de seus conceitos correlatos: consciência, sujeito, Para-si, indivíduo etc. Destarte, antes de passar ao ponto central de nossa investigação, faz-se necessário uma análise prévia, ainda que em linhas gerais, do terreno sobre o qual se assenta a filosofia sartriana.

As bases conceituais de *O ser e o nada*

A liberdade é a nervura do pensamento sartriano. Ao contrário da tradição filosófica, porém, em Sartre, a liberdade não é um adjetivo que se possa acrescentar a uma

⁶ Sartre jamais escondeu sua visada tendencialmente “anarquista”, “individualizante”, especialmente (mas não só) no primeiro período de sua filosofia, anterior ao fim da Guerra. Por exemplo, na entrevista *Autorretrato aos 70 anos*, Michel Contat lhe recorda que, após o Maio de 1968, Sartre teria dito que “jamais mudou”, que “sempre permaneceu anarquista”, ao que o filósofo responde: “É bem verdade. (...). Entretanto, mudei no sentido de que era anarquista sem sabê-lo, quando escrevia *A náusea*. Não me dava conta de que aquilo que ali escrevia podia ter um comentário anarquista. Via apenas a relação à ideia metafísica de ‘náusea’, à ideia metafísica de existência. Em seguida descobri, pela filosofia, o ser anarquista que existe em mim. Mas não o descobri nesses termos, porque a anarquia hoje nada tem a ver com a anarquia de 1890” (SARTRE, 1976, p. 155). Mais à frente, na mesma entrevista, o filósofo reconhece: “Antes da Guerra, eu me considerava simplesmente como um indivíduo, não via de modo algum o vínculo que havia entre minha existência individual e a sociedade na qual vivia. Ao sair da Escola Normal, já havia construído toda uma teoria a este respeito: eu era o homem só, ou seja, o indivíduo que se opõe à sociedade pela independência de seu pensamento, mas que nada deve a sociedade e sobre quem esta última nada pode, porque ele é livre” (SARTRE, 1976, p. 176). Antes, em outra entrevista, Sartre se definia, no pré-Guerra, como “um tipo de individualista egoísta” (SARTRE, 1987, p. 101). Essa concepção de si mesmo e da relação do indivíduo com a sociedade sem dúvida alguma influenciará sua visada acerca das relações intersubjetivas, sobretudo em *O ser e o nada*, mas também posteriormente.

lista de outras possíveis qualidades humanas. Na verdade, ela é *o próprio ser do homem*, na medida em que ele jamais pode suprimir sua liberdade: “não há diferença entre o ser do homem e o seu ‘*ser-livre*’”⁷, afirma o filósofo em seu livro mais importante.

Essa noção de liberdade absoluta só pode ser ancorada em um individualismo metodológico expresso na inegociável primazia que Sartre concede ao plano subjetivo. No mesmo espírito da crítica kierkegaardiana a Hegel, que enfatizava a irredutibilidade do existente frente ao Saber totalizador do Espírito Absoluto, Sartre também compartilhará a tese de que o indivíduo, em sua realidade mais profunda, jamais poderia ser reduzido a qualquer sistema de ideias. No entanto, ele vai além. Afinal, essa irredutibilidade não será defendida em termos puramente epistemológicos – pois não se trata apenas de *conhecer* um existente –, mas será uma irredutibilidade ontológico-existencial: a liberdade do homem é o índice que bloqueia qualquer tentativa de assimilação completa de um indivíduo a qualquer outro ser (real ou ideal), mesmo que, frequentemente, como será mostrado em *O ser e o nada*, busquemos subterfúgios e artimanhas para mascarar essa liberdade plena (e seu anverso lógico, a *responsabilidade* absoluta). É nesse contexto que, no *ensaio de ontologia fenomenológica*, surgirá a figura do outro.

Em *O ser e o nada*, com efeito, o tema da alteridade é examinado pela primeira vez de modo exaustivo por Sartre. Daí nossa atenção se voltar diretamente para este texto, omitindo propositalmente o período anterior do pensamento sartriano, aqui reduzido a esparsas indicações⁸. Mas, a exata compreensão daquele problema exige que o situemos no movimento geral conduzido em sua obra magna, o que será feito na sequência.

Nesse sentido, é preciso primeiramente demarcar que todo o monumental tratado de 1943 será orientado por uma intransigente lógica conceitual antinômica, como entrega seu próprio título. A oposição fundamental entre ser e nada, mundo e consciência, não é um ganho recente, mas se faz presente desde o início da modelagem do pensamento sartriano. Por exemplo, em *A imaginação*, de 1936, Sartre observava que a consciência

⁷ SARTRE, 2007, p. 60.

⁸ É verdade que, desde seus primeiros escritos, pode-se notar a presença do tema da alteridade. Emmanuel Barot, por exemplo, observa que, em *La légende de la vérité*, texto datado do final dos anos 1920, Sartre já discutia, mesmo que sem maior profundidade, a noção de *ideologia*. (cf. BAROT. In: BAROT, 2011, p. 257 e ss.), o que implica, evidentemente, certa compreensão do meio social e das relações inter-humanas. Em 1934, em *A transcendência do ego*, Sartre acreditava poder suplantar o solipsismo pelo postulado do “campo transcendental sem sujeito” – solução que, mais tarde tida como insuficiente, seria rejeitada no *ensaio de ontologia fenomenológica*. Já em *A intencionalidade*, também de 1934, e no *Esboço para uma teoria das emoções*, de 1939, surge a ideia de que o outro não é, por exemplo, amável ou odioso em si, mas me *aparece* enquanto tal, isto é, na linguagem de *O ser e o nada*, de acordo com as coordenadas estabelecidas pelo *meu projeto*. Por fim, vale lembrar que, no plano literário também, a interferência do outro sobre o destino de vida e morte de alguém será dramaticamente ilustrada no conto “O muro”, do livro homônimo, de 1938. Não obstante essas aparições, apenas em *O ser e o nada* a alteridade seria examinada de modo aprofundado, justificando nossa omissão.

“aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia”⁹. Mas é a análise do “fenômeno”, já na introdução de *O ser e o nada*, que permite a Sartre fundamentar ontologicamente essa dualidade irreversível: de um lado, a opacidade e a plenitude do Ser-Em-si; do outro, o ser espontâneo e intencional da consciência, o Para-si. Não por um acaso, aliás, o filósofo apontaria, ao final dessa Introdução, que o objetivo geral daquele ensaio era compreender o “sentido profundo” e a relação possível entre essas duas regiões do ser “radicalmente distintas” (*tranchées*) e “incomunicáveis de direito”¹⁰. De fato, de uma ponta a outra da obra, Sartre construirá seu arcabouço teórico pelo manejo habilidoso, recheado de um inigualável conteúdo existencial, das relações derivadas dessas rígidas (isto é, não-dialéticas) categorias elementares, o Em-si e o Para-si – sempre com primazia deste o último, postulado como o único ponto de partida possível, segundo o filósofo, para um estudo da realidade humana.

Com efeito, no plano filosófico mais estrito, Sartre buscava apreender, de maneira integral, a realidade do indivíduo, as múltiplas experiências e dramas da consciência e a responsabilidade do homem diante de sua “situação”, sempre a partir do conceito de liberdade e da relação intrínseca do homem com o mundo (expressa pelo uso do conceito heideggeriano de *Dasein*, livremente traduzido para o francês como “*être-dans-le-monde*”, “ser-no-mundo”). Buscava, assim, enfrentar e superar as antinomias clássicas tanto do realismo, quanto do idealismo, sem abrir mão da subjetividade descoberta por Descartes. Para isso, no entanto, defendia uma completa dessubstancialização da consciência que, ao mesmo tempo, garantisse a densidade objetiva do ser. O “monismo dos fenômenos”¹¹, desvendado por Husserl, indicava o caminho a seguir.

A filiação fenomenológica, é verdade, se fazia presente desde os primeiros trabalhos, como em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, no qual Sartre saudava o filósofo alemão por ter reinstalado “o horror e o charme das coisas”¹². Do método husserliano, Sartre retinha principalmente a noção de que “toda consciência é consciência de algo”, isto é, de que toda consciência é intencional, orientada para o mundo (elemento indispensável, portanto, para a abordagem do “concreto”, como dito no início). Mais ainda, afirmava, já àquela altura (o texto é de 1934, conquanto tenha sido publicado apenas em 1939), que a fenomenologia permitiria a elaboração, então

⁹ SARTRE, 1984, p. 35.

¹⁰ SARTRE, 2007, p. 33.

¹¹ Cf. SARTRE, 2007, p. 11.

¹² SARTRE, 2005, p. 12.

indispensável, de um “novo tratado das paixões”¹³, objetivo que se materializaria sete anos mais tarde, com a redação de *O ser e o nada*.

Do ponto de vista metodológico, pode-se afirmar que nas duas primeiras partes do *ensaio de ontologia fenomenológica*, a realidade humana é descrita a partir das condutas negativas e do *cogito*. Como resultado, a consciência, Ser-Para-si, é revelada ontologicamente como *nada (néant)*, ou como o ser que é-o-que-não-é e não-é-o-que-é. Sartre purifica a consciência intencional husserliana, eliminando dela qualquer traço de imanência. Irremediavelmente separado de si por aquele nada, o Para-si nunca poderia existir ao modo das coisas, dos objetos, da natureza, isto é, como um Ser-Em-si. Por isso, defende Sartre, qualquer ideia de *essência* humana deve, desde o início, ser descartada. Não há nenhum índice de fixidez ou de permanência no ser humano, ou, mais precisamente, em sua consciência. Nem mesmo aquilo que a Psicologia entende como o Eu (como, aliás, Sartre já assinalava em seu primeiro escrito filosófico importante, *A transcendência do ego*). Assim, porque a consciência jamais pode coincidir consigo mesma, o homem não *é*, mas se define por aquilo que faz de si. Eis aí o sentido da célebre afirmação sartriana de que, para a realidade humana, “a existência precede a essência”.

Neste cenário, a consciência só poderia ser pensada a partir do que o filósofo denomina de *circuito da ipseidade*: desprovida de conteúdos imanentes, sendo, portanto, *pura liberdade*, a consciência é definida como uma estrutura que busca permanentemente o que lhe falta (ou seja, como um ser *manquant de... pour...*)¹⁴. Explica Bento Prado Júnior:

A relação entre a consciência e ela mesma, o círculo da ipseidade (a fissura que se introduz no Ser, “descomprimindo-o” e abrindo, nele, essa espécie de “clareira” que é o para-si), é ao mesmo tempo relação com o objeto, presença junto do objeto, junto à totalidade dos objetos, no mundo¹⁵.

¹³ SARTRE, 2005, p. 12.

¹⁴ Vale notar que, ao dessubstancializar a consciência, Sartre condiciona o *cogito* cartesiano a uma estrutura ainda mais fundamental, a um *cogito prerreflexivo*, que seria *condição* do primeiro (cf. SARTRE, 2007, p. 19). Com efeito, a revelação da consciência como *néant* resulta na afirmação de uma consciência não-reflexiva, espontânea, que seria condição de possibilidade da própria reflexão. Essa posição, convém sempre lembrar, não implica em qualquer ruptura *radical* com Descartes. Pelo contrário, como veremos ao longo da tese, a perspectiva do *cogito* será preservada durante todo o trajeto intelectual sartriano. Isso porque, longe de rejeitar a subjetividade descoberta no Eu penso cartesiano, o que Sartre recusa é tão somente “o primado da reflexão sobre a consciência refletida” (SARTRE, 2007, p. 19). Essa consciência prerreflexiva imediata, presença a si, será grafada, ao longo de *O ser e o nada*, como consciência (de) si, para distingui-la da consciência de si (sem parênteses) reflexiva.

¹⁵ PRADO JR., 1989, p. 114.

Assim, diz Sartre, “sem mundo, não há ipseidade, nem pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”¹⁶. O circuito da ipseidade é a própria forma de o Para-si ser-no-mundo¹⁷.

A intencionalidade faz do circuito da ipseidade a temporalização ek-stática das três dimensões temporais – passadificação, presentificação, futurização. Na dimensão temporal, a análise do Para-si ultrapassa o terreno da Presença a si em direção à transcendência, isto é, ao mundo exterior, à presença do ser mundano à consciência. Assim surge, na cadeia conceitual de *O ser e o nada*, o problema do *conhecimento*. Através dele, explica Sartre, nos deparamos com o fato de termos um corpo sensível, que nos permite conhecer as coisas. Contudo, também o corpo, “qualquer que possa ser sua função, aparece primeiramente como *conhecido*”¹⁸. O essencial que sei de meu corpo vem de informações transmitidas por outrem. “Assim, a natureza de *meu* corpo me remete à existência de outrem e a meu Ser-Para-outro”¹⁹. Está dada a abertura para o surgimento – até então apenas implícito – da alteridade, descrito na Terceira Parte da obra.

Todavia, é importante ressaltar que, se metodologicamente o Para-outro é apresentado posteriormente ao Para-si, isso não significa que essas estruturas sejam ontologicamente separadas. Trata-se apenas, como Sartre assinala, de “observar uma ordem rigorosa no discurso”²⁰, exigida pela descrição ontológica. Assim, não se poderia tratá-lo antes de definir o que é o conhecimento. Para todos os efeitos, o próprio surgimento do Para-si carrega em seu ato originário o Ser-Para-outro.

Por exemplo, tome-se um vivido que parece escapar à circunscrição do Para-si e da atitude reflexiva, como a *vergonha*. Sartre diz que a vergonha é consciência não-tética (de) si como vergonha e, portanto, um exemplo daquilo que os alemães chamam de *Erlebnis*. Logo, é acessível à reflexão. Ao mesmo tempo, é estrutura intencional, isto é, uma forma de relação da consciência com o mundo. É “apreensão vergonhosa *de* algo [sendo que] esse algo sou *eu*”. Dito de outro modo: “Tenho vergonha do que *sou*”²¹. Mas, a diferença desse modo de consciência para aqueles que se encontram circunscritos à esfera do Para-si (como a

¹⁶ SARTRE, 2007, p. 141.

¹⁷ Alain Flajoliet, em um artigo intitulado *Ipseité et temporalité*, afirma o seguinte sobre esse aspecto fundamental do Ser-Para-si: “Como *ipse*, o Para-si recusa-se ‘a ser’ simplesmente nada, sob a forma de uma autoadoação de um nada fora do ser (isso ‘que é’ a presença (a) si factual [facticielle]); ele prova dolorosamente sua insuficiência de ser procurando preenchê-la, visando com isso Ser-si na forma do Ser-Em-si ou *valor*. O *ipse* existente se prova como manquant d’être para ser si na forma do Em-si” (FLAJOLIET. In: BARBARAS, 2005, p. 61).

¹⁸ SARTRE, 2007, p. 255.

¹⁹ SARTRE, 2007, p. 255.

²⁰ SARTRE, 2007, p. 255.

²¹ SARTRE, 2007, p. 259.

interrogação, a angústia, a má-fé etc.) é que agora uma consciência se relaciona diante de outra consciência: “a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*”²². Por exemplo, quando sou vítima de uma situação cômica ou quando executo um gesto vulgar, sinto-me encabulado primeiramente porque tais acontecimentos foram testemunhados por outra pessoa. Afinal, “não se é vulgar sozinho”²³. Neste caso, o outro revela minha ação e surge como mediador necessário entre mim e mim mesmo, pois “tenho vergonha de mim *tal como apareço a outrem*”²⁴. Quer dizer, a vergonha é um reconhecimento que faço, diante de outrem, com relação ao meu próprio ser: sou como o outro me vê. E porque a vergonha é vergonha de *mim* tal como apareço a *outrem*, se conclui que essas estruturas são inseparáveis: sou Para-mim e Para-outro ao mesmo tempo. Por isso, “preciso do outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser”²⁵. O Para-si, portanto, remete intrinsecamente ao Para-outro como estrutura constitutiva da realidade humana. É, pois, esta estrutura que será descrita a partir de agora.

²² SARTRE, 2007, p. 259.

²³ SARTRE, 2007, p. 260.

²⁴ SARTRE, 2007, p. 260.

²⁵ SARTRE, 2007, p. 260-1.

PRIMEIRA PARTE: O DRAMA DA EXISTÊNCIA DO OUTRO

1- OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA ALTERIDADE

Na Introdução, vimos que a consciência, ou Ser-Para-si, se define como liberdade e relação com o mundo, isto é, como intencionalidade. Agora, porém, é preciso acrescentar outro elemento a essa definição do Para-si, que caracteriza a própria forma como se dá essa relação intencional, ou seja, como a consciência vivencia sua liberdade ontológica: a ideia de *desejo*.

De fato, o norte da argumentação de *O ser e o nada* se concentra no conceito, fenomenologicamente derivado daquele de intencionalidade, de *desejo-de-ser*. Toda exposição do ensaio de 1943, em suas três primeiras partes, tem como pano de fundo a apresentação da penosa sina do Para-si em busca de seu *ser faltante*²⁶. O “projeto original” da consciência é unir contraditoriamente a plenitude do Ser-Em-si e o vazio absoluto da consciência (fundamento de sua liberdade) e Ser-Em-si-Para-si – ou, traduzido em linguagem religiosa, Deus²⁷. O homem é o responsável pelo surgimento do *nada* no mundo, é o ser cujo ser está em questão em seu próprio ser, isto é, é o ser que está sempre por fazer-se. A consciência é sempre consciência *de* algo que, por princípio, lhe escapa. É, portanto, um êxtase permanente em direção ao ser. Porque relação direta com o exterior que ela não é, este próprio caráter intencional da consciência a arrasta para fora de si mesma, para o mundo. Por conseguinte, a tarefa de Sartre era descrever a desventurada fortuna da consciência –

²⁶ Em *O ser e o nada*, cumpre notar, Sartre aplica aquilo que, mais tarde, em *Questão de método*, ele denominaria “método progressivo-regressivo”. Nas três primeiras partes da obra – correspondente ao momento regressivo – Sartre visa reconstituir a realidade da consciência, o que se revela pelo conceito de desejo-de-ser: sendo nada, a consciência é um movimento permanente em direção ao ser que preencheria seu vazio originário. Na última parte – o momento progressivo do método – o fracasso deste “projeto original” da consciência abrirá o caminho para uma teoria da ação – o que exigiria, ainda, a complementação de uma Moral. Esta será esboçada, quatro anos após a publicação do *ensaio de ontologia fenomenológica*, nos chamados *Cahiers pour une morale*. No capítulo 3 desta primeira parte, teremos ocasião de examinar mais atentamente a articulação sartriana entre ontologia e moral.

²⁷ A concepção trágica da realidade humana destinada a perseguir um fim inalcançável é comum a toda linhagem existencialista. Como explica Emmanuel Mounier, vendo no homem algo próximo ao “rei destronado” de Pascal, um ser irremediavelmente finito, “o existencialismo pensa que [esse] homem persegue um fim inacessível” (MOUNIER, 1963, p. 74). De fato, essa característica, que Sartre expressa no conceito de desejo-de-ser, estará presente, *mutatis mutandis*, em todas as filosofias de corte existencial. Por exemplo, diz André Clair ao descrever o drama existência humana em Kierkegaard: “Kierkegaard lembra que o fato de existir é um esforço e que esse esforço é igualmente patético e cômico. O lado patético é o de um esforço sem fim de um ser finito em direção ao infinito, a abertura ilimitada rumo aos possíveis (o infinito como indefinido) e rumo ao absoluto como indivisível (o infinito positivo). O lado cômico é a contradição para um ser finito de imaginar que pode reunir-se ao infinito ou simplesmente confundir-se em uma longa duração com o infinito” (CLAIR, 1997, p. 49). Com efeito, essa busca pelo fim impossível, pelo amalgamar-se ao infinito, indicaria a condição paradoxal e dramática do homem que procura, em vão, um fundamento para sua existência. No limite, não era isso o que Pascal insinuava, quando dizia: “Ardeamos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela construir uma torre que se erga até o infinito; mas os alicerces desmoronam e a terra se abre até o abismo”? (PASCAL, 1999, p. 47 – fr. 72).

previamente, lembremos, definida como *poder nadificador*, como *nada* – através de três ek-stases, três possibilidades de transcender a si mesma rumo ao ser que completaria sua *falta originária*. O primeiro ek-stase era o “projeto tridimensional do Para-si em direção a um ser que ele tem-de-ser ao modo do não sê-lo”²⁸, isto é o desprendimento do Para-si da totalidade do Ser. Tratava-se do surgimento do Para-si como Presença-a-si, ou seja, como ser separado de si por aquele *nada* que assegura sua relação com o mundo. Nesta estrutura se encontra a base da *má-fé*, atitude de fuga diante da impossível adesão da consciência ao mundo (com efeito, o *nada* que os separa, assegurando a transcendência do Para-si, bloqueia, ao mesmo tempo, qualquer forma de identidade ontológica entre ser e consciência)²⁹. O segundo ek-stase, a *reflexão* (“ímpura ou cúmplice”), era “o desprendimento desse desprendimento mesmo”³⁰, ou seja, a tentativa de captar reflexivamente a nadificação (*néantisation*) que o Para-si tem-de-ser, afim de que ela seja “nadificação-que-é”. Mas, para tanto, seria preciso que eu transcendesse minha transcendência, algo contraditório na medida em que essa transcendência, eu a *sou* ao modo do *vir-a-ser*, nunca ao modo do *é*. Porque estou condenado a ser minha própria nadificação, a reflexão torna-se o refletido, e porque ela só existe por um ser que tem-de-ser seu próprio nada, o segundo ek-stase malogra e desemboca em um ek-stase mais radical, o Ser-Para-outro³¹.

Como dito, o âmago da ontologia da subjetividade de *O ser e o nada* é a concepção da consciência como desejo impossível de realizar uma totalidade por princípio fraturada. Essa totalidade impossível, que serve de “pano de fundo” do desejo, permitia inicialmente a Sartre estabelecer uma visada centrada exclusivamente nas relações de *uma* consciência com *seu* mundo, a partir de sua liberdade plena e, por conseguinte, como ficará claro mais adiante, de sua responsabilidade igualmente plena. Assim, se a única realidade do Para-si era a de ser nadificação do ser, isso significava que ele era “nadificação do Em-si individual e singular, e não de um ser em geral”³². O *circuito da ipseidade* mostrara que o Para-si não é o nada em geral, mas é privação de um ser particular, *desse ser aqui*. O ser é,

²⁸ SARTRE, 2007, p. 337.

²⁹ A má-fé, portanto, originária da própria estrutura da consciência (ser que é-o-que-não-é e que não-é-o-que-é ou, em outros termos, liberdade), é a tentativa de fuga da instabilidade e da responsabilidade causada pela liberdade radical do Para-si (garantida por sua transcendência em relação ao Em-si). Na má-fé, o homem tenta enganar-se a si mesmo para fugir à angústia, que é apreensão de sua liberdade, procurando ser ao modo do Em-si (por exemplo, ser garçom de café, ou homossexual, do mesmo modo que um copo é um copo, ou uma mesa é uma mesa – algo ontologicamente, impossível): cf. SARTRE, 2007, p. 81-106.

³⁰ SARTRE, 2007, p. 337.

³¹ Em suma, os três ek-stases do Para-si são “a presença a si, a reflexão e o ser para outro. Cada nível aparece como uma tentativa, necessariamente malograda, de realizar o si, quer dizer, para finalmente preencher a falta que está na raiz do Para-si” (BARBARAS, 2003, p. 58).

³² SARTRE, 2007, p. 666.

portanto, uma “aventura individual”³³. Ora, mas diante disso, se a estrutura ontológica da “busca pelo ser” é individual, como pensar a incontornável presença do *outro*? É este o desafio que, conforme assinalado anteriormente, Sartre se coloca na Terceira Parte de seu ensaio.

Ainda antes de passar a seu exame mais detalhado, cumpre finalmente indicar que, ao descrever a estrutura do Ser-Para-outro, o objetivo de Sartre é equacionar dois problemas fundamentais acerca da intersubjetividade, que podem ser resumidos nas seguintes indagações: a) como superar o solipsismo nos marcos de uma filosofia da consciência?; e b) ainda nestes marcos, qual o estatuto ontológico balizaria o horizonte das relações humanas? Dito de outro modo: como se dá a relação de *ser* com o ser do outro³⁴?

1.1 As teorias clássicas e o problema do solipsismo

A resposta à primeira questão será, em grande medida, um acerto de contas de Sartre com toda a tradição filosófica. E desembocará, na sequência, na resposta à segunda. Visando suplantar as aporias das filosofias clássica, Sartre exprimirá a existência do outro como um fato “contingente e metafísico”. Logo, cuja razão de ser supera os limites explicativos da descrição ontológica³⁵. Sendo assim, diz Sartre, se o obstáculo do solipsismo pode ser sobrepujado, não se poderia pensar em uma nova *prova* da existência de outrem. O outro é, por princípio, um Para-si inacessível enquanto tal à minha experiência. E, portanto, buscar novos argumentos para prová-lo significaria se encerrar definitivamente no campo das probabilidades. É o erro em que incorreria, por exemplo, o realismo cartesiano.

Em Descartes, explica Sartre, o outro é uma *res cogitans* análoga àquela que descubro ser depois da aplicação da dúvida. Contudo, o outro me é dado ao conhecimento como qualquer outro objeto, quer dizer, eu *conheço* o outro enquanto corpo em meio a outros corpos, mas nunca como substância pensante, pois sua alma é inacessível ao meu

³³ SARTRE, 2007, p. 644.

³⁴ Cf. SARTRE, 2007, p. 261.

³⁵ Convém assinalar que há, em *O ser e o nada*, três planos complementares de análise que importa distinguir: um existencial, um ontológico e um metafísico. O plano existencial é o plano dos vividos fenomenológicos que ilustram as vicissitudes da relação ontológica do Para-si com o Em-si. A ontologia, por sua vez, se define como “a explicitação das estruturas do ser do existente tomadas como totalidade” (SARTRE, 2007, p. 337). Por fim, a metafísica é “a colocação em questão da existência do existente” (SARTRE, 2007, p. 337). Para Sartre, como ficará claro ao longo desta exposição, no âmbito do Para-si, apenas uma intuição direta da contingência que é a existência do outro é possível. De acordo com o filósofo, a única resposta permitida, no horizonte da ontologia, para o fato de existirem outras consciências é: “Assim é”. Qualquer outra consideração adentraria os domínios da metafísica – portanto, extrapolaria a esfera circunscrita à análise ontológica definida acima. Com efeito, ao longo de *O ser e o nada*, Sartre se ocupa primordialmente dos dois primeiros planos (o existencial e o ontológico), imputando à metafísica um caráter meramente regulador, tal como na questão em tela.

conhecimento³⁶. Mas, neste caso, como distinguir *um corpo* do *corpo do outro*? Impossível, atesta Sartre.

A bem da verdade, o filósofo observa que o realismo não se ocupa *de fato* com esse problema. Nessa filosofia, a existência do outro seria um dado certo. O outro é uma consciência comparável à minha, constatável no dia a dia, por seus atos, gestos e reações. Mas, se é assim, só haveria um conhecimento *provável* do outro. Não poderia ocorrer que todos os homens que vejo sejam apenas máquinas, autômatos programados para efetuarem mecanicamente uma determinada gama de ações? Há de se reconhecer que, em alguma medida, o próprio Descartes considerou essa hipótese, no parágrafo 14 de sua Segunda Meditação. Logo após o clássico exemplo da cera, Descartes conjecturava:

Entretanto, eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro. Pois, ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras detêm-me, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum; pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura: donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão-só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos³⁷.

A existência do outro é um dado concreto e apenas o conhecimento a seu respeito é conjectural. Contudo, alega Sartre, se o outro é acessível apenas através de seu conhecimento e se esse conhecimento é conjectural (ou seja, se apenas pela “inspeção do espírito” posso afirmar que os chapéus e casacos são mesmo homens), pode-se deduzir que, na verdade, também a existência do outro seria puramente conjectural. Logo, “por uma curiosa inversão, por ter posto a realidade do mundo exterior, o realista é forçado a voltar ao idealismo quando encara a existência do outro”³⁸. É que, “se o corpo é um objeto real que age realmente sobre a substância pensante, o outro se torna uma pura representação na qual o *esse*

³⁶ Com efeito, “se o realismo funda sua certeza sobre a presença ‘em pessoa’ da coisa espaço-temporal à minha consciência, ele não poderia reclamar a mesma evidência para a realidade da alma do outro, pois, como admite, essa alma não se revela em pessoa à minha: ela é uma ausência, uma significação, o corpo a indica sem entregá-la; em resumo, em uma filosofia fundada sobre a intuição, não há nenhuma intuição da alma do outro” (SARTRE, 2007, p. 262).

³⁷ DESCARTES, 1973, p. 105.

³⁸ SARTRE, 2007, p. 263.

é um simples *percipi*”³⁹, isto é, no qual sua existência é medida apenas pelo conhecimento que dela possuímos.

A esse “sofisma” – no qual especialmente a psicologia associacionista do século XIX, diretamente inspirada pelo cartesianismo, teria incorrido –, se poderia contrapor a solução idealista para o obstáculo do solipsismo. Não obstante, Sartre adverte que Kant, “preocupado (...) em estabelecer as leis universais da subjetividade, que são as mesmas para todos, não abordou a questão das *pessoas*”⁴⁰. O sujeito transcendental kantiano corresponderia tão somente à essência comum dessas pessoas, impossibilitando-o de atingir sua multiplicidade concreta. Contudo, Sartre observa, com justiça, que o problema do outro não parece ter sido uma preocupação efetiva da crítica kantiana. Essa lacuna, porém, não nos impediria de cogitar uma solução para o problema desde a sua perspectiva. Senão, vejamos.

O outro me é dado à experiência; é um objeto, mas não um objeto qualquer. Se, diz Sartre, nos colocássemos na perspectiva do sujeito transcendental, tal como faz Kant, nossa tarefa seria a de descobrir como o conhecimento de outrem é possível, ou seja, encontrar as condições de possibilidade da experiência que temos do outro. Sempre segundo Sartre, não seria possível classificar o outro do ponto de vista numenal. Eu conheço o outro, ele se apresenta a mim cotidianamente. Por isso, ele deve ser um fenômeno que remete a outros fenômenos, surgindo para mim como uma unidade organizadora situada, a princípio, fora de minha experiência. Na verdade, “como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, [o outro] vem organizar *minha* experiência”⁴¹. Com efeito, no campo de minha própria experiência, grupos ligados de fenômenos são constituídos por um ser diferente de mim. Mais ainda, esses fenômenos remetem a outros fenômenos que se encontram fora de minha experiência possível. Mas, então, convém indagar: não seria contraditório que o outro, enquanto fenômeno, pudesse organizar a *minha* experiência?

Sartre sugere desembaraçar este nó primeiramente pela ideia de causalidade. Por exemplo: percebo à minha frente uma pessoa com o ar furioso, o rosto enrubescido e gestos bruscos. Posso concluir que o outro se encontra em estado de cólera. Para Sartre, seria possível, a princípio, estabelecer um vínculo causal entre a expressão do outro e minha conclusão. Porém, ressalva: “a causalidade só tem sentido quando ela liga fenômenos de *uma*

³⁹ SARTRE, 2007, p. 263.

⁴⁰ SARTRE, 2007, p. 263.

⁴¹ SARTRE, 2007, p. 264.

mesma experiência e contribui para constituir essa experiência”⁴². Desse modo, a cólera do outro e aquilo que percebo de sua expressão seriam experiências radicalmente distintas.

Como sair deste impasse? Segundo Sartre, se a causalidade kantiana é apreendida como “unificação de momentos de *meu* tempo sob a forma da irreversibilidade”⁴³, não poderia haver unificação de meu tempo e do tempo do outro. Como pensar que meu tempo seja, por exemplo, simultâneo ao do outro? Mesmo assumindo que os tempos sejam harmonicamente estabelecidos, ainda assim, eles remeteriam *cada qual* a *um* sujeito⁴⁴. Por isso, o conceito de outro na filosofia kantiana não poderia jamais ser um conceito constituinte de minha experiência.

A universalidade do tempo, em Kant, é apenas a universalidade de um conceito; significa tão somente que cada temporalidade deve possuir uma estrutura definida, que as condições de possibilidade de uma experiência temporal são válidas para todas as temporalidades. Mas esta identidade da essência temporal tampouco impede a diversidade incomunicável dos tempos, assim como a identidade da essência do homem não impede a diversidade incomunicável das consciências humanas. Assim, sendo por natureza impensável a relação de consciências, o conceito de *outro* não poderia *constituir* nossa experiência: será preciso classificá-lo, com os conceitos teleológicos, dentre os conceitos *reguladores*⁴⁵.

Neste caso, o outro só poderia ser pensado como uma hipótese dada *a priori*. Se o realismo incorria em idealismo ao pensar a existência do outro, agora se passaria o oposto: o idealismo é forçado a admitir o outro como uma categoria externa justificada apenas pela unidade que permite operar em minha experiência.

Se não como constituinte, o conceito de outro poderia ser enquadrado, ainda dentro do horizonte do kantismo, como conceito regulador? De acordo com Sartre, o outro-objeto me remete a um sistema coerente de representações que não é o *meu*. Assim, o fenômeno do outro não diz respeito a outros fenômenos que se encontram dentro do meu campo de experiência, mas, pelo contrário, reenvia a fenômenos que estão além de toda experiência que me é possível. O outro se constituiria pouco a pouco como objeto concreto, não servindo como precursor de alguma experiência possível, mas sendo constituído *enquanto*

⁴² SARTRE, 2007, p. 265

⁴³ SARTRE, 2007, p. 265.

⁴⁴ A respeito do tempo, diz Kant na “Estética Transcendental”: “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (KANT, 2001, B49). Mais a frente, o filósofo reitera essa afirmação: O tempo nada mais é que “a forma da nossa intuição interna” (KANT, 2001, B54) e acrescenta em uma nota de rodapé a essa sentença: “É certo que posso dizer: as minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas.” (KANT, 2001, B54 – nota).

⁴⁵ SARTRE, 2007, p. 265.

outro a partir dos acontecimentos de minha própria experiência. Sendo assim, o que eu apreenderia no outro, através de minhas próprias experiências, seriam seus sentimentos, seus gestos, suas ideias, seu caráter. Ou seja, tudo aquilo que representa uma exteriorização de sua subjetividade. Para Sartre – e isso é fundamental –, “o outro não é apenas aquele que vejo, mas aquele *que me vê*”⁴⁶. Por conseguinte, quando visio o outro, eu procederia a partir de um sistema ligado de experiências dentro do qual *eu* também sou um objeto como os demais.

Mas, na medida em que me esforço para determinar a natureza concreta desse sistema de representações e o lugar que aí ocupo a título de objeto, eu transcendo radicalmente o campo de minha experiência: ocupo-me de uma série de fenômenos que, por princípio, jamais poderão ser acessíveis à minha intuição e, conseqüentemente, ultrapasso os direitos do meu conhecimento; procuro vincular experiências que jamais serão minhas experiências e, por conseguinte, esse trabalho de construção e unificação de nada pode servir para a unificação de minha própria experiência: na medida em que o outro é uma ausência, escapa à *natureza*⁴⁷.

Logo, seria impossível enquadrá-lo como um conceito regulador.

Se a compreensão do outro como conceito constitutivo ou regulador está vedada, então, o que resta ao idealismo kantiano? Segundo Sartre, considerar o outro como real, mas sem apreender, de fato, seu autêntico vínculo comigo. Quer dizer, se construo o outro como objeto, ele não me é dado à intuição; se o posiciono como sujeito, só o posso abordá-lo como objeto dos meus pensamentos. Neste caso, afirma Sartre, duas alternativas se abrem: ou se desvencilhar do conceito do outro, provando que ele é inútil à constituição de minha experiência, ou estabelecer uma comunicação extra-empírica (supra-sensível) entre as consciências.

A primeira solução é justamente a que se denomina *solipsismo*. O solipsismo, define Sartre, é uma hipótese metafísica que afirma minha *solidão ontológica*, na medida em que alega que, fora de mim, não há nada que possa servir à constituição do meu Eu. Segundo Sartre, Kant e os pós-kantianos recusam essa alternativa, pois seguem afirmando a existência de outrem. Entretanto, o fariam sem poder justificar essa posição de maneira coerente com sua teoria. Se apelam ao bom senso, por exemplo, para garantir a existência do outro, acabam por recorrer a um realismo metafísico, procedendo de maneira inversa a que Sartre imputa aos realistas – mas com um resultado final igualmente inaceitável. Se há sistemas diferentes (relativos a cada sujeito), e se esses sistemas – fechados – só podem se comunicar

⁴⁶ SARTRE, 2007, p. 266.

⁴⁷ SARTRE, 2007, p. 266-7.

externamente, renasce a ideia realista de substância, ainda que se trate de sistemas não-substanciais (sistemas de representações). Sartre aponta que “a exterioridade recíproca [desses sistemas] é exterioridade *em si*; ela é sem ser conhecida; não lhe captamos sequer os efeitos de maneira segura, pois a hipótese solipsista permanece sempre possível”⁴⁸. A única solução seria apelar dogmaticamente a um realismo injustificado, invertendo as duas teorias, pois se uma série de fenômenos que apreendo (por exemplo, a cólera do outro e seu rosto enfurecido) reside em outrem e se a outra série reside em mim, minha realidade funciona como realidade do outro e vice-versa. Se foi preciso abandonar a perspectiva realista porque ela resultava em um idealismo que afirmava a existência do outro por analogia, também se faz necessário descartar o idealismo, na medida em que ele, inversamente, recai em um “realismo dogmático” que admite a existência do outro como um dado da realidade, mas sem poder explicá-lo.

À luz dessa discussão, Sartre esclarece uma pressuposição basilar que se encontra na origem do problema da alteridade: “outrem, com efeito, é o *outro*, quer dizer, o eu *que não sou eu*”⁴⁹. O Ser-outro se caracteriza por uma estrutura de *negação interna*: “uma nadificação que o Para-si tem-de-ser, tal como a nadificação reflexiva”⁵⁰. Ocorre que tanto realistas quanto idealistas veriam na estrutura do Ser-outro um vínculo de exterioridade indiferente. Para Sartre, essas teorias vacilariam entre dois polos dos quais não podem escapar: ou percebo o outro como um corpo-objeto dentre outros objetos, que se separa de mim por um *nada* espacial que não parte nem de mim nem do outro (realismo), ou percebo esse corpo como um sistema objetivo de representações que não é capaz de suprimir a distância entre consciências (idealismo). Neste último caso, o sujeito (ou cada mônada), isolado em seu sistema por sua “plenitude positiva”, não poderia se relacionar com aquilo que ele não é. Não poderia limitar um outro sujeito, nem fazer-se limitar por ele. Há, também aqui, uma separação espacial e intransponível entre os dois sistemas. Tanto em um caso como em outro, é o espaço – seja real, seja ideal – que separa minha consciência das demais. Diante disso, a única via restante para superar o solipsismo seria recorrer a uma testemunha supra-consciente, capaz de garantir um vínculo *interno* entre mim e o outro.

⁴⁸ SARTRE, 2007, p. 268.

⁴⁹ SARTRE, 2007, p. 269.

⁵⁰ SARTRE, 2007, p. 338.

É o caso, diz Sartre, do recurso a Deus em Leibniz⁵¹. Do contrário, a existência do outro seria sempre provável, jamais podendo ser afirmada e compreendida satisfatoriamente. Mas o Deus de Leibniz, ao mesmo tempo em que não é eu, nem o outro, é tanto eu mesmo quanto o outro, posto que foi ele quem nos criou. *Ipsa facto*, poderia apreender minha realidade interna e estabelecer algum vínculo de interioridade com outrem⁵². Mas, sendo Deus eu e o outro, como se garante então a *minha* própria existência? Afinal, se “a criação deve ser *continuada*, eu sempre permaneço em suspenso entre uma existência distinta e uma fusão panteísta com o Ser Criador”⁵³. Por outro lado, se a criação é um ato original e se me desprendi de Deus após ser criado, “então nada mais garante que devo minha existência a Deus, pois ele não estará mais unido a mim senão por uma relação de exterioridade”⁵⁴. Como Sartre demonstra, a noção de Deus revela duas coisas: primeiramente que, para superar o obstáculo do solipsismo, só há um vínculo possível entre consciências, que é a negação por interioridade. Mas, se o conceito de Deus pode promover este vínculo interno, ele malogra por ser incapaz de captar a especificidade de *cada outro*. Ademais, complementa Sartre, se Deus é o intermediário entre mim e o outro, poderia se pressupor a presença de uma conexão de interioridade do outro a mim mesmo, posto que Ele, “sendo dotado das qualidades essenciais de um Espírito, aparece como a quintessência do outro e deve poder estar já em conexão de interioridade comigo para que um fundamento real da existência do outro me seja válido”⁵⁵.

1.2 Husserl Hegel e Heidegger diante do obstáculo do solipsismo

O que a passagem pelas teorias clássicas revela, aos olhos de Sartre, é que a relação com outrem não poderia ser apreendida em termos de *conhecimento*, mas de *ser*. Uma teoria da intersubjetividade capaz de dar conta da alteridade, antes de buscar qualquer “prova”

⁵¹ No *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma: “Igualmente, só Deus estabelece a ligação e comunicação das substâncias e por seu intermédio os fenômenos de umas se encontram e harmonizam com os de outras, havendo, por consequência, realidade nas nossas percepções” (LEIBNIZ, 1983b, p. 147). Nesse ponto, *A monadologia* segue o mesmo caminho do *Discurso*: “51. Mas, nas substâncias simples, é meramente ideal a influência de uma Mônada sobre outra, influência que só pode exercer-se com a intervenção de Deus, quando, nas idéias divinas, uma Mônada pede, com razão, que Deus, regulando as outras desde o começo das coisas, a considere também. Dada a impossibilidade de uma Mônada criada influir fisicamente no íntimo de outra, só por esse meio uma pode estar dependente da outra” (LEIBNIZ, 1983a, p. 110).

⁵² Na seção 14 do *Discurso de metafísica*, diz Leibniz: “Somente Deus, de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que vê o universo não só como eles veem, mas também de modo inteiramente diverso de todos eles, pode ser causa desta correspondência dos seus fenômenos e tornar geral para todos o que é particular a cada um. Doutra forma não haveria possibilidade de ligação” (LEIBNIZ, 1983b, p. 130).

⁵³ SARTRE, 2007, p. 271.

⁵⁴ SARTRE, 2007, p. 271.

⁵⁵ SARTRE, 2007, p. 271.

da existência de outra consciência, deve tão somente ser capaz de *afirmar* sua existência – e isso a partir do próprio Para-si.

Ao final do século XIX e início do XX, a Fenomenologia se apresentaria como uma corrente filosófica que, a partir do estudo eidético da consciência, seria capaz de superar os entraves do realismo e do idealismo clássicos. Diante disso, a dúvida naturalmente se impõe: poderia a fenomenologia husserliana equacionar também o impasse do solipsismo?

Na quinta de suas *Meditações Cartesianas*, Husserl estabelece que o mundo que se revela à consciência é um mundo intermonadário, isto é, no qual existem outras consciências que colaboram na constituição do sentido deste mundo. Como “nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai (*tombe*) com o mundo sob o golpe (*coup*) da redução fenomenológica”, explica Sartre, “o outro aparece como necessário à própria constituição desse eu”⁵⁶. Meu Ego, diz Husserl, “mostrado a mim mesmo de maneira apodítica (...) só pode ser aquele que tem a experiência do mundo se ele está em comunidade com outros *egos*, seus semelhantes, se ele é membro de uma sociedade de mônadas que lhe é mostrada de maneira orientada”⁵⁷. Com efeito, acrescenta: “A justificação consequente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação consequente da existência das outras mônadas”⁵⁸.

Meu Ego empírico aparece no mundo simultaneamente ao Ego do outro, e seria impossível duvidar de sua existência sem questionar minha própria existência. Não há privilégio do meu Ego empírico em relação ao outro, mas o outro aparece como uma camada de significações constitutivas que pertencem ao próprio objeto que considero, seja ele qual for⁵⁹. Desse modo, alega Sartre, cada objeto torna-se não mais relativo a um sujeito, como em Kant, mas “aparece em minha experiência concreta como polivalente”, isto é, “se doa

⁵⁶ SARTRE, 2007, p. 272.

⁵⁷ HUSSERL, 2001, p. 152.

⁵⁸ HUSSERL, 2001, p. 152.

⁵⁹ No §29 das *Ideen*, Husserl explicava: “Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referidos ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. Cada um tem seu lugar, a partir do qual vê as coisas disponíveis, e respectivamente ao qual elas se manifestam diferentemente para cada um deles. Os atuais campos de percepção, de recordação, etc., também são diferentes para cada um, sem contar que também aquilo de que estão intersubjetivamente conscientes vem à consciência de modos diferentes, em diferentes modos de apreensão, em diferentes graus de clareza etc. A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva *como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte*” (HUSSERL, 2006, p. 76-7).

originalmente como dotado de sistemas de referências a uma pluralidade indefinida de consciências”⁶⁰.

Não obstante, apesar do “avanço” em relação às doutrinas clássicas⁶¹, a teoria de Husserl não seria, na leitura sartriana, essencialmente diferente da de Kant. Isso porque, ao igualar a certeza de meu Ego empírico com o do outro, Husserl teria sido obrigado a conservar o sujeito transcendental kantiano, sujeito que permanece após a *epochè* fenomenológica. Não haveria, portanto, paralelismo possível entre os Egos empíricos, mas tão somente entre os sujeitos transcendentais. O outro, assim, não seria outro eu concreto que se apresenta à minha experiência, mas o sujeito transcendental ao qual esse outro concreto remete. Por conseguinte, o problema a ser resolvido por Husserl seria o da relação entre esses sujeitos transcendentais, que se encontram para-além da experiência imediata. Mas, para Sartre, é impossível compreender o ser extra-mundano do outro, especialmente se o ser, seguindo Husserl, for definido como indicador de uma série infinita de operações a efetuar⁶². A melhor maneira de se avaliar o ser seria pelo conhecimento. Mas a realidade do ser do outro só pode ser medida em termos do conhecimento que o outro tem dele, e não a partir do meu conhecimento desse ser, o que suporia uma *identificação* em interioridade entre mim mesmo e o outro.

Reencontramos aqui, portanto, esta distinção de princípio entre o outro e mim mesmo que não vem da exterioridade de nossos corpos, mas do simples fato que cada um de nós existe em interioridade e que um conhecimento válido da interioridade só pode ocorrer em interioridade, o que impede, por princípio, todo *conhecimento* do outro tal como ele se conhece, isto é, tal como ele é⁶³.

Para Sartre, Husserl compreendeu o problema. Tanto que definiu o outro que se revela à experiência concreta como *ausência*⁶⁴. Mas, na fenomenologia husserliana, como pensar em intuição de uma ausência?

O outro é o objeto de intenções vazias; por princípio, ele se nega e foge; a única realidade que permanece é, portanto, aquela de *minha* intenção: o outro é o noema vazio que corresponde ao meu olhar sobre ele, na medida em que aparece concretamente em minha experiência; é um conjunto de operações de unificação e

⁶⁰ SARTRE, 2007, p. 272.

⁶¹ Avanço aqui, segundo Sartre, primeiro porque cada coisa-utensílio que se encontra no mundo remete efetivamente a uma pluralidade de Para-sis; segundo, porque o conceito de outro não deriva da experiência ou de um raciocínio por analogia efetuado por ocasião da experiência, mas sim porque “é à luz do conceito de *outro* que se interpreta a experiência” (SARTRE, 2007, p. 272).

⁶² Cf. SARTRE, 2007, p. 273.

⁶³ SARTRE, 2007, p. 273.

⁶⁴ “O outro, eu o apreendo ‘em’ mim, constitui-se em mim mesmo pela apresentação sem estar ‘ele próprio’ presente” (HUSSERL, 2001, p. 162).

constituição de minha experiência, na medida em que aparece como um conceito transcendental⁶⁵.

Para superar a hipótese solipsista, não bastaria recusar a existência do Ego transcendental⁶⁶. Sempre de acordo com Sartre, na teoria de Husserl, a existência do outro é tão certa como a do mundo: nada mais, nada menos. Se a existência do mundo é medida pelo conhecimento, o mesmo valeria para a alteridade. Logo, o problema reaparece. Husserl, portanto, não teria escapado, mais do que Kant, ao problema do solipsismo.

Sem observar a cronologia dos autores, Sartre considera que o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel apresentava um inegável progresso quanto à superação do solipsismo, inclusive em relação ao que, mais tarde, proporia Husserl. Com efeito, na análise de Hegel, Sartre encontrará alguns dos elementos mais importantes que o ajudarão a (tentar) dissipar o fantasma do solipsismo e construir uma concepção própria da alteridade, não apenas na órbita de *O ser e o nada*, mas sempre que este tema ressurgir posteriormente. Mas, não é só isso. A leitura sartriana de Hegel é absolutamente decisiva para a compreensão das linhas de força de sua própria filosofia. Por isso, é sempre necessário examinar o diálogo de Sartre com Hegel com maior atenção.

Sartre considera que a “intuição genial” do capítulo supracitado da *Fenomenologia* é a de “me fazer depender do outro *em meu ser*”⁶⁷. Isso porque, ao contrário do que pregava a tradição, o outro, aqui, se torna indispensável para a formação de *minha própria* consciência-de-si⁶⁸. Este é o primeiro e um dos mais decisivos aspectos que Sartre irá reter de Hegel. Sendo assim, antes de prosseguir, convém recuperar, ainda que resumidamente, os passos que conduzem o filósofo alemão a essa posição, para, na sequência, verificar de que modo ela será adotada por Sartre.

Nos primeiros capítulos da *Fenomenologia*, forma-se um processo dialético desde o modo de certeza mais elementar, o *aqui e agora* da *certeza sensível*, que esvanece diante da *percepção* da Coisa de múltiplas propriedades universalmente abstratas e que, por sua vez, é supassumida⁶⁹ na constituição do reino das leis universais descrito. Com a

⁶⁵ SARTRE, 2007, p. 273.

⁶⁶ Cf. SARTRE, 2003.

⁶⁷ SARTRE, 2007, p. 276.

⁶⁸ Com Hegel, a pluralidade de consciências “é realizada sob a forma de uma dupla e recíproca relação de exclusão” (SARTRE, 2007, p. 275): *o outro aparece comigo*, pois a consciência-de-si é idêntica a si mesma por exclusão de todo outro. O vínculo intersubjetivo por interioridade (ou de *ser a ser*) é assim conquistado: na filosofia hegeliana do Espírito, não há um Eu sem um Outro.

⁶⁹ Ao longo de toda a tese assumimos, para este conceito hegeliano em particular (*aufheben* e seus derivados), a opção dos tradutores brasileiros da *Fenomenologia do espírito* (Cf. HEGEL, 2007, p. 09 e ss.).

emergência da *vida*, resultante da dialética do jogo recíproco de forças, surge uma nova figura da consciência. Em todas as suas tentativas de apreender o objeto, a consciência percebe “não ter lidado mais do que consigo mesma: o objeto sobre o qual queria fixar o olhar reenvia-lhe agora, como em um espelho, unicamente a sua imagem”⁷⁰. O progresso do movimento da consciência demonstra que toda consciência de uma coisa só é possível para uma *Consciência-de-si*.

Nessa nova figura, que será explorada justamente no quarto capítulo da *Fenomenologia*, o Eu apreende-se a si mesmo como na fórmula do “Eu sou Eu”. De início, essa consciência é a pura identidade consigo mesma, retorno a si a partir de seu *ser-outro* (o mundo sensível e perceptivo). Tem certeza de si, mas sua certeza ainda carece de verdade. Buscando realizar seu conceito, a consciência-de-si conserva em si seu ser-outro em um movimento dialético posterior, no qual a consciência exprime sua identidade a fim de atingir sua verdade. Com efeito, explica Hegel, a consciência-de-si atinge sua verdade apenas através do *reconhecimento* de outra consciência-de-si, cuja estrutura é análoga a da primeira. Sua figura inicial é essencialmente *desejo*.

Agora, a consciência possui dois objetos: um primeiro, imediato, objeto da certeza sensível e da percepção, marcado *para ela* com o *sinal do negativo*; o segundo é *ela mesma* enquanto *essência* verdadeira e que de início só se apresenta como oposta ao primeiro. A consciência-de-si é o movimento no qual essa oposição é supracumida e a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. O objeto-outro do desejo retornou sobre si mesmo. A consciência-de-si o reconhece como ser independente, quer dizer, como *vida*. Agora, tão independente é *em si* o objeto quanto a consciência e esta última fará a experiência da independência do primeiro.

A consciência-de-si adquire a verdade de sua certeza de si mesma através da supressão do ser-outro que se apresentou a ela como independente. Busca aniquilar este Outro “objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva”⁷¹. Todavia, ao satisfazer-se, a consciência experimenta a independência de seu objeto, o que lhe impede de supracumí-lo através de uma relação negativa. O objeto, dada sua independência, deve levar a cabo a negação de si mesmo na consciência para que esta possa alcançar sua satisfação. Mas isso só é possível, diz Hegel, se o objeto, também ele, for uma outra consciência⁷². Mas se uma

⁷⁰ CHIEREGHIN, 1998, p. 83.

⁷¹ HEGEL, 2007, p. 140.

⁷² “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2007, p. 141).

consciência-de-si é objeto, ela é, ao mesmo tempo, um Eu. A dialética das consciências-de-si implica no conceito de *espírito*, “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu que é Nós, Nós que é Eu*”⁷³.

A consciência-de-si é, no vocabulário hegeliano, *em si* e *para si* (certeza de si e verdade), apenas quando reconhecida por outra consciência-de-si. De acordo com Hegel, o conceito de sua unidade em sua duplicação é o conceito de infinito, “ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta”⁷⁴ e o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, duplicada, conduz à necessidade de *reconhecimento*.

A consciência-de-si precisa de outra consciência exterior. Essa necessidade tem uma dupla significação: primeiro, achando-se em *outra* essência, ela se perde a si mesma; segundo, ela suprassume o Outro, vindo a si mesma no Outro. Assim, porque deve suprassumir seu ser-outro, a consciência-de-si suprassume a *outra* essência independente com o intuito de alcançar a certeza para si mesma e, sendo Outro, ela suprassume a si mesma. Mediante o suprassumir de seu ser-Outro, diz Hegel, a consciência torna-se novamente igual a si mesma, restitui a ela mesma a outra consciência-de-si e deixa o Outro novamente livre. Mas esse movimento é conduzido também pela outra consciência-de-si independente. A primeira não tem diante de si o objeto tal como era no desejo, mas, pelo contrário, um ser para si essente, isto é, independente. “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a *outra* fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo”⁷⁵. Desse modo, cada consciência-de-si se reconhece enquanto tal mediante um reconhecimento recíproco, o que significa que a consciência-de-si só é quando reconhecida por outra consciência-de-si independente. Por isso, conclui Hegel, há luta pelo reconhecimento, cujo processo primeiro apresenta o lado da *desigualdade* de ambas as consciências-de-si: um primeiro extremo que só é reconhecido e um segundo que se reconhece.

Para Sartre, o fato capital a ser destacado, neste momento, é a pluralidade de consciências. Com efeito, o outro é aquele que se afirma como um Eu ao mesmo tempo em que me aparece como o Eu que não sou Eu. Portanto, como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Assim, enquanto consciência-de-si, ele surge imerso no ser da vida. E desse modo também eu apareço a ele. Diante do outro, me afirmo como uma individualidade

⁷³ HEGEL, 2007, p. 142.

⁷⁴ HEGEL, 2007, p. 143.

⁷⁵ HEGEL, 2007, p. 144.

(ou como consciência-de-si). Por isso, atesta Sartre, “o ‘momento’ que Hegel denomina *ser para outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência-de-si; o caminho da interioridade passa pelo outro”⁷⁶. No entanto, o interesse do outro em mim se dá na medida em que ele se torna objeto para mim e eu me torno objeto para ele. Eu sou tal como apareço ao outro. Mas, se é assim, preciso ter meu ser *reconhecido* (assim como o outro depende do meu reconhecimento de seu ser), pois, como corpo, mergulhado no ser da *vida*, eu sou apenas um outro⁷⁷.

Para ser reconhecido, diz Hegel, devo arriscar minha própria vida, aparecer como não ligado a nenhuma determinidade, ou seja, optar pela liberdade. Ao mesmo tempo, busco a *morte* do outro, pois quero ser mediado por um outro que seja tão somente uma consciência dependente, que só exista *para* outra. Segundo Hegel, as consciências que buscam reconhecimento, “devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”⁷⁸. Ao por a vida em risco, a liberdade é comprovada, bem como o *ser* da consciência-de-si se evidencia para além de seu ser imediato. “O indivíduo que não arriscou sua vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”⁷⁹. Arriscando minha vida, portanto, me coloco no plano da liberdade, enquanto o outro, que opta pela vida, ou seja, pela determinação, aparece primeiramente como inessencial. Eu sou o *senhor*; ele, o *escravo*, cuja essência está depositada em mim. Mas a partir de uma consciência *inessencial*, cujo resultado é um reconhecimento unilateral e desigual, a certeza de si do senhor não pode tornar-se verdade senão quando o próprio senhor operar em si mesmo o que operaria sobre o outro e quando o escravo fizer o mesmo de seu lado. Surge, então, a consciência-de-si em geral.

⁷⁶ SARTRE, 2007, p. 275.

⁷⁷ Jean Hyppolite resume esse importante momento da *Fenomenologia* nos seguintes termos: “Esse conceito [reconhecimento mútuo das consciências de si – V.S.], primeiramente, para nós ou em-si, exprime a infinidade que se realiza no nível da consciência de si; em seguida, porém, é para a própria consciência de si que faz a experiência do reconhecimento. A experiência traduz o fato da emergência da consciência de si no meio da vida. Cada consciência de si é para si, e, enquanto tal, nega toda alteridade; é desejo, mas desejo que se põe em sua absolutez. É, entretanto, também para um outro, para outra consciência de si; portanto, apresenta-se como ‘mergulhada no ser da vida’, e não é para outra consciência de si o que é para si mesma. Para si mesma é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, visto como um ‘de fora’. É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesma; ademais, cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior. Na manifestação de si, porém, deve descobrir uma igual manifestação, no outro” (HYPPOLITE, 2003, p. 180).

⁷⁸ HEGEL, 2007, p. 145.

⁷⁹ HEGEL, 2007, p. 146.

Sartre observa que, para Hegel, eu *sou* apenas pela mediação do outro⁸⁰. Assim, ele superaria o obstáculo do solipsismo através do vínculo interno e recíproco pelo qual cada consciência-de-si constitui-se negando a outra. É no vir-a-ser da verdade de meu ser essencial que dependo do ser essencial do outro e “em vez de se dever opor meu ser para mim-mesmo a meu Ser-Para-outro, o Ser-Para-outro aparece como uma condição necessária de meu ser para mim-mesmo”⁸¹.

Contudo, a teoria hegeliana ainda apresentaria alguns problemas insolúveis. Primeiramente, diz Sartre, porque a questão do Ser-Para-outro, não obstante seu caráter ontológico, ainda é formulado por Hegel em termos epistemológicos. Afinal, o que impulsiona a luta de consciências é o esforço de cada uma em transformar sua certeza-de-si em verdade. E isto ocorreria apenas na medida em que uma consciência pode tornar-se *objeto* para a outra. Assim, Hegel jamais abandona o terreno do idealismo, e à pergunta “como é possível que o outro seja objeto para mim?”, responderia do seguinte modo: se há um Eu para o qual o outro é objeto, há também um outro para o qual Eu sou objeto. O conhecimento segue como medida do ser e, com efeito, Sartre considera que Hegel parece incapaz de pensar um Ser-Para-outro que não seja redutível a um ser-objeto. A consciência-de-si universal, assimilada à forma vazia do “Eu sou Eu”, nada teria a ver com as consciências concretas compreendidas como ipseidade⁸².

Com efeito, diz Sartre, depois da oposição de Kierkegaard a Hegel, seria preciso reconhecer que o indivíduo reclama não a consciência-de-si universal, como pretenderia a letra da *Fenomenologia*, mas o reconhecimento de seu *Dasein* próprio, quer dizer, de seu ser concreto e individual. Os direitos que exijo do outro colocam a universalidade do *si*, isto é, o reconhecimento de minha pessoa como universal. Contudo, o universal só poderia ter sentido, nesse caso, se existisse para uma *significação* individual.

A convocação de um filósofo como Kierkegaard como contraponto ao universalismo hegeliano em um ponto tão sensível não é casual. Não apenas pelo corte

⁸⁰ Novamente Hyppolite: “Portanto, a consciência de si só chega a existir, no sentido em que existir não é somente ser-aí à maneira das coisas, mediante uma ‘operação’ que a põe no ser tal como é para si mesma; e essa operação é, essencialmente, uma operação sobre e por meio de outra consciência de si. Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (HYPPOLITE, 2003, p. 180).

⁸¹ SARTRE, 2007, p. 276-7.

⁸² “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, mas o próprio *ser* da consciência, sendo independente do conhecimento, preexiste à sua *verdade*” (SARTRE, 2007, p. 278).

existencialista da filosofia de Sartre, mas também porque a leitura sartriana de Hegel é fundamentalmente pautada por aquela exposta por Kojève em seus célebres seminários na *École pratique des hautes études*, em Paris, entre 1933 e 1939.

Como explica Bento Prado Júnior, no prefácio à *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, de Jean Hyppolite, nestes seminários, Kojève tece um “comentário que, centrado na dialética do Senhor e do Escravo, reconhecia no texto de Hegel a prefiguração da dialética marxista, sem prejuízo de lá reconhecer também a analítica heideggeriana do *Dasein*”⁸³. Este excêntrico agenciamento conceitual⁸⁴ será a porta de entrada da filosofia francesa para a dialética e o sistema hegelianos. No caso de Sartre, especificamente (que não acompanhou pessoalmente os seminários, mas tomou conhecimento de seu conteúdo através de terceiros), os desdobramentos da interpretação kojéviana se farão sentir não apenas na possibilidade de uma costura entre Hegel, Marx e Heidegger, mas também em um aspecto crucial para o tema da alteridade, cujo impacto se fará presente ao longo de *toda* a obra de Sartre: a recusa kojéviana ao *monismo* hegeliano.

A partir dos estudos de Koyré – predecessor de Kojève na *École des hautes études*, e para quem o tempo hegeliano seria, antes de tudo, *tempo humano* – Kojève estabelece o princípio de uma diferença *ontológica* entre homem e natureza a partir daquela noção de temporalidade. Neste caso, como explica Dominique Auffret, haveria um tempo das coisas (*accompli*) e um tempo do homem, “que se realiza sob modo histórico, pois se constrói em função do primado do futuro e não do passado”⁸⁵. Daí a crítica de Kojève à tendência monista do sistema hegeliano.

O raciocínio de Hegel está com certeza correto: se a totalidade real implica o homem, e se o homem é dialético, a totalidade também o é. Mas, partindo desse ponto, Hegel comete, a meu ver, um erro grave. Da dialeticidade da totalidade do real, ele passa à conclusão da dialeticidade de seus dois elementos constitutivos fundamentais, que são a natureza e o homem (= a história). Ao fazer isso, ele apenas segue a tradição do monismo ontológico que remonta aos gregos: tudo o que *é* é de uma única e mesma maneira. Os gregos, que filosoficamente descobriram a natureza, estenderam ao homem sua ontologia naturalista, dominada apenas pela categoria de identidade. Hegel, que descobriu (ao prolongar os esforços de Descartes, Kant e Fichte) as categorias ontológicas dialéticas da negatividade e da totalidade ao analisar o ser humano (o homem sendo entendido de acordo com a tradição pré-filosófica judeo-cristã), estendeu sua ontologia dialética antropológica à natureza. Ora, essa extensão não tem nenhuma justificativa (nem é discutida em

⁸³ In: HYPPOLITE, 2003, p. 12 – prefácio.

⁸⁴ Diante dessa leitura francamente heterodoxa de Hegel, Paulo Arantes, por exemplo, afirmaria que as *interpretações concretas* de Kojève, “via de regra fantasistas, quando não exóticas, não costumam inspirar confiança” (ARANTES, 1996, p. 21).

⁸⁵ AUFFRET, 1990, p. 233. Com efeito: “Em si mesma, a natureza não tem propriamente futuro, ao passo que o ser fundado sobre o primado do futuro se chama homem, auto-movimento de seu próprio desenvolvimento e possuidor, por essa razão de uma História, no sentido forte do termo” (Cf. AUFFRET, 1990, p. 244).

Hegel). Pois, se o fundamento último da natureza é o Ser-estático-dado (*Sein*) idêntico, não se encontra aí nada comparável à ação (*Tun*) negadora que é a base da existência especificamente humana ou histórica⁸⁶.

Por conseguinte, Kojève entende a tendência monista à identidade, em Hegel (a busca incessante pelo Espírito retornado a si mesmo), isto é a recusa àquela dualidade supostamente irreversível entre História e Natureza, como uma contradição diante da descoberta da negatividade e da ação, o que provocaria uma espécie de “circularidade viciada” em seu sistema. A Identidade retornaria à Identidade anulando, no mesmo gesto, a negatividade que opera o sistema, fechando as portas para o futuro⁸⁷.

Travestindo Hegel assim, para quem a Identidade é em si mesma Diferença, e esquecendo a igualdade movente consigo mesma do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Kojève postula que a verdadeira circularidade implica, de modo inverso ao retorno à identidade, em um ponto de partida na negatividade e um ponto de chegada na satisfação ateia (*athée*) objetivamente realizada. É nesse entretempo (*entre-temps*) que a identidade natural é ligada no e pelo processo dialético total que se chama a História mundial⁸⁸.

Como consequência, a recusa kojéviana do monismo de Hegel implica, no limite, no abandono da tese da *Aufhebung* como síntese e suprassunção (o assim chamado “fim da História” hegeliano). De imediato, nas mãos de Sartre, este abandono tem como primeiro efeito notável a refutação da *perspectiva da totalidade* própria à dialética, em nome da conservação do dualismo ontológico radical (Em-si e Para-si). Consequentemente, a defesa da subjetividade existencial, sustentada, como já foi assinalado, pela adoção da interioridade do *cogito* como *ponto de partida incontornável* da investigação filosófica⁸⁹. E para o que mais nos interessa, é esse agenciamento que se encontra na base do postulado de uma relação de negação interna como modo de ser da alteridade, e suas consequências imediatas se esclarecem na acusação de dois “otimismos” que Sartre endereça a Hegel.

Em primeiro lugar, Sartre acusa Hegel de um *otimismo epistemológico*, advindo de sua crença em “um acordo objetivo [que] pode ser realizado entre as consciências sob o nome de reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim”⁹⁰. Esse

⁸⁶ KOJÈVE, 2002, p. 455-6 – nota.

⁸⁷ “Parece, aliás, que um dualismo ontológico é indispensável à explicação do próprio fenômeno da história. De fato, a história implica e pressupõe que as gerações passadas sejam compreendidas pelas do presente e do futuro. Ora, se a natureza mudasse do mesmo modo que o homem, o discurso seria incomunicável através do tempo” (KOJÈVE, 2002, p. 457 – nota).

⁸⁸ AUFFRET, 1990, p. 244-5.

⁸⁹ Desde já, vale sublinhar que essas posições terão ecos duradouros no pensamento sartriano, jamais sendo efetivamente revisitadas, mesmo diante da tarefa de constituir uma filosofia do social e da História de inspiração dialética, conforme veremos na segunda parte deste trabalho.

⁹⁰ SARTRE, 2007, p. 279.

reconhecimento poderia ser simultâneo e recíproco: sei que o outro me sabe como si-mesmo. Disso se produziria, em verdade, a universalidade da consciência-de-si. Ora, diz Sartre, se o outro me reenvia a meu *si*, é preciso que, em algum momento, haja uma medida comum e homogênea na relação do meu eu com o outro. No início, a dialética do senhor e do escravo mostrou que tal homogeneidade não existe. Não estamos diante de uma relação recíproca. Contudo, Hegel afirma que tal reciprocidade é possível. Mas, de acordo com Sartre, essa afirmação é feita à luz de uma confusão inicial entre *objetividade* e *vida*. O outro me aparece sempre como objeto; mas esse objeto, sou *eu* no outro. O momento abstrato da identidade consigo mesmo, o “Eu sou Eu”, é dado no reconhecimento do outro. Contudo, quando Hegel afirma que o outro me aparece primeiro como inessencial e “imerso no ser da vida”, haveria, na leitura sartriana, mera coexistência do momento abstrato e da vida. “Basta que eu ou o outro arrisquemos nossa vida para que, no próprio ato de se oferecer ao perigo, realizemos a separação analítica entre vida e consciência”⁹¹. Hegel diz que, através desse risco de morte, “vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”⁹². Entretanto, segundo Sartre, “permanece o fato de que, no outro, posso sempre separar a pura *verdade* da consciência-de-si de sua *vida*”⁹³.

Com efeito, é o mesmo dizer que o outro me aparece como objeto e dizer que aparece ligado a uma existência particular, imerso na vida? E se o outro fosse dado a uma consciência sem que estivesse ligado ao corpo vivo? Se, *de fato*, essa hipótese soa absurda, *de direito* Sartre afirma que o outro é objeto para mim justamente porque ele é outro, e não por ser um corpo-objeto – do contrário, se recairia na “ilusão espacializadora” do realismo. A apreensão do corpo do outro (como será explicado mais à frente), depende da apreensão do *outro*. Assim, em Sartre, o importante no outro não seria a vida, mas justamente sua objetividade. Todavia, pondera: “se é verdade que a ligação de uma consciência com a vida nada deforma em sua natureza o ‘momento abstrato da consciência-de-si’ que permanece aí, imerso, sempre suscetível de ser descoberto, passa-se o mesmo para a objetividade?”⁹⁴. Dito de outro modo: aparecer como objeto para uma consciência é ainda ser consciência?

Para Sartre, a resposta só pode ser negativa. O ser da consciência-de-si é “pura interioridade”. É o ser cujo ser está em questão para si mesmo, é o ser “que-é-o-que-não-é e que-não-é-o-que-é”, como atesta a intrincada fórmula consagrada em *O ser e o nada*. Por isso, o ser da consciência exclui toda objetividade (a consciência é um *nada*), ou seja, seu ser não

⁹¹ SARTRE, 2007, p. 279.

⁹² HEGEL, 2007, p. 147.

⁹³ SARTRE, 2007, p. 280.

⁹⁴ SARTRE, 2007, p. 280.

pode ser objeto para si mesmo. Mas se sou objeto, então eu não-sou-eu (enquanto objeto) da mesma forma que sou-para-mim (enquanto consciência (de) si ou ipseidade). O fato de ser objeto para uma consciência modifica radicalmente a consciência, não naquilo que ela é Para-si, mas justamente em sua aparição a outrem. De acordo com o filósofo, a única consciência que posso apreender na sua *temporalização* original, apreender tal como ela é para si, é a minha. O que capto do outro é apenas a-consciência-do-outro-que-me-aparece, ou seja, a consciência do outro como é Para-outro, mas não como é Para-si mesma. Um Para-si “é incognoscível para o outro como Para-si”⁹⁵. Desse modo, Sartre defende que as diversas consciências-de-si são separadas *ontologicamente*: da relação entre as diversas consciências não seria permitido derivar um conceito universal de consciência-de-si que englobasse minha consciência-de-si e meu conhecimento do outro, como Hegel pretende. Isso porque entre o eu-sujeito e o objeto-outro que conheço, “não há nenhuma medida comum, tanto quanto não há entre a consciência (de) si e a consciência *do* outro”⁹⁶.

A consequência desse “otimismo epistemológico” seria outro otimismo, ainda mais fundamental, um *otimismo ontológico*. Na filosofia hegeliana, a *verdade* é a verdade do *todo*⁹⁷. Mas, no que diz respeito à intersubjetividade, Sartre destaca que a saída de Hegel para atingir o todo seria justamente se posicionando nele. O monismo hegeliano não se situaria em nenhuma consciência particular. Para Sartre, quando Hegel afirma que “toda consciência, sendo idêntica consigo mesma, é outra que não o outro, ele se coloca no todo, fora das consciências e as considera do ponto de vista do Absoluto. Pois *as* consciências são momentos do todo, (...) [e] o todo é mediador entre as consciências”⁹⁸. O otimismo ontológico se encontra justamente na expectativa hegeliana de que a pluralidade de consciências pudesse e devesse ser ultrapassada em direção ao todo (exigência de uma abordagem dialética, diga-se). É nesse todo, dado desde o início do itinerário fenomenológico, que Hegel se alocaria. Ele “é o Todo”⁹⁹, diz Sartre.

Com efeito, [Hegel] não se põe a questão das relações entre sua própria consciência e a do outro, mas, abstraindo inteiramente a sua, estuda pura e simplesmente a relação entre consciências de outrem entre si, quer dizer, a relação de consciências que, para ele, já são objetos dos quais a natureza, segundo ele, é precisamente a de ser um tipo particular de objetos – o sujeito-objeto e que, do ponto de vista

⁹⁵ SARTRE, 2007, p. 281.

⁹⁶ SARTRE, 2007, p. 282.

⁹⁷ “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivamente mediante sua atualização e seu fim. (...). O verdadeiro é o todo” (HEGEL, 2007, p. 35-6).

⁹⁸ SARTRE, 2007, p. 282.

⁹⁹ SARTRE, 2007, p. 282.

totalizante no qual se coloca, são rigorosamente equivalentes entre elas, ainda que nenhuma delas seja separada das outras por um privilégio particular¹⁰⁰.

Mas, se Hegel “se esqueceu” de si mesmo, não poderíamos esquecer Hegel. Para Sartre, isso significa ser novamente enviado à estrutura do *cogito*. Porque o ser da consciência é irreduzível ao conhecimento, o problema do outro só pode ser pautado *a partir de meu próprio ser*. Em outras palavras, não posso transcender meu ser em direção a uma relação recíproca e universal na qual meu ser e o ser do outro se equivaleriam. A noção de um ponto de vista da totalidade é inconcebível no existencialismo sartriano, justamente porque esbarra no obstáculo intransponível que é a negação interna e constitutiva do Ser-Para-outro, isto é, na irreduzibilidade das consciências. Em Sartre, o único ponto de partida seguro para a filosofia é a interioridade do *cogito* e cada um deve poder encontrar o ser do outro partindo de sua própria interioridade, o que implica na impossibilidade de superar a pluralidade de consciências e se posicionar no Todo para contemplá-las.

Como foi dito anteriormente, para Sartre só seria possível superar o solipsismo, de fato, se a relação entre eu e o outro fosse pensada como uma relação de *ser* e não de *conhecimento*. Nesse sentido, defende o filósofo francês, Hegel soube situar o debate em seu nível verdadeiro, mesmo obscurecido pelos postulados do idealismo, que o levaram a conservar a assimilação clássica entre ser e conhecimento. Mas, apenas com Heidegger o problema da alteridade seria, na visão de Sartre, finalmente edificado sobre dois pilares mais sólidos: a relação entre as “realidades humanas” como relação de *ser*; e a dependência recíproca, em seu ser essencial, uma das outras.

A “realidade-humana” (presença¹⁰¹ ou *Dasein*), na teoria heideggeriana, tem como característica fundamental o fato de *ser-no-mundo*. Um exercício de abstração revelaria nessa estrutura três momentos distintos. Primeiro, o *mundo*, entendido como aquilo através do qual a realidade humana se desvela¹⁰²; depois, o ser-em, que é “compreensão” ou “situação”. Por fim, e o que falta esclarecer, o ser. Para o filósofo alemão, a realidade humana é seu ser-

¹⁰⁰ SARTRE, 2007, p. 282.

¹⁰¹ Na versão brasileira de *Ser e tempo*, *Dasein* não é traduzido pelos termos consagrados na tradição francesa (*réalité humaine, être-là*), também utilizados no Brasil (ser-aí), mas como *pre-sença*. Para evitar mal-entendidos, tendemos, sempre que possível (isto é, fora das citações diretamente extraídas daquela versão), a conservá-lo no original ou, dado o horizonte da tese, utilizar as traduções francesas, empregadas por Sartre. Para o conceito de *Mitsein*, traduzido na edição brasileira como “co-presença”, entendemos que a tradução literal “ser-com” (também utilizada no francês, *être-avec*) traz menos problemas de compreensão e, no âmbito desta tese, soa mais adequada.

¹⁰² Diz Heidegger: o “contexto ‘em que’ uma presença fática [*Dasein*] ‘vive’ como presença” (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

no-mundo ao modo do *Mitsein*, do Ser-com¹⁰³. “À base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *co-presença*”¹⁰⁴. Com efeito¹⁰⁵:

O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem o mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é “dado”¹⁰⁶.

Se, tanto em Hegel quanto em Husserl, o problema do ser do outro se pautava por uma perspectiva epistemológica, como um ser *Para-outro*, em Heidegger a questão é examinada sobre outro prisma. Primeiro, porque o Ser-*com* é uma estrutura essencial do *meu* ser. Some-se a isso o fato de que essa estrutura, ao invés de designar uma luta recíproca pelo reconhecimento a partir do surgimento de *outra* realidade-humana, “exprime, primeiramente, um tipo de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo”¹⁰⁷, solidariedade essa que se dá mesmo que eu esteja fisicamente sozinho¹⁰⁸.

A realidade humana é *Dasein*, é ser-aí, “lançado” no mundo. Esse mundo vem ao nosso encontro sob a forma de *coisas*: objetos manufaturados, ferramentas etc. Essas coisas me indicam, ao mesmo tempo, a existência como co-existência¹⁰⁹. Ser-no-mundo, sou

¹⁰³ Diz Jean Wahl que “a palavra ‘com’ significa que há algo em comum para mim e para aquele com o qual sou” (WAHL, 1998, p. 44). Com efeito, “‘ser-com’ é participar na verdade do ser” (WAHL, 1998, p. 55).

¹⁰⁴ HEIDEGGER, 2009, p. 175.

¹⁰⁵ “A ‘mundialidade do mundo’ é tal que a existência de outros é absolutamente essencial à sua facticidade, ao seu ‘ser-aí’. E a nossa apreensão desse fato primordial não é adquirida por conhecimento fortuito nem investigação teórica. A nossa compreensão do *status* ontológico de outros, e da relação desse *status* com o nosso próprio *Dasein*, é em si mesma uma forma de ser. Compreender a existência dos outros é existir. Ser-no-mundo, diz Heidegger, é ser-com” (STEINER, 1982, p. 79).

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 2009, p. 172.

¹⁰⁷ SARTRE, 2007, p. 284.

¹⁰⁸ “Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*” (HEIDEGGER, 2009, p. 177). Recorremos mais uma vez a Jean Wahl: “Não poderíamos nos relacionar com o ente estando isolado dos outros? Mas, segundo Heidegger, não podemos participar sozinhos, por exemplo, do conhecimento do giz ou da pedra. O que significa a palavra ‘só (*seul*)’? (...) [Ela] quer dizer sem-os-outros; isso quer dizer que se sentir só é também pensar os outros, é dizer estar-separado-deles, estou desembaraçado deles, não importunado por eles, não precisando deles; a partir do momento em que me penso só, eu penso os outros, eu me relaciono com eles. Assim, o ‘sem os outros’ é um modo específico do modo de ser com os outros, que é muito mais geral. Por conseguinte, o ‘ser-com’ não significa [necessariamente] que haja outros seres humanos que se encontram sobre a Terra, na cidade em que estamos. Nós não nos tornamos um ser com os outros por conta da presença de fato dos outros, mas em nós mesmos somos determinados por esse ser com os outros” (WAHL, 1998, p. 62).

¹⁰⁹ “A ‘descrição’ do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também ‘vêm ao encontro’ os outros, aos quais a ‘obra’ se destina. (...) Os outros que assim ‘vêm ao encontro’, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros” (HEIDEGGER, 2009, p. 173-4).

responsável por fazer surgir um mundo como complexo de utensílios dos quais me valho, tendo em mente meus próprios fins. Mas, na mesma medida, me determino por um outro ser que, reciprocamente, também efetua essa operação. Com efeito, se ser é se fazer ser, sou-com-outras não de maneira passiva, mas, através de minhas próprias escolhas, realizo meu ser para outro ao modo da *autenticidade* ou da *inautenticidade*, isto é, compreendendo meu ser-aí como ser-para-morte, assumindo a morte como minha possibilidade mais essencial e autêntica, ou mergulhando na existência impessoal cotidiana do “todo mundo”, do *man* (ou do *on*, no francês). Destarte, a intuição heideggeriana não se traduz em termos de luta, mas em termos de *equipe*. Com efeito, explica Sartre, “é sobre o fundo comum dessa coexistência que o brusco desvelamento de meu ser-para-a-morte me destacará subitamente em uma absoluta ‘solidão em comum’, elevando ao mesmo tempo os outros a essa solidão”¹¹⁰.

Para Sartre, o *Dasein* heideggeriano finalmente atende à necessidade de implicar o ser do outro em seu próprio ser. Nesse sentido, esclarece Steiner:

Ao enfatizar [o] princípio [do Ser-com], Heidegger está procurando resolver ou identificar como “puramente metafísico” famoso problema de como percebemos a existência de outras mentes, uma questão notoriamente esquiva no esquema frequentemente solipsístico de Husserl de cognição pessoal¹¹¹.

Contudo, na visão de Sartre, a teoria heideggeriana carrega intrinsecamente um novo problema. Pois, ao postular a estrutura como o Ser-com, Heidegger perderia a oportunidade de apreender *o outro*, isto é, uma outra consciência em sua particularidade.

Porque ela se transforma no fundamento único de nosso ser, porque é o tipo fundamental de nossa relação com os outros, porque Heidegger supõe estar autorizado a passar dessa constatação empírica e ôntica do *ser-com* à posição da coexistência como estrutura ontológica de meu ser-no-mundo? E qual tipo de ser tem essa coexistência?¹¹²

De fato, o aspecto fundamental da crítica que Sartre endereça a Heidegger é que, para o primeiro, nada há na teoria de *Ser e tempo* que autorizasse a passagem da estrutura ontológica do Ser-com-outrem à experiência concreta de minha relação com o outro¹¹³.

¹¹⁰ SARTRE, 2007, p. 286.

¹¹¹ STEINER, op. cit., p. 79.

¹¹² SARTRE, 2007, p. 286.

¹¹³ A bem da verdade, Heidegger chegou a considerar essa questão ainda em *Ser e tempo*: “Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser das coisas simplesmente dadas. O ‘outro’ ente possui, ele mesmo, o modo de ser da presença. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre presenças. Essa relação, pode-se dizer, já é constitutiva de cada presença própria, que possui por si mesma uma compreensão do ser e, assim, relaciona-se com a presença. A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo de si mesmo. É fácil ver que essa

Também o Ser-com se assemelharia, neste particular, ao sujeito transcendental kantiano. De acordo com Sartre, não seria possível, através dessa estrutura ontológica, encarar diretamente o problema do outro, porque ela não permite a passagem ao plano ôntico – minha relação *psicológica e concreta* com *esse* sujeito em particular.

Certamente, sou o ser pelo qual “há (*es gibt*)” o ser. Dir-se-á que sou o ser através do qual “há” uma outra realidade-humana? Com efeito, essa realidade-humana ‘com a qual’ sou também está “no-mundo-comigo”, é o fundamento livre de um mundo (como acontece que seja o *meu*? Não se pode deduzir do *ser-com* a identidade dos mundos “nos quais” as realidades-humanas são); essa realidade humana é suas próprias possibilidades. Portanto, ela é *para si* sem esperar que eu faça existir seu ser na forma do “há”. Assim, posso constituir um mundo como “mortal”, mas não uma realidade-humana como ser concreto que é suas próprias possibilidades. Meu *ser-com* captado a partir de “meu” ser pode ser considerado apenas como uma pura exigência fundamentada em *meu* ser, a qual não constitui a menor prova da existência do outro, a menor ponte entre mim e o outro¹¹⁴.

Para Sartre, o dado *a priori* de minha relação com o outro não possibilita, mas, ao contrário, me impede de compreender a relação concreta com um outro singular. Isso porque o Ser-com só poderia ser entendido como um *universal* ou *essencial* – ou seja, a co-existência como lei do ser. Daí que, para Sartre, ou essa lei é tirada a partir da análise de episódios particulares – não é o caso de Heidegger – ou ela unificaria *a priori* a experiência, como no caso dos conceitos kantianos. Ocorre que, neste caso, a própria experiência me limita: “o ato de relacionar dois ‘seres-no-mundo concretos’ não poderia pertencer à *minha* experiência; ela escapa, portanto, ao domínio do *ser-com*”¹¹⁵. Por conseguinte, a exemplo de toda lei ao constituir sua própria jurisdição, essa também exclui, *a priori*, todo fato que por ela não fora constituído.

Em suma, o aspecto essencial que afasta Sartre de Heidegger, neste quesito, pode ser compreendido como um eco daquela acusação de “otimismo ontológico” que Sartre endereça a Hegel. Para o filósofo francês, a subjetividade e a individualidade só podem ser asseguradas se tomadas como *point de départ*. Sartre recusa radicalmente qualquer estrutura ou perspectiva que subtraia a consciência em favor de alguma forma de pluralidade ou

reflexão aparentemente evidente apóia-se em bases pouco sólidas. A pressuposição dessa argumentação de que o ser da presença é para si mesmo o ser para um outro não é justa. Enquanto essa pressuposição não se comprovar evidente em sua justa determinação, permanece enigmático, de que maneira ela haverá de esclarecer a relação da presença para consigo mesma com referência ao outro como outro. // O ser para o outro não é apenas uma remissão ontológica irreduzível e autônoma. Ele já está sendo, enquanto ser-com, o ser da presença. Na verdade, não se pode discutir que, com base no ser-com, o conhecer-se reciprocamente concreto depende, muitas vezes, do alcance em que a própria presença sempre se compreende a si mesma; no entanto, isso diz apenas o alcance em que o ser-com os outros essencial se tornou transparente e não se deturpou, o que só é possível porque a presença, enquanto ser-com, já é sempre com os outros” (HEIDEGGER, 2009, p. 181-2).

¹¹⁴ SARTRE, 2007, p. 287.

¹¹⁵ SARTRE, 2007, p. 288.

totalidade, implícita ou manifesta, bem como contra qualquer forma de consciência “coletiva” ou “intersubjetiva”¹¹⁶. Por isso, a experiência da alteridade, em *O ser e o nada*, deverá ser orientada por uma relação de negação interna revelada pelo próprio *cogito*. Com efeito, da análise da teoria heideggeriana, Sartre afirma o seguinte: uma teoria do outro não deve tratar minha relação com ele como um dado *a priori*, um ser-com-os-outros estabelecido desde o início, o que o torna incapaz de compreender a relação com outro ser-no-mundo concreto e singular. Na verdade, “a existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível. *Encontramos* o outro, não o constituímos”¹¹⁷. O outro só pode ser dado à experiência, defende Sartre, através de uma apreensão direta que mantenha o caráter de facticidade no momento do seu encontro, como o *cogito* mantém sua facticidade ao próprio pensamento, mas que “participe da apodicticidade (*apodicticité*) do *cogito*, ou seja, de sua indubitabilidade (*indubitabilité*)”¹¹⁸.

Feito este demorado acerto de contas, é hora de prosseguir. Antes, porém, pode ser útil recapitular as bases sobre as quais Sartre constituirá sua própria concepção de alteridade. Conforme demarcado desde o início, se o obstáculo do solipsismo pode ser superado, não se deve pensar em uma nova *prova* da existência do outro, o que encerraria a investigação no campo das probabilidades. O outro é, por princípio, um Para-si, inacessível enquanto tal à minha experiência. Por isso, uma teoria da intersubjetividade capaz de entender realmente o problema do outro deve tão somente ser capaz de *afirmar* sua existência. Se o Para-si é o ser cujo próprio ser está em questão, Sartre indica a tarefa de interrogarmos, em nosso próprio ser, a afirmação de que o outro existe. Trata-se, em suma, de buscar um vínculo de ser a ser entre os Para-si, tal como Heidegger, a princípio, pensara, mas refutando a estrutura ontológica do *Mitsein*. E só é possível afirmar o outro, de acordo com Sartre, porque há algo como um *cogito* que lhe diz respeito, cuja estrutura ainda é preciso esclarecer.

Ademais, o “fracasso” de Hegel, especialmente assentado em seu “otimismo ontológico”, demonstra, para Sartre, que o único ponto de partida possível para uma teoria da intersubjetividade é a interioridade do próprio *cogito*. Ele mesmo indica a necessidade da existência do outro e, por isso mesmo, esse *cogito* da existência do outro se confunde com o

¹¹⁶ Na verdade, como observa Dan Zahavi, Sartre iguala consciência “intersubjetiva” e consciência “coletiva”. No entanto, “de modo algum é evidente que essa identificação seja válida” (ZAHAVI, 2002, p. 268). Afinal, se uma supra-consciência intersubjetiva pairando acima dos sujeitos soa efetivamente despropositada, uma consciência em comum, coletiva (por exemplo, no caso “consciência de classe” marxista) parece perfeitamente plausível. Os pressupostos sartrianos, porém, sempre colocarão obstáculos a essa distinção. Voltaremos a este tema no último capítulo da segunda parte.

¹¹⁷ SARTRE, 2007, p. 289.

¹¹⁸ SARTRE, 2007, p. 289.

meu próprio *cogito*. Se essa estrutura nos lança no mundo, em direção ao Em-si – o chamado “circuito da ipseidade” – é preciso solicitar ao próprio Para-si que entregue essa nova estrutura da realidade humana, o Ser-Para-outro. Este outro não será o outro-objeto, nem o outro tal como entendido a partir das teorias clássicas, mas o outro na medida em que “interessa” a nosso ser, à nossa facticidade.

Por fim, Sartre ainda pondera que, analogamente ao que Descartes havia tentado em sua prova ontológica da existência de Deus, não é possível aceitar o outro como outro por um vínculo de exterioridade. Ele deve aparecer ao *cogito* por uma conexão de interioridade, isto é, como o ser-que-não-sou-eu. Assim, a maneira de Sartre contornar o erro imputado ao realismo (tomar o outro como uma substância separada da minha), é pensá-lo como ser que se constitui me negando, da mesma forma que sou-Para-mim negando o outro, ou seja, encarando-o como aquele-que-não-sou. Eis o que será tramado na sequência de *O ser e o nada*.

1.3 O olhar, ou a experiência da alteridade como alienação

Todo o longo debate travado com seus predecessores levou Sartre a algumas conclusões importantes. Em primeiro lugar, a impossibilidade de uma prova da existência de outrem. Em seguida, a impossibilidade de *constituir* o outro, cuja relação comigo é primeiramente uma *apreensão*. Esta deve ocorrer mediante uma experiência direta, que, como dito anteriormente, “mantenha o caráter de facticidade no momento do seu encontro”. Ontologicamente, o ato originário que faz surgir o Para-si remete ao Para-outro. No plano da existência, a experiência que revela o outro é o *olhar*. Diferentemente de um Merleau-Ponty¹¹⁹, por exemplo, para quem o olhar “acaricia as coisas, esposa seus contornos e seus relevos”, revelando uma essencial “cumplicidade” entre o eu e o mundo¹²⁰ (que significa, igualmente, uma cumplicidade entre eu e o outro na exploração deste mundo), em Sartre o olhar ilustrará a relação necessariamente antagônica entre sujeito e objeto que permeia sua obra. De fato, essa experiência reproduz, no plano existencial, aquela rígida oposição conceitual assinalada na Introdução da tese como o *modus operandi* do pensamento sartriano.

¹¹⁹ Convém desde já adiantar que convocaremos, com alguma frequência, e em especial nesta primeira parte da tese, a filosofia de Merleau-Ponty como contraponto à de Sartre. Não porque sua filosofia equacione plenamente o problema da alteridade – o que não teríamos oportunidade de verificar aqui – mas porque ela problematiza de modo extremamente fecundo (e de uma perspectiva notadamente próxima) o pensamento de Sartre, sobretudo no que diz respeito ao tema deste trabalho.

¹²⁰ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106.

Assim, no que diz respeito à relação com o outro, ou eu o *vejo* e, portanto, sou sujeito diante de um outro objetificado, ou o outro *me vê* e a relação simplesmente se inverte, eu me tornando objeto para seu olhar. Não há interface comum (como no mesmo Merleau-Ponty), porque se tratam, para Sartre, de experiências opostas e irreduzíveis uma à outra. Contudo, se me valho da experiência de ver o outro para apreendê-lo, sua existência permaneceria puramente conjectural, sendo deduzida por mera *analogia* (como aconteceria no realismo cartesiano). Logo, a apreensão do outro depende daquela segunda experiência: “aquilo ao qual se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser visto por ele*, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim”¹²¹. O outro é, “por princípio, *aquele que me vê*”¹²².

O olhar de que fala Sartre não se reduz a um corpo físico:

o olhar não é nem uma qualidade entre as outras do objeto que funciona como olho, nem a forma total desse objeto, nem uma relação “mundana” que se estabelece entre esse objeto e mim. Pelo contrário. Longe de perceber o olhar *nos* objetos que o manifestam, minha apreensão de um olhar lançado em direção a mim aparece sobre um fundo de destruição dos olhos que “me olham”; se apreendo o olhar, paro de perceber os olhos¹²³.

Mas, então, qual é o significado dessa experiência para mim? A resposta – decisiva para a compreensão do pensamento sartriano, em particular para o objeto da tese – passa pela ilustração que Sartre propõe com o famoso exemplo do homem que, por algum motivo (vício, voyeurismo, curiosidade), olha outra pessoa através do buraco de uma fechadura. A princípio, a vítima ignora ser objeto para o olhar da pessoa que se encontra diante da fechadura. Porém, quando este último escuta passos vindos em sua direção, se dá conta de que tem um *exterior (dehors)*, um Ser-Para-outro, e se envergonha pela possibilidade de ser pego naquela situação constrangedora. Essa vergonha é vergonha-do-ser-que-ele-é e que será julgado pelo outro. O caso extraordinário descrito por Sartre pode ser percebido, em sua essência, a todo instante. O ser-visto “significa que tomo, de repente, consciência de mim enquanto escapo a mim mesmo, não enquanto sou o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho meu fundamento fora de mim. Não sou para mim senão uma pura remissão ao outro”¹²⁴.

¹²¹ SARTRE, 2007, p. 296.

¹²² SARTRE, 2007, p. 297.

¹²³ SARTRE, 2007, p. 297.

¹²⁴ SARTRE, 2007, p. 300.

O surgimento do outro é um fenômeno crucial na filosofia sartriana. E o dado fundamental que a experiência do olhar revela é que, em Sartre, a *alteridade representa, primeiramente, uma alienação da liberdade*. Dito de outro modo: *a experiência originária da alteridade é vivida em termos de alienação*. Isso porque o outro é, assim como eu, uma liberdade absoluta. Logo, suas ações escapam ao meu controle¹²⁵. “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical: e esse nada é a liberdade do outro. O outro tem de fazer ser meu ser-para-ele enquanto ele tem de ser seu próprio ser”¹²⁶. A vergonha que sinto, é vergonha do ser que *sou*, agora revelado pelo olhar do outro. Através dele, sou *objetivado*. Minha alienação é vivida como *reificação*. Sou o que o outro vê, ao modo de um Em-si: tenho uma “natureza” exterior que, apreendida pelo outro, foge completamente do meu domínio.

Assim, o outro é minha *transcendência-transcendida*. Ele solidifica e aliena minhas possibilidades; “aspira”¹²⁷ minha liberdade através da sua (sem jamais anulá-la completamente, diga-se), pois também é uma liberdade. A experiência do ser-visto revela, numa palavra, que não sou mais *mestre da situação*. Desaparece o mundo temporal e espacialmente auto-centrado descrito nas duas primeiras partes de *O ser e o nada*¹²⁸. O mundo dócil com o qual o Para-si se relacionava até então ganha um densidade objetiva, uma concretude até então ausente. Com isso, porém, é minha própria soberania que se esvai: “minha queda original é a existência do outro”¹²⁹.

Com efeito, a partir do olhar do outro, provo a objetividade do mundo ao provar minha própria objetividade. O mundo fechado, exclusivo do Para-si, é *roubado* pelo olhar do outro. Ou melhor, eu o descubro como uma ilusão. Só há *um* mundo, povoado por outras consciências igualmente livres como eu. No mesmo gesto, me deparo com a inatingível subjetividade do outro como responsável pela situação na qual me encontro: apenas outro Ser-Para-si poderia limitar ou determinar meus possíveis e atingir tão duramente a minha liberdade.

¹²⁵ “Ao ser vista, a consciência sofre como que uma hemorragia interna, perde seu caráter de presença a si e é avassalada pelo olhar. O outro me reduz, então, à condição de objeto, e minha reação passa a ser a vergonha. Mais do que conhecer, *vivo* a situação de ser visto, suspenso na ponta do olhar do outro” (BORNHEIM, 2005, p. 87).

¹²⁶ SARTRE, 2007, p. 301.

¹²⁷ O termo é de Franck Fischbach. In: BAROT, 2011.

¹²⁸ Meu presente é captado pelo outro como *meu* presente e minha presença ganha um lado de fora; “esta presença que se presentifica (*se présentifie*) para mim, aliena-se para mim em um presente ao qual o outro se faz presente; sou lançado num presente universal enquanto o outro se faz presença a mim” (SARTRE, 2007, p. 306). Assim, explica Gerd Bornheim, o “olhar do outro me espacializa e me temporaliza, e me ofereço, sem defesa, à apreciação alheia; assumo, a despeito de mim, uma liberdade que não é minha” (BORNHEIM, 2005, p. 88).

¹²⁹ SARTRE, 2007, p. 302.

Assim, pelo olhar, provo o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se em direção às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de todo pensamento que tentarei formar a meu respeito. O outro é o eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, senão sua pura e total liberdade, isto é, essa indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si¹³⁰.

O olhar do outro me avassala porque me revela justamente o que sou. Quer dizer, através dele, sou *transparente* e *transpassado*. Pela mediação do outro, tenho meu ser completamente desvelado e meu mundo descentrado¹³¹. A realidade humana, atesta Sartre, carrega consigo mesma a eterna possibilidade de ser-vista. O homem, originariamente, é uma terrível e onipresente testemunha do próprio homem¹³².

À experiência primitiva da alienação decorrente do ser-visto se seguem algumas reações elementares. Uma delas, já exposta anteriormente, é a *vergonha*. Conforme dito, a vergonha é justamente a apreensão da existência de ser-fora-de-mim que o outro me revela. “A vergonha é o sentimento de *queda original*, não pelo fato de que tivesse cometido tal ou tal falta, mas simplesmente pelo fato de que ‘caí’ no mundo, em meio às coisas e que tenho necessidade da mediação do outro para ser o que sou”¹³³. O importante da vergonha – e isso explica a insistência de Sartre em sentimentos extremos como este – é que ela revela, clara e simultaneamente, três dimensões de minha existência: *eu* tenho vergonha de *mim*

¹³⁰ SARTRE, 2007, p. 310.

¹³¹ Com efeito, “o olhar do outro tem em mim o efeito de uma penetração em meu ser: esse olhar nomeia um objeto que não posso deixar de ser, mas que tampouco posso captar plenamente ou compreendê-lo tal como ela aparece *ao Outro*. Tudo se passa como se as reações do outro designassem misteriosamente um objeto que não posso ver, um objeto que sou eu mesmo” (CANNON, 1993, p. 94).

¹³² No romance *Sursis*, Sartre explora literariamente a experiência dramática do olhar: “Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê. Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo, palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. A noite. Como se a noite fosse um olhar. Estou sendo visto. Transparente, transparente, transpassado. Mas por quem? Não estou só, disse Daniel em voz alta” (SARTRE, 2005b, p. 131). Mais à frente: “Dizer-te o que é esse olhar ser-me-ia fácil: porque não é nada; é uma ausência. Imagina a noite mais escura. É a noite que te olha. Mas uma noite ofuscante; a noite em plena luz; a noite secreta do dia. Estou banhado de luz negra: cobre-me as mãos, os olhos, o coração e eu não a vejo. Podes acreditar que essa violentação foi-me a princípio odiosa: sabes que meu sonho mais antigo era ser invisível; (...). Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal do qual não posso fugir. Mas que repouso também. Sei finalmente quem sou. Transformo para uso próprio, e com toda a tua indignação, a palavra imbecil e criminosa de vosso profeta, esse ‘penso, logo existo’ que tanto me fez sofrer – pois quanto mais pensava, menos me parecia existir – e digo: veem-me, logo existo. Não me cabe mais arcar com a responsabilidade do meu pastoso escoamento: aquele que me vê e que me faz ser. Sou como ele me vê. Volto para a noite minha face noturna e eterna, ergo-me como um desafio, e digo a Deus; eis-me. Eis-me como vê vedes, tal como sou. Que posso fazer? (...) Estou enfim transformado em mim mesmo. Odeiam-me, desprezam-me, suportam-me, uma presença me sustém e auxilia-me a ser para sempre. Sou infinito e infinitamente culpado. Mas eu sou, Mathieu, eu sou. Perante Deus e perante os homens, eu sou. *Ecce homo*” (SARTRE, 2005b, p. 398).

¹³³ SARTRE, 2007, p. 328.

diante do *outro* (seja esse outro um outro Para-si ou mesmo Deus). Essas três dimensões são dadas de uma só vez: caso uma delas desapareça, a vergonha desaparece.

Outra reação típica diante do ser-visto é o *orgulho*. De acordo com Sartre, apesar de conservar o sentimento de *vergonha original*, o orgulho tem um caráter ambíguo: por ele, “reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetividade (*objectité*) vem a meu ser, mas, por outro lado, me reconheço como responsável de minha objetividade; acentuo minha responsabilidade e a assumo”¹³⁴. Assim, se na vergonha reconheço o outro como sujeito pelo qual me torno objeto, pelo orgulho me apreendo como projeto livre através do qual o outro vem-a-ser-outro. O orgulho é a afirmação de minha liberdade diante do outro-objeto¹³⁵.

Segundo Gerd Bornheim, consideradas de um ponto de vista negativo, as reações supracitadas “são apenas maneiras diversas através das quais vejo o outro como um sujeito inatingível para mim”¹³⁶. Por outro lado, positivamente, “são sentimentos que implicam a compreensão de minha ipseidade e que servem de motivação inicial para que eu constitua o outro em objeto”¹³⁷. Na filosofia de Sartre, a reação do Para-si na presença de outro vacilará, sempre, entre estes dois polos irredutíveis. No próximo capítulo, veremos como, em decorrência dessas posições, Sartre deriva uma espécie de “eidética” fenomenológica das relações primitivas com outrem, novamente calcada na oscilação entre essas duas extremidades.

Por enquanto, cumpre notar que o Ser-Para-outro “é um fato constante de minha realidade humana e o apreendo com sua necessidade de fato mesmo no menor pensamento que formo sobre mim mesmo”¹³⁸. O olhar é “um intermediário que remete de mim a mim mesmo”¹³⁹, e me faz provar em meu ser a existência de outras consciências para as quais eu existo. O que importa agora é entender: qual é o *ser* desse Para-outro? Para Sartre, não é possível derivar o Para-outro do Para-si, tal como se deriva uma consequência de um princípio. Mas, tampouco seria possível pensar um Para-si sem que haja a remissão ao outro: é o próprio *cogito* que conduz a essa estrutura. Numa palavra, o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro.

¹³⁴ SARTRE, 2007, p. 329.

¹³⁵ No entanto, Sartre observa que o orgulho caracteriza também uma atitude de *má-fé*: “Mas, o orgulho – ou a vaidade – é um sentimento sem equilíbrio e de má-fé: na vaidade, tento agir sobre o outro enquanto sou objeto; essa beleza ou essa força ou esse espírito que ele me confere ao me constituir como objeto, pretendo utilizá-los, de rebote, para afetá-lo passivamente de um sentimento de admiração ou de amor. Mas, por outro lado, enquanto sanção de meu ser-objeto, exijo que o outro sinta esse sentimento enquanto sujeito, quer dizer, como liberdade” (SARTRE, 2007, p. 330).

¹³⁶ BORNHEIM, 2005, p. 91.

¹³⁷ BORNHEIM, 2005, p. 91.

¹³⁸ SARTRE, 2007, p. 319.

¹³⁹ SARTRE, 2007, p. 298.

Com efeito, o Para-outro é um fato incontornável de meu ser, um acontecimento que, embora contingente, mostra-se como primeiro e absoluto em minha realidade. Há uma negação interna recíproca entre mim e o outro: “o outro que reconheço para denegar sê-lo é, antes de tudo, aquele para quem meu Para-si é”¹⁴⁰. Ele é aquele ser que não sou, mas que tampouco é um objeto à maneira do Em-si; por isso, é o único ser capaz de impor um limite *de fato* à minha liberdade¹⁴¹. Se o apreendo como liberdade, sinto imediatamente minha liberdade ser alienada por ele¹⁴².

A partir da experiência do olhar, estão postas as bases da concepção sartriana da alteridade. Transpondo a relação dicotômica entre Para-si e Em-si para o plano da intersubjetividade, Sartre aparentemente conseguiria superar o obstáculo do solipsismo invertendo a relação sujeito-objeto pela qual a tradição examinou o problema. O ser-visto provoca uma espécie de hierarquização na relação entre as consciências (a princípio, duas liberdades absolutas), na medida em que força uma delas a se converter em objeto para a outra, que se conserva como sujeito. Essa objetificação é revelação de um “lado de fora”, que o Para-si era, mas ainda desconhecia. Ele se torna, assim, objeto em meio a outros objetos. A aparição do outro faz com que o Para-si, alienado, seja lançado, sem seu consentimento, a um mundo objetivo e intersubjetivamente habitado. Contudo, convém esclarecer, o surgimento deste mundo concreto, intermonádico, como um campo de experiências plural, e que em nada lembra o mundo pacífico do Para-si solitário, não conduz a investigação sartriana na exploração deste mundo (como em Husserl, por exemplo, que cada vez mais se encaminha em direção ao *Lebenswelt*, ou novamente em Merleau-Ponty). Este gesto só se fará mais tarde, na *Crítica da razão dialética*, onde o mundo material servirá de intermediário para as relações práticas entre os indivíduos. Em *O ser e o nada*, pelo contrário, aquele movimento reforça a perspectiva da *negação interna* como liame constitutivo do Ser-Para-outro, isto é, de uma

¹⁴⁰ SARTRE, 2007, p. 324.

¹⁴¹ “Com efeito, nada pode limitar minha liberdade senão o outro” (SARTRE, 2007, p. 326). Mais adiante, Sartre reitera: “O verdadeiro limite de minha liberdade encontra-se pura e simplesmente no fato de que um outro me capta como outro-objeto, bem como no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o outro e torna-se forma objetiva na qual existo a título de estrutura objetiva. É essa objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu Ser-Para-si em Ser-Para-outro constitui o limite de meu ser” (SARTRE, 2007, p. 569-70). Por fim, vale acrescentar, a título de curiosidade, que, para Sartre, a apreensão da inevitável situação de ser limite à liberdade do outro está na origem das ideias de *culpabilidade* e *pecado* (cf. SARTRE, 2007, p. 450).

¹⁴² Assim, como observa Jeanson, os limites que encontro à liberdade “são escolhidos pela própria liberdade. Pois experimentar essa alienação é reconhecer o outro como liberdade. Logo, é *assumir* livremente o ser que sou para ele – o que permaneço perfeitamente livre de não fazer, se escolho, por exemplo, ignorar meu ser-para-outro, ignorar esse traço de união com o outro e apreende-lo como objeto” (JEANSON, 1965, p. 243). Estas possibilidades ficarão mais explícitas quando Sartre tratar das primeiras atitudes concretas com o outro.

apreensão “frontal”, sem mediações entre eu e o outro. Afinal, o lançamento do Para-si no turbilhão do mundo intersubjetivo representa essencialmente uma *degradação* da liberdade do sujeito – degradação essa que, para Sartre, denota a própria possibilidade filosófica de apreender o outro, ainda que a consciência tente, a todo custo, no plano existencial, preservar sua liberdade radical. Porque o surgimento do outro é o primeiro limite de fato à liberdade ontológica do Para-si, é a prova desse limite que permite compreender o encontro com outra consciência (e, por conseguinte, a si mesmo como ipseidade). Mas, justamente porque a liberdade é tão duramente atingida pela presença do outro, tal experiência jamais poderia assumir um caráter (originalmente, ao menos) positivo. A experiência originária da alteridade, convém reforçar, só pode ser vivida negativamente, em termos de alienação.

Ora, isso posto, pode-se suspeitar que o exame de Sartre das relações com outrem será unilateralmente traçado. As importantes consequências dessa posição deverão ser analisadas na sequência. Por ora, basta indicar que as duas condições que Sartre considerava indispensáveis à compreensão da alteridade parecem agora satisfeitas: em primeiro lugar, “a multiplicidade de consciências nos aparece como *síntese* e não como uma *coleção*”¹⁴³. Ou seja, a relação com o outro é uma relação de dupla negação recíproca, e não uma relação *a priori* ou por analogia. Em seguida, porque se trata de “uma síntese cuja totalidade é inconcebível”¹⁴⁴, pois tanto o ponto de partida só pode ser a interioridade do *cogito*, quanto a relação que se estabelece com o outro é de encontro e não de constituição. Há, finalmente, observa Sartre, duas formas em que o outro pode inicialmente existir para mim: “se o experimento com evidência, não consigo conhecê-lo; se ajo sobre ele, atinjo apenas seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo; nenhuma síntese entre essas duas formas é possível”¹⁴⁵.

1.4 A encarnação : o corpo-para-mim e o corpo-para-outrem

O encontro com o outro, simbolizado pela experiência do ser visto, não poderia estar completo sem a compreensão de que este outro que me aparece é também um *corpo*. Aliás, lembremos que foi o estudo do conhecimento que revelou o corpo sensível, exigindo a apreensão da alteridade como consequência. Nesse sentido, é preciso reconhecer que antes dos “corpos dóceis” de Foucault, e mesmo antes do papel decisivo que Merleau-Ponty

¹⁴³ SARTRE, 2007, p. 341.

¹⁴⁴ SARTRE, 2007, p. 341.

¹⁴⁵ SARTRE, 2007, p. 341.

conferiria ao “corpo próprio” na *Fenomenologia da percepção*, coube a Sartre o mérito de ter desenvolvido uma teoria sistêmica acerca do estatuto da corporeidade que, em alguma medida, balizou as discussões subsequentes sobre o tema. No entanto, é igualmente curioso notar que foi preciso aguardar a Terceira Parte de *O ser e o nada* para que o Para-si se “encarnasse”. Curioso porque Sartre ressalta, desde o início, que o Para-si é *engajado* no mundo, e o corpo, conforme será demonstrado a seguir, será justamente o índice deste engajamento. Contudo, o filósofo prefere iniciar *O ser e o nada* pelo exame da consciência e da liberdade, as relações de um Para-si solipsista em um mundo dócil e sem reciprocidade, dispondo sua análise da corporeidade apenas no âmbito das relações com o outro (ao contrário do que Merleau-Ponty, por exemplo, faria dois anos mais tarde, em sua *Fenomenologia da percepção*).

Esta “demora” em tratar de uma dimensão implícita na própria definição do homem como ser-no-mundo não é casual, mas se explica a partir dos próprios pressupostos filosóficos sartrianos. Sendo interioridade absoluta, *néant*, o Para-si só poderia se “encarnar” posteriormente à sua revelação, pelo concurso de outrem. Logo, seria preciso, antes, apreender o outro para que este movimento se completasse. Vimos que é o olhar alheio que descentra a consciência, lançando-a em meio a um mundo objetivo, povoado por outros Para-sis. Ora, este lançamento desvenda, ao mesmo tempo, uma dimensão objetiva de exterioridade, até então ignorada pela consciência, mas à qual ela se liga indissolavelmente. O Para-si, doravante, não será apenas uma consciência, mas, fundamentalmente, uma consciência encarnada¹⁴⁶.

O exame sartriano da corporeidade será pautado, como não poderia deixar de ser, pela oposição insuperável entre as categorias cruciais de seu pensamento. Assim, para o outro, sou um corpo singular, individual, assim como o outro é, também, um corpo-para-mim. A percepção de outra consciência é igualmente percepção do corpo do outro, de seu ser-objeto, e vice-versa. Ademais, há minha captação do meu-corpo-para-mim (a encarnação) e o desvelamento de meu-corpo-para-outro (corpo-objeto), dimensões essas que, não obstante remeterem a um mesmo Para-si (afinal, é preciso refutar o dualismo cartesiano da *res cogitans*

¹⁴⁶ Ao menos, esta é a intenção de Sartre. No capítulo 3, teremos ocasião de examinar criticamente, a partir da exposição geral da teoria sartriana da alteridade, se Sartre efetivamente consegue compreender a encarnação da consciência, de um ponto de vista fenomenológico, em especial no que tange à implicação deste tema para a compreensão da intersubjetividade.

e da *res extensa*), se explicam separadamente¹⁴⁷. É este o fio condutor empregado na sequência.

A realidade humana é, como definiria Heidegger, *Dasein*, ser-aí. Contudo, ressalva Sartre, se é necessário que eu seja ao modo do ser-aí, é contingente tanto que eu *seja* quanto o é que eu seja *precisamente aí*. Essa dupla contingência, atravessada pela necessidade de ser-aí, Sartre denomina *facticidade* do Para-si. Meu corpo surge como “*a forma contingente que toma a necessidade de minha contingência*”¹⁴⁸. Não se trata de pensar um Ser-Em-si (corpo) *unido* ao Ser-Para-si (consciência), tal como a alma se unia ao corpo em Descartes. Na verdade, trata-se de compreender que, sendo engajado no mundo, o Para-si está sempre *em situação*. Sua existência enquanto corpo traduziria essa necessidade de ser-em-situação. Em outras palavras, o corpo é “a individualização de meu engajamento no mundo”¹⁴⁹.

Nesse sentido, convém recordar que a ligação entre as diversas consciências individuais não poderia realizar-se sob a forma de uma conexão que apontasse para um absoluto, para uma totalidade. A ideia de um Deus pensado como plenitude de consciência e plenitude de ser (Para-si-Em-si) é contraditória e impossível. Por isso, Sartre, na esteira de Descartes, tomaria a interioridade do *cogito* como ponto de partida de sua filosofia. A esse agenciamento, é preciso agora acrescentar que o corpo surge justamente como índice fático de uma separação intransponível entre as consciências, isto é, como indicador da facticidade da pluralidade das consciências, vedando sua supressão em nome de uma fusão sintética e transcendente. Aliás, não apenas o recurso ao Absoluto hegeliano, desde o ponto de vista de Sartre, torna-se proibitivo devido à irredutibilidade de cada Para-si enquanto corpo, quanto, no mesmo gesto, também a redução fenomenológica husserliana deve ser recusada¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Já no *Esboço para uma teoria das emoções*, de 1939, Sartre afirmava que, “por um lado[, o corpo é] um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência” (SARTRE, 2008, p. 77).

¹⁴⁸ SARTRE, 2007, p. 348.

¹⁴⁹ SARTRE, 2007, p. 349.

¹⁵⁰ Sartre acusa Husserl de reduzir o mundo “ao estado de correlato noemático da consciência”, o que, por conseguinte, significaria “começar deliberadamente pelo abstrato” (SARTRE, 2007, p. 38). Assim, se justificaria a opção de iniciar *O ser e o nada* pela análise de *condutas concretas* (mais precisamente, a interrogação). A esse respeito, Luiz Damon dos Santos Moutinho observa: “A descrição objetiva das condutas humanas aparece portanto como alternativa à redução, pois, na medida em que a conduta é o *concreto* homem-no-mundo, a sua descrição não ‘abstrai’, respeita a relação sintética. Essa descrição deve nos mostrar precisamente *a natureza da relação* homem-mundo” (MOUTINHO, 2006, p. 152). Pois, se o homem é ser-no-mundo, e se a existência de um corpo-para-mim é meu engajamento-no-mundo, se a consciência não pode jamais deixar de “ter” um corpo, logo, a redução não poderá ser levada até seu termo, porque, afinal, sempre permanece *no* mundo, ancorado nele, sem possibilidade de “colocá-lo entre parênteses”.

O corpo-para-si, tal como Sartre denomina a experiência de nosso próprio corpo, é vivido como o centro não-percebido da percepção e como centro não-utilizável da ação. Estas duas vertentes orientam a forma como vivenciamos nosso próprio corpo e, portanto, é através delas que a experiência da encarnação pode começar a ser compreendida.

Primeiramente, analisemos a percepção. Noto os objetos do mundo, não de uma maneira qualquer, mas segundo uma *ordem*. Eles são *orientados*. O livro diante de mim me aparece sobre o fundo de outros objetos: sobre a mesa, próximo ao computador, à esquerda do porta-canetas. É meu advento como Para-si o responsável pela existência *desse* campo visual específico, tal como ele surge agora. De fato, é necessário que o livro esteja neste ou naquele local, mas é contingente que esteja justamente diante de mim, sobre a mesa, ao lado do porta-canetas, isto é, que se encontre nas referências estabelecidas em relação à minha posição. Os objetos sempre aparecem todos de uma vez, mas, ao mesmo tempo, em uma perspectiva particular. Como explica Merleau-Ponty, a partir de Husserl, “é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma das faces”¹⁵¹, pois estou sempre posicionado em algum lugar de onde posso ver apenas um ou alguns de seus *perfis*. Assim, meu campo perceptivo se organiza a partir de um centro de referência que se encontra dentro desse mesmo campo (meu olho, por exemplo), mas que não o vejo enquanto tal: *eu o sou*. A disposição dos objetos no mundo remete a um objeto que não pode, a princípio, ser objeto *para nós*, pois esse objeto é aquilo que temos-de-ser. A “estrutura do mundo implica que não podemos *ver sem sermos visíveis*”¹⁵². O corpo, assim, é o ponto de vista sobre o qual não posso ter nenhum ponto de vista, ou, em termos merleau-pontianos, aquilo sem o qual não poderia *haver* pontos de vista¹⁵³.

A existência do Para-si como corpo faz surgir, simultaneamente, um mundo como totalidade das coisas e o *sentido* como a maneira objetiva pela qual essas coisas se apresentam à consciência. A percepção, diz Sartre, “não se distingue de forma alguma da organização prática dos existentes em *mundo*”¹⁵⁴. Com efeito, é minha relação com o mundo que deve ser considerada como fundamental, pois ela define tanto o mundo quanto os sentidos, de acordo com o ponto de vista que tomo, isto é, assumindo meu engajamento no mundo na forma de um corpo¹⁵⁵.

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 121.

¹⁵² SARTRE, 2007, p. 357.

¹⁵³ Cf. MERLEAU-PONTY, 2010, p. 121.

¹⁵⁴ SARTRE, 2007, p. 361.

¹⁵⁵ Nas palavras de Rilke, que se enquadram perfeitamente à intuição sartriana: “onde você se encontra, surge um lugar” (apud LAING & COOPER, 1982, p. 128).

Para Sartre, ser-no-mundo significa que preciso “mergulhar” no mundo, me “perder” nele, para que haja um mundo e eu possa transcendê-lo. “Assim, dizer que entrei no mundo, ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo ou que tenho um corpo é uma só e a mesma coisa”¹⁵⁶. Meu corpo, ao mesmo tempo em que é coextensivo ao mundo, expandido através das coisas, se concentra nesse ponto único que todas as coisas indicam e que sou sem poder conhecer.

A exemplo do que ocorre na percepção, em que há um sistema de objetos que delineiam um campo perceptivo orientado em relação a um centro que é meu próprio corpo, ao agir o corpo promove uma operação semelhante. O corpo também é “o instrumento e o alvo de nossas ações”¹⁵⁷. De fato, o mundo se apresenta não apenas como uma totalidade perceptível de fenômenos, mas também como um mundo de *coisas-utensílios*. Os objetos aparecem em meio a um complexo de utilidade onde cada qual ocupa um lugar determinado não por coordenadas espaciais, mas por referências práticas novamente sustentadas por minha posição. Naturalmente, o centro desse campo de ação é o meu corpo. Não que o corpo seja um mero instrumento ao qual todos os demais manteriam relação. De acordo com Sartre, essa posição revelaria apenas uma relação *externa* do nosso próprio corpo. No caso do meu corpo-para-mim, há na verdade uma relação *interna* de *vivência*. Capto meu corpo próprio *no mundo, na ação*, ainda que *invisível* – a ação de digitar um texto me revela o teclado, a tela do computador, mas não a mão que digita, os olhos que veem, etc. Eu *vivo* meu corpo; ele está por toda parte, são os complexos-utensílios que originariamente o indicam. É o corpo que permite minha adaptação às coisas, às suas adversidades e suas resistências. Por isso, o corpo não é instrumento, mas, parafraseando novamente Merleau-Ponty, aquilo pelo qual a instrumentalidade é possível.

Neste ponto, Katherine Morris¹⁵⁸ indaga se a análise de Sartre do corpo-para-si, enquanto centro da instrumentalidade, não teria tratado os instrumentos de maneira “excessivamente instrumental”. Heidegger, por exemplo, indica um tipo de invisibilidade manifestada por ferramentas e instrumentos. Um martelo, diz o filósofo, é antes de tudo um “manual” (*zuhanden*), algo que serve para pregar pregos. Mas, embora seja propriamente uma *coisa*, dotada de certa constituição física e determinado peso, esse aspecto desaparece de sua manualidade (*Zuhendenheit*), isto é, em seu uso. Também nessa linha, Merleau-Ponty, como

¹⁵⁶ SARTRE, 2007, p. 357.

¹⁵⁷ SARTRE, 2007, p. 359.

¹⁵⁸ Cf. MORRIS, 2009, p 127.

lembra Morris, “considera o corpo como algo que transformou a si mesmo em uma parte de um equipamento através da aquisição de um hábito motor”¹⁵⁹. Por exemplo:

Uma mulher mantém sem cálculo um intervalo de segurança entre a pluma de seu chapéu e os objetos que poderiam estragá-la, ela sente onde está a pluma, assim como nós sentimos onde está nossa mão. Se tenho o hábito de dirigir um carro, eu o coloco em uma rua e vejo que “posso passar” sem comparar a largura da rua com a dos pára-choques, assim como transponho uma porta sem comparar a largura da porta com a de meu corpo¹⁶⁰.

Nesse sentido, complementa Merleau-Ponty, habituar-se a usar um chapéu, ou um carro, “é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos”¹⁶¹.

Sendo assim, é preciso admitir que o horizonte da ação corporal não se esgota nos limites do próprio corpo, mas são fluidos. Haveria possibilidade de pensar essa fluidez no âmbito do pensamento sartriano?

De certa forma, sim. *O ser e o nada* afirma que o ponto de vista que *somos* (diante de uma paisagem, por exemplo) “pode se aproximar do corpo, até quase fundir-se com este, como se vê, por exemplo, no caso dos binóculos, lunetas, monóculos, etc., *que se tornam, por assim dizer, um órgão sensível suplementar*”¹⁶². Neste caso, porém, convém reformular algo dito mais acima: é apenas parcialmente exata a afirmação de que, no exemplo descrito anteriormente, o ato de digitar um texto me revela não as mãos ou os olhos, mas o teclado e a tela do computador. Na verdade, seguindo a letra sartriana, também estes podem desaparecer, porquanto ferramentas, instrumentos e utensílios também podem, em alguma medida, ser incorporados ao corpo pelo hábito, como o próprio Sartre nos autoriza a entender, ainda que não tenha efetivamente se debruçado (como Merleau-Ponty, por exemplo) sobre o assunto.

Assim, meu corpo-para-mim não apenas é o centro de meus campos de percepção e ação, como, em parte, se encontra, ele mesmo, *dentro* destes campos. O corpo pode ser um instrumento (o próprio Sartre o reconhece), quando utilizo, por exemplo, minha mão direita para golpear uma noz que seguro com a mão esquerda. Há aqui um uso instrumental do corpo. Ainda que, preocupado em se distanciar da tradição dualista, que via o corpo como um “instrumento” da alma, Sartre considere essa manifestação do corpo-para-si

¹⁵⁹ MORRIS, 2009, p 127.

¹⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 178.

¹⁶¹ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 179.

¹⁶² SARTRE, 2007, p. 369 – grifos nossos.

uma sorte de “aberração”¹⁶³, parece legítimo afirmar que tanto *somos* um corpo, quanto, em algumas situações específicas, *temos* um corpo, com a ressalva de que essas estruturas seriam indissociáveis.

Em resumo, o corpo-para-si, tal como Sartre o descreve, “está totalmente entrelaçado com o corpo considerado como uma coisa, e o limite entre o centro dos campos de percepção e ação e os objetos dentro desses campos é um pouco fluido”¹⁶⁴. Essa fluidez dos campos de percepção e ação está diretamente relacionada ao vínculo que o Para-si, enquanto corpo, estabelece com o mundo ao seu redor. Logo, a análise do corpo-para-si, ao se voltar também para esse mundo circundante, reposiciona a investigação sartriana na trilha da intersubjetividade.

Se, como destacado anteriormente, não podemos ver sem sermos visíveis, é fato também que jamais somos plenamente visíveis a nós mesmos. É apenas pelo olhar do outro, diz Sartre, que a visibilidade se realiza integralmente. Também por isso, como foi igualmente apontado de início, Sartre dispõe seu estudo sobre a corporeidade no âmbito da discussão da alteridade.

Para Sartre, a aparição originária do outro em meu campo de percepção e ação ocorre como corpo *objetivado*. Trata-se, é verdade, de um objeto diferente dos demais. Percebo-o com certo sentido, sempre situado, porque “para percebê-lo vamos sempre do que está fora dele, no espaço e no tempo, em direção a ele”¹⁶⁵. O corpo do outro é um episódio *secundário* de minhas relações com ele¹⁶⁶. Primeiro, o outro existe para-mim e, em seguida, eu o apreendo como corpo. A irredutibilidade entre mim e o outro faz com que seu corpo se desvele de maneira radicalmente distinta do meu corpo para-mim, manifestando-se primeiramente com certo coeficiente objetivo de utilidade e de adversidade. Porém, adverte Sartre, o corpo do outro não deve ser confundido com sua objetividade. Não obstante a objetividade também caracterizá-lo, seu corpo é, na verdade, a tradução da facticidade de sua “transcendência-transcendida”. Ou seja, pelo corpo do outro é revelada a contingência de sua presença em *meu* mundo¹⁶⁷. Mas, assim como sou, desde sempre, engajado-no-mundo, tal

¹⁶³ Cf. SARTRE, 2007, p. 398.

¹⁶⁴ MORRIS, 2009, p. 132.

¹⁶⁵ SARTRE, 2007, p. 386.

¹⁶⁶ “Porque a relação com o outro depende de uma negação interna, ele não pode me ser dado primeiramente na exterioridade: preciso apreender o outro como aquilo pelo qual eu existo como objeto, de sorte que a experiência de seu corpo é um episódio secundário de minhas relações com ele” (BARBARAS. In: MOUILLE, 2000, p. 293).

¹⁶⁷ Assim, nas palavras de Sartre, o corpo do outro, no momento em que o encontro, “é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade dessa contingência adquire” (SARTRE, 2007, p. 383), ou seja,

como meu corpo demonstra, o mesmo se passa com o outro: estando sempre em situação (e assim me sendo revelado), o corpo do outro se transforma na contingência objetiva de sua ação, isto é, em condição do exercício de sua liberdade.

Pode-se afirmar que ser-corpo e ser-objeto-para-outro são duas modalidades ontológicas ou duas “traduções” do Ser-Para-outro do Para-si. Quando percebo, por exemplo, certas manifestações do outro, manifestações emocionais, percebo-as indissociavelmente de sua corporeidade. Não são objetos psíquicos isolados do corpo que os manifestam, não há aí um psiquismo misterioso responsável pelas significações. Para Sartre, é o corpo-em-situação que me dá a significação das ações do outro como uma totalidade sintética que posso chamar, por exemplo, de ira, ódio, ou amor. O objeto psíquico é totalmente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. Com efeito, não há apreensão da subjetividade alheia apartada de suas expressões corporais. Além disso, se a percepção me dá a coisa *em pessoa*, ou seja, tal como ela é, a cada tipo de realidade corresponde nova uma estrutura de percepção. O corpo “é o objeto psíquico por excelência, o único objeto psíquico”¹⁶⁸. Dito de outro modo, o psiquismo do outro “se identifica pura e simplesmente com sua carne”¹⁶⁹.

Por conseguinte, a percepção do corpo do outro não poderia ser a igual à percepção das coisas inanimadas. As condutas expressivas (por exemplo, um punho fechado que indica um estado colérico), doam-se originariamente à percepção como compreensíveis. Ou seja, o sentido conferido à percepção de um homem com os punhos cerrados faz parte de seu ser “como a cor do papel faz parte do ser do papel”¹⁷⁰. O outro, assim, me é dado como totalidade sintética de sua *vida* e de sua *ação*: não há diferença entre o corpo de Pedro e o que é Pedro-para-mim, mas, como observa Sartre, “o corpo do outro nos é dado imediatamente como aquilo que o outro é”¹⁷¹.

Dessa perspectiva se esclarece, ainda, a questão do *caráter*. Para Sartre, o caráter é essencialmente para-outro e não se distingue do corpo tal como descrito anteriormente. Os diversos aspectos corporais que me indicam, por exemplo, que o outro padece de um estado colérico, são transcendências transcendidas pelo *meu* projeto. Sou eu quem encara o rubor de sua face, sua veia estufada, o movimento brusco de suas mãos, como cólera. Isso porque o caráter do outro é fornecido imediatamente à intuição como um conjunto sintético, o que não me permite, todavia, descrevê-lo prontamente. Sartre alerta que seria

“a facticidade da transcendência-transcendida enquanto ela se refere à minha facticidade” (SARTRE, 2007, p. 384).

¹⁶⁸ SARTRE, 2007, p. 387.

¹⁶⁹ BARBARAS. In: MOUILLIE, 2000, p. 293.

¹⁷⁰ SARTRE, 2007, p. 387.

¹⁷¹ SARTRE, 2007, p. 387-8.

preciso todo um tempo para que pudesse transformar a indistinção global do corpo do outro em algo organizado. Do contrário, meu julgamento seria sempre precipitado. É bem verdade que posso tentar interpretar as ações, os gestos, isto é, aquilo que capto primeiramente quando vejo o outro. Isso, porém, com o único intuito de explicitar e organizar o conteúdo que inicialmente apreendemos dele com vistas à previsão e à ação. Mas, o que vale salientar é que, desde o primeiro momento em que o encontro, o outro me é dado completa e imediatamente. Daí, por exemplo, o ditado popular que diz: “a primeira impressão não engana”.

Assim, o caráter do outro não difere de sua contingência original, ou seja, de sua facticidade. Ademais, sendo um Ser-Para-si, o outro é também uma liberdade. Sua liberdade é, para-mim, liberdade-objeto – qualidade objetiva do outro. É, em outras palavras, transcendência-transcendida. Livre, ele é capaz de modificar uma situação, ou seja, fazer com que uma situação exista. Destarte, o outro só pode ser compreendido a partir de uma situação perpetuamente modificada. Por isso o corpo é sempre *passado* (*passé*) e o caráter do outro é sempre o *ultrapassado* (*dépassé*).

O corpo-para-outro é o objeto mágico por excelência. Assim, o corpo do outro é sempre “corpo-mais-do-que-corpo”, porque o outro me é dado sem intermediário e completamente no transcender perpétuo de sua facticidade. Mas esse transcender não me remete a uma subjetividade: é o fato objetivo que o corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem *arredores* e deve ser determinado a partir desses arredores¹⁷².

Isso posto, se explica porque o corpo do outro não pode ser confundido com sua objetividade. Esta última é sua transcendência-transcendida. O corpo, por sua vez, é a facticidade dessa transcendência, ainda que, conforme Sartre esclareça, a “corporeidade e [a] objetividade do outro [sejam] rigorosamente inseparáveis”¹⁷³.

Naturalmente, o que foi descrito acerca do corpo do outro vale reciprocamente para mim. Com efeito, também sou *para-mim* por *intermédio do outro*, o que implica que “existo para mim como *conhecido* pelo outro a título de corpo”¹⁷⁴. Sendo assim, é necessário retomar a descrição do corpo-para-si, para reafirmar que, além de expressar minha facticidade, ele também é dotado de uma dimensão que, por princípio, me escapa. Como já foi mostrado, meu corpo é o ponto de vista que sou, mas sobre o qual são tomados pontos de vista que jamais poderei ter. De fato, através do olhar do outro, meu corpo me é revelado

¹⁷² SARTRE, 2007, p. 391.

¹⁷³ SARTRE, 2007, p. 391.

¹⁷⁴ SARTRE, 2007, p. 392 – grifos nossos.

como um Em-si para outrem; minha facticidade é alienada, e meu corpo, objetivado. A experiência da alteridade como alienação se complementa pela alienação de meu próprio corpo-para-mim. Sartre ilustra essa situação através de uma estrutura afetiva como a *timidez*. As sensações invariavelmente desagradáveis descritas pelo tímido quando se encontra diante de outra pessoa, especialmente diante de uma situação embaraçosa (enrubescimento da pele, dificuldade de fala, sudorese etc.), antes de serem reações orgânicas puramente fisiológicas, manifestariam, segundo Sartre, a apreensão consciente do corpo tal como ele é para outrem. O que se passa, neste caso, é que o tímido se sente desconfortável com seu corpo tal como ele se apresenta e será apreendido pelo outro.

Contudo, é preciso ressaltar que nem toda percepção do corpo-para-si tem o caráter incômodo da timidez. Tampouco que toda apreensão do meu corpo pelo outro origine necessariamente o acanhamento característico desse sentimento. Trata-se antes de tudo de expressar, a partir de um caso-limite – como é usual em Sartre –, a consciência da alienação originária promovida pelo olhar alheio. Assim, a ontologia do corpo ressalta, finalmente, que o outro desempenha uma função que, apesar de nos caber de direito, jamais podemos realizar integralmente: *ver-nos como somos*.

2- AS RELAÇÕES ORIGINÁRIAS COM O OUTRO

Vimos que, em *O ser e o nada*, a alteridade é ontologicamente vivida em termos de alienação. Ou seja, a alienação gerada pelo aparecimento de outrem é, segundo Sartre, um dado incontornável de nossa *condition humaine*. Com efeito, o surgimento do outro é a revelação de uma dimensão de exterioridade que escapa aos domínios do Para-si e, por isso, ao mesmo tempo em que reforça o caráter livre do Para-si, representa o primeiro limite à sua liberdade ontológica. Essa alienação se agrava diante da realidade da encarnação. Afinal, agora não apenas minhas possibilidades são fixadas pela presença alheia, não somente meu ser ganha uma dimensão inédita para mim, quanto também meu corpo, isto é, meu próprio ser-no-mundo, minha facticidade, se tornam seu objeto (a ciência empírico-física, aliás, trabalha quase que exclusivamente nesta perspectiva).

A consequência mais importante da forma pela qual Sartre compreende a corporeidade, para o prosseguimento de *O ser e o nada*, é que sobre ela se assenta aquilo que o filósofo classificará como as “primeiras relações com o outro”. Recordemos que o objetivo geral do ensaio de 1943 é explicar a relação entre as duas regiões do Ser desveladas na análise do fenômeno, o Ser-Em-si e o Ser-Para-si¹⁷⁵. Entretanto, o Para-si desvenda em seu próprio surgimento esta outra dimensão da realidade humana, o Ser-Para-outro. Agora, “há relação do Para-si com o Em-si *na presença do outro*”¹⁷⁶. Assim, essas relações primitivas “representam as diferentes atitudes do Para-si em um mundo onde há o outro”¹⁷⁷.

Sua origem é exatamente minha possibilidade de ser *objeto* para ele, ou seja, “elas são inteiramente comandadas por minhas atitudes em relação ao objeto que eu sou para outrem”¹⁷⁸. Nesse sentido, esclarece Sartre: “Transcender a transcendência do outro ou, ao contrário, incorporar em mim essa transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência, essas são as duas atitudes primitivas que tomo com relação ao outro”¹⁷⁹. O problema que se avizinha é dos mais importantes. O Ser-Para-outro representa, vale lembrar, o terceiro ek-stase do Para-si na busca de um *si* ideal. No domínio das relações primitivas, este projeto se traduz existencialmente: sou “pro-jeto de objetivação ou de assimilação do outro”¹⁸⁰ na raiz de meu ser. Empresa de antemão destinada ao fracasso (aquele si, afinal,

¹⁷⁵ Cf. SARTRE, 2007, p. 33.

¹⁷⁶ SARTRE, 2007, p. 401.

¹⁷⁷ SARTRE, 2007, p. 401.

¹⁷⁸ SARTRE, 2007, p. 403.

¹⁷⁹ SARTRE, 2007, p. 403.

¹⁸⁰ SARTRE, 2007, p. 403.

jamais pode se concretizar), ela ainda assim orienta o projeto original do Para-si na presença de outrem. Como consequência, este projeto revela uma intuição essencialmente unilateral (e, como veremos na segunda parte da tese, permanente) do entendimento de Sartre sobre as relações humanas, cuja expressão filosófica maior se encontra na fórmula: “o conflito é o sentido original do Ser-Para-outro”¹⁸¹.

Enfim, Sartre propõe dois grupos elementares de atitudes que traduzem existencialmente este inevitável conflito ontológico, a partir dos quais é constituída uma espécie de “eidética da intersubjetividade” pautada pelo contato frontal, sem intermediários, entre eu e o outro. De um lado, a tentativa de assimilar o ser-objeto do Para-si à liberdade de outrem. De outro, o inverso: objetivá-lo e subsumi-lo à minha liberdade. Trata-se de uma dinâmica *circular*: porque ambos têm como norte a busca pelo reconhecimento do projeto de Ser-Em-si-Para-si, o fracasso de uma está na origem da outra e vice-versa. Para Sartre, não há primazia ontológica entre uma ou outra forma de encarar o outro, ambas concorrendo para um mesmo e inviável fim.

2.1 Do amor ao masoquismo: a tentativa de assimilação à outra liberdade

Segundo Sartre, a existência do outro carrega consigo um fato elementar para minha vida: ele detém “o segredo do que sou”¹⁸². O outro, primeiramente, é aquele que roubou meu ser, ou seja, me alienou. Ao mesmo tempo, porém, faz com que “haja” um ser, que é precisamente o meu. Assim, se por um lado, sou o responsável pelo meu Ser-Para-outro, por outro, não sou seu fundamento. No entanto, diante dessa situação, caberia a mim reivindicar esse ser que sou, isto é, “recuperar” meu ser. Não obstante, essa recuperação só seria possível se eu assimilasse a liberdade desse outro, detentor do meu ser-objeto. Meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente “projeto de reabsorção do outro”¹⁸³.

Nesse sentido, Sartre constata que jamais posso deixar de afirmar o outro como não sendo eu. Isso porque o outro não poderia se diluir em mim sem que disso resultasse o total desaparecimento de meu Ser-Para-outro. Portanto, o que pretendo assimilar do outro é sua alteridade. “Para mim, com efeito, trata-se de me fazer ser adquirindo a possibilidade de

¹⁸¹ SARTRE, 2007, p. 404.

¹⁸² SARTRE, 2007, p. 404.

¹⁸³ SARTRE, 2007, p. 405.

adotar sobre mim o ponto de vista do outro”¹⁸⁴. Por conseguinte, o outro que pretendo assimilar não poderia ser o outro-objeto, mas o outro como consciência que me vê.

Em resumo, identifico-me totalmente com meu ser-visto para manter diante de mim a liberdade vidente (*regardante*) do outro e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre mim e o outro, é apenas esse ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade*¹⁸⁵.

Com efeito, no primeiro grupo de atitudes originárias com o outro, o Para-si busca assimilar a si essa outra liberdade como forma de fundamentar seu Ser-Em-si. Mas a contingência originária das minhas relações veda esse ideal. A unidade com o outro é impossível *de fato*, como assinalado no capítulo anterior, por conta de meu corpo como expressão da facticidade de meu ser-no-mundo, e *de direito*, porque a identificação do Para-si e do outro em uma mesma transcendência faria desaparecer necessariamente a alteridade do outro. Por isso, a condição do projeto de assimilação do outro comigo requer que eu negue sê-lo.

Como não poderia deixar de ser, esse projeto adquire contornos essencialmente conflituosos, pois “enquanto me experimento como objeto para o outro e projeto assimilá-lo na e por esta experiência, o outro me apreende como objeto no meio do mundo e não projeta de forma alguma assimilar-me a ele”¹⁸⁶. A única solução, neste caso, seria agir sobre a negação interna através da qual o outro transcende minha transcendência, fazendo-me existir como transcendência-transcendida ou Para-outro, isto é, “*agir sobre a liberdade do outro*”¹⁸⁷.

De acordo com Sartre, esta meta irrealizável do Para-si, que assombra meu projeto em presença do outro, não poderia ser identificada ao *amor* enquanto empreendimento (como projeto em direção às minhas próprias possibilidades), mas, por outro lado, representaria “o ideal do amor, seu motivo e seu fim, seu valor próprio”¹⁸⁸. Com efeito, “o amor é conflito”¹⁸⁹, pois se a liberdade de uma outra pessoa fundamenta meu ser, jamais posso estar *seguro* nessa liberdade.

Ora, mas se o amor é uma fonte de insegurança, então, por que alguém desejaria ser amado? Inicialmente, diz Sartre, cumpre advertir que este amor não se resume à pura posse física. Se assim o fosse, ele encontraria satisfação na maioria dos casos. Na

¹⁸⁴ SARTRE, 2007, p. 405.

¹⁸⁵ SARTRE, 2007, p. 405.

¹⁸⁶ SARTRE, 2007, p. 406.

¹⁸⁷ SARTRE, 2007, p. 406.

¹⁸⁸ SARTRE, 2007, p. 406.

¹⁸⁹ SARTRE, 2007, p. 406.

verdade, Sartre afirma que é a própria liberdade do outro que se deseja apoderar. Mas isto não poderia ocorrer de modo servil. O amante se sentiria humilhado se fosse amado, por exemplo, apenas como resultado de um determinismo psicológico, ou como objeto de uma paixão puramente mecânica. De fato, “o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa. Ele reclama um tipo especial de apropriação. Ele quer possuir uma liberdade enquanto liberdade”¹⁹⁰.

O amante, por sua vez, não pretende ser amado apenas por um juramento livre e voluntário. Ele quer ser amado por uma liberdade, como liberdade, ao mesmo tempo em que ela deixa de ser livre. O amante deseja que a liberdade do outro se determine a si própria a converter-se livremente em amor.

No amor (...) o amante quer ser “o mundo inteiro” para o amado: isso significa que ele se coloca do lado do mundo; é ele quem resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros “*istos*”; é e aceita ser *objeto*. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do outro aceita se perder, o objeto no qual o outro aceita encontrar, como sua facticidade segunda, seu ser e sua razão de ser; o objeto limite da transcendência, aquele em direção do qual a transcendência do outro transcende todos os outros objetos, mas que ela não pode de modo algum transcender¹⁹¹.

Portanto, o amante “não quer *agir* sobre a liberdade do outro, mas existir *a priori* como limite objetivo dessa liberdade, (...) como limite que ela deve aceitar para ser livre”¹⁹².

Sendo assim, observa Sartre, o amante pretende impregnar o amado com sua facticidade e, contra aquilo que caracteriza o próprio amor, sentir-se seguro em sua consciência. Ele deseja ser o centro absoluto de referência do amado, fundamento objetivo de todos os valores, pois, assim, estaria protegido de qualquer eventual desvalorização. O amante não quer ser visto como um *isto* em meio a outros *istos*, mas quer ser o *isto* a partir do qual o mundo se revela ao amado. “Em certo sentido, se devo ser amado, sou o objeto por meio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, eu sou o mundo”¹⁹³. Em suma, o amante exige *primeiramente* a liberdade de seu amado, ou seja, ser livremente escolhido como amado. Neste caso, minha existência encontraria uma justificativa e eu sentiria, nas palavras de Sartre, aquilo que é o “fundo da alegria do amor”¹⁹⁴.

¹⁹⁰ SARTRE, 2007, p. 407.

¹⁹¹ SARTRE, 2007, p. 408.

¹⁹² SARTRE, 2007, p. 408.

¹⁹³ SARTRE, 2007, p. 409.

¹⁹⁴ SARTRE, 2007, p. 411.

O ser-amado seria, para Sartre, a *prova ontológica*¹⁹⁵ aplicada ao nosso Ser-Para-outro. “Nossa essência objetiva implica a existência do *outro*, e, reciprocamente, é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência. Se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento”¹⁹⁶. Este é o objetivo do amante, na medida em que seu amor é um projeto de si mesmo. Como consequência, surge o conflito, pois o amado, enquanto olhar (isto é, enquanto liberdade), percebe o amante como um objeto sobre o fundo do mundo, transcende-o e utiliza-o, mas não da maneira exigida por ele, quer dizer, sem fixar um limite a sua própria transcendência, e sem subjugar sua liberdade¹⁹⁷. Diante deste embaraço, resta ao amante tentar *seduzir* o amado.

Na *sedução*, explica Sartre, não tento de maneira alguma revelar ao outro minha subjetividade, pois, se o fizesse, precisaria *olhá-lo*, o que faria desaparecer justamente aquilo que dele quero assimilar: sua subjetividade. Destarte, seduzir “é assumir inteiramente e como um risco a correr minha objetividade (*objectité*) para o outro, é colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, é correr o risco de *ser-visto* para tomar um novo ponto de partida e me apropriar do outro na e pela minha objetividade”¹⁹⁸. Por isso, a sedução busca trazer ao outro a consciência de seu “estado de nada”¹⁹⁹ (*néantité*), ao passo em que tento me constituir como plenitude de ser e me fazer *reconhecido* enquanto tal (através de meus atos, meus gestos etc.) por esse nada que é a liberdade do outro. Por exemplo, quando tento seduzir outra

¹⁹⁵ Na Introdução de *O ser e o nada*, Sartre instituiu sua “prova ontológica” através da afirmação tipicamente fenomenológica de que “todo consciência é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2007, p. 26). Para Sartre, isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, que nasce tendo por objeto um ser diferente de si mesma. Em outros termos, “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto esse ser implica um outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2007, p. 29).

¹⁹⁶ SARTRE, 2007, p. 411.

¹⁹⁷ Esta visão unilateral do amor como “projeto de ser amado”, não obstante se conformar plenamente à perspectiva da alteridade como alienação (logo, como conflito), não parece dar conta de todos os aspectos envolvidos neste fenômeno. Nesse sentido, mais tarde, em 1965, durante entrevista a Francis Jeanson, Sartre reconhece que o amor também pode (ou deve) ter um aspecto positivo: “Neste inferno que descrevia *O ser e o nada*, a amor era apenas o desejo de ser amado, isto é, de se colocar sob a proteção de uma consciência. Mas, jamais tive oportunidade de descrever o amor positivo. Salvo em *Saint Genet*, onde, ao contrário, expliquei que não se tratava de modo algum de um fato de morte, mas, pelo contrário, de um fato de vida, e que o amor era a aceitação da pessoa total – inclusive suas vísceras” (JEANSON, 1974, p. 232). Antes, em seu *Diário de uma guerra estranha*, Sartre também chamava a atenção para a existência de um amor *autêntico*, que se contraporía àquele que seria sintetizado em *O ser e o nada*: “Pois essa forma de amor, a mais comum e a mais forte, o amor que reclama a liberdade-escrava, o amor que só deseja a liberdade no outro para violar, essa forma de amor é completamente inautêntica. Existem outras maneiras de amar” (SARTRE, 1983b, p. 314). Contudo, vale ressaltar, é a forma inautêntica de amor (como, de resto, em todas as outras atitudes) que preside a possibilidade de novas formas de reciprocidade. Por isso, Sartre será obrigado a articular, junto à sua ontologia fenomenológica, a dimensão da Moral como meio de garantir a concretização dessas novas experiências da alteridade. Contudo, como buscaremos explicar nos próximos capítulos, a intersubjetividade sartriana, construída sobre a base da tensão aqui exposta, jamais conseguirá escapar à unilateralidade do conflito ontológico.

¹⁹⁸ SARTRE, 2007, p. 413.

¹⁹⁹ Utilizamos aqui a solução de Paulo Perdígão: SARTRE, 2003b, p. 463.

peessoa, posso fazê-lo me apresentando como um mediador imprescindível entre ela e o mundo, pois, por meio de meus atos, posso manifestar poderes variados sobre este mundo (dinheiro, posição social, rede de relacionamentos etc.). Mas, observa Sartre, para que a sedução seja possível nestes termos, pressupõe-se o uso da *linguagem*. A sedução é “um modo fundamental da linguagem”²⁰⁰. Não se trata de um fenômeno acrescido ao Para-outro, mas é originariamente o Ser-Para-outro, ou seja, é a experiência de uma subjetividade enquanto objeto para outra. Assim, o próprio reconhecimento do outro entrega a existência da linguagem como um fato da intersubjetividade. Contudo, é importante destacar que a linguagem não se limita à palavra articulada, mas engloba todos os fenômenos expressivos. Por isso, a sedução pode realizar integralmente a linguagem, por se tratar de um modo primitivo de expressão que, antes de procurar *dar a conhecer*, visa a fazer *experimental*.

Contudo, a tentativa de encontrar uma linguagem fascinante esbarra em um obstáculo diante do qual tenho pouco ou nenhum controle: é que meus atos, gestos e palavras serão apreendidos por uma outra liberdade, que será a responsável por lhes conferir um *sentido*, uma *significação*. Como lembra Sartre, “jamais sei exatamente se eu significo o que quero significar, nem mesmo se *sou* significante; neste exato momento, seria preciso que eu lesse o pensamento do outro, o que é, por princípio, inconcebível”²⁰¹. Com efeito, toda expressão de linguagem que executo explicita a “realidade alienante” do outro, me revela sua transcendência, sua liberdade²⁰². Por isso, a própria ocorrência da expressão seria um “roubo

²⁰⁰ SARTRE, 2007, p. 412.

²⁰¹ SARTRE, 2007, p. 413.

²⁰² Neste ponto, vale sublinhar uma nova e nítida diferença de Sartre em relação a Merleau-Ponty, especialmente em sua última fase. Na ontologia de *O visível e o invisível*, a experiência da carnalidade, a compreensão da carne como sentido do Ser, elemento de coesão e separação, são indissociáveis da linguagem. Afinal, o acesso ao Ser bruto, que permite anunciar a experiência da alteridade, pode se realizar não apenas pela dialética do vidente-visível, recorrente em Merleau-Ponty, mas também por meio de outro nível de interrogação ontológica. Em contraste com a “ontologia do negativo” (como Sartre), que não teria sido capaz de reencontrar o Ser na sua carnalidade originária, seria preciso buscar “o silêncio da linguagem enquanto experiência de *logos* mais fundamental que permite pôr a nu o domínio especial de nossa encarnação em sua profundidade última” (SILVA, 2009, p. 271). Assim, prossegue Claudinei Silva, para se compreender a “ontologia da carne”, há de se considerar “a própria coesão entre o dizível e o indizível como experiência de um *logos* absolutamente universal, o *logos* da linguagem” (SILVA, 2009, p. 272) – aquilo que Merleau-Ponty denomina *logos endiathetos*. Há um elo entre *cogito* e linguagem (segundo o filósofo, ainda ausente na *Fenomenologia da percepção*), entre o pensar e o falar, no qual “se agencia uma profunda passagem enquanto exercício de reversibilidade, princípio de coesão” (SILVA, 2009, p. 272). É a passagem do “mundo mudo ao mundo falante” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 200), do *logos endiathetos*, interior ao mundo, pronunciado em cada coisa sensível, ao *logos prophorikos*, ou *logos* proferido, retomada e sublimação do primeiro – sempre em relação de “quiasma”, de reversibilidade. Em Merleau-Ponty, a linguagem adquire o estatuto de uma interrogação ontológica em um mundo intersensorialmente carnal, que nos direciona a uma teoria do “espírito selvagem” e, no que mais nos interessa, do sentido último da intersubjetividade. Esse sentido não se encontraria mais no “silêncio da consciência originária” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 16), como ainda dizia o próprio Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, mas nas virtudes da própria linguagem. Assim, se no Sartre de *O ser e o nada*, a linguagem sinaliza outra faceta da experiência originária da alienação provocada pelo surgimento do outro, em Merleau-Ponty, ao

de pensamento”, pois “o pensamento precisa do concurso de uma liberdade alienante para se constituir como objeto”²⁰³.

O primeiro fato da linguagem, na medida em que a utilizo para o outro, é o *sagrado*: um objeto do mundo que indica uma transcendência para além do mundo. Permaneço para o outro como um objeto significante, e a linguagem “permanece para o outro como simples propriedade de um objeto mágico e o próprio objeto mágico: é uma ação à distância da qual o outro conhece exatamente o efeito”²⁰⁴. A palavra, para Sartre, é sagrada quando a utilizo e, escutada por outrem, torna-se *mágica*. Impõe-se, aqui, um paralelo entre a linguagem e o do corpo-Para-si apresentado no capítulo anterior. É que, do mesmo modo que não posso ver meu corpo como o outro o vê, apreendê-lo enquanto age, novamente, não posso me ouvir falar ou me ver sorrir²⁰⁵.

Ora, mas a fascinação da linguagem pode gerar um ser-fascinado, mas não necessariamente o amor. Podemos, por exemplo, nos sentir fascinados por um bom orador ou por um ator, sem que isso signifique que nós os amamos. É preciso, então, indagar: o que deve ocorrer para que o amado torne-se igualmente amante? Segundo Sartre, ele deve simplesmente “projetar ser amado”²⁰⁶. É que, uma vez que o amor tem como ideal a apropriação do outro enquanto outro, como “subjetividade vidente”, ele só pode ser levado a cabo se o outro é apreendido como outro-sujeito, e não como outro-objeto. A sedução seria apenas capaz de ornamentar o outro que tenta me seduzir como “objeto precioso” a possuir, mas querer apropriar-se de um objeto no meio do mundo é diferente de amá-lo. “O amor só poderia nascer no amado da experiência que ele faz de sua alienação e de sua fuga em direção ao outro”²⁰⁷. Mais uma vez, o amado precisa querer o outro como subjetividade, e não apenas como um corpo. Por isso, “amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar”²⁰⁸.

Surge daí uma nova fonte de conflito. Cada amante é cativo do outro enquanto pretende se fazer amado por ele, única e exclusivamente. Todavia, ao mesmo tempo se exige do outro um amor que não se reduza ao “projeto de ser-amado”. Quer dizer, o amante

exige que o outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como o

contrário, ela é um índice da existência de uma comunhão elementar entre os sujeitos, sobre a base da qual a pluralidade de suas relações se desenharia.

²⁰³ SARTRE, 2007, p. 414.

²⁰⁴ SARTRE, 2007, p. 414.

²⁰⁵ “O problema da linguagem é exatamente paralelo ao do corpo e as descrições válidas em um caso também o são para o outro” (SARTRE, 2007, p. 414).

²⁰⁶ SARTRE, 2007, p. 414.

²⁰⁷ SARTRE, 2007, p. 415.

²⁰⁸ SARTRE, 2007, p. 415.

fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como a totalidade do ser e o valor supremo. O amor assim exigido do outro nada poderia *pedir*: é puro engajamento sem reciprocidade²⁰⁹.

Mas semelhante amor existe apenas como exigência do amante. Na verdade, enquanto liberdade que deseja ser corpo, isto é, como liberdade que reclama sua alienação, que se recusa a se afirmar a si mesmo, o amante é cativado a ser ipseidade (pois sendo ipseidade, ele faria nascer um outro-objeto e a própria possibilidade de ser amado desapareceria). O ideal do amor é a *liberdade alienada*.

Nasce, então, outra contradição. Naturalmente, todo amante deseja ser correspondido. Mas, se amar é “querer ser amado”, como Sartre define, “querendo que o outro o ame, [o amante] quer apenas que o outro queira que ele o ame”²¹⁰. Nesse sentido, as relações amorosas tornam-se um sistema de remissões indefinidas, um jogo de espelhos, sob o signo ideal do *valor amor*, quer dizer, uma fusão de consciências em que cada uma conservaria sua alteridade para fundar a outra. Mas, cada consciência é separada por um nada intransponível que, do mesmo modo, é negação interna de uma pela outra e um nada efetivo entre as duas negações internas de cada consciência. “O amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato, conservando a negação interna”²¹¹. Por isso, quando amo, quando busco realizar esse meu projeto, o próprio amor do outro me decepciona. Exijo do outro que fundamente meu ser como um objeto privilegiado e que, ao mesmo tempo, se mantenha como uma pura subjetividade. Mas, quando ama, ele me experimenta como sujeito e submerge em sua objetividade diante de minha subjetividade. Assim, o problema do Ser-Para-outro resta sem solução: cada amante permanece para si uma subjetividade total. Devem continuar a se fazer existir cada um para si, e nada os salva de sua facticidade ou suprime sua contingência. Por um lado, cada um não está mais em perigo na liberdade do outro. Porém, isso não ocorre porque o outro o tenha assumido como objeto-limite de sua transcendência, mas porque o experimenta como subjetividade e só deseja experimentá-lo como tal. Há um ganho, sem dúvida, mas, como alerta Sartre, ele não é permanente. Sempre é possível que uma consciência possa romper essa situação e volte a contemplar o outro como objeto. Nesse caso, “perde-se o encanto”, pois o outro se torna apenas mais um objeto no mundo e “a ilusão, o jogo de espelhos que constitui a realidade concreta do amor, cessa repentinamente”²¹².

²⁰⁹ SARTRE, 2007, p. 415.

²¹⁰ SARTRE, 2007, p. 416.

²¹¹ SARTRE, 2007, p. 416.

²¹² SARTRE, 2007, p. 416.

Há ainda outro dado a se considerar. Como indicado anteriormente, na experiência concreta do amor, cada consciência visa colocar seu Ser-Para-outro a salvo na liberdade do outro, o que pressupõe justamente a presença do outro como subjetividade. No entanto, observa Sartre, “basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada um experimente a objetivação não apenas de si mesmo, mas do outro”²¹³. Neste caso, o outro perde seu caráter de sujeito, e se torna transcendência-transcendida não por mim, mas por um outro. Minha possibilidade de ser amado por ele transforma-se em “mortipossibilidade” (*morte-possibilité*), e o amor é convertido em amor-objeto, alienado em direção a um terceiro. Ou seja, o surgimento de um terceiro representa a destruição do amor. Segundo Sartre, essa seria a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão. Mas essa solidão, ainda que fisicamente comprovada (um casal sozinho em seu quarto, por exemplo), não é solidão de direito: um casal existe (e sabe que existe) para todas as outras consciências. Por isso, o amor, enquanto modo fundamental do Ser-Para-outro, carregaria em si mesmo sua própria destruição.

Sartre explica este potencial auto-destrutivo em termos de uma “tríplice destrutibilidade do amor”: “em primeiro lugar, em sua essência, é um logro e uma remissão ao infinito, posto que amar é querer que me amem, portanto, querer que o outro queira que eu o ame”²¹⁴. Para Sartre, o próprio élan amoroso fornece uma “compreensão pré-ontológica” desse fracasso, desse ideal fora do alcance, o que justificaria a perpétua insatisfação do amante. Em segundo lugar, “o despertar do outro é sempre possível; a qualquer momento ele pode fazer-me comparecer como objeto: daí a perpétua insegurança do amante”²¹⁵. Por fim, “o amor é um absoluto perpetuamente *relativo* pelos outros”²¹⁶. Logo, apenas se o amante estivesse sozinho com o amado é que o amor poderia ser o eixo de referência absoluto de seu mundo.

O fracasso do projeto amoroso pode levar a uma tentativa mais radical de assimilação entre mim e o outro. Devolvido à minha injustificável subjetividade, seja pela outra pessoa que amo, seja por um terceiro, agora projeto minha completa absorção em sua subjetividade não mais com o intuito de preservar sua alteridade, mas visando me desembaraçar completamente da minha própria. Para Sartre, esse é o ideal do *masoquismo*. Nele, nego livremente minha própria subjetividade. Quero ser apenas objeto, Em-si

²¹³ SARTRE, 2007, p. 417.

²¹⁴ SARTRE, 2007, p. 417.

²¹⁵ SARTRE, 2007, p. 417.

²¹⁶ SARTRE, 2007, p. 417.

fundamentado em meu próprio ser por uma liberdade, “e como provo esse ser-objeto na vergonha, quero e amo minha vergonha como signo mais profundo de minha objetividade”²¹⁷. Ademais, como sou apreendido enquanto objeto pelo *desejo sexual*, faço de mim mesmo objeto do desejo na vergonha.

O masoquismo, diz Sartre – assim como o sadismo, que será analisado posteriormente – é “assunção de culpabilidade”²¹⁸. Sou culpado frente a mim mesmo porque consinto em não ser nada além de um simples objeto, e frente ao outro, porque também ofereço a ele a oportunidade de ser culpado por abortar radicalmente minha liberdade.

O masoquismo é uma tentativa, não de fascinar o outro pela minha objetividade, mas de fazer com que eu mesmo me fascine por minha objetividade-para-outro, quer dizer, fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro, de tal sorte que eu apreenda não-teticamente minha subjetividade como um *nada*, em presença do Eu-si que represento aos olhos do outro²¹⁹.

Segue-se daí que o masoquismo é uma atitude fadada ao fracasso. Primeiro, esclarece Sartre, porque não posso captar o Eu que busco alienar para me fazer fascinar por ele, pois seria preciso que eu o apreendesse como ele é para outrem. Além disso, quando o masoquista pede ao outro para ser humilhado, insultado etc., ele trata esse outro como um instrumento, colocando-se como uma transcendência em relação a ele. Com efeito, a objetividade escapa ao masoquista e, mais ainda, ao buscar sua própria objetividade, termina encontrando a objetividade do outro, o que lhe revela, em contrapartida, sua própria subjetividade.

Basta sublinhar que o masoquismo é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito, fazendo com que seja reabsorvida pelo outro, e que esse esforço é acompanhado da fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de o próprio fracasso ser o que o sujeito acaba procurando como seu objetivo principal²²⁰.

Assim, as tentativas do Para-si de se reduzir a um objeto assimilável à liberdade do outro fracassaram. Resta a ele, agora, o caminho inverso: tentar subjugar o outro à sua própria liberdade.

2.2 O outro-objeto: indiferença, desejo sexual e sadismo

²¹⁷ SARTRE, 2007, p. 418.

²¹⁸ SARTRE, 2007, p. 418.

²¹⁹ SARTRE, 2007, p. 418.

²²⁰ SARTRE, 2007, p. 419.

De acordo com Sartre, devido ao fracasso da primeira atitude em relação a outrem, isto é, “pela própria impossibilidade de assimilar-me à consciência do outro por intermédio de minha objetividade, [pode ocorrer que] eu seja levado a voltar-me deliberadamente para o outro e *olhá-lo*”²²¹. Neste caso, tento, enquanto liberdade, afrontar a liberdade do outro. Trata-se, porém, de um gesto inexecutável. Um olhar, diz Sartre, não pode “ser olhado” e, *ipso facto*, se olho o outro, reduzo-o à sua objetividade. Contudo, sendo outro-objeto, ele não pode reconhecer minha liberdade. “Minha decepção é total, pois busco me apropriar da liberdade do outro e percebo, de imediato, que só posso agir sobre o outro na medida em que essa liberdade desmorona diante de meu olhar”²²². Essa decepção servirá como motor para as tentativas subsequentes de buscar a liberdade do outro através do objeto que ele é para mim, fazendo-me apropriar de sua liberdade por intermédio da apropriação de seu corpo. Como pode se supor, para Sartre, semelhante tentativa será, novamente, fadada ao fracasso.

Não obstante, pode acontecer que minha reação originária a meu Para-outro seja mesmo a de “olhar o olhar”. Assim, posso construir minha subjetividade sobre o desmoronamento da subjetividade alheia. Trata-se de uma atitude de *indiferença*, uma “cegueira em relação aos outros”²²³. Neste caso,

sou minha própria cegueira acerca dos outros e essa cegueira encerra uma compreensão implícita de Ser-Para-outro, quer dizer, da transcendência do outro como olhar. Essa compreensão é simplesmente o que me determino a esconder. Eu pratico uma espécie de *solipsismo de fato*²²⁴.

Na indiferença, esclarece Sartre, ajo como se estivesse sozinho no mundo. Os outros que vejo na rua, que passam por mim, são apenas formas; “toco de leve ‘pessoas’ como toco de leve paredes”²²⁵. Sei que têm conhecimento de mim, mas esse conhecimento não me atinge. Sua liberdade, para mim, é apenas um “coeficiente de adversidade”. Sequer considero a hipótese de que possam me olhar. Essas “pessoas” não passam de *funções*: o funcionário da loja, cuja função é me atender bem; o garçom do bar, cuja função é me servir etc. Valho-me delas na medida de meus interesses. Por isso, não me sinto envergonhado ou alienado com sua presença. “Nesse estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do

²²¹ SARTRE, 2007, p. 420.

²²² SARTRE, 2007, p. 420.

²²³ SARTRE, 2007, p. 420.

²²⁴ SARTRE, 2007, p. 420 – grifos nossos.

²²⁵ SARTRE, 2007, p. 421.

outro como fundamento de meu Ser-Em-si e meu Ser-Para-outro, em particular meu ‘corpo-para-outro’”²²⁶.

Sartre destaca que este estado de cegueira pode prolongar-se por muito tempo, de acordo com o grau de *má-fé* da pessoa. Pode até mesmo durar toda uma vida: “há homens”, afirma de modo certo, “que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – o que é o *outro*”²²⁷. Com efeito, é importante notar que a indiferença funciona como uma espécie de defesa em relação à liberdade do outro, a sua possibilidade de me atingir, direta ou indiretamente²²⁸. Mas essa defesa *aparente* (porque implicitamente compreende a liberdade do outro), ao mesmo tempo em que não me permite experimentar realmente o ser-visto, não impede o mal-estar e a inquietação diante da constatação de que o olhar do outro, porque tento fazer dele um objeto *enquanto ele me olha*, pode me alienar sem que eu saiba.

Para Sartre, a tentativa original de se apossar da subjetividade do outro através de sua objetividade-para-mim é o *desejo sexual*. Primeiramente, adverte Sartre, poderia causar estranheza o fato de que uma ação normalmente pautada no domínio psico-fisiológico pudesse ser classificada como uma atitude ontológica do Ser-Para-outro. Com efeito, o filósofo julga que, para a maior parte dos psicólogos, o desejo guardaria uma relação direta com a estrutura dos órgãos sexuais. Pertenceria, assim, ao domínio da pura facticidade, a exemplo do que ocorreria com a própria diferença entre gêneros, e nada teria a ver com o domínio ontológico. Contudo, observa Sartre, se por um lado, é verdade que a diferença sexual é contingente, que pertence ao domínio da facticidade, por outro, não se poderia dizer que o “Para-si” é sexual “por acidente”, isto é, por contingentemente possuir tal ou qual corpo. Pelo contrário, tanto o desejo quanto seu inverso, o horror sexual, deveriam ser pensados como estruturas fundamentais do Ser-Para-outro. Assim, tal como na questão dos órgãos sensíveis e das sensações, apresentada no capítulo precedente, Sartre não considera que o homem seja um ser sexual porque possui um gênero dessa ordem, mas, inversamente, este último seria a *imagem* de uma sexualidade fundamental.

²²⁶ SARTRE, 2007, p. 421.

²²⁷ SARTRE, 2007, p. 421.

²²⁸ Salta aos olhos que a indiferença, tal como descrita por Sartre, é um dos aspectos que surgem com mais força nas relações inter-humanas contemporâneas. Em *O ser e o nada*, porém, e não obstante sua busca pelo “concreto”, Sartre ainda opera em um nível abstrato de análise. Mais tarde, na *Crítica da razão dialética*, este estado de indiferença será fundamentado na dinâmica de nossa vida material e encontrará sua inteligibilidade última no conceito de *série*.

A posição sartriana se comprovaria pelo fato de que a sexualidade, como bem demonstra a Psicanálise, se expressa durante praticamente todas as fases da vida de uma pessoa, desde a sexualidade infantil, anterior à maturação dos respectivos órgãos, até à velhice. Sendo assim, dispor de um órgão sexual apto a fecundar e a buscar o prazer representa apenas uma fase, um dos aspectos de nossa vida sexual.

Há um modo de sexualidade “com possibilidade de satisfação”, e o sexo constituído representa e concretiza essa possibilidade. Mas há outros modos da sexualidade, do tipo incapaz de satisfação e, se levarmos em conta essas modalidades, é preciso reconhecer que a sexualidade, que aparece com o nascimento, desaparece apenas com a morte²²⁹.

Assim, a pergunta fundamental acerca da sexualidade é: seria ela um acidente contingente, ligado à própria natureza fisiológica de nosso corpo, ou seria uma estrutura *necessária* do Ser-Para-si-Para-outro?

Primeiramente, convém notar que, para Sartre, o desejo é justamente a apreensão primeira da sexualidade de outrem, enquanto esta é “vivida e padecida”: “é desejando o outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo), ou apreendendo seu desejo por mim, que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me descobre *ao mesmo tempo meu ser-sexuado e seu ser-sexuado, meu corpo como sexo e seu corpo*”²³⁰. Mas, em uma pesquisa fenomenológica, é preciso indagar: qual seria a essência desse desejo, isto é, o que se deseja?

Não se deve considerar o desejo como desejo de voluptuosidade ou de fazer cessar uma dor. De acordo com Sartre, esse estado de imanência nos impediria de explicar como um sujeito pode ligar-se, através de seu desejo, a um objeto. O desejo deve ser explicado, portanto, por seu objeto *transcendente*. Contudo, também não se pode compreender o desejo como mero desejo de possessão física, na forma do “fazer amor com”, nem mesmo considerar que ele implique necessariamente o ato sexual (do contrário, não haveria alguma expressão de sexualidade em todas as fases da vida). Além disso, se o desejo “é por si mesmo irrefletido”²³¹, não se poderia considerar o próprio desejo como objeto posto a suprimir, o que seria tarefa de uma consciência reflexiva. Mas, então, qual é seu objeto?

A princípio, responde Sartre, pode-se considerar o desejo como desejo de um *corpo*. Mas este corpo deve ser desejado não em suas partes fisiológicas, mas como uma totalidade orgânica. O desejo se endereça ao corpo enquanto uma forma total, ou seja, uma forma *em situação*. Por isso, não se poderia assimilar o corpo desejado a um puro objeto

²²⁹ SARTRE, 2007, p. 424.

²³⁰ SARTRE, 2007, p. 425.

²³¹ SARTRE, 2007, p. 425.

material, pois, neste caso, ele jamais se encontraria “em situação”. “Assim, essa totalidade orgânica que está imediatamente presente ao desejo é apenas desejável na medida em que revela não apenas a vida, mas ainda a consciência adaptada”²³². Destarte, no horizonte do corpo que se deseja há sempre uma consciência. Para Sartre, é ela quem garantiria o *sentido* e a unidade do desejo. Em resumo, é um “corpo vivo como totalidade orgânica em situação com a consciência em seu horizonte”²³³ o objeto para o qual se dirige o desejo²³⁴.

Naturalmente, *sou eu* quem deseja. O desejo é consciência não-posicional de si mesmo, ou seja, é realmente uma *consciência*. Mas essa consciência não poderia ser análoga, por exemplo, à consciência cognitiva. Escolhendo-se como desejo, o Para-si se coloca sobre um plano de existência particular. Isso porque o homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira especial. O desejo é turvo, sinaliza Sartre, tal como a água turva, que se mostra alterada “pela presença de *alguma coisa* invisível que não se distingue da própria água e se manifesta como pura resistência de fato”²³⁵. Se um paralelo com outro apetite, como a fome, por exemplo, puder ser traçado, se depreenderá dessa comparação uma estrutura comum: um estado do corpo. Contudo, diz Sartre, se igualássemos o desejo e a fome, ou a sede, o desejo seria *seco e claro*. Mas, “qualquer um sabe o abismo que separa o desejo sexual de qualquer outro apetite”²³⁶. É que não se deseja uma pessoa colocando-se fora do desejo. No desejo há *comprometimento*, cumplicidade integral com o corpo. Como dito, porém, esse corpo *é existido* de uma maneira especial. No desejo, “a consciência escolhe existir sua facticidade [ter um corpo] em outro plano”²³⁷. Nesse sentido, o desejo não apenas revela o corpo de outrem, mas também revela meu próprio corpo, não como *instrumento* ou *ponto de vista*, mas enquanto facticidade que empasta o Para-si. No desejo, a consciência *se faz corpo* para se apropriar do corpo do outro apreendido como totalidade orgânica em situação. Ou seja, “faço-me carne na presença de outro para me apropriar da carne do outro”²³⁸.

²³² SARTRE, 2007, p. 426.

²³³ SARTRE, 2007, p. 426.

²³⁴ Apesar de alguma analogia ser possível, cabe aqui pontuar a diferença do desejo, tal como entendido por Sartre, e do desejo no sentido da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Na *Fenomenologia*, explica Bento Prado Júnior, o desejo “desempenha (...) a função de estabelecer, no nível da ontologia da vida, uma espécie de ‘mínimo’ de relação dialética, uma fissura mínima que permite o futuro desdobramento dialético da consciência. O desejo (*Begierde*) é uma relação com o *Outro*, mas que exige a supressão da alteridade na forma da Satisfação (*Befriedigung*). Está, assim, para a sua satisfação, como a diferença para a identidade: é a negação que volta sobre si mesma sob forma de afirmação” (PRADO JR, 1989, p. 187). Já em Sartre, o desejo é projeto de objetivação do outro através de sua encarnação, perseguida pela consciência desejante. Mas, como ficará nítido na sequência, esse projeto não pode ser efetivamente realizado.

²³⁵ SARTRE, 2007, p. 427.

²³⁶ SARTRE, 2007, p. 428.

²³⁷ SARTRE, 2007, p. 429.

²³⁸ SARTRE, 2007, p. 429.

O desejo revela minha facticidade, desvenda meu corpo como carne. Ao mesmo tempo, quanto ao corpo do outro, objeto desse desejo, também quero apropriá-lo *como carne*. Com efeito, o desejo “é uma tentativa de despir o corpo de seus movimentos, bem como de suas roupas, e de fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do outro”²³⁹. Aqui, surgem as *carícias*, instrumento de apropriação do corpo do outro e, portanto, intrínsecas ao próprio desejo²⁴⁰. A possessão, exprimida pela carícia, aparece aos olhos de Sartre como *dupla encarnação recíproca*: tento encarnar a consciência, empastá-la de facticidade, para realizar a encarnação do outro.

Para o Ser-Para-si, “ser é escolher seu modo de ser sobre o fundo de uma contingência absoluta de seu ser-aí”²⁴¹. E, como dito anteriormente, a consciência se escolhe como desejo. Ainda não ficou claro, no entanto, qual seria o *motivo* do desejo, isto é, seu *sentido*. O desejo, tal como todas as atitudes do Para-si, carrega uma significação que o constitui e o ultrapassa. Quer dizer, a consciência se nadifica em forma de desejo. Por quê?

No desejo, explica Sartre, há uma modificação radical do Para-si. Nessa atitude o Para-si se faz ser em um outro plano, “existindo” seu corpo de maneira diferente, isto é, empasta-se com sua facticidade. “Correlativamente”, atesta o filósofo, “o mundo deve vir-a-ser para ele de uma nova maneira: há um mundo do desejo”²⁴². Todavia, o desejo não é uma relação *com* o mundo. Na verdade, o mundo aparece aqui como fundo de minhas relações com o outro. É a *presença* do outro que me revela o mundo como mundo do desejo. Nesse sentido, o desejo “é um modo primitivo das relações com o outro, que constitui o outro como carne desejável sobre o fundo de um mundo de desejo”²⁴³.

Assim, o sentido profundo do desejo pode finalmente ser esclarecido. Conforme assinalado no início, se tento olhar o olhar do outro como forma de me defender de sua liberdade, tanto seu olhar quanto sua liberdade desmoronam: não vejo nada mais do que olhos, um ser-no-meio-do-mundo. Doravante o outro, enquanto liberdade, me escapa. Não consigo possuir sua liberdade, ou ao menos me fazer reconhecido por ela. Encontro apenas um outro-objeto e “tudo se passa como se quisesse me apossar de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos”²⁴⁴. Ainda que me apodere daquele corpo, não posso agir senão sobre sua facticidade e o desejo, que é uma “conduta de encantamento”,

²³⁹ SARTRE, 2007, p. 430.

²⁴⁰ Segundo Sartre, “o desejo se exprime pela carícia da mesma forma que o pensamento pela linguagem” (SARTRE, 2007, p. 430).

²⁴¹ SARTRE, 2007, p. 431.

²⁴² SARTRE, 2007, p. 432.

²⁴³ SARTRE, 2007, p. 433.

²⁴⁴ SARTRE, 2007, p. 433.

perde seu sentido. Quero que a liberdade do outro submirja em sua facticidade objetiva (que, afinal, é a única coisa que dele posso apreender), para que, no momento em que toco seu corpo, eu também toque sua subjetividade. Eis, portanto, o ideal impossível do desejo:

possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*; reduzir o outro à sua simples *facticidade*, pois ele está no meio do meu mundo, mas fazendo com que tal facticidade seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora²⁴⁵.

O desejo, diz Sartre, é um pro-jeto vivido, que não supõe qualquer deliberação prévia, mas comporta em si mesmo seu sentido e sua interpretação. Se me lanço em direção à facticidade do outro, e tento apreendê-lo enquanto carne, realizo, então, minha própria encarnação, pois o outro só pode ser encarnado na e por minha encarnação. Entretanto, não busco apenas fazer com que o outro apareça *a meus olhos* como carne. Segundo o filósofo, meu objetivo “é de fazê-lo se encarnar *a seus próprios olhos* como carne. É preciso que o arraste ao terreno da facticidade pura, é preciso que ele se resuma para si mesmo a não ser nada mais do que carne”²⁴⁶.

Além disso, Sartre assinala que a encarnação (ou a turvação, que é o desejo) possui uma linguagem mágica. Busco fascinar o outro com minha carne com o intuito de provocar nele uma encarnação semelhante à minha. Neste instante, o desejo é convite ao desejo. Quer dizer, tento, através de minha carne (com uma carícia, por exemplo), fazer despertar no outro o sentido de sua carne. Agora, a comunhão do desejo pode ser realizada: “cada consciência, ao se encarnar, realizou a encarnação da outra, cada turvação fez nascer a turvação do outro, e incrementou-se na mesma medida”²⁴⁷. Com efeito, “em cada carícia sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro”²⁴⁸.

Contudo, a exemplo das demais atitudes originárias do Para-si, também o desejo está destinado ao fracasso. Sartre, lembremos, recusava a identificação do desejo ao ato sexual. Assim, seu objetivo final não poderia ser o coito, porquanto este nada mais é do que a forma comumente utilizada para a realização do desejo durante um longo período de nossa vida. É verdade que o prazer alcançado pelo ato sexual motiva o surgimento de uma consciência reflexiva que é “*atenção ao prazer*” e, por isso mesmo, representa a morte do desejo. Não obstante, Sartre considera tal acontecimento uma mera contingência orgânica,

²⁴⁵ SARTRE, 2007, p. 434.

²⁴⁶ SARTRE, 2007, p. 436.

²⁴⁷ SARTRE, 2007, p. 436.

²⁴⁸ SARTRE, 2007, p. 436.

ligada à própria estrutura corporal e dos aparelhos reprodutores. Na verdade, enquanto o desejo é desejo de *tomar e apropriar-se* de outro corpo, ele carrega *em si mesmo* o germe de seu fracasso.

Com efeito, não basta que a turvação faça nascer a encarnação do outro: o desejo é desejo de se apropriar dessa consciência encarnada. Portanto, ele se prolonga naturalmente, não mais por *carícias*, mas por atos de apreensão e de penetração. A carícia tinha por objetivo apenas impregnar de consciência e de liberdade o corpo do outro. Agora, é preciso tomar esse corpo saciado, segurá-lo, penetrar nele. Mas, pelo simples fato de, nesse momento, eu tentar apreendê-lo, puxá-lo, agarrá-lo, mordê-lo, meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético *que sou*; e, ao mesmo tempo, o *outro* deixa de ser encarnação: volta a ser um instrumento no meio do mundo que eu apreendo a partir de sua situação. Sua consciência, que aflorava à superfície de sua carne, e que eu tentava *saborear* com minha carne, desvanece diante de meus olhos: conserva-se apenas um *objeto* com imagens-objetos em seu interior²⁴⁹.

Assim, não posso me apropriar da carne desse outro-objeto. Ela é *sua* propriedade, não mais *minha*. Sou corpo, ou seja, totalidade sintética em situação, diante de uma carne. Quando agarro o corpo do outro, percebo que agarro algo diferente daquilo que desejava agarrar; o outro, agora, é um *todo* objeto que me escapa com *toda* sua transcendência e a própria compreensão que tinha do desejo esvaece²⁵⁰. O malogro do desejo, explica Sartre, estaria na base do *sadismo*.

O sadismo é qualificado por Sartre como “paixão, segura e obstinação”²⁵¹. Obstinação porque, neste estado, o Para-si se apreende engajado em algo sem compreender exatamente *em que*. É segura, porque aparece no momento em que o desejo foi esvaziado daquela turvação indicada anteriormente. E, enquanto faz a experiência de si mesmo como pura transcendência frente ao outro, o sádico tem horror à turvação *para si mesmo* e a considera um estado humilhante, talvez não conseguindo realizá-la em si. Na medida em que friamente é obstinação e segura, o sádico é também um apaixonado. Seu objetivo é, assim como no ato de desejo, apreender e subjugar o outro não apenas enquanto outro-objeto, mas como pura transcendência encarnada. No sadismo, o Para-si encarnado ultrapassa sua encarnação para se apropriar da encarnação do outro. O sadismo é esse esforço para se apossar da facticidade do outro, utilizando o corpo alheio como *utensílio*, como uma

²⁴⁹ SARTRE, 2007, p. 438.

²⁵⁰ Pode-se alegar que o desejo, tal como descrito por Sartre, parece circunscrito a uma perspectiva quase que exclusivamente masculina. A partir da teoria de Simone de Beauvoir, especialmente em *O segundo sexo*, seria preciso levar em consideração que a forma de a mulher viver o desejo (inclusive seu próprio corpo e a relação com o corpo do parceiro ou parceira) é muitas vezes diferente daquela apontada por Sartre (cf. BEAUVOIR, 1980). Infelizmente, não há espaço, aqui, para desenvolver esta questão. Vale, porém, o registro.

²⁵¹ SARTRE, 2007, p. 439.

ferramenta capaz de realizar nele uma existência encarnada. O sadismo, em suma, é “um esforço para encarnar o outro pela violência, e esta encarnação ‘à força’ já deve ser apropriação e utilização do outro”²⁵².

Tal como no desejo, o sádico também busca despir o outro de seus atos, de seus movimentos, procura descobrir a carne que há por baixo da ação. Entretanto, se o Para-si desejante se perde em sua própria carne para revelar ao outro que é carne, o sádico, por sua vez, “recusa sua própria carne, ao mesmo tempo em que dispõe dos instrumentos para revelar à força sua carne ao outro”²⁵³. Assim, o sádico pretende romper a reciprocidade inerente à relação sexual. Desfruta o prazer de ser a única potência, força humilhante e presentifica a carne à consciência do outro por intermédio da *dor*. “Na dor, com efeito, a facticidade invade a consciência e, finalmente, a consciência reflexiva é fascinada pela facticidade da consciência irrefletida. Há, portanto, uma encarnação pela dor”²⁵⁴. A encarnação que o sádico tenta realizar é, para Sartre, o que se chama *obsceno*.

O gesto obsceno se enquadra em um grupo de atitudes que Sartre classifica como *desgracioso* (o que não significa, porém, que todo desgracioso seja obsceno). Na *graça*, diz Sartre, o corpo aparece como um “psíquico em situação”; está em ato e se compreende a partir da situação e do fim que persegue. De um lado, o ato gracioso possui a precisão de uma máquina; do outro, carrega a total imprevisibilidade do psíquico. O ato gracioso é perfeitamente compreensível a cada instante à luz do que já foi *transcorrido*. Há um ajustamento exato entre o transcorrido e o ato presente. O objetivo visado ilumina o ato em sua totalidade, mas o futuro do ato permanece imprevisível, embora se perceba, no próprio corpo em movimento, que a parte futura surgirá como necessária e ajustada aos movimentos precedentes²⁵⁵. Com efeito, na graça “o corpo é o instrumento que manifesta a liberdade”²⁵⁶. O desgracioso aparece quando um dos elementos da graça é contrariado em sua realização. Na graça, como atesta Sartre, a facticidade é “vestida e disfarçada”, o corpo é revelado como

²⁵² SARTRE, 2007, p. 439.

²⁵³ SARTRE, 2007, p. 439-40.

²⁵⁴ SARTRE, 2007, p. 440.

²⁵⁵ Há uma evidente proximidade, neste ponto, entre a letra sartriana e a do Bergson do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, quando discorria sobre o sentimento da graça – e que, diga-se de passagem, é elogiada pelo próprio Sartre. Recordemos o que dizia Bergson em seu primeiro livro: “[A graça,] primeiramente, nada mais é que a percepção de certa destreza (*aisance*), de certa facilidade nos movimentos exteriores. E como os movimentos fáceis são aqueles que se preparam uns aos outros, acabamos por encontrar uma destreza superior nos movimentos que se fazem prever, nas atitudes presentes em que são indicadas e como que pré-constituídas as atitudes que virão. (...). Se a graça prefere as curvas às linhas quebradiças (*brisées*), é porque a linha curva muda de direção a todo o momento, mas cada nova direção estava indicada na precedente” (BERGSON, 2005, p. 08).

²⁵⁶ SARTRE, 2007, p. 440.

“ferramenta de precisão”, e a nudez da carne, apesar de presente, “não pode ser vista”²⁵⁷. Já no ato desgracioso, ocorre o oposto: o movimento torna-se mecânico, e o corpo, puro instrumento. Diante disso, o obsceno surge “quando o corpo adota posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne”²⁵⁸.

A partir do que foi visto acima, se esclarece o intento sádico: a graça desvela a carne para velá-la de imediato. O sádico, por seu turno, “visa destruir a graça para constituir *realmente* uma outra síntese do outro: ele quer fazer aparecer a carne do outro; na sua própria aparição, a carne será destruidora da graça, e a facticidade reabsorverá a liberdade-objeto do outro”²⁵⁹. Com efeito, o sádico almeja fazer a carne aparecer bruscamente por meio da opressão, pelo concurso de seu corpo enquanto instrumento. Pretende obrigar o outro a agir e a assumir posições em que seu corpo apareça como obsceno. O sadismo é a apropriação instrumental do outro encarnado. Mas o outro que aparece como carne, ainda é um *outro*, isto é, uma subjetividade, uma liberdade. Daí, segundo Sartre, a necessidade do sádico de exigir provas da completa submissão da liberdade do outro às suas ordens. No fundo, o que o sádico procura é a liberdade do outro. Se no amor, o amante exigia não a abolição, mas servidão da liberdade pela própria liberdade do amado, no sadismo também não se busca suprimir a liberdade da vítima, mas “obrigá-la a se identificar livremente à carne torturada”²⁶⁰. Contudo, independentemente da pressão exercida pelo sádico, o ato de renegação do torturado permanece livre. Para Sartre, é a vítima quem decide o momento de abdicar de sua resistência, é ela quem sente o instante em que a dor se torna insuportável. Por isso, se envergonhará futuramente de sua renegação. Mas o sádico se considera a origem dessa situação. Seu prazer aumenta cada vez que a vítima resiste e se nega a pedir perdão. “O espetáculo que se oferece ao sádico é o de uma liberdade que luta contra o desabrochamento (*épanouissement*) da carne e que, finalmente, escolhe livremente se fazer submergir pela carne”²⁶¹. No momento da renegação, o resultado é encontrado, o corpo é todo carne ofegante e obscena, a própria imagem de uma liberdade despedaçada e subjugada, identificada inteiramente com seu corpo.

O sadismo, vale novamente pontuar, encontra seu germe no fracasso do desejo²⁶². E, assim como no desejo e na indiferença, o sadismo carrega em si mesmo as causas

²⁵⁷ Cf. SARTRE, 2007, p. 441.

²⁵⁸ SARTRE, 2007, p. 441.

²⁵⁹ SARTRE, 2007, p. 442.

²⁶⁰ SARTRE, 2007, p. 443.

²⁶¹ SARTRE, 2007, p. 444.

²⁶² Com efeito, “o sadismo é o fracasso do desejo, e o desejo é o fracasso do sadismo” (SARTRE, 2007, p. 445). O mesmo raciocínio vale para o masoquismo. Diz o autor que “o sadismo está como em germe no próprio desejo, como sendo o fracasso do desejo: com efeito, a partir do momento que busco *possuir* o corpo do outro, o qual levei a encarnar por meio de minha encarnação, rompo a reciprocidade da encarnação e ultrapasso meu

de seu fracasso. Primeiro, porque no momento em que seu objetivo é alcançado, o sadismo cede lugar ao desejo. Além disso, o que o sádico pretende é capturar a liberdade transcendente de sua vítima, o que, por princípio, está fora de alcance. Quanto mais o sádico se empenha em tratar o outro como instrumento, mais essa liberdade lhe escapa. A liberdade sobre a qual ele pode agir é tão somente a liberdade objetiva do outro, liberdade no meio do mundo com suas mortipossibilidades, que perde o Ser-Para-outro no momento em que ele tentava recuperá-lo. Para Sartre, é no instante em que a vítima *olha* para o sádico que ele percebe seu erro e experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do outro.

Descobre então que não pode agir sobre a liberdade do outro, ainda que o obrigue a humilhar-se e a pedir perdão, pois é precisamente na e pela liberdade absoluta do outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação²⁶³.

Destarte, a explosão do olhar do outro no mundo do sádico desmorona o sentido e o objetivo do sadismo. O sádico constata que era justamente essa liberdade que ele pretendia subjugar, mas percebe a inutilidade de seus esforços. O círculo vicioso novamente se repete: no horizonte de *O ser e o nada*, a tensão entre ser-que-olha e ser-que-é-visto jamais pode ser superada.

Entretanto, diante deste cenário de permanentes e retumbantes fracassos, Sartre indica que haveria ainda uma última atitude original do Para-si que experimentou as vicissitudes do binômio objetivação/assimilação do outro: o *ódio*.

[O ódio] implica uma resignação fundamental: o Para-si desiste de utilizar o outro como instrumento para reaver seu Ser-Em-si. Quer simplesmente reencontrar uma liberdade sem limites de fato, ou seja, desembaraçar-se de seu inapreensível Ser-objeto-Para-outro e abolir sua dimensão de alienação²⁶⁴.

Com efeito, trata-se de um posicionamento absoluto de uma liberdade diante de outrem. O Para-si que odeia, que experimentou o fracasso de seus esforços em assimilar ou ser assimilado à liberdade de outrem, aceita não ser nada além do que Para-si: nadificação

corpo rumo às suas próprias possibilidades e me oriento em direção ao sadismo. Assim, sadismo e masoquismo são os dois obstáculos do desejo, seja porque eu ultrapasso a turvação rumo a uma apropriação da carne do outro, seja porque dou atenção apenas à minha carne, e não exija nada mais do outro, exceto que ele seja o olhar que me ajuda a realizar minha carne. É por conta dessa inconsistência do desejo e de sua perpétua oscilação entre esses dois obstáculos que costumamos chamar a sexualidade ‘normal’ pelo nome de ‘sado-masoquista’” (SARTRE, 2007, p. 444.).

²⁶³ SARTRE, 2007, p. 446.

²⁶⁴ SARTRE, 2007, p. 451.

livre de seu ser, totalidade-destotalizada, uma fuga perpétua que estabelece seus próprios fins. Diferentemente do ato de detestar, que seria pontual, o que odeio, sublinha Sartre, não é apenas algum determinado detalhe particular, mas “a totalidade-psíquica inteira, na medida em que me remete à transcendência do outro”²⁶⁵.

Ademais, posto que o projeto inicial é suprimir as outras consciências, ele “é ódio de todos os outros em um só”²⁶⁶. Simbolicamente, através da morte de um outro particular, almejo destruir o princípio geral de existência do outro. Mas, *ipso facto*, o ódio também está condenado ao fracasso. Porque, ainda que fosse capaz de suprimir todas as outras consciências, eu não poderia fazer com que o outro não tivesse existido. A própria abolição do outro traz consigo o reconhecimento explícito de que o outro *existiu*. “Sendo assim, meu Ser-Para-outro, deslizando ao passado, converte-se em uma dimensão irremediável de mim mesmo”²⁶⁷. Meu Ser-Para-outro se aliena: o que fui para o outro, fica estabelecido por sua morte, de maneira incontornável. Se mantiver os projetos e o modo de vida julgados pelo outro, também o serei no presente. Se modificá-los, será ainda pela influência desses outros. Em suma, porque não posso me desvencilhar desse passado em que o outro existiu, sua morte me constitui como um objeto irremediável, assim como minha própria morte.

O ódio, portanto, também não permite ao Para-si deixar o círculo vicioso. No fundo, ele apenas representa a tentativa derradeira, desesperada. Após seu malogro, resta ao Para-si retornar ao círculo e se deixar oscilar indefinidamente entre uma ou outra das duas atitudes fundamentais.

2.3 A experiência do “Nós”

Até aqui, as relações descritas por Sartre ficaram circunscritas ao âmbito interpsíquico de duas consciências. Contudo, a filosofia de *O ser e o nada* ainda permite vislumbrar minimamente a transposição da estrutura do Ser-Para-outro para formações mais amplas. Mais uma vez, porém, a lógica antinômica do *ensaio de ontologia fenomenológica* entra em cena, e a experiência do *Nós* será cindida em dois momentos: de um lado, uma coletividade objetivada pelo olhar de um terceiro; de outro, a formação de um agrupamento de sujeitos em torno de uma ação comum.

²⁶⁵ SARTRE, 2007, p. 451.

²⁶⁶ SARTRE, 2007, p. 452.

²⁶⁷ SARTRE, 2007, p. 452.

À primeira vista, é verdade, a experiência do Nós, não obstante empiricamente verificável, parece desmentir a prova do Ser-objeto-Para-outro ou do outro-objeto-Para-mim que orientou a dinâmica da intersubjetividade até aqui. No caso do Nós-sujeito, por exemplo, ninguém é objeto: “o *Nós* envolve uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem umas às outras como subjetividades”²⁶⁸. Mas tal reconhecimento não é objeto de uma tese explícita: “o que é posto explicitamente é uma ação comum ou o objeto de uma percepção comum”²⁶⁹. Trata-se de uma espécie de “olhar comum sobre o mundo”, uma convergência de objetivos. Neste caso, “o reconhecimento das subjetividades é análogo ao da consciência não-tética por si mesmo; melhor ainda, ele deve ser operado *lateralmente* por uma consciência não-tética cujo objeto tético é tal ou qual espetáculo do mundo”^{270,, 271}.

O que Sartre recusa, novamente em oposição ao *Mitsein* heideggeriano, é fundamentar a consciência do outro a partir da experiência do Nós. Heidegger considerava, a partir da constatação fenomenal de que o mundo é, desde sempre, mundo compartilhado, que um sujeito nunca é dado sem o mundo, isto é, sem outros sujeitos. Os próprios objetos me remetem à existência de outrem e, por conseguinte, à minha relação com eles. Contudo, adverte Sartre, primeiramente seria preciso investigar “a estrutura *ontológica* do que assim é ‘dado’”²⁷². Neste caso, observa, o Nós jamais poderia ser uma estrutura *ontológica* da realidade humana, porquanto “a existência do Para-si em meio a outros era na origem um fato metafísico e contingente”²⁷³. Por isso, em Sartre, o Nós só pode ser uma *experiência*. Por conseguinte, tampouco se poderia falar de uma consciência intersubjetiva, ou de um novo ser que suplanta e engloba os demais em um todo sintético. Daí o coletivo, para Sartre, *sempre* ser explicado em termos de soma de irreduzíveis individualidades²⁷⁴. Logo, também “o *nós* é experimentado por uma consciência particular”²⁷⁵.

²⁶⁸ SARTRE, 2007, p. 453.

²⁶⁹ SARTRE, 2007, p. 454.

²⁷⁰ Pode-se visualizar, desde agora, como Sartre buscará superar o círculo vicioso das relações concretas com o outro. A mediação de um terceiro, seja ele algum “espetáculo do mundo”, seja, um valor comum, é o índice que permitirá que a experiência da alteridade possa se expandir para além da dinâmica das negações recíprocas (que, no entanto, jamais desaparecem). Assim, nos *Cahiers pour une morale*, a mediação da liberdade como valor possibilitará a Sartre pensar em relações de dom e generosidade. Mais tarde, na *Crítica da razão dialética*, essa mediação não será mais ideal, mas *material*: a constituição de um intermundo coabitado e compartilhado.

²⁷¹ SARTRE, 2007, p. 454.

²⁷² HEIDEGGER, 2009, p. 172. Recuperamos aqui uma passagem de *Ser e tempo* destacada no primeiro capítulo: “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem o mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os ‘outros’ já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é ‘dado’”.

²⁷³ SARTRE, 2007, p. 454.

²⁷⁴ Mais uma vez, convém assinalar que, na *Crítica da razão dialética*, esta posição será preservada. Contudo, adiantemos, sua fidelidade a esse agenciamento terá um custo elevado. Pois, se no domínio da ontologia fenomenológica, ele pode ser sustentado (não obstante os impasses gerais de sua concepção de alteridade que

De fato, atesta Sartre, posso estar engajado em um Nós sem que todos os outros envolvidos necessariamente estejam conscientes do fato²⁷⁶. O Nós é uma experiência particular que se produz em casos especiais, sobre o fundamento do Ser-Para-outro em geral. “O *Ser-Para-outro* precede e fundamenta o *Ser-com-o-outro*”²⁷⁷. Como dito no início, há duas formas radicalmente distintas da experiência do Nós. Como Sartre ressalta, é absolutamente diferente dizer “*Nós* olhamos” e “Eles *nos* olham”. à experiência do Nós como sujeitos de uma ação comum, é preciso acrescentar uma experiência em que somos *objeto* para um terceiro.

A experiência do “Nós-objeto”, explica Sartre, “nos precipita no mundo; experimentamo-na através da vergonha, como uma alienação comunitária”²⁷⁸. Mas, como seria possível se experimentar em comunidade com os outros enquanto estes são *objetos*?

Para Sartre, a relação de um Para-si com outro, descrita nas relações originárias, aparece sobre o fundo da relação de cada Para-si, isoladamente, com *todas as outras consciências*, isto é, com a quase-totalidade das consciências. Isso vem à tona quando um *terceiro* aparece em meu campo de ação. Nesse instante, me sinto, mais uma vez, completamente *alienado*. Tal relação ternária não modifica absolutamente minha alienação original (o surgimento do outro em meu mundo). Encaro-os como “Eles-sujeitos”, situação que tende ao impessoal²⁷⁹. Mas no caso deste terceiro olhar o outro, a conjuntura torna-se mais complexa. A terceira transcendência transcende a transcendência que me transcende, e contribui a desarmá-la. Se, em conjunto com o terceiro, eu olhar o outro, este se transforma em objeto e temos, assim, a experiência do Nós-sujeito, que será o tema na sequência. Se ele olha o outro que, por sua vez, me olha, e eu também olho o terceiro, surge uma situação indeterminada e não conclusiva, pois forma-se um círculo em que cada um experimenta ao mesmo tempo ser-sujeito e ser-objeto. Também pode ocorrer que o terceiro olhe o outro *que eu olho*. Neste caso, desarmo o olhar do terceiro e ambos se transformam em objeto para meu olhar (Eles-objetos). Outras situações podem derivar dessas assinaladas. Resta, no entanto, uma fundamental, que é a essência da Nós-objeto.

trataremos no próximo capítulo), em uma pesquisa dialética semelhante posição acarretará em uma série de problemas, especialmente no que diz respeito à tentativa de síntese com o marxismo.

²⁷⁵ SARTRE, 2007, p. 455.

²⁷⁶ Neste momento, Sartre recupera uma experiência corriqueira que ilustra seu ponto de vista: alguém diz, por exemplo, “*Nós* estamos descontentes com essa situação”, a que um outro responde: “*Nós* não, meu amigo! Fale por você”.

²⁷⁷ SARTRE, 2007, p. 455.

²⁷⁸ SARTRE, 2007, p. 455.

²⁷⁹ Sartre se vale do pronome impessoal francês *on*.

Estou engajado em um conflito com o outro. Aparece um terceiro e nos abarca com seu olhar. Agora, diz Sartre, experimento correlativamente minha alienação e minha objetividade. Tanto eu quanto o outro nos tornamos objetos-no-meio-do-mundo do terceiro. Há, de fato, uma mudança radical em minha *situação*. “Com a aparição do terceiro, provo de uma só vez, que minhas possibilidades estão alienadas e, ao mesmo tempo, descubro que as possibilidades do outro são mortipossibilidades”²⁸⁰. Nessa situação objetiva, o conflito não nasce mais do livre surgimento de nossas transcendências, mas é constatado e transcendido pelo terceiro, como um *dado* que nos define e nos mantém juntos. Experimento, assim, um Ser-fora, no qual estou organizado com o outro em “um todo indissolúvel e objetivo, um todo em que já *não me distingo* originariamente do outro, mas que ajudo, em solidariedade com ele, a constituir”²⁸¹. Se assumo meu Ser-fora-para-um-terceiro, devo assumir, analogamente, o Ser-fora-do-outro. E é “a assunção fundamental desse comprometimento que carrego à minha frente sem apreendê-lo, esse reconhecimento livre de minha responsabilidade, na medida em que inclui a responsabilidade do outro, que é a prova do *Nós-objeto*”²⁸². Dito de outro modo, o *Nós-objeto* se descobre pela necessidade que tenho de assumir não só a mim, mas também o outro, por conta da reciprocidade interna de nossa situação.

Por conseguinte, o *Nós-objeto* é uma alienação ainda mais radical do Para-si. Agora, não se trata mais de assumir apenas o que ele é para o outro, mas também assumir sua participação em uma totalidade que, apesar de integrante, ele não é. Embora experimentado em uma situação de solidariedade concreta, o *Nós-objeto* tem uma significação que transcende a circunstância particular em que é vivenciado, pois visa englobar meu pertencimento à totalidade humana (exceto a consciência do terceiro), que também é apreendida como objeto. Nas palavras de Sartre, corresponde a “uma experiência de humilhação e impotência: aquele que se experimenta constituindo um *Nós* com os outros homens, sente-se envidado entre uma infinidade de existências estranhas; está alienado radicalmente e sem recursos”²⁸³.

Algumas situações, aponta Sartre, são propícias à experiência do *Nós*. Por exemplo, o trabalho em comum: “quando várias pessoas se experimentam apreendidas pelo terceiro enquanto trabalham solidariamente um mesmo objeto, o próprio sentido do objeto manufaturado remete à coletividade trabalhadora como um *Nós*”²⁸⁴. É a exigência do próprio

²⁸⁰ SARTRE, 2007, p. 458.

²⁸¹ SARTRE, 2007, p. 458.

²⁸² SARTRE, 2007, p. 458.

²⁸³ SARTRE, 2007, p. 459.

²⁸⁴ SARTRE, 2007, p. 459.

objeto, seu coeficiente de adversidade, que remetem ao Nós-objeto dos trabalhadores. Neste caso, cada um é apreendidos como Nós enquanto aparece como disposição instrumental e técnica de meios, cada qual ocupando um lugar determinado, com o intuito de “criar” algo. Contudo, Sartre adverte que qualquer situação humana que seja engajamento no meio de outros é experimentada como Nós *desde que o terceiro apareça*. Com efeito, é preciso notar que sempre há um ponto de vista a partir do qual se pode realizar a união de diversos Para-si em um Nós.

Reciprocamente, assim como o olhar é apenas a manifestação concreta do fato originário de minha existência para o outro, portanto, assim como me experimento existindo para o outro fora de toda aparição singular de um olhar, assim como não é necessário que um olhar nos fixe e atravesse para que possamos nos experimentar como integrados lá fora em um *Nós*. Basta que a totalidade-destotalizada “humanidade” exista para que uma pluralidade qualquer de indivíduos se experimente como *Nós* em relação ao todo ou a parte dos restos dos homens, estejam esse homens presentes “em carne e osso”, ou que sejam reais, mas estejam *ausentes*²⁸⁵.

Assim, posso sempre me perceber em presença ou na ausência de terceiros, como pura ipseidade ou como integrado a um Nós. Nesse sentido, haveria alguns casos dessa experiência coletiva que são “especiais”. Por exemplo, aquilo que o marxismo denomina de *consciência de classe*. Segundo Sartre, o sentimento de pertencimento a uma classe não nasceria das “condições objetivas” de vida, da dureza do trabalho etc., tal como defende o materialismo histórico.

O fato primordial é que o membro da coletividade oprimida que, enquanto simples pessoa, está engajado em conflitos fundamentais com outros membros dessa coletividade (amor, ódio, rivalidade de interesses, etc.), apreende sua condição e a dos outros membros dessa coletividade enquanto vistas e pensadas por consciências que lhe escapam²⁸⁶.

Logo, a classe oprimida encontra sua unidade no conhecimento que a classe opressora tem a seu respeito, e a aparição da consciência de classe no oprimido corresponde, para Sartre, à assunção na vergonha de um Nós-objeto²⁸⁷.

Haveria ainda a possibilidade de uma experiência de alteridade radical, em que o Nós, que sempre é constituído pelo olhar de um terceiro, seja o conjunto da humanidade, olhada por um terceiro absolutamente transcendente. Essa, por exemplo, seria a base da ideia

²⁸⁵ SARTRE, 2007, p. 460.

²⁸⁶ SARTRE, 2007, p. 461.

²⁸⁷ Cf. SARTRE, 2007, p. 462. Por curioso que seja, o encontro com o marxismo não alterará essencialmente essa concepção, como explicaremos na segunda parte da tese.

de Deus²⁸⁸. Contudo, argumenta Sartre, se Deus é caracterizado como ausência radical, “o esforço para realizar a humanidade como *nossa* é renovado sem cessar e sem cessar resulta em fracasso”²⁸⁹. Esse Nós, capaz de abarcar a totalidade dos homens, o Nós “humanista”, como define o filósofo, resta um ideal irrealizável que se restringe a indicar alguma experiência concreta a ser feita *em presença* do terceiro absoluto, isto é, Deus. “Assim, o conceito-limite de humanidade (enquanto totalidade do Nós-objeto) e o conceito-limite de Deus implicam-se mutuamente e são correlatos”²⁹⁰.

A experiência do Nós-objeto supõe a experiência do Ser-Para-outra, “da qual ela é apenas uma modalidade mais complexa”²⁹¹. No caso do Nós-sujeito, há uma nova dinâmica. Segundo Sartre, na linha de Heidegger, é o mundo “que nos anuncia nosso pertencimento a uma comunidade-sujeito, em particular a existência no mundo de objetos manufaturados”²⁹². Esses objetos foram trabalhados por homens, Eles-sujeitos, para uma transcendência não-individualizada e não numerada que coincide com o olhar indiferenciado impessoal, o *on* indicado mais acima. Quando preciso tomar um ônibus, sei que sou parte dessa multidão impessoal que utilizará alguns desses objetos produzidos por Eles-sujeitos, mas me diferencio de cada usuário, tanto pelo surgimento individual de meu ser, quanto pelos fins remotos que persigo. Contudo, esses fins estão apenas no horizonte de meus atos. “Meus fins próximos [no caso, tomar um ônibus]”, aponta Sartre, “são os fins do ‘on’, e me apreendo como intercambiável²⁹³ com qualquer um de meus vizinhos”²⁹⁴. Se me realizo na solidão

²⁸⁸ Mas, poderíamos acrescentar, tal experiência não se resume necessariamente à ideia de Deus. No romance *1984*, de George Orwell, há um exemplo ilustrativo de formação de um Nós-objeto constituído a partir de um terceiro praticamente transcendente e onipresente. Ali, em uma fictícia ditadura, o Estado, ou o Grande Irmão, é definido como “uma dessas figuras cujos olhos seguem a gente por toda parte” (ORWELL, 1991, p. 07). E os indivíduos, cujas liberdades foram todas suprimidas pelo governo, reduzem-se (humilhados e impotentes, para utilizar os termos sartrianos) a uma massa praticamente indiferenciada de “camaradas”, obrigatoriamente subservientes ao Partido, a sua ideologia e a seu líder (não obstante a divisão em segmentos sociais, como os “proles”, os membros do Partido Externo e Interno, proporcionar importantes diferenciações acerca de cada papel social): “Moedas, selos, capas de livros, faixas, cartazes, maços de cigarro – em toda parte. Sempre os olhos fitando o indivíduo, a voz a envolvê-lo. Adormecido ou desperto, trabalhando ou comendo, dentro e fora de casa, no banheiro ou na cama – não havia fuga. Nada pertencia ao indivíduo, com exceção de alguns centímetros cúbicos dentro do crânio” (ORWELL, 1991, p. 23). Com efeito, o desenvolvimento do enredo leva a pensar que o controle absoluto da vida dos cidadãos os força a se experimentarem como parte de uma sociedade transformada, a partir da figura terrível e onipresente do Estado (o Grande Irmão), em um amorfo e servil “Nós-objeto”, cuja existência se limita a atender, cada qual de acordo com sua função, aos interesses do regime totalitário.

²⁸⁹ SARTRE, 2007, p. 463.

²⁹⁰ SARTRE, 2007, p. 463.

²⁹¹ SARTRE, 2007, p. 462.

²⁹² SARTRE, 2007, p. 464.

²⁹³ Temos aqui o germe do conceito de *série*, que será crucial na “teoria dos conjuntos práticos” desenvolvida na *Crítica da razão dialética*. Inclusive o exemplo do ônibus será retomado como paradigma da assim chamada “relação serial”.

como uma transcendência qualquer, tenho a experiência de ser-indiferenciado. Contudo, se essa transcendência indiferenciada projeta seus projetos em comunhão com outras transcendências, experimentadas como presenças reais e igualmente absorvas em projetos análogos aos meus, “então tenho a experiência de uma transcendência comum e dirigida rumo a um único objetivo, do qual sou apenas uma particularização efêmera”²⁹⁵.

Todavia, duas observações devem ser feitas. Em primeiro lugar, ressalta Sartre, “essa experiência é de ordem psicológica e não ontológica. Não corresponde de alguma forma a uma unificação real dos Para-si considerados”²⁹⁶. Além disso, tampouco procede de uma experiência imediata da transcendência dos Para-si, como no caso do ser-visto, mas é especialmente motivada pela dupla apreensão objetivadora do objeto transcendido em comum e dos corpos que me rodeiam. Por exemplo, o ritmo comum da marcha dos soldados, ou um trabalho ritmado em uma linha de montagem. O que Sartre observa, nesses casos, é que o ritmo cadenciado dos soldados ou da equipe de trabalhadores, emana de mim: sou eu quem realiza, enquanto transcendência, esse projeto, isto é, sou eu quem produz o ritmo. Contudo, ele se funda com o ritmo geral de trabalho e recebe seu sentido através dele. Mas, o envolvimento do meu ritmo ao dos outros é apreendido “lateralmente”. É meu fim próprio que, ao mesmo tempo, não se distingue do fim coletivo²⁹⁷. Assim, “o ritmo que faço nascer nasce em ligação comigo e lateralmente como ritmo coletivo; é *meu* ritmo na medida em que é o ritmo dos outros e reciprocamente”²⁹⁸.

Nesse sentido, Sartre destaca que essa possibilidade só pode ser realizada se abro mão de meus fins particulares (ao menos daqueles que entrem em algum conflito com o objetivo coletivo mais imediato) e aceito o fim e os instrumentos comuns – ou seja, se me aceito como transcendência indiferenciada. Se o surgimento de uma dimensão de ser real e concreta é condição da experiência do Ser-Para-outro, no caso do Nós-sujeito ocorre algo diferente:

a experiência do Nós-sujeito é um puro evento psicológico e subjetivo em uma consciência particular, que corresponde a uma modificação íntima da estrutura dessa consciência, mas não aparece sobre o fundamento de uma relação ontológica concreta com os outros e que não realiza nenhum “*Mitsein*”. Trata-se somente de uma maneira de sentir-me no meio dos outros²⁹⁹.

²⁹⁴ SARTRE, 2007, p. 464.

²⁹⁵ SARTRE, 2007, p. 465.

²⁹⁶ SARTRE, 2007, p. 465.

²⁹⁷ Também na *Crítica*, a perspectiva dessa comunhão entre os fins particulares e os fins do grupo será a base do chamado “grupo-em-fusão”.

²⁹⁸ SARTRE, 2007, p. 465.

²⁹⁹ SARTRE, 2007, p. 466.

Com efeito, diz Sartre, a experiência do Nós-sujeito não implica em uma experiência semelhante e correlata nos outros. Ademais, ela também é instável, pois supõe organizações particulares no meio do mundo, e desaparece quando essas organizações também desaparecem.

Também por isso, “a experiência do Nós-sujeito não poderia ser primeira, não poderia constituir uma atitude original com relação aos outros, pois, pelo contrário, pressupõe para realizar-se um duplo reconhecimento prévio da existência do outro”³⁰⁰. Com efeito, Sartre observa primeiramente que o objeto manufaturado remete a seus produtores e às regras de uso determinadas por outrem. Quando leio na embalagem de um produto alimentício, por exemplo, seu “modo de preparo”, percebo nesse imperativo a comunicação direta do outro comigo; sou *visado* por ele, mas como transcendência indiferenciada, isto é, de modo impessoal. Se obedeco à prescrição do fabricante, “acomodo-me à ordem humana; *reconheço* por meu ato mesmo a existência do outro, estabeleço um diálogo com o outro”³⁰¹. É verdade que Heidegger mostrara isso durante sua análise do *Mitsein*. Contudo, contra a ideia de um Ser-com, Sartre ressalva: “para que um objeto apareça como manufaturado, é preciso que o outro seja dado previamente de alguma outra maneira”³⁰². Sem uma experiência anterior do outro, alega Sartre, não se poderia diferenciar o objeto manufaturado de uma coisa não trabalhada. Só posso atender às prescrições de uso que encontro na embalagem de um produto, ou obedecer a indicação de uma placa que indique, por exemplo, a entrada e a saída de um prédio, se li tais informações, se conheço o idioma em que estão escritas, o que pressupõe meu conhecimento prévio acerca do outro. Por isso, conclui, “a experiência do Nós-sujeito se constrói sobre a experiência originária do outro e pode ser apenas uma experiência secundária e subordinada”³⁰³.

Há de se notar, ainda, que não há aqui experiência de outrem nem como sujeito, nem como objeto. É que eles não são posicionados *de forma alguma*. “Certamente, parto de sua existência de fato no mundo e da percepção de seus atos, mas não apreendo *posicionalmente* sua facticidade ou seus gestos”³⁰⁴. Tenho consciência de seu corpo, de seus gestos, da ligação de seus atos com os meus, mas essa consciência é apenas *lateral*, tal como a consciência de meu corpo-para-mim apresentada no segundo capítulo. É que, do ponto de

³⁰⁰ SARTRE, 2007, p. 467.

³⁰¹ SARTRE, 2007, p. 467.

³⁰² SARTRE, 2007, p. 467.

³⁰³ SARTRE, 2007, p. 468.

³⁰⁴ SARTRE, 2007, p. 468.

vista sartriano, a experiência do Nós não permite apreender os outros que fazem parte desse Nós originariamente como *outros*. Pelo contrário, “é preciso que haja antes algum saber do que é o outro para que uma experiência de minhas relações com outrem possa ser realizada na forma do ‘*Mitsein*’”³⁰⁵. Nesse sentido, o *Mitsein* seria impossível enquanto estrutura ontológica, sem prévio conhecimento acerca do outro: “eu ‘sou com...’, que seja; mas com quem?”³⁰⁶. O cerne da crítica anteriormente endereçada a Heidegger é retomado:

Além do mais, mesmo que essa experiência fosse ontologicamente primordial, não vemos como se poderia passar, sem uma modificação radical dessa experiência, de uma transcendência totalmente indiferenciada à experiência das pessoas singulares. Se o outro não fosse dado de outra forma, a experiência do *Nós*, rompendo-se, geraria apenas a apreensão de puros objetos-instrumentos no mundo circunscrito por minha transcendência³⁰⁷.

Enfim, convém notar que a experiência do Nós-sujeito não possui nenhum valor de “revelação metafísica”. Na verdade, ela depende estritamente das diferentes formas do Para-outro, sendo é tão somente “um enriquecimento empírico de algumas delas”³⁰⁸. Daí, por exemplo, a instabilidade que também está presente nessa experiência, e a impossibilidade, tal como ocorria no Nós-objeto, de um *Nós* humano universal, ideal inatingível de uma subjetividade unificada.

2.4 O caminho para a ação

A descrição do Nós-sujeito indica os caminhos que Sartre trilhará na sequência. Pois, enquanto o Nós-objeto “é a revelação de uma dimensão da existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência original do Para-outro”³⁰⁹, o Nós-sujeito “é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e em uma sociedade de tipo econômico definido; [porém,] nada revela de particular, é uma ‘*Erlebnis*’ puramente subjetiva”³¹⁰. Vislumbra-se aqui, ainda que timidamente, a necessidade de ampliar o horizonte estreito da intersubjetividade também para o domínio social e histórico. Mas, porque a experiência da alteridade é originariamente alienação, o conflito, e

³⁰⁵ SARTRE, 2007, p. 468.

³⁰⁶ SARTRE, 2007, p. 468.

³⁰⁷ SARTRE, 2007, p. 468.

³⁰⁸ SARTRE, 2007, p. 468.

³⁰⁹ SARTRE, 2007, p. 470.

³¹⁰ SARTRE, 2007, p. 470.

não o *Mitsein*, é a essência da intersubjetividade³¹¹. Nem a experiência do Nós-objeto (que exige o surgimento do *terceiro*), nem o Nós-sujeito (experiência psicológica que requer um conhecimento prévio acerca do outro) poderiam alterar o sentido original do Para-outro.

O Para-si não é somente um ser que surge como nadificação do Em-si que ele é e negação interna do Em-si que ele não é. Essa fuga nadificadora é inteiramente recapturada pelo Em-si e fixada como Em-si desde que o outro aparece. O Para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, é o nada pelo qual *há* coisas. O outro, ao surgir, confere ao Para-si um Ser-no-meio-do-mundo como coisa entre coisas. (...) Aprendemos, em primeiro lugar, que o Para-si era nadificação e negação radical do Em-si; agora, constatamos que, pelo simples concurso do outro e sem contradição alguma, ele também é totalmente Em-si, presente no meio do Em-si. Mas esse segundo aspecto do Para-si representa seu *lado de fora*: o Para-si, por natureza, é o ser que não pode coincidir com seu Ser-Em-si³¹².

Portanto, qualquer tentativa do Para-si identificar-se a um Ser-Em-si, criar um Ser-Em-si-Para-si, seja nas atitudes de má-fé, seja nas relações intersubjetivas, é fadada ao fracasso. Mas a experiência do Nós-sujeito sinaliza algo importante. Como observa Angèle K. Marietti, ela nos coloca “no caminho da ação em sua forma coletiva e histórica”, pois, “após a teoria geral do Ser, [o Nós-sujeito abre o caminho para] a parte mais extensa de *O ser e o nada*: a teoria da ação”³¹³. De fato, o malgrado projeto de Ser leva à constatação de que, para a realidade humana, “ser reduz-se a fazer”³¹⁴. A ação surge, em *O ser e o nada*, como “assunção da contingência”³¹⁵ que é o fracasso inevitável do desejo-de-ser do Para-si³¹⁶. O Para-si não é, jamais pode *ser*. Resta a ele *se fazer*. O fracasso ontológico desemboca em uma tarefa prática, existencial.

Em linhas gerais, naturalmente, Sartre descreverá o horizonte da ação com base na incontornável liberdade humana. Existente injustificável, sem fundamento e sem pré-determinações (sejam exteriores, sejam interiores), o homem é o único responsável por

³¹¹ Cf. SARTRE, 2007, p. 470.

³¹² SARTRE, 2007, p. 470.

³¹³ MARIETTI, 2005, p. 53.

³¹⁴ SARTRE, 2007, p. 521.

³¹⁵ Valemo-nos da ideia de Hadi Rizk em “*L’action comme assumption de la contingence*”. In: BARBARAS, 2005.

³¹⁶ Lembremos que a própria argumentação de *O ser e o nada*, após a Introdução da obra, na qual se revelam as duas dimensões de ser, traça o seguinte itinerário: primeiramente, Sartre apresenta o Para-si como Nada e, por conseguinte, como projeto de autofundação ou desejo-de-ser (Em-si-Para-si). Nesse sentido, se explicam os três ek-stases do Para-si na tentativa de realizar esse desejo originário: a má-fé, a reflexão impura e, por último, o ek-stase mais radical, o Ser-Para-outro. Com a demonstração do fracasso inevitável do desejo-de-ser, Sartre desloca a argumentação do plano do ser para o plano da ação, esfera na qual seria possível contornar existencialmente o projeto que está na raiz do Para-si. Daí que, na sequência de *O ser e o nada*, Sartre se propunha a constituição de uma “moral da esperança e da salvação”.

estabelecer seu projeto existencial³¹⁷, isto é, os móveis (subjetivos) e motivos (objetivos) de sua ação, seus fins e seus valores. E é justamente na esfera da ação, que se confunde com nossa existência concreta, que a alteridade poderia ser vivida (isto é, construída) de outras formas. No entanto, *O ser e o nada* se limita a demarcar o horizonte (“inautêntico”, convém adiantar) no qual o homem age. Para que a intersubjetividade pudesse suplantar o quadro conflituoso originário, seria preciso uma ética capaz de orientar essas novas relações. É o que se expõe a seguir.

³¹⁷ Para Sartre, a liberdade se traduz na existência do homem como projeto. Isto significa que o Para-si define-se por seu fim; ou, em outros termos, a realidade humana só pode ser compreendida a partir de suas finalidades. Cada homem decide livremente seu projeto original, que nada mais é que a forma originária de ser-no-mundo, isto é, a maneira pela qual ele se relacionará com o Em-si e com sua facticidade. Esse projeto original, que ilumina (mas jamais determina) nossas escolhas e nossas ações, porém, não é algo eterno e imutável. Pelo contrário, uma vez que a liberdade não tem apoios, “o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado” (SARTRE, 2007, p. 525). Trazer à luz a escolha desse projeto original, para poder compreender o indivíduo enquanto totalidade, seria papel da *Psicanálise existencial*. Ocorre que, segundo Sartre, na maior parte do tempo, para fugir à angústia e à responsabilidade advinda desse projeto, bem como no intuito de procurar justificativas exteriores para nossos atos, utilizamos de recursos de *má-fé*. Assim, a Psicanálise Existencial se justifica como “um método destinado a elucidar, sob uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, isto é, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é” (SARTRE, 2007, p. 620). Nesse sentido, ela é uma “*descrição moral*, pois nos fornece o sentido ético dos diferentes projetos humanos. Ela nos indica a necessidade de renunciar à psicologia do interesse, bem como a toda interpretação utilitária da conduta humana, nos revelando a significação *ideal* de todas as atitudes do homem” (SARTRE, 2007, p. 674). Assim, prossegue Sartre, “a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o *ser pelo qual os valores existem*. É então que sua liberdade tomará consciência dela mesma e se descobrirá na angústia como a única fonte do valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe” (SARTRE, 2007, p. 675). Para maiores detalhes a respeito da Psicanálise Existencial, bem como sobre a contraposição à psicanálise clássica, ver: SARTRE, 2007, p. 602-20. O trabalho de Betty Cannon, *Sartre et la psychanalyse*, além de esclarecer aspectos cruciais do pensamento de Sartre a respeito do tema, traz também uma série de aplicações práticas (clínicas) deveras ilustrativas do método da Psicanálise Existencial (cf. CANNON, 1993).

3- OS IMPASSES DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA E A “MORAL DA ESPERANÇA E DA SALVAÇÃO”

A alteridade, em Sartre, é originariamente assimilada à experiência da alienação. Como poderia ser diferente, afinal, diante do pressuposto de que cada indivíduo é, antes de tudo, um ser ontológica e absolutamente livre? Nesse sentido, a necessidade de uma Moral complementar à descrição ontológica da realidade humana se explica, essencialmente, como meio de buscar novas formas de vivenciar o contato com o outro (bem como em relação a si mesmo) para além do que poderíamos chamar, parafraseando Husserl, de “atitude natural” para com outrem, caracterizada pelo inexorável conflito entre os Para-sis.

Mas, tendo em mente a proposta da tese, se essa Moral será construída a partir dos alicerces estabelecidos em *O ser e o nada*, parece de bom tom, antes de iniciar o exame da moral sartriana dos anos 1940, passar em revista, de modo crítico, os elementos cruciais de sua concepção de alteridade. Este balanço, da forma como o propomos, não apenas deverá auxiliar na compreensão do papel que os *Cahiers* deveriam desempenhar na economia interna do pensamento de Sartre, como também poderá ajudar na projeção de alguns dos passos seguintes do filósofo. Assim, ele permitirá iluminar desde já os liames de continuidade e os eventuais pontos de ruptura entre seu trabalho no âmbito estrito da fenomenologia e aquele posterior à aproximação teórica e política com a dialética e o marxismo, que serão estudados na segunda parte deste trabalho.

3.1 Solipsismo, encarnação e conflito: os obstáculos da ontologia fenomenológica

Dentro da economia interna de *O ser e o nada*, o surgimento do outro ocorre após a análise do *conhecimento*. Recordemos que, nas duas primeiras partes da obra, Sartre desvela a realidade do Para-si em um contato solipsista com o Ser. A partir da questão gnosiológica, é o corpo *conhecido* pelo outro que pauta a necessidade de se apreender também esta outra dimensão constitutiva da realidade humana, o Para-outro. Assim, explica Renaud Barbaras, o “recurso ao para-outro vem conciliar o [irrecusável] respeito fenomenológico do corpo com o sistema de oposições definido na primeira metade de *O ser e o nada*”³¹⁸.

De fato, conforme assinalado desde o início, no horizonte teórico delineado desde a introdução de *O ser e o nada*, não há interação categorial, mas oposição bruta,

³¹⁸ BARBARAS. In: MOUILLE, 2000, p. 280.

antinomia. Reciprocidade sempre imperfeita. Não há *dialética*, no sentido forte do termo³¹⁹. Não surpreende, portanto, que este sistema de oposições tenha sido conservado ao longo do exame da alteridade. Conforme a prévia descrição do Para-si como *nada*, logo, como liberdade absoluta, o surgimento do outro, isto é, meu encontro com ele, só pode assumir o caráter tenso sublinhado na Terceira Parte de *O ser e o nada*. Deparar-se com o outro, na filosofia de Sartre, significa para o Para-si “perder seu mundo”, a soberania de sua plena liberdade. Daí a noção, consagrada na peça *Entre quatro paredes (Huis clos)* de que “o inferno são os outros”³²⁰. A relação com o outro é infernal justamente porque, em sua presença, nossa liberdade é revelada de modo mais profundo no instante de sua alienação, nossos possíveis são solidificados, nosso ser é fixado *sem* nosso concurso; porque, enfim, não posso controlar outra liberdade.

Do ponto de vista da alteridade, porém, a alienação da liberdade diante do olhar alheio tem um aspecto filosoficamente positivo, como vimos: a confirmação da *existência do outro*. Se o outro existe, se sou Para-mim e Para-outro, tal como o outro também é Para-si e Para mim, logo, o obstáculo do solipsismo, fantasma invariavelmente presente na tradição filosófica cartesiana, seria derrubado. Não obstante, é preciso notar que essa solução

³¹⁹ Na verdade, o estatuto da dialética em *O ser e o nada* é uma questão controversa. Um filósofo abertamente anti-dialético, como Guillaume Guindeg, atesta: “Se devêssemos entender por este qualificativo exatamente o que Hegel entendia ao formular suas concepções, nenhum outro pensamento, à exceção do seu, o mereceria. Mas, se estabeleceu como usual considerar como dialética toda filosofia segundo a qual existe, no seio do ser, um movimento auto-propulsor e auto-gerador animado, não por qualquer Deus ou princípio transcendente, mas por uma força interna que, sob nomes variados, tais como ‘alienação’, ‘cisão’, ‘nadaificação’, ‘objetivação’, é sempre a negação. Se nos adequamos a este uso, não resta dúvida de que a filosofia sartriana deve ser ‘dialética’” (GUINDEY, 1947, p. 79). Mas, isso bastaria para classificar a ontologia fenomenológica com a alcunha de dialética? Philippe Cabestan, por exemplo, chama a atenção para o fato de que, na verdade, *O ser e o nada* permanece “silencioso” sobre este conceito. “É certo que o Em-si sartriano não se desdobra de nenhuma maneira por uma série de negações e de negações de negações. O Para-si, tanto quanto o Em-si-Para-si, não são – se nos ativermos ao ponto de vista ontológico – um momento de desdobramento do Em-si. Não esqueçamos que o nada, para Sartre, permanece exterior ao ser que é em si” (CABESTAN, 2004, p. 390-1). Assim, complementa Cabestan, nos anos 1940 (*Materialismo e revolução*, de 1946, tornaria explícita essa posição), a dialética é, para Sartre, “um modo de desenvolvimento sintético pertencente somente à ideia e à reflexão da ideia nela mesma” (CABESTAN, 2004, p. 391). O não-ser, em Sartre, não era o contrário, mas o contraditório do ser, o que impediria a assimilação imediata de Guindeg entre uma filosofia do negativo e uma filosofia dialética. Assim, se algo minimamente próximo a uma dialética há no horizonte sartriano de 1943, é uma dialética “do mesmo e do outro – não há transformação da antítese inicial, nem síntese, nem progresso. Por outro lado, nessa dialética, um dos termos tem o privilégio sobre o outro, e mantendo este à distância, o incorpora, porque é o termo que aciona todo o movimento do conhecimento. A autonegação do nada é a mola propulsora pela qual ele incorpora o ser” (CHAUÍ, 1967, p. 188). Nesse sentido, Merleau-Ponty denominaria a filosofia sartriana como “analítica”, justamente por não haver circularidade ou equilíbrio, tampouco interação dialética, mas sempre a necessidade de se escolher entre o ser e o nada, entre o polo objeto e o polo sujeito, sendo que a opção é sempre a favor do Para-si. No *ensaio de ontologia fenomenológica* há, quando muito, e implicitamente, uma *dialectique manquée*, em particular quando se pensa a relação entre o Para-si e o Em-si *à luz do conceito de situação*. O interessante a se notar é que, posteriormente, mesmo no momento de sua aproximação com o marxismo, esta orientação heterodoxa da dialética (que, possivelmente, remonta à influência do trabalho de Jean Wahl, como citado em nossa Introdução) será, em sua essência, conservada, criando uma tensão metodológica permanente na *Crítica da razão dialética*.

³²⁰ SARTRE, 2007b, p. 93.

encerra alguns questionamentos importantes, que não poderíamos deixar de pontuar. Pedro M. S. Alves, em artigo no qual trata do tema da intersubjetividade em Husserl e Sartre, ajuda a identificá-los:

Há duas questões de natureza diversa de que uma teoria da intersubjetividade se deve ocupar. Uma é: como é que vejo um outro sujeito e tenho certeza de sua existência? Outra é: como é que *me* vejo na consciência que tenho de um outro sujeito? Sartre respondeu à segunda crendo que respondia à primeira. Daí todas as ambiguidades e insuficiências da sua posição³²¹.

Essas “ambiguidades e insuficiências” decorreriam precisamente do modo pelo qual Sartre é obrigado a conceber a alteridade a partir de suas categorias ontológicas fundamentais. Com efeito, observa Alves, o outro, em *O ser e o nada*, aparece como um “puro prolongamento da reflexão, [que] apenas intensifica a dualidade reflexiva e acrescenta-lhe uma segunda negação interna”³²². Em outros termos, como ek-stase que radicaliza o movimento de constituição de um Si ideal. Ao concebê-lo nesses termos, porém, o outro tem sacrificada sua *alteridade*; torna-se apenas “uma ocasião e um suporte para a consciência de mim mesmo”³²³. Por isso, completa Alves, “ter consciência de um outro sujeito é, sartrianamente, vermo-nos pela hipóstase de uma outra consciência”³²⁴.

A manipulação das categorias basilares pelas quais Sartre intenta empreender um estudo da realidade humana sinaliza, de fato, alguns impasses insolúveis. Merleau-Ponty, por exemplo, cujo testemunho é sempre relevante no que diz respeito à filosofia sartriana, dizia que o Para-si – com seu correlato, o Em-si – sempre foram as preocupações de Sartre: “as formas mistas do Para-outro exigem a cada instante que pensemos ‘como o nada vem ao mundo’. A verdade, porém, é que ele não vem, ou que só fica nele por um instante”³²⁵. Nesse sentido, observava que, em Sartre, desde que se concebia a consciência como pura negatividade e o mundo como pura positividade, tudo estaria pronto, não para uma experiência de outrem, mas para uma experiência da passividade do sujeito no interior do ser³²⁶. Na perspectiva merleau-pontiana, ao projetar uma consciência indiferente à transcendência do ser e do mundo, Sartre, mesmo com toda a radicalidade com que tenta equacionar as aporias da filosofia clássica, jamais poderia se ver livre dos nós impostos pelo *cogito* cartesiano e da metafísica dele decorrente. Por conseguinte, a pureza negativa do Para-

³²¹ ALVES, 2007, p. 107-8.

³²² ALVES, 2007, p. 107.

³²³ ALVES, 2007, p. 107.

³²⁴ ALVES, 2007, p. 107.

³²⁵ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 198.

³²⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 87-8.

si não lhe permitiria ultrapassar a ilusão solipsista; o encontro com o outro “não exige, para ser pensado, nenhuma transformação da ideia que faço de mim mesmo. Ele atualiza o que já era possível a partir de mim”³²⁷.

Nesse sentido, reforça Dan Zahavi, a filosofia sartriana não deixa espaço para uma “*personalizing alter-ation*”³²⁸ no encontro original com o outro. Isto porque, embora sua aparição em meu mundo traga consigo a revelação de uma dimensão de ser que sou sem poder conhecê-la (minha dimensão de outro-objeto), ela não acrescenta nada de propriamente *novo* ao meu universo, mas apenas confirma minha facticidade, a existência de um *dehors* – como o próprio Sartre indica em diversos momentos – do qual, a bem da verdade, eu já tinha consciência, ainda que precária. Por isso, ainda nos valendo de Merleau-Ponty, não parece despropositado afirmar que o outro que surge na Terceira Parte de *O ser e o nada* é tão somente um outro “sem rosto”, sem identidade, como uma ipseidade exterior ratificada pela positividade reinante da minha ipseidade³²⁹.

Assim, em nosso entendimento, se por um lado, a análise sartriana do Ser-Para-outro acentua, com razão, a insuperável transcendência e a alteridade do outro, contra qualquer tentativa de dissolvê-las em alguma modalidade de “supra-consciência”, por outro, essa alteridade, ao mesmo tempo, pode vir a ser anulada em uma nova (ainda que mais sutil) forma de solipsismo. Porque não posso compartilhar de sua perspectiva, porque estamos irremediavelmente encerrados em nosso circuito de ipseidade – no qual cada um surge ao outro apenas como um incômodo –, porque somos duas interioridades absolutas, e só somos externos a nós mesmos (isto é, partes de um mesmo mundo) quando nos convertemos em objetos para outrem, qualquer *relação entre sujeitos* torna-se, a rigor, impraticável. Em Sartre, afirma com boa dose de razão Merleau-Ponty, “há uma pluralidade de sujeitos; não há intersubjetividade”³³⁰.

É verdade que o encontro com o outro se dá num mundo cujo *sentido* é constituído livremente pelo próprio Para-si. Deste modo, poderia ser alegado, a favor de Sartre, que o papel do outro nesse mundo depende diretamente daquele sentido. Portanto, não necessariamente viverei, no domínio existencial, a determinação ontológica da alteridade como alienação. Nos quadros do pensamento sartriano, a Moral, aliás, será crucial para a formação de novas vivências, conforme ficará explícito mais adiante. Mas, com isso, há

³²⁷ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99.

³²⁸ ZAHAVI, 2002, p. 273.

³²⁹ Como também nota Zahavi, “o que nossa experiência de sermos vistos indica é a presença de um Outro-sujeito *pré-numérico* (*prenumerical*), que Sartre equipara diretamente com um indiferenciado *eles* (*on*)” (ZAHAVI, 2002, p. 273).

³³⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 284.

igualmente de se reconhecer, desde já, que o destino da experiência intersubjetiva recai inteiramente no domínio da interioridade do sujeito, concentrando-se exclusivamente sobre cada um a *responsabilidade* por tentar reverter a inércia do projeto de ser. Afinal, cabe ao Para-si a última palavra em definir o outro como “meio” de realização de seu projeto ou, na melhor das hipóteses, como elemento constitutivo de um projeto transcendente. Logo, poderíamos afirmar que o outro se torna *inessencial* diante da *essencialidade* de *meu* projeto³³¹. Assim, sua alteridade, ao mesmo tempo em que é posta, é esvaziada. Não por acaso, arremata Pedro Alves, “a consciência de si é o círculo em que fatidicamente sempre nos encerramos”³³². Toda tentativa de abandonar este círculo e encarar o outro só poderá resultar em conflito³³³.

A perspectiva do conflito como sentido original da intersubjetividade encontra na encarnação sua base fáctica. E, como não poderia deixar de ser, ele reforça a tese – subjacente à dificuldade sartriana em superar o solipsismo – da soberania da consciência; desta vez, não em relação a outra consciência, mas ao próprio corpo.

É verdade que Sartre advoga uma concepção fenomenológica na qual o homem e o mundo não são encarados como duas substâncias radicalmente separadas; pelo contrário, o homem existe, *desde sempre, imerso* no mundo. Dito de outro modo, o engajamento do Para-si encontra-se fenomenologicamente assegurado pela facticidade de seu ser-no-mundo, logo, por sua corporeidade. Contudo, é preciso observar que a ontologia do Em-si e do Para-si, a extrema oposição entre consciência e mundo, ameaçam a experiência da encarnação, justamente na medida em que ela tende a bloquear o entendimento daquele engajamento materializado no estatuto do corpo próprio ou, como *O ser e o nada* denomina, corpo-para-mim³³⁴. Senão, vejamos.

³³¹ Enfim, o outro, deixando de ser apreendido enquanto tal, torna-se apenas um índice da facticidade de um projeto exclusivamente *meu*. Ainda que precise dele para apreender uma dimensão da *verdade* do meu ser que escapa à circunscrição das minhas vivências imediatas ou de minha reflexão, e que em sua liberdade ele seja capaz de interferir e mesmo modificar tal projeto, este *nunca* deixa de ser *meu* projeto, *minha* responsabilidade. Daí que, como novamente observa Merleau-Ponty, “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por este meio, imediatamente, absoluta universalidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162).

³³² ALVES, 2007, p. 107.

³³³ Quer dizer, segundo Alves, a consciência sartriana encerrar-se-ia na solidão do *soi-même* e das reverberações de seu ser, isto é, de seus ek-stases (a cissiparidade reflexiva, o segundo ek-stase do Para-si e, depois, a cissiparidade intersubjetiva). Superar a cissiparidade intersubjetiva, porém, significaria anular completamente a subjetividade do outro, o que, como tão bem demonstra Sartre, é impossível; há sempre um *nada* que resiste à completa absorção na subjetividade alheia, tal como em qualquer tentativa de identidade plena consigo mesmo nas atitudes de má-fé. Daí o conflito que se segue como pano de fundo incontornável de nossas relações.

³³⁴ Como aponta Marilena Chauí: “O que o para-si e o em-si são, no instante em que seu movimento se instala, eles continuarão sendo sempre. (...). Foi por isso que o problema da encarnação apareceu [em Sartre] sempre

Segundo Sartre, não posso captar teticamente meu corpo. Ou seja, não posso posicioná-lo como um objeto exterior, como se abordasse uma pedra diante de mim. Exceção feita a algumas situações muito particulares (quando uso uma mão para golpear a noz que se encontra na outra, conforme o exemplo apresentado no capítulo anterior), só posso apreendê-lo lateralmente, por intermédio de uma experiência que me desvele esse corpo, como a dor física, por exemplo³³⁵. Sendo assim, o corpo-para-si se define como “inapreensível contingência”, o Passado, aquilo que a consciência ultrapassa em direção ao seu projeto-de-ser, aos seus possíveis. É isso que autoriza o filósofo a definir o corpo como “o obstáculo que sou a mim mesmo” para ser-no-mundo, não se diferenciando, portanto, da “ordem absoluta do mundo, essa ordem que faço chegar ao ser ultrapassando-a, rumo a um ser-por-vir, rumo a um ser-para-além-do-ser”³³⁶. Mas, neste caso, aceitando a tese sartriana, torna-se lícito comungar da observação feita por Luiz Damon dos Santos Moutinho, a saber: “ao confinar o corpo a tal estrutura, ao torná-lo inapreensível contingência, Sartre reintroduz uma ruptura entre consciência e corpo, uma vez que faz uma distinção entre o projeto, que é da ordem do para-si, e o passado que é corpo”³³⁷. Diante disso, o dualismo, que parecia superado com a noção de ser-no-mundo, e a descrição do corpo como parte das estruturas da consciência não-tética (de) si, ontologicamente contemporâneo ao próprio ato de surgimento do Para-si, reaparece – embora com uma roupagem diferente do dualismo clássico cartesiano – pela porta dos fundos. A relação de extrema oposição entre consciência e ser renasce. Perde-se, finalmente, a própria aderência da consciência com o mundo (o que é o cerne da crítica merleau-pontiana a Sartre, diga-se³³⁸), na medida em que a consciência não é fruto da *relação* com o mundo, mas, como domínio previamente estabelecido, preside soberanamente seu contato com ele³³⁹.

como equívoco – se a fenomenologia o explica, a ontologia não pode fazê-lo. Se a ontologia o determina, a fenomenologia se depara com dificuldades insolúveis” (CHAUÍ, 1967, p. 189).

³³⁵ Nesse sentido, cumpre notar que o corpo é parte das estruturas daquilo que Sartre denomina consciência não-tética (de) si, isto é, a consciência em seu nível irrefletido, ainda que não se possa igualá-lo a essa consciência.

³³⁶ SARTRE, 2007, p. 366.

³³⁷ MOUTINHO, 2006, p. 125. A esse respeito, ver também: MOUTINHO, 2006, p. 140 – nota.

³³⁸ Merleau-Ponty, especialmente na proposta de sua última ontologia, defende a tese segundo a qual uma fenomenologia coerente deveria recolocar o pensamento numa existência pré-reflexiva, o mundo sensível, tal como ele existe para nosso corpo. Na perspectiva merleau-pontyana, a filosofia de Sartre, “pensamento do negativo puro,” é um caso de “pensamento de sobrevôo” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 97), justamente porque impede essa aderência do Para-si ao Em-si, porque não parte da *abertura* ao ser, mas de uma “idealização, uma aproximação da forma total” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 119), isto é, da dicotomia radical “o ser é” e “o nada não é”. Para o autor de *O visível e o invisível*, a partir dessa oposição absoluta, não seria possível mergulhar efetivamente na experiência sensível, pré-objetiva, no “Ser bruto” que é a fonte de toda experiência. Diz o filósofo: “A analítica do Ser e do Nada estendia sobre as próprias coisas uma película impalpável: o *ser para mim* delas que as deixava ver em si mesmas. Ora, enquanto de meu lado aparecia a camada de ser corporal em que minha visão se atola (*s’enlise*), do lado das coisas [aparecia] uma abundância de perspectivas diferentes de nada e que me obrigam a dizer que a coisa mesma está sempre mais distante. A visão não é a relação imediata do Para-si ao Em-si, e [por isso] somos convidados a redefinir tanto o vidente quanto o mundo visto. A analítica do Ser e do Nada é aquele que vê se esquecendo de que possui um corpo, de que aquilo que vê está sempre sob o

Diante desse potencial dualismo consciência/corpo, um dualismo complementar, corpo/corpo, ainda ameaça surgir. O corpo se torna objeto revelado pelo olhar do outro, portanto, ao mesmo tempo em que é corpo-para-mim é corpo-para-outro. Não há interação entre essas esferas. A recusa sartriana ao fenômeno da “dupla sensação”, por exemplo, o atesta. Sartre, afinal, rejeita a ideia de que possa haver na experiência – primeiramente explorada por Husserl – na qual uma de minhas mãos toca a outra, alguma forma de ambiguidade, como defenderia o próprio Husserl e, sobretudo, Merleau-Ponty, para quem o corpo é sujeito-objeto, isto é, dotado de uma “reversibilidade iminente”³⁴⁰. Para Sartre, tocar e ser tocado são dois domínios “radicalmente distintos”³⁴¹, pois não posso ser *ao mesmo tempo* sujeito e objeto de uma *mesma* ação. Se por um lado essa ideia é logicamente válida nos termos em que Sartre a enquadra, por outro, se evidencia, a nosso ver, certa limitação explicativa provocada pela rigidez dicotômica de seu quadro conceitual. Novamente, porque não há interação possível (“ou sujeito, ou objeto”), passa longe do horizonte de Sartre, por exemplo, qualquer ideia de comunhão inter-dimensional, *intermundo* ou de um *sentido* do ser³⁴² anterior à própria clivagem entre sujeito e objeto, como é possível depreender, por exemplo, do conceito merleau-pontiano de *reflexão carnal*, isto é, da *carne* como estofa da reversibilidade que sustentaria a “dupla sensação”³⁴³ e superfície de união e separação entre eu e o outro.

que se vê, que tenta forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro instalando-se na visão pura, que se faz visionário, mas que é remetido à sua opacidade de vidente e à profundidade do ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106). A seguir, Merleau-Ponty atesta: “Daí essa espécie de mal-estar que deixa uma filosofia do negativo: ela descreveu nossa situação de fato com uma acuidade jamais feita - e, entretanto, nos fica a impressão de que essa situação é sobrevoada, e ela realmente o é: quanto mais se descreve a experiência como uma mistura de ser e do nada, mais sua distinção absoluta é confirmada, mais o pensamento adere à experiência, e mais ele a mantém à distância” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 118).

³³⁹ Vale observar que, embora com alguns atenuantes, essa concepção da consciência não como produto, mas como esfera constituinte do mundo, reaparecerá, mais uma vez, na *Crítica da razão dialética* – ali, contra o materialismo marxista.

³⁴⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 191.

³⁴¹ SARTRE, 2007, p. 343.

³⁴² Assim, “o conceito de carne, tal como será tematizado por Merleau-Ponty, por exemplo, é estranho à proposta sartriana: a afirmação de uma inscrição essencial da consciência no registro da exterioridade, de um pertencimento originário da consciência no mundo que ela faz aparecer, não podem ter sentido para ele” (BARBARAS. In: MOUILLIE, 2000, p. 281). Novamente, é preciso esclarecer: não se trata de advogar que a concepção merleau-pontiana resolva todos os desafios postos pelo problema da alteridade. O que queremos ressaltar, com o auxílio de Merleau-Ponty, é que a estrutura conceitual adotada por Sartre (bem denominada em *O visível e o invisível* de “analítica do ser e do nada”) bloqueia potencialmente a compreensão de fenômenos que escapam à fixa (ou não-dialética) dicotomia entre sujeito e objeto.

³⁴³ Katherine Morris tenta contornar essa dificuldade do seguinte modo: “Sartre poderia dizer que ser um sujeito (o que toca) é ainda necessariamente ser um objeto *potencial* (tocado) e ser um objeto (tocado), ao menos como corpo-como-objeto, é ser um sujeito *potencial* (o que toca). Ele poderia inclusive acrescentar que a minha consciência posicional de ser tocado é, ao mesmo tempo, uma consciência *não*-posicional da potencialidade da mão ser tocada, de tal maneira que o papel de sujeito e o papel de objeto de cada mão estão internamente relacionados” (MORRIS, 2009, p. 131). “Assim”, completa Morris, “poderíamos concluir que, enquanto Merleau-Ponty usa os termos ‘sujeito’ e ‘objeto’ para se referir à potencialidade de ser tocado, respectivamente,

Em face do exposto, é forçoso notar, porém, que a lógica da dualidade entre eu e o outro, que se desdobra na dualidade entre consciência e corpo, ressurgue no seio do próprio corpo: “como para-si, ele nada tem de corporal e, como para-outro, aparece como objeto físico, pura exterioridade. O corpo é, portanto, cindido e ignorado em sua especificidade de corpo próprio. Como para-si, ele é desprovido de exterioridade; como para-outro, é desprovido de interioridade”³⁴⁴.

Enfim, ao dispor a corporeidade primeiramente no âmbito do ser-(corpo)-para-outro, isto é, como corpo-objeto revelado pelo olhar, é a própria experiência da encarnação que se arrisca a perder naquilo que ela deveria revelar de mais profundo: minha relação íntima (“carnal”, diria Merleau-Ponty) com o mundo; logo, com outrem. Afinal, em Sartre, o corpo, ao mesmo tempo em que é desvendado, é alienado (e diante da experiência do olhar, não poderia ser diferente) pelo mesmo olhar que o desvelou. Minha relação com o mundo fica, assim, comprometida, e a encarnação recai no domínio absoluto de minha própria subjetividade, oposto a toda forma de exterioridade.

A análise de Sartre (...) repousa inteiramente sobre a nítida oposição entre uma consciência irrefletida definida pela imanência pura e uma objetividade que não poderia pertencer ao Para-si enquanto tal, que depende do conhecido e, portanto, remete a outrem. O Para-si não *tem* corpo e, longe de que seu Ser-Para-outro proceda de seu pertencimento à exterioridade, é essa exterioridade que repousa inteiramente sobre o outro³⁴⁵.

Há, no entanto, um único momento em que a relação entre interioridade e exterioridade se distingue do que foi exposto até aqui: naquilo que Sartre denomina “dupla encarnação recíproca”, base do desejo sexual. Curiosamente, é um filósofo essencialmente crítico a Sartre e estranho à fenomenologia, Herbert Marcuse, quem observa que, na experiência do desejo descrita em *O ser e o nada*, isto é, enquanto “corpo vivido como carne”, o Para-si,

separado das “coisas” e, por isso mesmo, dominando-as e explorando-as, tornou-se agora ele próprio uma “coisa” – mas a coisa, por sua vez, foi libertada (*has been*

Sartre usa esses termos para se referir à *atualização* dessas potencialidades” (MORRIS, 2009, p. 131). A engenhosa solução de Morris, porém, conquanto bem amparada na letra sartriana, não resolve a dificuldade, pois ela não consegue (nem poderia, sendo fiel a Sartre) eliminar a “distinção radical” entre o tocar e o ser tocado. O que Merleau-Ponty, na esteira de Husserl, assinalava, era que a sutileza da experiência da dupla sensação impede uma distinção tão rígida entre um e outro momento (que Morris acaba reforçando com sua oposição, de tom aristotélico, entre a experiência atual e potencial). O que impede Sartre de assimilar este fenômeno é seu postulado de irredutibilidade de uma experiência à outra, postulado esse que segue, coerentemente, a irredutibilidade entre sujeito e objeto que atravessa sua filosofia.

³⁴⁴ BARBARAS. In: MOUILLIE, 2000, p. 291.

³⁴⁵ BARBARAS. In: MOUILLIE, 2000, p. 281.

freed) em direção à sua própria existência pura (*to its own pure existence*). A separação (*gap*) cartesiana entre as duas substâncias é superada (*bridged*) pelo fato de que ambas mudaram sua substancialidade. O *Ego* perdeu seu caráter de Para-si, distinto de e oposto a tudo que não seja o *Ego*, e seus objetos assumiram uma subjetividade própria. A “*attitude désirante*” revela, assim, (a possibilidade de) um mundo no qual o indivíduo está em completa harmonia com o todo, um mundo que ao mesmo tempo é negação daquele que deu liberdade ao *Ego*, apenas para obrigar sua livre submissão à necessidade³⁴⁶.

Vimos no capítulo anterior, porém, que este momento é extremamente fugaz. A “dupla encarnação” é apenas um *momento* do desejo, encerrado no âmbito do ato sexual. Ademais, porque se assenta sobre uma tentativa de *apropriação* do outro-objeto, o desejo, que transcende o momento do coito, logo cederia espaço, seja à sua radicalização na forma do sadismo, seja à recusa da própria subjetividade em nome da assimilação a outra liberdade. Em outros termos, a “harmonia” assinalada por Marcuse se rompe e a velha oposição do Para-si com o mundo – e o outro – renasce. A alteridade do outro é invariavelmente dissolvida nas malhas da ipseidade do Para-si.

Isso posto, podemos concluir que, no domínio da ontologia fenomenológica, malgrado todo o esforço de Sartre, o fantasma do solipsismo jamais é plenamente superado. O *alter* sempre se reduz ao *ipse* (inclusive na relação com o próprio corpo, tornado o *outro* da consciência). Isso não impede, porém, que a análise sartriana da intersubjetividade avance, conquanto, a nosso ver, sempre assombrada por esse fantasma. Não por acaso, do agenciamento esboçado acima, isto é, a partir dos conceitos elementares de sua filosofia, um derradeiro impasse – e, para a sequência, mais decisivo – ainda aparece: um eventual reducionismo das possibilidades de vivência da alteridade e da relação intersubjetiva.

A alteridade como alienação encontra no exame da encarnação, tal como Sartre a compreende, sua base fáctica. Por conseguinte, a própria relação com outrem – e, portanto, com o mundo – será moldada pelas linhas de força da corporeidade própria ao Para-si, ou seja, no limite, como oposição de uma consciência soberana em relação a todo o mundo exterior – inclusive seu próprio corpo. Contudo, em *O ser e o nada*, Sartre opera, em grande medida, em um nível ainda abstrato, aquele de uma eidética da realidade humana. Não há espaço, ali, para análises sociológicas, antropológicas ou históricas das relações humanas, mas tão somente um esforço de apreensão da *essência* da intersubjetividade. Mas, se é assim, caberia questionar: a essência encontrada por Sartre respeita o estatuto dinâmico e plural (revelado, por exemplo, pela Sociologia, pela Antropologia ou pela História) que caracteriza

³⁴⁶ MARCUSE, 1948, p. 329.

as relações humanas ? Mais precisamente : ao demarcar de modo tão dramático a realidade última do Ser-Para-outro como alienação e conflito, Sartre não teria encerrado sua filosofia, neste ponto, em uma incontornável (e, por conseguinte, paralisante) unilateralidade ?

A princípio, é o que parece. Não obstante, seria injusto para com Sartre afirmar que o filósofo se contenta com essa concepção parcial de intersubjetividade. Ou mais precisamente, que a partir dela, ele não entenda ser possível pensar em novas formas de relação inter-humana. Com efeito, para além do círculo vicioso descrito nas “relações concretas com o outro” – consequência lógica da estrutura conceitual de *O ser e o nada* e de seus desdobramentos na questão do solipsismo, vale sempre frisar – é preciso acrescentar que, na sequência, a Quarta Parte do ensaio de 1943 seria pautada por um aspecto chave para a compreensão das relações humanas e que, até aqui, havia sido negligenciado (inclusive pelo próprio Sartre, convém dizer). Trata-se do conceito de *situação*. Com efeito, a partir deste conceito, a dinâmica da intersubjetividade deveria ganhar novos contornos, inclusive exigindo que o domínio ontológico fosse articulado a outras esferas da existência humana, em especial aquelas concernentes ao plano da ação.

A situação surge do entrecruzamento da facticidade mundana com a presença do outro. É a “ocasião” de exercício da liberdade ontologicamente absoluta do Para-si.

Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre as realidades que me rodeiam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que me podem ser ofertadas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si, operadas do ponto de vista de um fim livremente estabelecido (*posée*), eis o que denominamos a *situação*³⁴⁷.

Assim, a situação não seria nem objetiva, nem subjetiva; é “o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (*não há* nunca algo mais do que as coisas)”³⁴⁸. A situação, para Sartre, é sempre concreta, pois visa um fim que não é “abstrato e universal”, mas “o fim do Para-si, tal como ele é vivido e perseguido no projeto através do qual ele ultrapassa e funda o real, se revela em sua concretude ao Para-si como uma modificação particular da situação que ele vive^{349, 350}. A exemplo do que ensinava

³⁴⁷ SARTRE, 2007, p. 593.

³⁴⁸ SARTRE, 2007, p. 594.

³⁴⁹ Ao tratar do conceito de situação, Sartre recupera um famoso conto de Kafka, *Diante da lei*, parcialmente transcrito a seguir: “Diante da lei há um guarda. Um camponês se apresenta diante desse guarda e solicita que este o permita entrar na Lei. Mas o guarda avisa que, por enquanto, não pode deixá-lo entrar. [O camponês não ousa desobedecer e fica sentado, esperando sua vez]. (...) Ali, espera dias e anos. Tenta infinitas vezes entrar, e cansa o guarda com suas súplicas. [Mas este permanece irredutível]. Já resta [ao camponês] pouco tempo de

a velha tradição nominalista, em Sartre, o “concreto” *sempre* está relacionado à esfera do singular, do individual.

Algumas estruturas delimitadoras (contingentes) de uma situação particular, que garantiriam sua concretude, são apresentadas em *O ser e o nada*: o lugar, o passado, os arredores (as coisas-utensílios, com seu “coeficiente de adversidade”), os outros e a morte³⁵¹. Sem entrar nas minúcias de cada um desses elementos, cuja explicação parece desnecessária, dada a evidência dos termos, o que é preciso indicar é que a situação não contradiz a definição sartriana de liberdade. Pelo contrário. Como observa Collette Audry: “Todos temos que lidar com certo número de contingências das quais não podemos escapar, e a liberdade, precisamente, nada mais é do que a forma pela qual tratamos essas contingências para nos orientar na existência”³⁵². Toda liberdade, ontologicamente absoluta, é existencialmente liberdade-em-situação; portanto, liberdade que se vê às voltas com a contingência.

O postulado do conflito como sentido original do Ser-Para-outro decorre do confinamento da experiência originária da alteridade à alienação. Sendo assim, o sentimento de que a análise da intersubjetividade se encontra em um beco sem saída (a oscilação perpétua e perpetuamente fracassada entre objetivação e assimilação do outro) é inevitável. Agora, porém, a “situação” poderia abrir uma brecha no estreito quadro traçado anteriormente. Porque subjacente a sua própria definição (como em suas “estruturas delimitadoras”) uma perspectiva espaço-temporal, conjuntural, potencialmente mais ampla do que aquela notada no cenário da intersubjetividade previamente construído, o conceito de situação permite visualizar, por exemplo, a exigência de articulação da descrição ontológica da realidade humana a uma visada sócio-histórica que lançasse luzes sobre as linhas de força que moldam as relações intersubjetivas. Assim, mesmo admitindo-se a centralidade contemporânea do conflito, poderíamos verificar em que medida ele poderia ser atenuado, contornado ou mesmo superado. Por exemplo, pela transformação da conjuntura que promove aquela centralidade. Assim, não se ficaria necessariamente limitado ao estreito quadro daquelas relações

vida. Antes de morrer, todas as experiências desses longos anos se confundem em sua mente em uma só pergunta, que até agora não havia formulado. (...) – Todos se esforçam por chegar à Lei – diz o homem –; como é possível, então, que durante tantos anos ninguém mais além de mim tenha pretendido entrar? O guarda compreende que o homem está prestes a morrer, e para que seus desfalecentes sentidos percebam suas palavras, diz-lhe ao pé do ouvido com voz atoadora: - Ninguém poderia pretender isto, pois esta entrada era somente para ti. Agora vou fechá-la” (KAFKA, 1960, p. 768-9). “Tal é bem o caso do Para-si”, diz Sartre, “se acrescentarmos que, além disso, *cada um faz sua própria entrada (porte)*” (SARTRE, 2007, p. 595).

³⁵⁰ SARTRE, 2007, p. 595.

³⁵¹ Cf. SARTRE, 2007, p. 535-98.

³⁵² AUDRY, 1966, p. 63.

primitivas, e a análise da intersubjetividade poderia avançar para além do binômio objetivação/assimilação.

A bem da verdade, Sartre parece sinalizar algo nesse sentido ainda em *O ser e o nada*. Por exemplo, ao final da exposição sobre as “relações concretas com o outro”, o filósofo afirmava que, seja qual for a atitude que adotamos, estamos sempre “em um estado de instabilidade com relação a outrem”³⁵³. Isso porque uma atitude consistente em relação ao outro exigiria que ele pudesse ser revelado *ao mesmo tempo* como sujeito e como objeto – ambiguidade inapreensível na perspectiva da negação interna proveniente do repertório conceitual da ontologia fenomenológica. Contudo – e isso é fundamental –, Sartre também advertia que as observações feitas no capítulo das “relações concretas” não pretendiam “esgotar a questão sexual, nem, sobretudo, a das atitudes com relação ao outro”³⁵⁴. Sua meta (que, nesse ponto, ecoava a psicanálise tradicional), consistia em “marcar que a atitude sexual era um comportamento primitivo com relação ao outro”³⁵⁵, dada a contingência original do Para-outro e nossa própria facticidade³⁵⁶. Assim, inferia o autor, a partir do momento em que *tenho* um corpo, e que estou em um mundo onde *há* outras pessoas, reagiria basicamente pelo amor, pelo desejo, e pelas atitudes derivadas de ambos³⁵⁷.

Logo, seria efetivamente inoportuno concluir que as atitudes que posso tomar com relação a outrem pudessem reduzir-se a essas atitudes sexuais primitivas³⁵⁸. O acento conferido a tais atitudes deveria ser pensado a partir de dois fins: em primeiro lugar, justamente porque são relações *fundamentais* (mas não únicas). Por conseguinte, “todas as condutas complexas dos homens, uns com relação aos outros, são apenas enriquecimentos dessas atitudes originais”³⁵⁹. Sartre chama a atenção para o nível de *complexidade* envolvido em relações como a colaboração, a luta, a rivalidade, a emulação, o comprometimento, a obediência e em outras como o amor maternal, a piedade ou a bondade. Para serem devidamente compreendidas, tais atitudes deveriam ser analisadas, segundo o próprio filósofo, à luz das particularidades concretas de cada Para-si, em sua relação com o outro, ou seja, de acordo com sua *situação*. No entanto, em todas elas haveria um “esqueleto” formado pelas

³⁵³ SARTRE, 2007, p. 448.

³⁵⁴ SARTRE, 2007, p. 446.

³⁵⁵ SARTRE, 2007, p. 446.

³⁵⁶ Por isso, diz Sartre, essa constatação não poderia estar submetida, desde sua origem, “a uma constituição fisiológica e empírica” (SARTRE, 2007, p. 447).

³⁵⁷ A estrutura fisiológica do ser humano apenas exprime *simbolicamente*, e no terreno da pura contingência, minha possibilidade de adotar uma dessas atitudes. O Para-si “é sexual desde seu próprio surgimento frente ao outro e, (...) por ele, a sexualidade vem ao mundo” (SARTRE, 2007, p. 447).

³⁵⁸ “Evidentemente, não pretendemos que as atitudes com relação a outrem se reduzam a essas atitudes sexuais que acabamos de descrever” (SARTRE, 2007, p. 447).

³⁵⁹ SARTRE, 2007, p. 447.

relações sexuais originárias. Isso porque, de acordo com Sartre, as atitudes primitivas “são os projetos fundamentais através dos quais o Para-si *realiza* seu Ser-Para-outro e tenta transcender essa situação de fato”³⁶⁰. Todavia, não se trata de pensar aquelas atitudes como meros “disfarces” da sexualidade. Segundo Sartre, “a sexualidade nelas se integra enquanto seu fundamento, e que elas a implicam e a transcendem”³⁶¹.

Ipsa facto, o exame da intersubjetividade só poderia se completar pela necessária conciliação dos dados ontológicos com a situação particular que demarca o campo de ação de cada Para-si. Especialmente, em nosso caso, a forma como vive sua “sexualidade primitiva”. Ocorre que essa conciliação, como Sartre sempre faz questão de sublinhar, é *inteiramente* orientada pelo *projeto existencial* de cada Para-si. Portanto, a relação do Para-si com sua situação não extrapola a esfera privada, não se coaduna com seu meio social, mas remete tão somente à solitária escolha de seu projeto. Sendo assim – e, portanto, de modo diferente do que foi especulado acima –, o próximo passo do trajeto sartriano não poderia encaminhá-lo em direção a algum holismo social e histórico que ajudasse a esclarecer o campo de possibilidades de cada Para-si; logo, de sua forma de encarar o mundo e os outros, a centralidade da tensão e do conflito, por exemplo. Na verdade, ele só poderia ser tecido a partir do plano individual. Consequentemente, lançando sobre o próprio Para-si toda a responsabilidade pelo início e pelo destino de suas relações. Com efeito, como já assinalamos desde o final do último capítulo, porque toda ação (em relação a si mesmo, ao outro ou ao mundo) implica na posição de um *valor*, é a *Moral* que definirá elo daquela solicitada articulação, isto é, ligará a realidade do Para-si e seu contato com outros Para-sis, complementando, assim, o horizonte delimitador de sua situação particular.

Portanto, no que diz respeito ao objeto da tese, é a constituição de uma “moral da esperança e da salvação”, como Sartre define ainda em *O ser e o nada* (e não uma filosofia da sociedade e da história, por exemplo), que deveria autorizar novas formas de vivência da alteridade, a criação de relações mais “complexas” com outrem, ainda que sobre o pano de fundo da alienação e do conflito.

Nesse sentido, convém lembrar que ao final da exposição das “relações concretas com outrem”, e antes mesmo de passar à análise do “Nós”, Sartre já acrescentava uma nota com uma observação reveladora de seus próximos passos: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da esperança e da salvação. Mas esta deve ser atingida

³⁶⁰ SARTRE, 2007, p. 447.

³⁶¹ SARTRE, 2007, p. 447.

ao término de uma conversão radical da qual não podemos falar aqui”³⁶². É interessante notar que algo semelhante já havia sido dito no momento em que Sartre finalizava sua explicação sobre a má-fé. Ali, novamente em nota, o autor dizia:

Se é indiferente ser de boa ou de má-fé, porque a má-fé alcança a boa fé e desliza (*se glisse*) na própria origem de seu projeto, isto não significa que não se possa escapar radicalmente à má-fé. Mas, isso supõe a recuperação de um ser corrompido (*pourri*) por si mesmo, que denominaremos autenticidade, e cuja descrição não encontra lugar aqui³⁶³.

Na sequência, ao tratar da reflexão, Sartre operava uma distinção entre uma reflexão “impura” ou “cúmplice” que “constitui a sucessão dos fatos psíquicos ou *psychè*” e “se dá primeiramente na vida cotidiana”³⁶⁴, e uma reflexão “pura” ou “não-cúmplice”, “simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido”, “forma original da reflexão e sua forma ideal”³⁶⁵. Na reflexão pura, indicaria Sartre nas últimas linhas de *O ser e o nada*, estaria a base da moral que se deveria extrair da condição livre da realidade humana.

Chama a atenção, assim, que nos três ek-stases do Para-si, nos três momentos de busca por um Si ideal, Sartre acrescenta, mesmo que *en passant*, uma possibilidade de reversão ou, ao menos, de ressignificação deste movimento fatalmente malogrado. Essas alternativas, como se pode notar, têm invariavelmente um caráter moral. Não por acaso. Como observa Rémi Boucher, o pensamento de Sartre é um *pensamento iminente moral*. Nele, as preocupações morais, decorrentes de sua concepção-chave de liberdade, fornecem a tônica diretiva de sua filosofia³⁶⁶:

Considerando, com efeito, essa obra em seu conjunto, e levando-se em conta o clima geral que ela carrega e que a envolve, é possível daí deduzir uma unidade e uma direção propriamente moral, orientada pela liberdade humana, e finalmente pela liberação que a felicidade do homem supõe³⁶⁷.

Sendo assim, torna-se lícito concluir: *O ser e o nada* descreve o projeto de ser do Para-si como um projeto de inautenticidade e má-fé (porque sempre consciente de sua

³⁶² SARTRE, 2007, p. 453 – nota.

³⁶³ SARTRE, 2007, p. 106 – nota.

³⁶⁴ SARTRE, 2007, p. 195.

³⁶⁵ SARTRE, 2007, p. 190.

³⁶⁶ Também de acordo com István Mészáros, há uma filosofia moral *latente* em Sartre, fato que o teria impedido, inclusive, de torná-la mais explícita – como se verifica nas tentativas abortadas de redação e publicação de uma Moral ainda em vida pelo filósofo: “Ele não pode escrevê-la”, defende Mészáros, “porque ele a escreve, de fato – de modo difuso – *o tempo todo*” (MÉSZÁROS, 1975, p. 39).

³⁶⁷ BOUCHER, 1973, p. 539.

impossibilidade). É este projeto que caracterizaria nossa vida cotidiana³⁶⁸. A autenticidade, neste caso, seria uma alternativa precária. Como observa Frederic Jameson, “se é possível falar de qualquer coisa como uma natureza humana [em Sartre], é preciso então dizer que essa natureza é antes de tudo e primeiramente inautêntica, e que os momentos de autenticidade são episódios turvos e evanescentes”³⁶⁹. Por isso, se uma atitude existencial diferente é possível, ela requer um *esforço* permanente de cada indivíduo, uma modificação em sua própria situação, ou melhor, na forma pela qual o sujeito significa as contingências que a constituem. Numa palavra, ela requer uma *conversão* à autenticidade.

3.2 A moral de *O ser e o nada*

Se, como já assinalado, desde *A transcendência do ego*, Sartre aludia à necessidade de fundamentação de uma moral “absolutamente positiva”³⁷⁰, e se, como fica claro nos *Diários de uma guerra estranha*, escritos no front de batalhas da II Guerra (entre 1939 e 1940), a preocupação com a *autenticidade* – termo claramente tomado de empréstimo de Heidegger –, tornava-se cada vez mais presente no pensamento de Sartre, a redação de *O ser e o nada*, em especial o tema da alteridade, vem colocar definitivamente a necessidade de composição de um tratado sobre a moral na ordem do dia.

Lembremos que o Para-si, embora forçosamente finito e situado, é absolutamente responsável por suas escolhas e ações – inclusive na forma de relacionar-se com o outro –, uma vez que, no plano ontológico, nunca é demais ressaltar, sua liberdade é “total e infinita”³⁷¹. Em termos de uma moral, porém, deparamo-nos aqui com uma complicação³⁷²: a partir dessa concepção de liberdade, o valor supremo do Para-si só poderia ser a recriação permanente da existência a partir dela mesma – posto que não haja outro fundamento para esta do que a própria liberdade absoluta. Mas, como nota Alain Flajoliet, todas as condutas através das quais a realidade humana “se faz anunciar o que ela tem de fazer através do Outro (Deus, tal ou qual papel social, familiar, profissional etc.) aparecem como anti-valores”³⁷³. Ou seja, como atitudes de cristalização e má-fé. Nesse sentido, não fica claro como evitar a imersão da ação na trama das causas mundanas, na inércia do cotidiano, de tal

³⁶⁸ Explica Francis Jeanson: “Compreendamos, portanto, que com a descrição ontológica, estamos sobre o plano da generalidade – e já vimos, com Merleau-Ponty, que é sobre este plano que se situa a hipocrisia de si a si. Em suma, estamos no anônimo e no inautêntico” (JEANSON, 1965, p. 225).

³⁶⁹ JAMESON. In: KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 30.

³⁷⁰ SARTRE, 2003, p. 87.

³⁷¹ SARTRE, 2007, p. 576.

³⁷² Seguimos, neste ponto, as observações de Flajoliet (2005, §16 e ss.).

³⁷³ FLAJOLIET, 2005, §16.

modo que a própria responsabilidade seja mensurada *dentro* de cada situação, e não tomada em sentido absoluto, como Sartre sugere. Ora, não restam dúvidas de que toda ação do Para-si ocorre numa situação determinada. Do contrário, a doutrina da finitude e da facticidade da realidade humana seria desconstruída. No entanto, observa novamente Flajoliet, “essa situação não contribui de forma alguma para *modelar* a escolha original de si mesmo; no máximo é, para esta última, a *ocasião* de sua livre auto-constituição”³⁷⁴.

Mas havia ainda outro – e mais sério – problema. Se a realidade humana é desejo (de ter, de fazer e de ser), como assinalado em *O ser e o nada*, a Psicanálise Existencial permitiria esboçar uma tipologia dos modos de existência oriundos deste traço ontológico básico. Aos três modos apontados por Sartre, referentes aos três modos de desejo, a saber, o *sábio*, o *artista* e o *jogador*, são conferidos um determinado valor. Contudo, todos se encontram subsumidos ao desejo mais fundamental, o desejo-de-ser. Assim, o desejo de fazer se reduziria ao de ter – ou de apropriar-se. Fazemos algo para possuir algo. Por sua vez, o desejo de ter se reduziria ao de fazer, na medida em que este se encontra assombrado por uma impossível “criação” do objeto desejado, na qual se completaria a apropriação em uma forma acabada e perfeita. Assim, a tipologia do desejo permite entrever que, no plano da ontologia – logo, no domínio da inautenticidade e da má-fé – o plano do fazer termina por se subordinar ao plano do ser (do desejo-de-ser). Neste caso, porém, há de se admitir que a própria autonomia da ação humana, consequência lógica da teoria da liberdade e da responsabilidade absolutas, poderia ficar comprometida.

Contudo, antes de qualquer conclusão precipitada, convém examinar mais atentamente esta questão. Segundo Sartre, a concretização existencial do desejo de ser pode se dar, conforme mencionado, a partir de alguns modos de existência. Sartre privilegia o modo do *jogador*. O valor supremo do jogador – o jogo, naturalmente – é aquilo que nos permite opô-lo à “inautenticidade” do *espírito de seriedade* (*esprit de sérieux*). O espírito de seriedade, diz Sartre, “capta o valor a partir do mundo e (...) reside na substantificação reconfortante e coisificada (*choisiste*) dos valores”³⁷⁵,³⁷⁶. O *espírito de jogo* (*esprit de jeu*), ao

³⁷⁴ FLAJOLIET, 2005, § 19.

³⁷⁵ É curioso notar a crítica que Sartre tece, neste momento, a respeito do materialismo (notadamente o materialismo histórico de Marx), enquadrando-o na órbita da má-fé do espírito de seriedade: “Não é por acaso que o materialismo é sério, tampouco não é por acaso que ele se encontra sempre e por toda a parte como a doutrina eleita do revolucionário. É que os revolucionários são sérios. Eles se conhecem primeiro a partir do mundo que os esmaga e eles querem mudar esse mundo que os esmaga. Nisso, se encontram de acordo com seus velhos adversários, os possuidores, que também se conhecem e se apreciam a partir de sua posição no mundo. (...). [Todo pensamento sério] é uma demissão da realidade humana em favor do mundo. O homem sério é ‘do mundo’, e não tem mais nenhum recurso em si (...). Marx pôs o dogma primeiro do sério quando afirmou a prioridade do objeto sobre o sujeito e o homem é sério quando se toma por objeto” (SARTRE, 2007, p. 626).

³⁷⁶ SARTRE, 2007, p. 74.

contrário, liga-se à apreensão angustiada de nossa liberdade, à compreensão de que o Para-si é “o ser pelo qual os valores existem”³⁷⁷. Assim, o Para-si pode tomar consciência de si mesmo e se descobrir “na angústia como a única fonte do valor, e como o nada pelo qual o mundo existe”³⁷⁸.

Na órbita de *O ser e o nada*, a ação moral se desenhava como uma espécie de conversão do *esprit de sérieux* (da má-fé ou da inautenticidade)³⁷⁹, isto é, do desejo originário de ser Deus, ao *esprit de jeu*. Dito de outro modo, tratava-se de desvelar as formas de constituição de uma relação autêntica para consigo mesmo e com outrem, centrada em “aceitar conscientemente, tomar sobre si e suportar o paradoxo da existência humana e de nosso fracasso”³⁸⁰.

Ora, indaga Flajoliet: “como a realidade humana poderá se voltar, por assim dizer, contra aquilo que a constitui ontologicamente?”³⁸¹. O autor não responde, mas Sartre deixa entrever uma possível solução, já mencionada anteriormente: pela *reflexão pura*. Através dela, o homem poderia apreender sua liberdade, sua responsabilidade, seu “paradoxo” e seu “fracasso”, modificando a forma de encarar a si mesmo e aos outros.

De fato, *O ser e o nada* apresentava duas formas distintas de reflexão³⁸². A primeira, a reflexão *impura*, correspondia ao segundo ek-stase do Para-si na busca de se um si ideal. Através dela, o Para-si buscava apreender-se como ser-que-é (isto é, como um Em-si), em um esforço notoriamente fracassado. Já pela reflexão *pura*, o Para-si poderia apreender o paradoxo de sua realidade (como sujeito livre e constituinte do mundo, conquanto injustificável e sem outro fundamento a não ser sua liberdade absoluta) e, por isso, abandonar a ideia de buscar outro fundamento para seu ser (ideal que está no âmago do desejo de ser Deus). É através dessa última forma de reflexão que o homem poderia colocar a questão de si mesmo como ser em situação, compreendendo-se como ser que nunca é, mas que está sempre

³⁷⁷ SARTRE, 2007, p. 675.

³⁷⁸ SARTRE, 2007, p. 675.

³⁷⁹ Contra Philippe Cabestan, Flajoliet tenta operar uma cisão entre má-fé e inautenticidade. Segundo o autor, a má-fé “designa um conjunto de condutas existenciais presentes necessariamente em todo ser humano (portanto, não qualificáveis moralmente), no sentido em que seu fundamento é a estrutura existencial da presença (a) si. Trata-se para o homem de jogar com a liberdade facticial que ele ‘é’. A inautenticidade, por outro lado, designa certas condutas existenciais escolhidas por tal ou qual ser humano (logo, qualificáveis moralmente, neste caso negativamente), e caracterizadas pelo desejo de fugir da liberdade facticial que o homem ‘é’” (FLAJOLIET, 2005, nota 12). A nosso ver, essa diferenciação parece artificial. Toda conduta humana, em Sartre, é resultado de uma livre escolha, portanto, “moralmente qualificável”. Tanto aquilo que Flajoliet designa por má-fé, quanto aquilo que ele denomina inautenticidade, são atitudes igualmente representativas, no plano existencial, das estruturas ontológicas que constituem o Para-si. A diferenciação, em Sartre, parece muita mais da ordem dos termos do que dos conceitos. Assim, optamos por aproximá-los.

³⁸⁰ SEEL, 2005, §14.

³⁸¹ FLAJOLIET, 2005, §27.

³⁸² Para maiores detalhes a respeito das duas possibilidades de reflexão ver: SARTRE, 2007, p. 190 e ss. Também SARTRE, 2003, p. 48.

por *fazer-se*. É através da reflexão pura que seria possível ao Para-si tomar atitudes capazes de, do bojo de seu paradoxo constitutivo, atenuar ou ressignificar os dados ontológicos (sem apagá-los, naturalmente) que conduzem, no limite, à má-fé e ao conflito. É ela, enfim, que poderia assegurar o reconhecimento mútuo dos Para-sis pela *mediação de um terceiro termo*, o valor supremo da liberdade humana universal³⁸³.

No entanto, tal solução, longe de resolver o problema, abre outro. Afinal, essa *torção reflexiva* estabelece uma nova dicotomia – insuperável, diga-se – entre o *ser* e o *fazer*, que estará na raiz das dificuldades de Sartre em equacionar as aporias de seu Ser-Para-outro por intermédio da moral. Pois, se nos entregamos ao projeto originário, somos levados ao desespero e ao fracasso, à tensão e à hostilidade com outrem. Se compreendemos reflexivamente seu inevitável insucesso e tentamos, em um esforço contínuo, superá-lo, essa operação conduz a dificuldades aparentemente insuperáveis: se estabelece uma tensão prática inescapável, um paradoxo existencial insuportável, porquanto incapaz de extinguir o fantasma daquele projeto fracassado. Com isso, a própria prescrição moral perde sua força, pois se criam dois polos incomunicáveis entre si. Como resume Flajoliet,

de duas coisas uma. Ou, como diz Sartre, a liberdade, em seu esforço propriamente moral de se retornar sobre o valor, *falha* porque “não importa o que ela faça”, ela “carrega consigo esse valor” que a recaptura sempre “pelas costas”. Fim da exigência moral. Ou a liberdade *obtem sucesso* em querer-se liberdade, mas então ela põe fim ao reino do valor. Fim da ontologia da realidade humana³⁸⁴.

Não obstante, o que Sartre parecia sugerir era que a antinomia permanente entre ser e fazer seria o próprio e incontornável paradoxo da existência humana, que só a reflexão pura poderia revelar, mas sem o qual a realidade humana não seria para-si, não poderia agir no mundo. A ação, assim, seria motivada pelo esforço do existente em tentar assumir ou subverter aquele paradoxo, sempre permeado pela responsabilidade, pela angústia e encerrado em sua solidão. Seria este, afinal, o fardo de nossa existência.

3.3 Os *Cahiers pour une morale*

³⁸³ Afinal, depois de compreendido o papel essencial do outro para o conhecimento que temos de nós mesmos, torna-se imperativo nos desamarrarmos da ideia, que sempre assombra o Para-si, de ver o outro como meio de criação de um si ideal, pois “somente uma consciência *reflexiva* livre dessa necessidade (...) pode respeitar sua liberdade ou a do outro” (CANNON, 1993, p. 166 – grifos nossos).

³⁸⁴ FLAJOLIET, 2005 §30.

A conversão do espírito de seriedade ao espírito de jogo, ou da inautenticidade à autenticidade, vislumbrada em *O ser e o nada*, sinalizava alguns obstáculos importantes. Em especial, a dicotomia entre dois planos distintos da realidade humana, o plano do ser e o do fazer, a nosso ver, que enfraquecia a perspectiva moral esboçada naquele momento. Contudo, a bem da verdade, o *ensaio de ontologia fenomenológica* não legitimava um exame mais acurado a respeito da moralidade do Para-si. Não à toa, Sartre terminava sua obra magna indicando a necessidade de redação de uma obra específica para tratar daquele tema. Nos anos subsequentes, esta será uma das tarefas filosóficas mais importantes de sua pauta.

Em 1947, Sartre começa a redação do que seria denominado de *Cahiers pour une morale*. Inacabadas, estas anotações seriam publicadas apenas postumamente, em 1983. Os *Cahiers pour une morale* terão como pano de fundo essa dicotomia entre ser e fazer, conquanto aludindo, em alguma medida, a uma eventual inversão na orientação geral de *O ser e o nada*. Agora, buscando refletir o plano da autenticidade, o fazer, de algum modo, deveria ter prioridade sobre o ser³⁸⁵.

Entretanto, antes de passar à análise dos *Cahiers* propriamente dita, cumpre tecer um esclarecimento metodológico prévio. Dado o caráter incompleto desses escritos, parece de bom tom lembrar que a teoria exposta nesta obra não é completamente fiável, pois ainda sujeita a modificações. Assim, a passagem pelos *Cahiers* justifica-se na medida em que esta obra permite entrever como Sartre pensava em solucionar, no que tange ao tema das relações intersubjetivas, as dificuldades advindas de sua ontologia – o que acarretará na necessidade de perscrutar domínios pouco ou nada explorados até então, notadamente, a História, abrindo o caminho para a *Crítica da razão dialética*. Ainda por isso, a leitura dos *Cahiers* proposta na sequência se dará em conformidade com o tema da tese, negligenciando propositadamente outras questões que, conquanto importantes noutras discussões, não desempenhem papel relevante no tópico que nos ocupa.

Composto de dois cadernos, e com um plano geral aparentemente fechado³⁸⁶, os *Cahiers* propõe uma nova teoria moral a partir da descrição ontológica da realidade humana apresentada em *O ser e o nada*. No que diz respeito ao plano, na “Seção I”, Sartre se colocava como meta analisar a “alienação” da liberdade humana, cujo agenciamento indicava três modos de perda da liberdade: alienação pela *natureza* humana, pelo *dever* e pelos *valores*

³⁸⁵ Cumpre reforçar: em Sartre, o plano da ontologia é o plano da existência inautêntica do homem, no qual o ser termina prioritário ao fazer. No plano da moral, em que a existência autêntica torna-se possível, a relação se inverte: o homem não será mais aquilo que ele é, mas aquilo que ele faz. Essa opção, já assinalada em *O ser e o nada*, só poderia ganhar realidade, de fato, a partir do momento em que o Para-si se colocasse em questão e, portanto, passasse da ação de má-fé à autenticidade pela via da reflexão pura.

³⁸⁶ SARTRE, 1983, p. 484-7.

reificados. O objetivo de Sartre era mostrar que e como uma “conversão” deste mundo da alienação da liberdade humana para um mundo “desalienado”, portanto, no qual a liberdade pudesse desenvolver plenamente seu potencial criativo, era possível. Tratava-se, assim, de estabelecer uma moral *ontológica*, com ênfase no mecanismo de *reflexão pura*, base do movimento que permitiria ao indivíduo recuperar sua dimensão criativa³⁸⁷, perdida no processo de alienação. Na seção II, Sartre tentava relacionar essa moral ontológica com a História concreta na qual ela finalmente se efetivaria³⁸⁸.

No texto publicado, no primeiro caderno, depois de esboçar algumas questões correspondentes à primeira seção, Sartre discorre longamente sobre a História (aquilo que deveria vir na segunda seção), opondo-se a uma concepção dialética da mesma (sobretudo aquela de Hegel, mas também a de Marx e Engels). Este movimento culmina em um estudo sobre a *opressão*, à época entendido como conceito-chave de compreensão da História. O início do segundo caderno ainda é marcado por essa discussão, que paulatinamente, no entanto, cede lugar a análise do conceito central de criação e, por fim, como consequência deste último, ao de conversão. Em suma, Sartre almejava situar sua Moral no prolongamento das análises de *O ser e o nada*, avançando, porém, na articulação destas duas esferas (ética e ontologia) com a História – dimensão, de fato, pouquíssimo explorada até então, mas cuja necessidade de aprofundamento se fazia notar, a nosso ver, ao menos desde o conceito de situação, exposto anteriormente.

Desde *O ser e o nada*, como explicado mais acima, Sartre sugeria que a ação humana, mediante a apreensão reflexiva por parte de seu agente, poderia, em determinadas condições, adquirir certa autonomia em relação às estruturas ontológicas da qual ela provinha. Agora, no plano ético, isso não só era possível, como se fazia *moralmente necessário* operar aquela torção indicada anteriormente – nada simples de se compreender e menos ainda de ser praticada – entre a *existência* e o *ser*, entre aquilo que o homem *é* e aquilo que ele *faz*. Era

³⁸⁷ Diz Sartre nos *Cahiers*: “Com efeito, a reflexão (cúmplice ou não cúmplice) apreende o homem no coração do projeto e como projeto. Ele apreende o homem *em ação*. Ora, a ação é originalmente *criação*. As três direções nas quais o homem se manifesta em sua humanidade: afirmação, ação, criação, perfazem apenas uma. O homem é criador. A alienação lhe mascara seu caráter criador” (SARTRE, 1983, p. 524).

³⁸⁸ Gerhard Seel observa, nas anotações que compõem os *Cahiers*, duas formulações éticas ao mesmo tempo concorrentes e complementares: uma *ética ontológica* e uma *histórica*. Se a *ontologia fenomenológica*, como ele diz, limita-se a “descrever as atitudes” em face de mim mesmo ou de outrem, bem como a determinar “previamente as estruturas ontológicas do campo de ação humana” (SEEL, 2005, § 26), a *ética ontológica* tem como tarefa “elaborar as duas relações válidas (a si e a outrem) e determinar a relação entre elas” (SEEL, 2005, § 26). Já a *ética histórica* viria conferir um conteúdo concreto a essa moral. Nesse sentido, Sartre afirmaria que “há um universal”, ressaltando que “ele mesmo é vivido historicamente” (SARTRE, 1983, p. 505-6). Destarte, a moral aparecerá como “mediação entre universal e a história” (SEEL, 2005, § 32). Como será exposto mais adiante, a redação dessa ética histórica será abortada por Sartre, a nosso ver, por conta de alguns problemas intrínsecos à concepção de História derivada de seu entendimento inicial das relações humanas.

preciso “converter-se”: estabelecer uma “nova relação do homem com seu projeto”, isto é, “uma nova maneira [de o] homem (...) existir sua existência”³⁸⁹: ressignificar o projeto-de-ser originário e engajar sua liberdade norteado por valores que lhe permitissem viver e conviver autenticamente. Numa palavra, era preciso *criar* uma nova forma de existência, mesmo que sobre a base do antagonismo ontológico.

Como observa Philippe Cabestan, Sartre compartilha com Heidegger a “ideia fundamental de uma alienação anterior a toda organização social determinada, pois inscrita no próprio ser da realidade humana”³⁹⁰. Em *O ser e o nada*, a experiência da alteridade era vivida primeiramente nos moldes da alienação da liberdade enquanto reificação. Agora, nos *Cahiers*, buscando expandir os domínios de sua análise, Sartre define a alienação como “o aspecto social da reificação”³⁹¹, esse “fenômeno ontológico primeiro”³⁹² oriundo do fracasso inevitável do Para-si em Ser-Em-si-Para-si. “O mundo da alienação”, diz Sartre, “é aquele no qual se pensa o si-mesmo a partir do outro”³⁹³. A alienação denota “certo tipo de relação que o homem estabelece consigo mesmo, com o outro e com o mundo, e no qual ele põe a prioridade ontológica do Outro”³⁹⁴.

O drama do homem, sua ambiguidade fundamental, residiria precisamente no fato de que, como bem definia Jeanson, “livre, ele precisa se liberar; humano, ele precisa se humanizar”³⁹⁵. Os *Cahiers* prefiguram a busca pela recuperação (ou desalienação) da liberdade humana, isto é, pela liberação do homem, em um *mundo intersubjetivo*. “O homem”, afinal de contas, “existe em sociedade”³⁹⁶.

Desalienar a liberdade, humanizar o homem: ambos os imperativos recaem sobre a ideia de que é preciso recuperar o *papel criador* do Para-si, sufocado pela alienação. Com efeito, o valor supremo da ação, no plano da moral ontológica dos *Cahiers*, é a *criação*. Sartre reafirma algumas vezes ao longo dos manuscritos o “poder criador” do homem que, desaparecido na alienação (o anti-valor supremo, a subsunção completa ao projeto-de-ser originário da ontologia fenomenológica), deveria ser recuperado pela conversão. “Toda ação é criação. Criação do mundo, de mim mesmo e do homem”³⁹⁷. A formulação moral dos

³⁸⁹ SARTRE 1983, p. 490.

³⁹⁰ CABESTAN, 2005, p. 622.

³⁹¹ SARTRE, 1983, p. 485.

³⁹² SARTRE, 1983, p. 484.

³⁹³ SARTRE, 1983, p. 485.

³⁹⁴ SARRTE, 1983, p. 396.

³⁹⁵ JEANSON, 1965, p. 28.

³⁹⁶ SARTRE, 1983, p. 124.

³⁹⁷ SARTRE, 1983, p. 129.

Cahiers visa, com efeito, a criação de um modo de ser *autêntico* na relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, com os outros e com o mundo de modo geral.

“Originalmente”, diz Sartre, “o homem é generosidade; seu surgimento é criação do mundo”³⁹⁸. Essa criação é, também, criação do outro. “Na autenticidade, escolho desvelar o Outro. Vou *também* criar os homens no mundo”³⁹⁹. Este, portanto, seria o sentido mais profundo da conversão. A esperança de “salvação” do homem, para Sartre, reside em sua capacidade de criar novas formas de viver a alteridade: relações de reciprocidade positiva, de “reconhecimento mútuo das liberdades”, calcadas na *generosidade* como estrutura original de uma existência efetivamente autêntica.

Mas, porque nosso projeto originário é um projeto inautêntico, tomar a generosidade como tônica da intersubjetividade, ou a liberdade como valor universal, são atitudes possíveis apenas mediante um esforço contínuo. Daí a ideia, de tom claramente religioso, de *conversão*. Conforme explica Gerhard Seel, Sartre concebe a conversão “como uma escolha que fazemos frente ao outro e sobre a base de um apelo ao outro”⁴⁰⁰. É ela quem permitiria, de fato, uma relação de generosidade com outrem baseada na lógica do que o filósofo classifica como *dom incondicionado*.

O mundo primitivo, que Sartre também nomeia de “universo do desejo”, é o mundo da sujeição ao Outro. É o mundo onde funciona plenamente a estrutura ontológica da apropriação, ou ainda a busca do Em-si-Para-si. Mas [há] “outra via” (...), a via ética, que implica um outro projeto que não o de apropriação. O dom é o ponto onde se entrecruzam os dois projetos, ontológico e ético. É no dom que é preciso procurar uma via que conduza à desalienação e ao fim da opressão histórica. É por isso que o exame das estruturas ontológicas do dom deve preceder de fato todo exame antropológico ou histórico⁴⁰¹.

O dom, explica Sartre, supõe reciprocidade de reconhecimento. Doar-se ao outro é recusar a “atitude natural” do conflito e assumir, no mesmo gesto, a responsabilidade pelo caráter positivo ou negativo de suas relações. É escolher a generosidade⁴⁰² como forma de viver a alteridade.

³⁹⁸ SARTRE, 1983, p. 514.

³⁹⁹ SARTRE, 1983, p. 515.

⁴⁰⁰ SEEL, 2005 §31.

⁴⁰¹ KIRCHMAYR. In: SIMONT, 2001, p. 118. A ideia de “dom” é tomada de empréstimo do antropólogo Marcel Mauss. Cf. SARTRE, 1983, p. 382-90. Para uma análise detalhada da importante questão do dom nos *Cahiers*, que não poderíamos senão indicar aqui, sugerimos o artigo citado de Raoul Kirchmayr.

⁴⁰² Vale notar que no artigo 153 de *As paixões da alma*, Descartes descreve a generosidade como bom uso da liberdade. Logo, ressaltando a existência, nessa atitude, de uma responsabilidade intrínseca, tal como Sartre defende: “Assim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou

O homem convertido é aquele que se doa ao outro porque o reconhece como liberdade. É quem, ressignificando a contingência de sua situação (por exemplo, a inevitável pluralidade de consciências), se assume como o ser criador de seus próprios valores, enfatizando o *processo* de criação dos mesmos⁴⁰³. Portanto, é aquele que não enxerga os valores como dados *a priori* da natureza, independentes da subjetividade humana (como no sujeito acometido pelo “espírito de seriedade”). Pois, pelo contrário, os valores são construídos dia a dia pelo homem, desde sua interioridade, e neste movimento ganham sua significação, são validados ou rejeitados por outrem. Por isso, através da conversão, seria finalmente possível o reconhecimento mútuo de liberdades pela imprescindível intermediação de um terceiro⁴⁰⁴, que é o “valor projetado pelo outro e a meta que ele visa”⁴⁰⁵.

Naturalmente, o leitor de *O ser e o nada* deve ser tomado, neste momento, por uma dúvida importante: esse movimento de conversão, descrito nos *Cahiers*, implicaria em rejeitar definitivamente o “inferno das paixões” de *O ser e o nada*, a revelação do olhar petrificante do outro, em nome de sua revelação como liberdade? De modo algum. Não há, para Sartre, abandono do projeto originário. Ele é parte invariável de nossa *condition humaine*. O que há – e é só o que pode haver – é uma tentativa de transmutação ou ressignificação desse projeto em projeto *existencial* de “desvelamento”, “criação”, sobre a base do projeto *ontológico* inautêntico.

Com efeito, não se trata, bem entendido, de criação *ex nihilo* (como a criação divina, por exemplo). “É preciso que o ser seja dado”, afirma o filósofo, “para que possa haver criação”⁴⁰⁶. A consciência é “revelação”, “desvelamento” do ser. “Desvelar é *criar o que é*”⁴⁰⁷; atender ao “apelo” do ser (novamente, como Heidegger), torná-lo *verdade*⁴⁰⁸. O Para-si “tem uma tarefa de quase-criação (*quasi-crédation*), pois ele extirpa das trevas da indiferenciação aquilo que, por essência, nela sempre recai”⁴⁰⁹.

Contudo, esta definição de criação – que, como Flajoliet novamente chama a atenção, faz Sartre aproximar o poder criador do homem do poder criador do Deus cartesiano

censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele se sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar toda as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude” (DESCARTES, 1973b, p. 286).

⁴⁰³ Cf. CANNON, 1993, p. 109.

⁴⁰⁴ Nas palavras do próprio Sartre, no seu plano de uma moral ontológica: “A verdadeira relação com outrem nunca é direta: pelo intermediário da obra. Minha liberdade implicando o reconhecimento mútuo” (SARTRE, 1983, p. 487). A “verdadeira” captação do outro deveria ser oblíqua, “lateral”, tal como na experiência do Nós-sujeito, e não “frontal”, como nas relações oriundas do projeto-de-ser originário.

⁴⁰⁵ SEEL, 2005, §27.

⁴⁰⁶ SARTRE, 1983, p. 536.

⁴⁰⁷ SARTRE, 1983, p. 501.

⁴⁰⁸ Cf. SARTRE, 1983, p. 500.

⁴⁰⁹ SARTRE, 1983, p. 500.

– parece contradizer a opaca definição do Em-si em *O ser e o nada*. No entanto, é a partir dela que Sartre crê ser possível, desde a interioridade de cada sujeito, construir novas formas de viver a alteridade. Independentemente dessa falta de sintonia, que não interessa aqui, outra dificuldade mais importante precisa ser sublinhada. Como se pode depreender do que foi exposto acima, a teoria dos *Cahiers* reforça aquela perspectiva dicotômica entre o plano do ser e o do fazer (ontologia e existência), entre o entregar-se ao projeto originário e tentar criar novas formas de vivência intersubjetiva. Ora, no plano privado, das relações interpsíquicas entre dois Para-sis, temporalmente restrito e confrontado a um nível não muito elevado de pressões e contingências, pode se conceder que esta solução tenha alguma validade, conquanto, provavelmente, não isenta de oscilações (inclusive porque sujeita aos impactos das relações entre terceiros). Quer dizer, mesmo que com algum abalo eventual, parece possível pensar em conversão e em uma relação autêntica nos termos sugeridos por Sartre. Mas, no plano social e histórico, forçosamente mais amplo espacial e, sobretudo, temporalmente, sujeito a pressões e contingências de toda ordem, ela tende a se mostrar débil, conforme veremos. Afinal, porque o fantasma da procura pelo Si ideal jamais desaparece, nada levar a crer que aquela solução pudesse ser minimamente duradoura e universal – como o imperativo de desalienação da liberdade exigirá.

Voltaremos a este ponto mais adiante. Por ora, retomando o que foi exposto acima, cumpre notar que a conversão permite ressignificar o projeto do Para-si e sua situação pela criação de relações intersubjetivas baseadas no dom e na generosidade, isto é, no reconhecimento recíproco das liberdades. O paradigma dessa forma positiva de contato com o outro, Sartre o encontra em um domínio específico: na arte; em especial, na atividade literária⁴¹⁰. Afinal, a obra de arte, porque se apresenta “como fim absoluto, exigência e apelo, (...) se dirige à minha pura liberdade e, assim, me revela a pura liberdade do outro”⁴¹¹.

Não por acaso, portanto, na mesma época em que redigia sua *Moral*, Sartre publicava um texto, *O que é literatura?*, no qual defendia o “engajamento” do escritor e de sua obra. Sem entrar em seus meandros, esta obra chama a atenção justamente porque, nela, Sartre explora a ideia de que a relação travada entre o escritor e seu leitor sintetizaria uma relação intersubjetiva autêntica – o que nos compete examinar com algum cuidado.

⁴¹⁰ Nesse sentido, Juliette Simon denominará essa primeira formulação moral em Sartre como “estética”. Nela, trata-se de compreender “a relação humana como obra de arte” (SIMONT, 1989, p. 29). Sartre, mais tarde, viria a chamar essa sua moral de “moral de escritor”.

⁴¹¹ SARTRE, 1983, p. 516.

Em *O que é a literatura?*, demarcando a diferença (e, eventualmente, as semelhanças) da literatura em relação a outras manifestações artísticas, Sartre observava que o escritor, desejando se sentir essencial em relação ao mundo, visa “desvelar e produzir ao mesmo tempo. A criação passa ao inessencial em relação à atividade criadora”⁴¹². Tratar-se-ia, porém, de uma empresa contraditória, encerrada em si mesma, até que o *leitor* fizesse sua aparição. A operação de escrever implica dialeticamente a de ler, numa ação conjunta de dois agentes: “é o esforço conjugado do autor e do leitor que fará surgir este objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito. Só existe arte para e por outrem”⁴¹³. Pelo concurso do leitor, o *ser* da obra, procurado em vão pelo escritor solitário, pode vir-a-ser efetivamente. Em outras palavras, o leitor desempenharia, também ele, um papel de criação, contribuindo na realização do projeto do escritor.

Com efeito, a leitura parece a síntese da percepção e da criação. Ela coloca simultaneamente a essencialidade do sujeito e do objeto. O objeto é essencial porque é rigorosamente transcendente, porque impõe suas estruturas próprias e porque devemos esperá-lo e observá-lo. Mas o sujeito também é essencial, pois ele é requisitado, não apenas para desvelar o objeto (isto é, fazer com que *haja* um objeto), mas ainda, para que este objeto *seja* (*soit*) absolutamente (isto é, para produzi-lo). Numa palavra, o leitor tem consciência de desvelar e de criar ao mesmo tempo, de desvelar ao criar, de criar pelo desvelamento⁴¹⁴.

O que estava em jogo nesta espécie de dialética entre escritor e leitor era a noção de *apelo*. O escritor apela à liberdade criadora do leitor, porque só através deste movimento seu projeto pode tornar-se realidade.

Porque a criação só encontra sua realização na leitura, porque o artista deve confiar a um outro seu cuidado de completar o que começou, porque somente através da consciência do leitor ele pode se apreender como essencial à sua obra, toda obra literária é um apelo. Escrever é fazer um apelo ao leitor para que ele faça passar à existência objetiva o desvelamento que empreendi por meio da linguagem⁴¹⁵.

Portanto, na realização da obra literária, não há constrangimento, fascinação ou súplica – o que conduziria ao mundo da alienação –, mas o *oferecimento* dessa liberdade criadora como valor a ser realizado *através* da liberdade do leitor. Assim, como adverte Flajoliet, Sartre modifica o tom em relação à criação estética. Se, em *O ser e o nada*, o filósofo demarcava que a relação de criação “constitui originalmente a apropriação”⁴¹⁶, nas

⁴¹² SARTRE, 2010, p. 46.

⁴¹³ SARTRE, 2010, p. 50.

⁴¹⁴ SARTRE, 2010, p. 50.

⁴¹⁵ SARTRE, 2010, p. 53.

⁴¹⁶ SARTRE, 2007, p. 635.

obras subsequentes, “o leitor doa generosamente aquilo que o escritor lhe pede sem exigência”⁴¹⁷.

Mas, o que ocorreria se, ao contrário, essa doação se tornasse um imperativo, isto é, se o valor fosse tomado como um *absoluto* e se tornasse uma *exigência*? Retornando nossos olhos aos *Cahiers*, a resposta se deixa transparecer na articulação entre a ética e a História. A transformação do valor em exigência absoluta abriria espaço para a inautenticidade que assola a história humana, isto é, para o fenômeno da *opressão*.

Como dito de início, nos *Cahiers*, Sartre estabelece três grandes tipos de alienação: pela natureza humana, pelos deveres e direitos e pelos valores colocados pelo Outro (reificados). A esses três, seria preciso ainda acrescentar a alienação ao Ego ou a Deus. Em todos os casos, trata-se de compreender a alienação “como uma espécie de ‘reificação’ na qual se perde a criatividade da consciência humana”⁴¹⁸. Dado o objeto da tese, aquela forma de alienação que mais nos interessa é a dos deveres e valores postos por outrem.

Nesse sentido, cumpre chamar a atenção para aquilo que Sartre denomina “tipos de demanda ao outro”⁴¹⁹. Em primeiro lugar, a *prece*. A prece pode ser endereçada a Deus ou ao homem, como no caso do escravo diante do mestre, e estabelece um momento de exceção. Em sua estrutura, é a “humilde” solicitação à *boa vontade* do outro. No entanto, como explica Flajoliet, a prece capta essa boa vontade “maliciosamente”, tal como acontece com o sedutor, “que faz cintilar à mulher casada uma liberdade da qual ele a priva no mesmo instante em que a promete, precisamente porque cativa essa liberdade por suas preces. De sorte que a livre invenção de uma resposta aos seus avanços desaparece revelando-se pura ilusão”⁴²⁰. Analogamente, se solicito ao outro sua *piedade* diante de meu declínio ou de meu fracasso, roubo-lhe sua liberdade no exato momento em que a demando.

Por fim, temos a *exigência* – e seu conceito correlato, a *obrigação*. Sartre sublinha a necessidade de distingui-la do *valor*, pois, se este último “assombra a liberdade criadora”⁴²¹, a primeira “dá-se como *existente*”, isto é, como um *dado*, sendo para mim uma “*transcendência-transcendente*”⁴²². O alvo de Sartre, neste momento, é a moral do imperativo categórico kantiano. Afinal, o “dever incondicionado” de Kant é interpretado pelo filósofo francês como uma terrível opressão. O mundo dos direitos e dos deveres – do qual

⁴¹⁷ FLAJOLIET, 2005, §53.

⁴¹⁸ FLAJOLIET, 2005, §56.

⁴¹⁹ SARTRE, 1983, p. 224 e ss.

⁴²⁰ FLAJOLIET, 2005, § 57.

⁴²¹ SARTRE, 1983, p. 258.

⁴²² SARTRE, 1983, p. 262.

Kant é um teórico notório – é, para Sartre, o mundo *par excellence* no qual o indivíduo criador se perde definitivamente na alienação.

A obrigação *me* transcende rumo a seus próprios fins: ela me atravessa. Ela estabelece uma relação ek-stática com um fim e me encontro no circuito atravessado como uma corrente elétrica atravessa um filamento de carbono. (...). O fim da obrigação é um alvo *real* e estranho (*étranger*) contra o qual venho dar (*donner*)⁴²³.

O mundo da obrigação é, numa palavra, o mundo do escravo: “Quando digo: eu *exijo*, crio por detrás do livre projeto do escravo minha própria liberdade como querer incondicionado que o guia”⁴²⁴. A liberdade do escravo encontra-se degradada. Sua única saída será a revolta, “recusa concreta *nos atos* do poder do mestre”⁴²⁵, recusa da ordem, isto é, de toda forma de obrigação.

Mas, no fundo, diz Sartre, todas as demandas ao outro carregam implicitamente um caráter violento e alienante, que podem se sobrepor à espontaneidade da moral autêntica. Quando isto ocorre, ou seja, quando a liberdade retorna de modo mistificado sobre ela mesma, surge a *opressão*. A opressão burla, no mesmo gesto, a liberdade de outrem. Para Sartre, não se trata de uma categoria trans-histórica, mas de uma violência que rouba um projeto em *situações concretas* definidas *social e historicamente*. Por exemplo, diz o filósofo, o proletário só pode ser oprimido dentro de um modo de produção no qual ele pode dispor “livremente” de sua força de trabalho no mercado.

As condições “existenciais” e “ontológicas” da opressão – cuja condição de existência é, naturalmente, a possibilidade de o homem alienar sua liberdade, ou seja, ser ontologicamente livre – define os traços fundamentais dos *coletivos*⁴²⁶:

1º: A opressão surge pela liberdade. É preciso que o opressor seja livre e o oprimido também seja livre. 2º: A opressão surge da multiplicidade de liberdades. É preciso que cada liberdade seja um exterior (*dehors*) para a outra liberdade. O fato da opressão é fundado na relação ontológica da liberdade entre elas. 3º: A opressão *só* pode advir a uma liberdade por outra liberdade: só uma liberdade pode limitar outra liberdade. 4º: A opressão implica que nem o escravo, nem o tirano, reconhecem a fundo sua própria liberdade. Uma pessoa não oprime se não se oprimir (*On n’opprime que si l’on s’opprime*). O opressor é oprimido pelo oprimido e por si mesmo. Se reconheço totalmente minha liberdade, reconheço também a dos outros. 5º: Há cumplicidade entre o opressor e o oprimido⁴²⁷.

⁴²³ SARTRE, 1983, p. 262.

⁴²⁴ SARTRE, 1983, p. 273.

⁴²⁵ SARTRE, 1983, p. 412.

⁴²⁶ O que se verificará, de modo mais nítido, na *Crítica da razão dialética*.

⁴²⁷ SARTRE, 1983, p. 338.

Assim, a opressão, como mistificação da liberdade (de si e de outrem) fundamentaria e precederia a alienação histórica (por exemplo, aquela descrita pelo marxismo)⁴²⁸.

A partir do estudo da opressão, Sartre opera um verdadeiro *tournant* antropológico em sua análise, cujo coroamento seria a redação da *Crítica da razão dialética*. Com efeito, a opressão surge, nos *Cahiers*, como a dimensão sócio- histórica da estrutura ontológica do Ser-Para-outro. Trata-se, assim, de um conceito através do qual a “ética ontológica” se desdobra em uma “ética histórica”. Com isso, é preciso reconhecer que o horizonte filosófico de Sartre indubitavelmente se amplia. O que resta verificar são os termos dessa operação, ou seja, se ela realmente consegue, articulada à “ética ontológica”, responder aos dilemas trazidos pelo Ser-Para-outro. Em especial, a questão que atravessa toda a moral dos *Cahiers* (e, na verdade, a filosofia de Sartre, ao menos desde *O ser e o nada*): diante da dicotomia inevitável entre a descrição ontológica da realidade humana e os imperativos da ação postos pela “moral da esperança e da salvação”, seria possível uma relação temporalmente sustentável com o outro, que não recaísse fatalmente nas armadilhas da alienação e do conflito?

Já vimos que, em tese, seria possível pensar em relações de reciprocidade positiva a partir da estrutura do Ser-Para-outro, como ressignificação da situação, isto é, da contingente pluralidade de consciências. Mas, essa relação encontra espaço para se efetivar na realidade social e histórica presente? Toda a dificuldade dos *Cahiers pour une morale* – que, finalmente, obrigará Sartre a abandonar sua redação – se concentra precisamente na articulação entre a perspectiva ontológica e a nova perspectiva histórica. Sartre atesta:

A análise da sociedade que fiz acima tende a mostrar que a sociedade é um fenômeno imediatamente deduzível das considerações ontológicas sobre a Totalidade destotalizada. Desde que há pluralidade de Outros, há sociedade. A Sociedade é a primeira concreção que faz passar da ontologia à antropologia⁴²⁹.

A sociedade surge, portanto, para Sartre, a partir da relação circular estabelecida pelo olhar em *O ser e o nada*: é uma totalidade, sim, mas uma totalidade “destotalizada”, isto é, uma multiplicidade ou uma pluralidade de indivíduos cuja síntese (nos

⁴²⁸ Cf. SARTRE, 1983, p. 395-6.

⁴²⁹ SARTRE, 1983, p. 124.

moldes hegelianos, por exemplo⁴³⁰) jamais se completa (exceto aos olhos de um observador externo, como Deus).

Disso decorre um aspecto crucial para a sequência de nossa argumentação, já esboçado anteriormente: o ser social, em Sartre, se reduz ao vetor resultante da soma das individualidades. Neste momento, como mera ampliação da estrutura do Ser-Para-outro. Nesse sentido, caberia, naturalmente, questionar se basta uma pluralidade de sujeitos, como diz Sartre, para que haja sociedade, isto é, se esta não ultrapassaria a mera soma das ações (e situações) particulares. Sartre, porém, desde sempre recusando qualquer construção ontológica intersubjetiva ou social (para o filósofo, recordemos, ambos são sinônimos⁴³¹), entende que não. Na sua leitura, a irredutibilidade do indivíduo é incompatível com qualquer estrutura que, não sendo assentada na subjetividade, só poderia desembocar em alguma sorte de “totalitarismo” teórico pronto a suprimir a liberdade.

Por isso, a vida social, para Sartre, será pensada a partir da realidade do indivíduo, de suas relações inter-psíquicas, e de sua situação particular, ou seja, a partir da relação entre Para-si e Para-outro. Dito de outro modo, a sociedade será um desdobramento imediato dos traços que caracterizam a vida privada. Por isso, não causa surpresa que a História não seja pensada desde uma perspectiva econômica ou política (que também comportasse uma dimensão valorativa), mas seja compreendida como um empreendimento eticamente orientado⁴³². “A História”, declara Sartre, “implica a moral (sem conversão universal, não há sentido para a evolução ou para as revoluções). A moral implica a História (não há moralidade possível sem ação sistemática sobre a situação)”⁴³³.

Ocorre que a Moral, diz Sartre, é, ao mesmo tempo, necessária e impossível. Necessária, como destacado acima, porque sem ela a História não teria sentido. Com efeito, a totalização da humanidade, para Sartre, só poderia aparecer como *exigência*, fim a ser perseguido coletivamente, como uma *ideia*, situada no infinito, de uma “cidade” ou “reino”

⁴³⁰ Embora definido como o *sommet de la philosophie*, Sartre, a exemplo do que já fizeram em *O ser e o nada*, repreende Hegel por um erro capital: conceber a História como uma totalidade (virtualmente) *totalizada*, quando, no entendimento sartriano, “a coletividade histórica é uma totalidade *destotalizada*” (SARTRE, 1983, p. 26). De fato, sempre influenciado pela leitura heterodoxa de Kojève, Sartre contesta com veemência a tentativa hegeliana de encontrar a unidade da presença a si do Espírito na multiplicidade dos eventos, nos acasos, nas descontinuidades. Segundo Sartre, Hegel visava “reencontrar, para além da diversidade das consciências, cada uma outra em relação às outras, a unidade do objeto, isto é, o Espírito. O Espírito como substância está *atrás* das consciências e se realiza *através delas*, elas são seu modo espinosista. A consciência, então, torna-se epifenômeno” (SARTRE, 1983, p. 446-7). Assim compreendida, a dialética histórica se tornaria uma ilusão, uma vez que supunha a crença numa impossível totalidade “em potência”, que se manifestaria nos acontecimentos diversos.

⁴³¹ Ver nota 116 do primeiro capítulo desta tese.

⁴³² A moral, diz Sartre, é uma “uma empresa individual, subjetiva e histórica” (SARTRE, 1983, p. 487).

⁴³³ SARTRE, 1983, p. 487.

dos fins. A aproximação com a filosofia prática de Kant, antes duramente criticada, salta aos olhos. No entanto, a “cidade dos fins” sartriana não seria a mesma oriunda do imperativo moral kantiano. Não se trata, diz o filósofo, de compreender uma direção histórica imperativa, “susceptível de ser realizada intemporalmente pelo puro acordo das boas vontades”⁴³⁴, ou seja, de compreender o “fim da História” como uma Ideia “eterna e transcendente à História”⁴³⁵. Pelo contrário, para Sartre, este fim confere o *sentido* de realização da empresa humana, que se efetiva, sempre de modo parcial e limitado, no decorrer da própria empresa: “o reino dos fins encontra-se precisamente na preparação do reino dos fins”⁴³⁶. Fosse a História uma totalidade virtualmente totalizada, não haveria articulação possível entre esta e a Moral. Logo, entende o filósofo, não haveria espaço para a liberdade⁴³⁷.

Mas, a Moral também é impossível, alega Sartre, porque as atuais condições de vida são imorais, isto é, porque vivemos em um mundo de alienação e reificação. Como desatar esse nó? A possível saída esboçada nos *Cahiers* recoloca a análise no caminho da conversão, agora apreendida de uma perspectiva histórica.

No plano da ética histórica, Sartre deixa de lado o conceito de criação em nome de compreender a ação do homem como “empreendimento” (*entreprise*). “A moral”, diz Sartre, “é a teoria da ação. Mas a ação é abstrata se ela não é trabalho e luta”⁴³⁸. No plano articulado entre ontologia-moral-história, as ações humanas tornam-se “projetos abertos” que visam modificar este mundo no qual estão situadas – mundo da inautenticidade, da alienação. Mas, novamente, a autenticidade dessa ação poderia ser assegurada pela reflexão pura, isto é, se o agente se apreendesse como ser que está perpetuamente em questão, como liberdade. Neste caso, ele assumiria o risco de sua ação, entendendo que ela não tem garantia alguma contra o fracasso, que depende do concurso de outras liberdades (que podem ou não se engajar no mesmo sentido), mas mesmo assim não se furtaria ao desafio⁴³⁹. É a “assunção da gratuidade”, a compreensão da contingência, da finitude e da liberdade⁴⁴⁰.

⁴³⁴ SARTRE, 1983, p. 171.

⁴³⁵ SARTRE, 1983, p. 170.

⁴³⁶ SARTRE, 1983, p. 487.

⁴³⁷ Como diz Kirchmayr: “Se há possibilidade, há escolha; se há escolha, há ética, a eventualidade da conversão, há liberdade de escolha, liberdade que pode se escolher a favor ou contra ela mesma” (KIRCHMAYR. In: SIMONT, 2001, p. 116).

⁴³⁸ SARTRE, 1983, p. 24.

⁴³⁹ “Ser livre é correr o risco perpétuo de ver seus empreendimentos falharem e a morte interromper o projeto” (SARTRE, 1983, p. 339).

⁴⁴⁰ Com efeito, se o existente humano guarda alguma coerência, esta não se dá no plano do ser, mas no do empreendimento, isto é, no plano das ações, o que Sartre denomina de *accord avec soi* (SARTRE, 1983, p. 495).

Pela reflexividade, consinto em ser homem, quer dizer, em me engajar numa aventura que tem grandes chances de terminar mal; transformo minha contingência em *Paixão*. Quanto ao meu empreendimento, justifico-o apenas por mim mesmo, pelo único fato de colocá-lo em questão. (...). Sou eu, que nada justifica, que me justifico na interioridade. (...) Chegamos, portanto, ao tipo de intuição que desvelará a existência autêntica: uma contingência absoluta que dispõe apenas de si mesma para se justificar por assunção, e que não pode se assumir, senão no interior de si, sem que jamais o projeto justificado no interior possa, a partir disso, se fazer justificar por outrem em sua subjetividade (...), e que só se justifica na medida em que arrisca se perder. Mas que, no mesmo golpe, se constitui no risco e na angústia (que sou para me justificar) como *pura autonomia*⁴⁴¹.

Toda ação humana está imersa em um cenário específico, ou seja, em determinada situação sócio-histórica. O próprio universal moral é interiorizado por cada indivíduo no âmbito do processo histórico. Por isso, o “projeto que o homem de ação autêntico persegue não é jamais ‘o bem da humanidade’, mas em tais circunstâncias particulares, com tais meios, em determinada conjuntura histórica, a liberação ou desenvolvimento de tal agrupamento concreto”⁴⁴².

O empreendimento histórico sartriano, por excelência, define-se, através da mudança paulatina das estruturas delimitadoras de cada situação particular, pela ressignificação das contingências, pela crescente liberação de cada indivíduo, a subversão de seu estado de alienação e a instauração de um mundo de autenticidade. Com efeito, a salvação universal começa pela conversão individual, conquanto não se esgote nela, pois “é impossível ser moral *sozinho*”⁴⁴³. Assim, não poderia haver solução se essa conversão não for coletiva. “Dito de outro modo, a moral só é possível se todo mundo é moral”⁴⁴⁴. Para Sartre, todo homem é responsável pelo destino de toda a humanidade. O anverso da liberdade absoluta é uma responsabilidade igualmente absoluta. E o norte da experiência histórica aponta, finalmente, para um movimento (de tom hegeliano, curiosamente) de superação da cisão entre o ser e o dever-ser universal e contínuo. Contudo, resta verificar se haveria realmente espaço para suprimir essa separação diante do antagonismo irrefutável que permeia, não obstante todo e qualquer esforço, toda relação inter-humana. Em outras palavras: como conceber uma conversão universal diante da hostilidade original provocada pela existência do outro?

3.4 O idealismo da primeira moral sartriana

⁴⁴¹ SARTRE, 1983, p. 498.

⁴⁴² SARTRE, 1983, p. 522.

⁴⁴³ SARTRE, 1983, p. 487.

⁴⁴⁴ SARTRE, 1983, p. 16.

Do que foi exposto, parece lícito concluir que moral sartriana é, no limite, um *apelo* àquela responsabilidade universal de cada indivíduo perante todos os outros. Se há pluralidade de consciências, posso me deixar levar pela “atitude natural” que se traduz em alienação e conflito, ou posso conferir novo sentido a essa contingência, recriando a forma pela qual me relaciono com o outro e, por conseguinte, redesenhando minha própria situação em nome da generosidade e do respeito à outra liberdade. Se no plano privado e temporalmente restrito – no qual a relação entre escritor e leitor é o paradigma –, esta solução pode ser factível (a literatura o prova), no plano público, na vida social e histórica, ela não dá sinais de sustentação.

Com efeito, é preciso reconhecer que a situação ideal à qual a moral dos *Cahiers* finalmente aponta, a realização de um *sentido ético* da História promovido pelo concurso espontâneo das múltiplas individualidades, parece pouco ou nada provável de se concretizar, tendo em vista que, *por definição*, todo homem é adversário de todos os outros, porque a alteridade é, originariamente, a fonte da alienação que se quer, junto com os outros, superar. Há aí um *círculo vicioso* insuperável. De fato, toda forma de interação humana de maior alcance, necessária ao estabelecimento deste (ou de qualquer outro) fim socialmente convergente, fatalmente esbarra, mais cedo ou mais tarde, na antinomia que encerra a alteridade, na falta de interação dialética entre eu e o outro, fechados que estamos em nosso próprio circuito de ipseidade, e no qual o outro só pode surgir como inimigo em potencial, ou como “meio” de realização do projeto originário (isto é, sem ver respeitada sua própria alteridade). Mesmo que em determinados *instantes* eu possa modificar tal cenário, e conferir um sentido ou uma significação diferente ao meu encontro com outrem (mais precisamente, com *determinado* outro), o fantasma do desejo-de-ser, estrutura última de nossa realidade humana, jamais desaparece. Por conseguinte, toda forma de reconhecimento, de reciprocidade positiva, torna-se, com o passar do tempo, inevitavelmente suspeita. No plano sócio-histórico, a dificuldade oriunda dessa tensão chega ao seu limite, tornando-se, por conta de minha responsabilidade perante todos, ainda mais dramática⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ Nesse sentido, a sentença redigida mais acima poderia, agora, ser reformulada como se segue: o mundo social é, para Sartre, o vetor resultante da soma nada pacífica das frustrações individuais. Diz Sartre: “Todo esforço do Para-si para ser Em-si é, por definição, fadado ao fracasso. Assim, pode-se dar conta universalmente do Reino do Inferno, isto é, dessa região da existência na qual existir é usar todas as artimanhas (*ruses*) para ser e é malograr no bojo dessas artimanhas e ter consciência do fracasso. É o mundo da loucura, do qual falam Espinosa e os estóicos. Ora, o fracasso pode ser indefinidamente mascarado, compensado, mas por si só tende a revelar o mundo como mundo do fracasso e pode forçar o Para-si a se colocar a questão prejudicial do sentido de seus atos e da razão do fracasso. O problema se colocaria assim: por que o mundo humano é inevitavelmente o mundo do fracasso? O que há na essência da tentativa humana para que ela seja em princípio condenada ao fracasso?” (SARTRE, 1983, p. 488).

Assim, sobre essas bases, a construção de uma sociedade livre, desalienada, na qual o homem recuperasse seu papel criador, torna-se, a nossos olhos, um fim praticamente inalcançável. Apoiada apenas na liberdade absoluta do Para-si, sob a espada do paradoxo que se ergue sobre a realidade humana, a mediação moral de nossas relações sempre está a ponto de ceder lugar à busca de realização do projeto-de-ser. Logo, a se dissolver nas malhas de nossos condicionantes ontológicos. Por conseguinte, na órbita dos *Cahiers*, a busca de um sentido ético coletivo para a História, esta lida como um (possível) processo de desalienação da humanidade, de recuperação de sua liberdade criadora e do caráter autêntico do contato intersubjetivo, enquanto empreendimento comum e livremente efetivado por cada existente desde sua interioridade, é um iminente fracasso. Na melhor das hipóteses – mesmo que Sartre se esforce por negar –, é tão somente uma *ideia transcendental*, um “dever-ser” intangível, a nosso ver incapaz de impulsionar, orientar ou modificar o sentido da consciência e das ações humanas. E ainda que se considere (corretamente, aliás) que “o reino dos fins está precisamente na preparação do reino dos fins”, logo, que tão importante quanto o *fim* em si seria a *travessia* rumo a esse fim hipotético, entendemos que nada em sua teoria até então – para não falar da própria realidade à qual ela se dirigia – permite vislumbrar que essa convergência de fins pudia sugerir que, na História, a cisão ou a dicotomia entre o ser e o dever-ser poderia suprimida. Mas, porque Sartre recusa uma *Aufhebung* (de qualquer ordem), aquela cisão se conserva, ao fim e ao cabo, intacta.

Por esses motivos, a moral da liberdade e da responsabilidade absolutas desemboca em um idealismo voluntarista que, olhado retrospectivamente, também parece inevitável (tanto quanto o eram a perspectiva da alteridade como alienação e do conflito como sentido do Ser-Para-outro) diante das categorias através das quais Sartre havia empreendido seu estudo sobre a realidade humana. Especialmente por localizar a alienação no bojo da alteridade, isto é, como o primeiro e incontornável fenômeno oriundo da pluralidade de consciências, não parece haver saída de longo prazo que não reedite os tormentos provocados pelo aparecimento do olhar alheio e tudo o que ele representa, tal como descrito em *O ser e o nada*. Exceto pela vã esperança que alimenta essa Moral – e que só se sustenta por uma perspectiva afetada pelo fantasma solipsista, diga-se – de que minha escolha pela autenticidade devesse, *malgré tout* (isto é, independente das condições objetivas nas quais os indivíduos vivem e agem), se alastrar como exemplo a ser adotado pelos demais sujeitos.

O idealismo dos *Cahiers* (idealismo no sentido de postular algo absolutamente improvável, quiçá impossível de ocorrer) torna-se ainda mais visível quando percebemos a forma pela qual Sartre, naquele momento, se relaciona com a dimensão da vida social que,

por excelência, deveria servir de mediação entre o presente e o futuro, permitindo-nos efetivamente vislumbrar a superação concreta do estado de alienação histórica: a *política*. Por exemplo, Sartre não enxerga contradição alguma em sua proposta de que a alienação e a opressão históricas, fenômenos definitivamente sociais, como o próprio filósofo assume, devessem ser superadas pela via “individualista” da conversão Moral (curiosamente denominada de “Apocalipse” do reconhecimento recíproco das liberdades) e não pela dimensão coletiva da política, pela revolução das condições materiais, concretas de vida – elementos que, quando aparecem, são completamente secundários, isto é, não têm qualquer interferência importante na Moral ali desenhada.

A inesperada omissão da perspectiva política em um estudo que visava conciliar ética e história, liberdade e opressão, se explica, segundo o testemunho de Francis Jeanson – que escrevia sobre a moral sartriana no mesmo instante em que os *Cahiers* eram redigidos, portanto, impregnado da conjuntura daquele momento – porque a política, na visão do Sartre de 1947⁴⁴⁶, seria uma atitude “artificial”, uma vez que ela se pautaria por “soluções imediatas”. De fato, diz Jeanson, a política “ilude o humano, e desconhece que, nele, os progressos não são transformações técnicas, mas conversão subjetiva e tomada de consciência a partir da atitude natural”⁴⁴⁷. Por isso, toda empresa em nome da recuperação da liberdade “não deverá ser política, mas antes de tudo moral – a política visa criar condições novas em nome de certos princípios, ao passo que a atitude moral visa transformar a situação existente para torná-la acessível a estes princípios”⁴⁴⁸. O próprio termo de cunho religioso do Apocalipse, mais uma vez demonstra que, para Sartre, a “salvação” era uma obra prioritariamente relativa à interioridade de cada sujeito, jamais uma empresa coletivamente alinhavada (mesmo que essa obra devesse ser universalizada).

Assim, a política é dissolvida na moral. Na verdade, no horizonte filosófico de Sartre, subsumir a política à moral equivale a subsumir o social ao individual, o objetivo ao subjetivo, eliminando o nexos *dialético* que poderia unir ambos, em nome de salvaguardar a todo custo plano *absoluto* da subjetividade e da liberdade.

Mas, desde nossa perspectiva, postular uma solução subjetiva (conversão) a um problema objetivo (o mundo real da alienação), opondo um extremo ao outro, só poderia resultar em alguma sorte de voluntarismo, na prática, impotente. O fato é que, naquele momento, carecia a Sartre um exame mais concreto da realidade objetiva que determina o

⁴⁴⁶ Levando-se em conta que Sartre corroborava, em prefácio, com o trabalho de Jeanson, pode-se deduzir que as posições ali expostas eram também a daquele filósofo.

⁴⁴⁷ JEANSON, 1965, p. 287.

⁴⁴⁸ JEANSON, 1965, p. 286.

campo de ação e relação dos homens, a partir da qual os valores nascem e são assimilados ou rejeitados. Faltava, por conseguinte, uma compreensão mais acurada da dialética histórica, das relações entre o sujeito e seu meio, da cisão social entre classes antagônicas, que, impedindo o “reconhecimento universal das liberdades”, porquanto promotora de uma desigualdade estruturante, inclusive inviabiliza o universalismo da moral então proposta.

Portanto, a saída pela conversão demonstra o corte idealista da filosofia (moral) sartriana dos anos 1940. Incapacitada de apreender estruturas, e bloqueando a ação coletiva de longo prazo, Sartre é obrigado a recorrer a um apelo universal *incondicionado* à consciência dos indivíduos em nome de uma vida autêntica (passando em silêncio, por conseguinte, sobre em que bases reais este apelo poderia ou não se concretizar, mesmo que Sartre, agora, se abra à questão da História). A ausência, nos *Cahiers*, de uma perspectiva política mais consistente, demonstra, afinal, os limites da proposta redentora sartriana.

Enfim, a passagem pelos *Cahiers* permitiu entrever que Sartre ainda estava longe de poder superar os impasses provocados por suas categorias ontológicas fundamentais. A forma pela qual descrevera a realidade humana, especialmente nossas possibilidades de interação, a partir do postulado do conflito como referencial ontológico da intersubjetividade, erguia algumas barreiras difíceis de serem transpostas. A solução moral para os problemas iniciais, especialmente quando tomada numa perspectiva histórica, mostrava-se insuficiente. Primeiro, porque não era capaz de superar as antinomias daquelas categorias, expressas, por exemplo, na oposição entre ser e fazer (ou ser e dever-ser, ontologia e existência). Segundo, porque se desdobrava numa concepção ainda abstrata de História, na qual a sociedade surgia como mera ampliação da estrutura de reciprocidade negativa de *O ser e o nada*, cujo núcleo era a transmutação antropológica do Ser-Para-outro como opressão. Por isso, pouco ou nenhum espaço havia ali para a existência de sujeitos coletivos capazes de sustentar uma ação comum de maior envergadura – o que remete, no limite, à impossibilidade intrínseca de o pensamento sartriano, naquele momento, superar de fato o solipsismo. Não havia espaço, pois, para a ação política, única esfera na qual o “dever-ser” perde seu caráter abstrato, transcendental, e se enraizando na “realidade efetiva”, na “relação de forças em constante movimento”⁴⁴⁹, pode de fato *criar* novas condições de existência, uma nova sociedade, ou, como quer Sartre, um novo *sentido* para a História.

⁴⁴⁹ GRAMSCI, 2005, p. 37.

Para Sartre, neste momento, a política é (no plano teórico, ao menos) absolutamente secundária, subsumida que estava à subjetividade moral e, porque não dizê-lo, a uma visão “atomizada” da sociedade⁴⁵⁰. A única alternativa de equacionamento dos dilemas da intersubjetividade histórica era o apelo abstrato do intelectual à *consciência individual*, em nome da construção subjetiva de um (*a priori*) inalcançável “reino dos fins”, isto é, um estado de reconhecimento universal das liberdades. Contudo, não obstante a inegável justeza que motivava esse apelo, o fato é que, tão logo ele era posto, era traído por seu idealismo de fundo. Filosoficamente, ao buscar resolver as antinomias da interação humana, mormente no plano da interioridade do sujeito, isto é, sem levar em conta, por exemplo, as “condições objetivas” e sua influência na conformação do pano de fundo das relações sociais, bem como ao desconsiderar a ação política como mediação prática entre a situação presente e o futuro, recorrendo a um movimento individual via conversão⁴⁵¹, era inevitável que Sartre, por conseguinte, reeditasse as mesmas dificuldades presentes no *ensaio de ontologia fenomenológica*⁴⁵², ainda que em outra esfera.

Com isso, porém, andamos em círculo e retornamos ao início. A dicotomia paralisante (porque insolúvel) entre ser e fazer, que atravessava a existência humana descrita por Sartre, impedia a articulação almejada entre a ontologia e a moral (e a História). Ainda mais importante, a alternativa da conversão, ainda que pudesse contornar provisoriamente o conflito na esfera da vida privada, não resistia a uma ampliação para o domínio sócio-histórico, no qual a transformação das relações inter-humanas exige mais do que a simples tomada de consciência individual ou a condenação moral da ordem vigente. Não parece despropositado, portanto, que Sartre, depois de mais de 500 páginas manuscritas, tenha abandonado a redação dos *Cahiers*. Tampouco que, mais tarde, ele mesmo classificasse essa primeira Moral, calcada em certo voluntarismo e postulando uma improvável “salvação” quase religiosa para os homens, como “idealista”⁴⁵³.

⁴⁵⁰ Sartre até aqui reedita, de algum modo, a clássica visão liberal da sociedade e das relações “atomizadas” que os homens travariam entre si, a subsunção do social à soma das vontades e ações individuais. Por isso, na órbita dos *Cahiers* (ou seja, também na de *O ser e o nada*), a existência de sujeitos políticos coletivos não encontra qualquer respaldo.

⁴⁵¹ Não surpreende, por conseguinte, que o primeiro movimento político no pós-Guerra que conta com a franca adesão de Sartre, o *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), em 1948, se endereçasse, conforme o próprio filósofo admitia, não aos “grupos constituídos” (partidos, movimentos sociais etc.), mas *aos indivíduos*, ou seja, à sua consciência moral (cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 249).

⁴⁵² Mais tarde teremos ocasião de questionar se essa noção do social e da História como “intersubjetividade ampliada” não reaparecerá, com os obstáculos dela decorrentes, também na *Crítica da razão dialética*, embora ali o esforço de Sartre por apreender as condições formais da História real seja muito mais profundo.

⁴⁵³ Cf. SEEL, 2005, §3.

4- RUMO À CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA

As bases conceituais sobre as quais se ergue a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* conduziam à definição da experiência originária da alteridade como alienação. Como consequência, as relações humanas se assentavam, fora de certos momentos fugazes e restritos, em um quadro de tensão permanente. A constituição de uma “moral da esperança e da salvação” deveria autorizar novas formas de vivência da alteridade, a criação de relações mais “complexas” com outrem, especialmente aquelas baseadas na generosidade e no dom. Mas, conforme visto no capítulo precedente, a moral esboçada nos *Cahiers* não pareceu capaz de equacionar os problemas colocados. Em primeiro lugar – e como não poderia deixar de ser – porque ela tornava explícita uma dicotomia (já presente em *O ser e o nada*), entre o ser e o fazer que ameaçava a coerência interna do projeto sartriano, criando dois extremos praticamente sem comunicação possível entre si. Ademais, porque carente de uma perspectiva social e histórica mais concreta, na qual a conversão pudesse se efetivar – toda análise nestes domínios sendo amparada pela restrita estrutura do Ser-Para-outro – a moral sartriana se encerrava, finalmente, em uma sorte de voluntarismo idealista. Ambos os problemas – da “ética ontológica” e da “ética histórica”, respectivamente – concorriam no fracasso da articulação almejada entre a realidade humana descrita em *O ser e o nada* e alguma possibilidade de transformação do plano intersubjetivo⁴⁵⁴. Do solipsismo mal resolvido à alteridade como alienação; desta ao conflito intersubjetivo; e dele a uma moral idealista que visa superá-lo sem poder modificar os fundamentos que promovem sua centralidade. O pensamento sartriano parecia encerrado em um inescapável beco sem saída.

De fato, toda conversão da “atitude natural” em direção a uma atitude autêntica, no limite, esbarra nestes obstáculos intransponíveis. Numa palavra, as relações humanas são reduzidas à lógica dramática de uma *condition humaine* negativa, unilateral e insuperável. A impossibilidade de articulação entre ontologia e ética (e, como desdobramento, História), tornava explícita a armadilha armada pelo quadro conceitual da ontologia fenomenológica.

⁴⁵⁴ Nesse sentido, é no mínimo curioso que Sartre, ainda em *O ser e o nada*, tenha declarado que “o respeito pela liberdade do outro é uma palavra vã” (SARTRE, 2007, p. 450), bem como que cada atitude tomada em relação ao outro é “uma violação da liberdade que tentamos respeitar” (SARTRE, 2007, p. 450). É que não posso jamais deixar de me considerar limite de fato à liberdade do outro, tampouco uma interferência constante nessa liberdade. Assim, o fracasso da Moral assentada na ontologia fenomenológica parecia antevisto pelo filósofo, ainda que ali, possa ser argumentado que Sartre se referia exclusivamente ao plano da má-fé, que caracteriza a descrição ontológica da realidade humana.

Com isso, porém, o existencialismo sartriano desembocava em um pessimismo radical, não poucas vezes assimilado (injustamente, diga-se) a uma filosofia niilista e desesperada. Injusto, porque Sartre, apesar de seu ceticismo, jamais se valeu dele como justificativa para o quietismo, a “neutralidade” ou a descrença. Afinal, se o homem é “engajado” no mundo, se sua realidade é sua ação, era preciso fazer alguma coisa de sua condição, mesmo que esta se mostrasse extremamente desfavorável.

Ademais, é preciso reconhecer, talvez não houvesse tanto problema no tom sombrio em que Sartre fundamenta as relações intersubjetivas, nem mesmo necessidade posterior de rever algumas de suas posições (ainda que elas denunciasses algumas contradições internas de seu pensamento), se os desenlaces de sua biografia, na esteira do sucesso experimentado pelo existencialismo no imediato pós-Guerra, assim não o exigissem. Afinal, se por um lado, Sartre ganhava destaque crescente por conta de sua participação ativa nos principais debates e polêmicas que se alinhavam na pauta das discussões políticas da esquerda no final dos anos 1940, seja na França, seja em nível internacional, por outro, era inegável que seu quadro referencial teórico, a matiz obscura de sua concepção de alteridade, chocava-se frontalmente com seu ativismo crescente, criando uma barreira nada desprezível à plena unidade de seu engajamento político e de sua filosofia (e sua literatura). Como contemplar a vida em sociedade ou a ação política de esquerda (essencialmente voltada para o domínio do público, do social, da coletividade), apenas com base em um pensamento que vê no outro a razão de minha “queda original”, na alteridade, a fonte primitiva da alienação, e nas relações inter-humanas, um invariável índice de suspeição? Eram essas algumas das mais importantes questões que se colocavam, naquele momento, à filosofia de Sartre.

4.1 O “peso das coisas” e a “conversão” à História

Em *O ser e o nada*, a sociedade, quando aparece, surge como pano de fundo, mais ou menos distanciado, da “aventura individual” do Para-si. Na maior parte do tempo, porém, e inclusive ao tratar da intersubjetividade, o fosso entre as realidades individual e social é profundo⁴⁵⁵. Os *Cahiers pour une morale*, não obstante ampliam o horizonte da

⁴⁵⁵ Para além da experiência do “Nós”, descrita no capítulo 2, há um outro momento em que Sartre esboça uma relação entre indivíduo e sociedade que diminui o fosso cavado pela ontologia fenomenológica entre estes dois domínios. No capítulo dedicado à liberdade e à situação, Sartre concede certo papel “social” sobre estruturas aparentemente individuais, como no “uso” do corpo próprio e o compartilhamento de “técnicas corporais” ou, como ele denomina, *técnicas coletivas*. Segundo o autor, são essas técnicas que “determinam meu pertencimento a coletividades” (SARTRE, 2007, p. 557), e, conseqüentemente, moldam a forma como eu me “aproprio” do mundo. Isso diz respeito, inclusive, à espécie humana. Como afirma o filósofo: “o pertencimento à *espécie*

intersubjetividade, reforçam essa dicotomia, porque reduzem as linhas de força do meio social à interioridade dos sujeitos. No entanto, a “força das coisas”, para além das contradições internas de seu próprio pensamento, tornam flagrante a necessidade de Sartre fazer com que seu caleidoscópio ganhasse novas figuras, novas camadas conceituais, a fim de contemplar as demandas de sua nova “situação”.

Não que as penetrantes análises de *O ser e o nada* devessem ser esquecidas. Muito pelo contrário. Afinal, como é preciso deixar claro, o núcleo problemático da Terceira Parte do ensaio de 1943, não se encontra nas descrições do amor inautêntico, do desejo, do masoquismo ou do sadismo. Na verdade, nessas páginas se desvelam, com a sagacidade que sempre foi peculiar a Sartre, aquilo que Marcuse bem denominou de “zonas de perigo”⁴⁵⁶ das relações humanas contemporâneas. Por exemplo, o desvendamento de alguns dos mecanismos de reificação de si ou do outro, a partir da alienação promovida pelo surgimento de outra consciência, o lado envenenado que nossas relações podem assumir (e que frequentemente assumem). A dificuldade aparece no momento em que, de uma apreensão da alteridade enviesada pela rigidez dicotômica de seus pressupostos conceituais, Sartre via-se obrigado a elevar, inclusive sem maiores considerações históricas, sociais ou conjunturais, o conflito ao *status* de referencial ontológico da intersubjetividade⁴⁵⁷, desdobramento lógico da concepção

humana se define, com efeito, pelo uso de técnicas bastante elementares e bastante gerais: saber andar, saber segurar, saber julgar o relevo e a grandeza relativa dos objetos percebidos, saber falar, saber distinguir o verdadeiro do falso, etc.” (SARTRE, 2007, p. 557). Naturalmente, acrescenta Sartre, não se tratam de estruturas gerais ou universais, como no caso das estruturas *a priori* de Kant. Saber falar já é saber falar uma língua específica. Aprender uma técnica já é aprender uma técnica específica. Assim: “Ser da Savóia”, diz Sartre, “não é simplesmente habitar os altos vales da Savóia: é, entre milhares de outras coisas, praticar esqui no inverno, usar o esqui como meio de transporte. E, precisamente, esqui conforme o método francês, e não o de Arlberg ou dos noruegueses. (...) com efeito, conforme utilizemos o método norueguês, mais adequado às encostas suaves, ou o método francês, mais propício às encostas íngremes, a mesma encosta mostrar-se-á mais íngreme ou mais suave, exatamente como um aclave parecerá mais ou menos íngreme ao ciclista, conforme pedale ‘em velocidade média ou baixa’” (SARTRE, 2007, p. 558). Como observa Morris (2009), tais observações aproximam-se claramente da orientação dos estudos do antropólogo francês Marcel Mauss sobre o uso das técnicas corporais, isto é, das “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2003, p. 401). Tratam-se, porém, de observações pontuais. Apenas na *Crítica da razão dialética*, Sartre conseguirá diminuir o fosso entre a realidade individual e o ser social.

⁴⁵⁶ “[Sartre] transforma a destruição e a frustração, o sadismo e o masoquismo, a sensualidade e a política em condições ontológicas. Ele expõe zonas de perigo da sociedade, mas as transforma em estruturas do Ser” (MARCUSE, 1948, p. 335).

⁴⁵⁷ Como explica Renaud Barbaras: “A fidelidade à experiência que Sartre demonstra (*fait preuve*) volta-se à distância (*se retourne en distance*), porque ela é fidelidade a *uma* experiência, aquela do olhar. Sartre retoma a percepção de outrem a partir de uma modalidade, a mais radical, da relação que mantemos com os outros. Ora, a dimensão de negação, de conflito, inerente ao vivido da vergonha, representa apenas uma variante extrema de uma relação com outrem que também pode ser harmoniosa, e que é finalmente neutra em relação à alternativa do conflito e da harmonia. Certamente, o outro não poderia aparecer como objeto, mas disso é preciso concluir que ele só seja acessível como olhar, como o juiz ou como o Deus que me esmaga na poeira do mundo? Em Sartre, a fenomenologia do outro recobre, na realidade, uma psicologia fenomenológica, ou mesmo uma psicologia empírica: uma experiência toda particular encontra-se erigida à própria estrutura da relação com o outro. Na realidade, a experiência do outro não se esgota na prova (*l'épreuve*) de um olhar que me nadifica (*m'anéantit*): ao contrário, o outro só pode chegar a representar a negação de minha liberdade porque há, primeiramente, uma

da presença originária do outro como alienação de meu ser⁴⁵⁸. Criava, assim, um “inferno das Paixões”⁴⁵⁹ perene que nem mesmo uma “conversão radical” – mesmo que fosse exequível, o que, como vimos, não é nada evidente – parecia capaz, no longo prazo, de suplantar.

É esse um dos principais dilemas com o qual Sartre, a partir do pós-Guerra, terá de lidar: perante a “força das coisas”, conseguir compreender a vida social e, ao mesmo tempo, concertar filosoficamente a *esperança* de uma *ação revolucionária*⁴⁶⁰ (cada vez mais necessária a seus olhos) que sua ontologia *tout court* não conseguia promover.

Diante do que foi exposto até aqui, poderíamos suspeitar que se Sartre quisesse ampliar o horizonte da intersubjetividade para além da inautenticidade, da alienação e do conflito (e, no mesmo gesto, superar o obstáculo do solipsismo e o problema da encarnação – conquanto Sartre jamais os tenha admitido como problemáticos), algumas de suas categorias filosóficas mais importantes deveriam ser modificadas; ou, ao menos, revistas. A começar, pela ideia de *liberdade absoluta*, que redundava na definição do outro como ser alienante. Nesse sentido, a longa passagem a seguir, extraída das memórias de Simone de Beauvoir, é de veras ilustrativa do pano de fundo que se desenhava naquele momento, tanto para ela quanto para Sartre:

Não pertencíamos a nenhum lugar, nenhum país, nenhuma classe, nenhuma profissão, nenhuma geração. Nossa verdade estava em outra parte. Ela se inscrevia na eternidade e o futuro a revelaria: éramos escritores... Engajados de corpo e alma na obra que dependia de nós, nos desprendíamos de todas as coisas que não dependiam... Esse descolamento, a imprudência e a disponibilidade que as

corrente de comunicação, um ajustamento dos olhares, um ao outro. A própria visão ‘faz o que a reflexão jamais compreenderá: que o combate às vezes não tenha vencedor e o pensamento doravante, não tenha titular’ (*O visível e o invisível*). Isso não significa que eu possa perceber o outro de frente, e nisso consiste a verdade da posição de Sartre. Mas, precisamente porque o outro jamais aparece em face de mim, tampouco eu posso estar em face dele, reduzido a um objeto: o outro se dá a mim apenas lateralmente, antes de olhar, ele me envolve (*il m’enveloppe plutôt qu’il ne me regarde*); e o face a face do qual um vencedor deve emergir representa tão somente a modalidade mais radical, jamais realizada completamente, dessa ‘lateralidade’ primeira” (BARBARAS, 1991, p. 160).

⁴⁵⁸ Franck Fischbach chega a afirmar (a nosso ver, com alguma dose de exagero) que, ao lado das análises sartrianas, operadas em certo nível de abstração, “mesmo a descrição da vida inautêntica e alienada feita por Heidegger em *Ser e tempo* quase poderiam parecer sociologizantes” (FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 297). É verdade que o exame sartriano da intersubjetividade, em nível ontológico, não se preocupa com os condicionantes sociais, históricos e materiais que se fariam sentir mais tarde, na órbita da *Crítica da razão dialética*. No entanto, sua eidética da má-fé guarda um pé no concreto, como se pode depreender, por exemplo, mesmo da análise crítica de Marcuse a esse respeito. Neste ponto, o problema principal, em nosso entendimento, vale mais uma vez ressaltar, foi Sartre converter uma gama restrita de fenômenos, baseados na dinâmica de uma única experiência, em chave de compreensão de uma dimensão, por essência (inclusive se considerarmos que se tratam de relações “entre liberdades”, como quer Sartre), dinâmica e plural.

⁴⁵⁹ SARTRE, 1983, p. 515.

⁴⁶⁰ A Revolução (lida essencialmente em termos de uma “conversão universal”) é o sentido último de seu engajamento político, ainda que, à época, o comunismo e o marxismo fossem alvos equidistantes de suas críticas, tanto quanto o liberalismo e o capitalismo.

circunstâncias nos permitiam, era tentador confundi-las com uma liberdade soberana... Nossa indiferença quanto ao dinheiro era um luxo que podíamos nos oferecer porque possuíamos o suficiente para não passar por necessidades e não ser encurralados em trabalhos pesados. Devíamos nossa abertura de espírito a uma cultura e a projetos acessíveis somente à nossa classe. *Era nossa condição de jovens intelectuais pequeno-burgueses que nos incitava a nos crer incondicionados...* Mensurávamos o valor de um homem de acordo com o que ele realizava: seus atos e suas obras. Esse realismo tinha seu lado positivo. Mas nosso erro era crer que a liberdade de escolher e de fazer se encontra em todo mundo. Por isso, nossa moral permanecia idealista e burguesa. *Imaginávamos que apreendíamos em nós o homem em sua generalidade. Assim, manifestávamos, sem saber, nosso pertencimento àquela classe privilegiada que pensávamos repudiar...* Semelhante, neste ponto, à vida de todos os intelectuais pequeno-burgueses, nossa vida se caracterizava por sua *des-realidade (dé-réalité)*. Tínhamos uma profissão que exercíamos corretamente, mas ele não nos arrancava do universo das palavras. Intelectualmente, éramos sinceros e aplicados. Como Sartre me disse um dia: tínhamos *um sentido real da verdade*, o que já é alguma coisa. Mas isso não implicava, de forma alguma, que tivéssemos *um sentido verdadeiro da realidade*⁴⁶¹.

No plano filosófico, Sartre se empenhava por encontrar este “sentido verdadeiro da realidade”, por exemplo, através da busca por novas formas de vivência da alteridade. Nesse sentido, ao lado dos *Cahiers*, ou de *O que é a literatura?*, convém indicar que, também em 1947, uma série de apontamentos, agrupados sob o nome de *Notes sur la morale* ou *Manuscrits Gorz*⁴⁶², revelam a profunda preocupação do filósofo com o problema específico da alteridade e da intersubjetividade, que a redação da *Moral per se* não parecia equacionar. Mais ainda, é interessante notar, aqui, o germe de algumas das ideias cruciais de sua segunda grande síntese filosófica, que coroaria o caminho de “conversão à História” que Sartre trilhará doravante, a *Crítica da razão dialética*.

Antes de expô-los, porém, é preciso esclarecer que o caráter inédito destes manuscritos impõe severas restrições em relação a seu uso (sob forma de citações). Ademais, como dito, algumas das ideias ali esboçadas seriam desenvolvidas na sequência por Sartre, o que torna desnecessário uma análise mais minuciosa neste momento. Além disso, diferentemente dos *Cahiers*, se tratam de notas fundamentalmente esparsas, sem maior solução de continuidade entre si. Por tudo isso, para nosso intuito, basta pontuar o que se segue.

A importância desse manuscrito para o objeto da tese é sua consagração integral ao tema do outro: alienação, reciprocidade, relação indivíduo e sociedade, formação dos grupos, História etc. Grande parte das observações, é verdade, são recuperações e desenvolvimentos das posições prévias, de *O ser e o nada* ou dos próprios *Cahiers pour une*

⁴⁶¹ BEAUVOIR, apud JEANSON, 1972, p. 108-9.

⁴⁶² Trata-se de um conjunto de 121 folhas manuscritas, sem ordem ou algum plano visível, datadas de 1947, e doadas por André Gorz à Bibliothèque nationale de France (daí o outro nome que receberam). Os manuscritos podem ser consultados sob a rubrica DS 71-74, no “Fond Sartre” da BnF.

morale. Assim, fica nítido o esforço sartriano em dar conta de domínios e estruturas até então negligenciados por sua filosofia, ampliando o entendimento possível da realidade humana, sem abrir mão de seus pressupostos filosóficos mais caros.

Duas observações nesse sentido são importantes. Em primeiro lugar, também aqui, Sartre conserva a posição que assimila a experiência originária da alteridade como alienação. É a partir dessa intuição primeira que o filósofo tentará expandir seu horizonte conceitual. A alienação, indica Sartre, é a estrutura fundamental da comunidade⁴⁶³, e a história é história da alienação, tal como definida também nos *Cahiers*. Em segundo, a ideia de que toda união inter-individual requer a presença de um *terceiro*. Nestas anotações, o filósofo delinea (aqui com mais clareza) aquela orientação para a análise do *grupo* e da *sociedade* (mais precisamente, “meio social”) que já vimos nos *Cahiers*: a sociedade entendida como resultado direto da soma das múltiplas ações individuais, isto é, como “síntese pluridimensional”⁴⁶⁴. Neste momento, porém, Sartre ressalta – o que será importante mais tarde, na *Crítica* – que essa síntese une as multiplicidades em sua “dispersão”, ou seja, como individualidades irreduzíveis opostas entre si, precariamente vinculadas por aquele meio⁴⁶⁵. Enfim, o grupo se define como “não-realidade” e, como não poderia deixar de ser, “situação” ontologicamente irrealizável⁴⁶⁶.

A essas posições – que, no essencial, reproduzem o exposto nos capítulos anteriores – algumas novidades presentes nos *Manuscrits Gorz* chamam a atenção. Por exemplo, especialmente a partir da página 114 do manuscrito, Sartre tece algumas considerações a respeito de temas como o *trabalho* e a *técnica*. Vale notar que essas observações já possuem o tom *materialista* que seria doravante crescente no pensamento sartriano. Mais do que isso, Sartre se aproxima da concepção marxiana de *trabalho*, ao postular que a ação do homem, em sua essência, é a criação de ferramentas e produtos para satisfazer necessidades que são *materiais*. Por fim – o que é mais significativo –, o filósofo assinala, pela primeira vez, outras duas teses que se farão cada vez mais presentes em seu escopo conceitual: a) a relação originária entre os homens é mediada pela *natureza* (e que, por conseguinte, a relação do homem com a natureza é mediada pelo homem); e b) a *escassez*, dado *intrínseco* à natureza (porque nela não haveria bens e alimentos para todos), é o *primeiro*

⁴⁶³ Cf. SARTRE, 1947, p. 20.

⁴⁶⁴ Cf. SARTRE, 1947, p. 80.

⁴⁶⁵ Novamente, tal como esboçado durante a explicação da experiência do Nós-objeto, em *O ser e o nada*, é o conceito de série, da *Crítica da razão dialética*, que Sartre desenha aqui.

⁴⁶⁶ Cf. SARTRE, 1947, p. 46.

fator a alterar (negativamente) a reciprocidade intersubjetiva⁴⁶⁷. Assim, os *Manuscripts Gorz* atestam algo que se tornaria filosoficamente explícito apenas na década seguinte (e que será o objeto da segunda parte desta tese): não apenas de um ponto de vista ontológico, mas também material, a visada unilateral da intersubjetividade persiste, e Sartre jamais abandona a ideia de que as relações entre os homens são *essencialmente* negativas e alienantes.

O *tournant* materialista de Sartre – ou seja, a absorção do “peso das coisas” e a paulatina “conversão” à História – que se esboça ao final dos anos 1940 (e se soma ao *tournant* antropológico dos *Cahiers*), claramente coincide com sua aproximação – primeiramente crítica, é verdade – do marxismo⁴⁶⁸. Também, com a necessidade crescente de constituir uma filosofia da História capaz de superar os impasses trazidos à luz especialmente no momento de redação de sua *Moral*. O caminho até ela, porém, ainda seria longo. Conforme tão bem demonstra Luciano D. Silva⁴⁶⁹, o trajeto de Sartre neste período foi marcado pela busca de uma contínua ampliação do conceito de *situação* – o que nossas passagens pelos *Cahiers* e, em menor profundidade, pelos *Manuscripts Gorz*, corroborou. O fato de Sartre, naquele momento, não ter publicado nenhuma obra filosófica significativa que revelasse suas novas preocupações, em nada altera a percepção do movimento então delineado pelo filósofo, que fica claro nas anotações que compõem os *Cahiers pour une morale* e os *Manuscripts Gorz*: estender o horizonte de sua filosofia rumo ao plano da sociabilidade e da História, buscando, assim, resolver (dentre outros) os problemas da intersubjetividade que decorrem do *ensaio de ontologia fenomenológica*. Tudo, sem que seu *leitmotiv* – a liberdade “total e infinita” do homem – fosse sacrificado.

Na década de 1950, o aludido movimento ganharia um ponto de inflexão com a publicação de *Saint Genet*. A aproximação com Marx já parece irreversível, a ponto de Sartre tornar-se, também neste ano, “companheiro de viagem” do Partido Comunista Francês. No plano estritamente filosófico, o conceito de uma situação “paulatinamente ampliada” já poderia, segundo Silva, “ser identificada com a história”⁴⁷⁰. Mas, de qual história se estaria falando? *Saint Genet* já apresenta uma concepção de intersubjetividade e de sociedade aptas a fundamentar a ação política sartriana? É com o intuito de buscar respostas a essas questões que convém, agora, dedicar alguma atenção à biografia do poeta Jean Genet escrita por Sartre.

⁴⁶⁷ Cf. SARTRE, 1947, p. 116.

⁴⁶⁸ Com efeito, o movimento de aproximação do marxismo se inicia filosoficamente na segunda metade dos anos 1940, com a publicação, em 1946, de *Materialismo e revolução*, no qual Sartre condena o materialismo dogmático de sua época como doutrina capaz de promover uma revolução socialista.

⁴⁶⁹ Cf. SILVA, 2010, p. 61 e ss.

⁴⁷⁰ SILVA, 2010, p. 129.

4.2 *Saint Genet*

Através da exemplar análise da “conversão de Genet ao Mal”⁴⁷¹, como explica Luciano Silva, Sartre buscava demonstrar “concretamente”, agora a partir de um estudo de caso, e já municiado de algumas das categorias básicas do pensamento marxista (além, claro, de sua “Psicanálise Existencial”), tanto a liberdade absoluta do homem que se revela na escolha de seu projeto, quanto compreender o papel do Outro na definição desse projeto. Logo, aprofundar o entendimento da interferência alheia no exercício da própria liberdade, o que implicava também em compreender como se fundamentaria a inserção do indivíduo na vida social. *Saint Genet* surgia, em resumo, com o intuito de ratificar a validade das categorias de *O ser e o nada* para o estudo da realidade humana, enriquecidas de uma visão sócio-histórica mais bem delineada por conta da afinidade paulatina em relação ao pensamento de Marx.

Todo o exame biográfico levado a cabo por Sartre é orientado pela constatação fundamental do momento em que Genet torna-se *Jean Genet*, isto é, quando é pego em flagrante furtando um objeto: “Uma voz declara publicamente: ‘você é ladrão’. Ele está com dez anos”⁴⁷². A liberdade, esclarece Sartre, é fazer algo daquilo que os outros fazem de nós⁴⁷³. Genet, desde o momento em que é flagrado roubando, longe de recusar o papel que lhe fora imputado por outrem, decide assumi-lo por inteiro. Na verdade, diz Silva, o olhar do outro lhe trazia “um ser que ele já era no silêncio de sua subjetividade”⁴⁷⁴, mas que agora vinha à luz e era incorporado com toda a intensidade. No entanto, ao assumir esse ser, o ser-Outro da sociedade, o Mal, Genet deixava de gozar a reciprocidade da qual ele – criança – era participante até então: agora, ele era tão somente o *ladrão*: “Objeto, primordialmente – e objeto para os outros –, eis o que é Genet, no mais profundo de si mesmo”⁴⁷⁵.

Sem alongar nessa descrição, mesmo por conta da larga extensão do estudo de Sartre, cumpre sublinhar que análise da vida de Genet indubitavelmente conferia um ar mais concreto às categorias de *O ser e o nada*, reforçando a ideia de liberdade – agora mais explicitamente inserida em uma situação concreta, real – e o papel do outro em conformidade com aquele quadro conceitual. “Para Sartre”, como sintetiza Silva, “a conversão de Genet é

⁴⁷¹ SILVA, 2010, p. 153.

⁴⁷² SARTRE, 2002, p. 29.

⁴⁷³ Cf. SARTRE, 2002, p. 61.

⁴⁷⁴ SILVA, 2010, p. 137.

⁴⁷⁵ SARTRE, 2002, p. 46.

livre decisão sua de se tornar aquilo que todos dizem que ele é, de engajar completamente sua liberdade no *ser ladrão*; enfim, encarnar o Mal, assim como era dele esperado por aqueles que definiram e objetivaram como tal”⁴⁷⁶.

A exposição mais bem elucidada relação entre eu e outro, entre um Para-si e o meio no qual ele vive – que no caso de Genet toma a forma radical de recusa de qualquer reciprocidade (Genet é o Outro, o Mal, o excluído da “sociedade de Bem”) –, permite a Sartre novamente tentar delinear como se poderia pensar em *sociedade* a partir do escopo conceitual de *O ser e o nada*. “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*”⁴⁷⁷. Sartre recupera, aqui, a mesma estrutura do “Nós-objeto” da obra de 1943, e que também se fazia notar nos *Cahiers* (e nos *Manuscrits Gorz*): a presença de um *terceiro termo* na relação inter-individual seria a chave de formação de um agrupamento coletivo enquanto objeto-para-um-terceiro. O olhar do outro (o olhar divino seria o caso-limite) torna-se, assim, o elemento conectivo da vida social, capaz de garantir uma mínima coesão à dinâmica conflituosa inerente à relação entre os Para-sis, ou seja, impedir que este conflito recaia em um estado de guerra permanente.

No entanto, é preciso questionar: se esse outro não é forçosamente uma entidade divina (Sartre terminantemente o recusa), e nem mais um valor moral, ou uma obra de arte⁴⁷⁸, quem ou o quê mais poderia cumprir este papel?

Sartre responde com uma espécie de trocadilho: o *Outro é todos e é ninguém*. Essa resposta é plausível na medida em que 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 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

⁴⁷⁶ SILVA, 2010, p. 148.

⁴⁷⁷ SARTRE, 2002, p. 142.

⁴⁷⁸ Contudo, vale notar que a arte, em *Saint Genet*, continuará a ter o papel potencialmente “desalienante” prefigurado nos *Cahiers* e em *O que é a literatura?*. Com efeito, a poesia permite a Genet se apropriar de uma potência criativa que se traduz com “pura atividade”, através da qual o poema, enquanto objetivação de sua personalidade, aparece como algo completamente transparente ao poeta. “O trajeto de Genet é assim apresentado por Sartre como aquele conduzido da maior alienação, isto é, da mais completa reificação à libertação de sua subjetividade, ou seja, à afirmação de si mesmo como atividade pura, como atividade radicalmente desobjetivada, totalmente exterior ao mundo objetivo. E essa exterioridade à objetividade em geral é, para Sartre, a realização mais bem acabada da liberdade” (FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 298-9).

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 especial⁴⁷⁹.

Saint Genet, conforme mencionado anteriormente, pode ser lido como uma aplicação coerente das categorias fundamentais de *O ser e o nada*, enriquecidas por uma visão mais atenta às “condições objetivas” (sociais, históricas etc.) no estudo “de uma vida”. No que diz respeito à problemática das relações humanas, ele de fato permite vislumbrar alguma forma de expansão da intersubjetividade para um domínio mais extenso do que aquele das “relações originárias com o outro”, especialmente através da explicitação do papel do terceiro homem e da relação entre o indivíduo e seu meio social. No entanto, é preciso indicar que, no que diz respeito ao tema da tese, *Saint Genet* padece do mesmo mal dos *Cahiers*: assim como, neste último, a articulação entre moral e História naufragava na medida em que a experiência sócio-histórica se reduzia formalmente ao conflito entre liberdades (tornado opressão), sem qualquer mediação possível, isto é, resolvia-se como ampliação indefinida da estrutura fundamental do Ser-Para-outro, também em *Saint Genet* a mesma operação se repete, e a “sociedade”, encarada como uma *intersubjetividade ampliada*, ainda peca por sua falta de espessura. Torna-se uma multiplicidade de indivíduos precariamente unidos pelo olhar abstrato de um outro qualquer, imersos em um *conflito moral* entre o Bem e o Mal.

Nesse sentido, uma última passagem de Luciano D. Silva, na qual ele sintetiza o ganho teórico de *Saint Genet* para o tema do outro, pode auxiliar a compreender o núcleo do problema assinalado:

Sartre mostra em *Saint Genet* que é um erro afirmar a impossibilidade de constituir a sociedade a partir do ser-para-outro de *O ser e o nada*; 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 criado o conceito de *Outro*, que não se reduz a um indivíduo, mas está presente em todos os homens e em nenhum em especial⁴⁸⁰.

Em resumo, a sociedade, para Sartre, ainda se definiria como uma mera expansão da estrutura da reciprocidade negativa (a radical oposição eu/outro), alinhavada com um terceiro termo, um “grande Outro”, como diz Silva, que, não obstante, mantém intacta a falta de interação (dialética) daquela forma antagônica de relação. A circularidade entre o ser-que-olha e o ser-que-é-visto fundamentaria papéis e posições sociais, permitindo, no entanto, apenas uma coesão instável (porquanto fundamentada na tensão provocada pelo olhar alheio).

⁴⁷⁹ SILVA, 2010, p. 157.

⁴⁸⁰ SILVA, 2010, p. 164.

Assim, por um lado, é verdade que há aí a possibilidade de uma mínima reciprocidade (externa ou “serial”, como será definido na *Crítica*) entre seus membros, a partir do *reconhecimento* entre os Para-sis, possibilitado pelo poder desse terceiro que se encontra *partout et nulle part*⁴⁸¹. Mas, por outro lado, também é verdade que se perde, nessa perspectiva, a concretude e a dinâmica específica do ser social, que a nosso ver, vale insistir, não se resume à mera soma dos seres individuais⁴⁸². A sociedade de *Saint Genet*, assentada na estrutura do Ser-Para-outro, ainda é uma *abstração*⁴⁸³.

4.3 Os desafios da passagem à *Crítica da razão dialética*

A esfera da moral (pelo menos aquela dos *Cahiers*) não permitira a Sartre equacionar os dilemas da intersubjetividade oriundos de *O ser e o nada*. *Saint Genet*, verdadeiro ponto de inflexão do trajeto sartriano, conquanto colaborasse para o aprofundamento do tema, demonstrando maior preocupação com as “condições objetivas”, a sociedade, e a situação histórica na qual se exerce a liberdade (frutos de sua crescente afinidade com a teoria de Marx), permanecia, como tratado acima, preso a uma concepção mistificada da sociedade (e da História), decorrente da própria estrutura do Ser-Para-outro através da qual Sartre buscava explicar a vida social. Com efeito, a simples ampliação do conceito de situação não poderia entregar, em solução de continuidade, aquelas dimensões, exceto de modo abstrato, uma vez que este movimento, por si só, se mostrava incapaz de resolver satisfatoriamente as antinomias da ontologia fenomenológica. Tais antinomias, é preciso acrescentar, pareciam vedar a Sartre a apreensão de toda a dinâmica das relações humanas, especialmente da sociedade capitalista contemporânea, lacuna que se chocava com

⁴⁸¹ “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*” (SILVA, 2010, p. 158).

⁴⁸² Voltaremos a essa discussão ao longo do exame da *Crítica da razão dialética*.

⁴⁸³ Neste momento, convém indicar que, *malgré lui-même*, Sartre ainda ecoa (assim como nos *Cahiers*) a clássica visão liberal de sociedade, baseada no reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos individuais autônomos, que se relacionam entre si a partir de seus próprios interesses e vontades, em condição de *igualdade*. Desconsidera, portanto, as relações de poder e força política que permeiam nosso contato e nossas atitudes em relação a outrem, criando esse cenário mistificado no qual todos seriam, para fins de interação e reconhecimento, iguais. Ora, como bem observava Bourdieu (que, de resto, trava um fecundo diálogo com Sartre, mormente no que diz respeito ao que ele denomina “ultra-subjetivismo” sartriano), todas as formas de *interação social estruturada*, ou seja, todos os modos de relação intersubjetiva – sejam elas *simbólicas* (como a “troca de palavras”, a comunicação linguística), sejam, acrescentemos, o reconhecimento do outro enquanto tal – dependem “não somente (...) da estrutura do grupo de interação no qual elas se realizam, mas também das estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação (isto é, a estrutura das relações de classe)” (BOURDIEU, 1983, p. 52).

seu papel de crescente destaque nas discussões políticas da época, agora inteiramente subsumidas à conjuntura da “Guerra Fria”.

Assim, apesar da paulatina aproximação do materialismo histórico, já observada em *Saint Genet*, havia brechas importantes no pensamento filosófico sartriano que era preciso preencher. Merleau-Ponty, por exemplo, sublinhou sucessiva vezes, contra Sartre, que a compreensão da História não poderia se limitar a “sobrevoar” os caracteres da atividade humana, mas deveria dar conta *também* de explicar o papel *inerte* das estruturas, a *passividade* que joga sua densidade sobre a *práxis*, na medida em que esta última realiza “certa variante num campo de existência já instituído, que está sempre atrás de nós, e cujo peso, (...) intervém até nas ações pelas quais nós o transformamos”⁴⁸⁴. Com efeito, não se trataria de escolher entre subjetividade e objetividade, atividade e passividade, contingência e necessidade, eu e o outro. A experiência histórica, bem entendida, só poderia ser pensada como interrelação, entrelaçamento entre essas dimensões, mediação, seu *sentido* sendo justamente o vetor resultante desse *quiasma*: “Para quê se perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas”, alertava finalmente Merleau-Ponty no prefácio de *Signos*, “já que, com toda evidência, as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas, e já que a ‘força das coisas’ opera sempre através dos homens?”⁴⁸⁵. A História humana, afinal de contas, é *dialética*.

Sartre, como se sabe, assume crescentemente a perspectiva da dialética histórica – a mesma contra a qual se insurgia, por exemplo, nos *Cahiers pour une morale*. Na década de 1950, com efeito, o aprofundamento dos laços com o marxismo demanda do filósofo novas reflexões, capazes de esclarecerem, seja a massificação alienante da socialização capitalista, seja as possibilidades de uma revolução. Mas, naquela sociedade baseada no olhar do Outro, ou a partir daquela concepção de História cujo futuro se reduzia à esperança de “conversão” universal dos homens, não havia espaço, por exemplo, para uma *práxis* revolucionária, no sentido solicitado pela teoria e pela política marxista. No entanto, a “força das coisas” empurrava Sartre nessa direção, exigia repensar seu entendimento das possibilidades de ligação ou “fusão” de sujeitos, o estabelecimento de uma *práxis* comum, a compreensão da política, o entendimento dos índices de determinação estrutural na vida, na consciência e nas escolhas dos indivíduos, as mediações históricas etc.

De fato, diante do que vimos até aqui, se Sartre pretendia ampliar seu estudo das relações humanas e dar conta de explicar as nuances da realidade social e da inteligibilidade histórica, dentre outras coisas seria preciso reconhecer (ao menos em tese) que

⁴⁸⁴ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267.

⁴⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 20.

a experiência da alteridade é muito mais rica do que aquela confinada à alienação. Ou, ao menos, que a alienação surge como um fenômeno social e histórico específico, e não como uma determinação perene do ser humano. Nesse sentido, se exigia uma noção de intersubjetividade que, imersa no processo histórico, alargasse os limites notadamente estreitos da alteridade em *O ser e o nada* – algo que seus trabalhos posteriores ainda não tinham contemplado de modo satisfatório. Era preciso compreender as relações com o outro e as formas diversas que tomam o contato inter-humano de tal forma a ser possível redefinir, por exemplo, as possibilidades de uma experiência coletiva, na qual eu e o outro não fossemos apenas “perspectivas incompatíveis que se anulam à distância”⁴⁸⁶, como acusava Merleau-Ponty, mas que também pudéssemos realizar uma narrativa comum, intersubjetiva na mais profunda acepção do termo; uma narrativa real entre sujeitos que se reconheçam enquanto tal. Dito de outro modo, a tarefa que se impunha a Sartre era fazer da “pluralidade de sujeitos” de *O ser e o nada* uma verdadeira *relação* intersubjetiva, capaz de reverter ou situar historicamente a perspectiva da alteridade como alienação, e adequada a abarcar toda a espessura da vida social, no mesmo compasso de apreensão da dialética que atravessa o conteúdo de toda experiência histórica. Era necessário, enfim, *descobrir o mundo*, “o intermundo”, como dizia Merleau-Ponty, construído coletivamente pela *práxis* humana, como *mediador objetivo* de nossas relações, repensando, assim, a posição que apreendia o outro “frontalmente”, isto é, exclusivamente pela via da negação interna.

Nesse sentido, se antes o indivíduo podia ser entendido como uma espécie de *totalidade*⁴⁸⁷, encerrado que estava no seu circuito de ipseidade, e no qual o outro surgia como um limitador de seus possíveis, dado contingente, conquanto insuperável, de sua situação, agora, em respeito à dialética, é a História que deveria se apresentar como tal (portanto, não apenas como “situação ampliada”). Para Sartre, porém, jamais no sentido de uma totalidade inerte (assim como o indivíduo também não o era), mas como uma estrutura delimitada pela interrelação da *práxis* com seu meio, sincrônica e diacronicamente *totalizante*: “totalidade-destotalizada”⁴⁸⁸, como o filósofo definia vagamente desde os *Cahiers pour une morale*. A História é esse *meio* que, inclusive como gênese de toda forma de consciência, *envolve*, em seu movimento totalizador, a irredutibilidade dos projetos particulares nascidos em seu bojo, mas sempre rumo a uma nova e mais vasta totalização que os ultrapassa e os ilumina⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 175.

⁴⁸⁷ Cf. SARTRE, 2007, p. 608-9.

⁴⁸⁸ Cf. SARTRE, 1985.

⁴⁸⁹ Compreender a experiência histórica significaria, portanto, admitir que o estatuto das relações humanas não se explica apenas pelos propósitos de uma consciência livre de todo constrangimento, mas também pelos

Todos estes apontamentos parecem se chocar frontalmente com a filosofia de *O ser e o nada*. Mas, conforme acenado anteriormente, Sartre tentará operar este necessário movimento de “conversão à História” engenhosamente *sem* reelaborar suas categorias ontológicas fundamentais (algo que, aos olhos de Merleau-Ponty ou dos marxistas, por exemplo, parecia impossível). Com efeito, o movimento de Sartre será buscar uma concepção filosófica da História e um novo estatuto das relações intersubjetivas que, longe de implicar *ruptura* com as linhas de força de *O ser e o nada*, fosse, na verdade, capaz de contemplá-las (mesmo que adicionando novas linhas em seu repertório fundamental). Buscava, assim, resolver seus dilemas filosóficos, sem sacrificar sua permanente *démarche* filosófica: a irreduzível liberdade individual, a defesa da subjetividade, o “ponto de partida” do *cogito*. Portanto, como ficará claro na sequência, sem abrir mão da concepção que demarcava a experiência original da alteridade como alienação.

Enfim, como já se anunciava desde o início da década de 1950, a dialética marxista será, para a estranheza de muitos, mas coerentemente do ponto de vista de suas preocupações e necessidades filosóficas e de suas posições políticas de esquerda, a fonte da almejada filosofia da História de Sartre, bem como de seu novo entendimento das possibilidades de relação entre os homens⁴⁹⁰. Mas, justamente porque jamais pretendeu abrir mão de suas concepções filosóficas fundamentais, tampouco de seu método de pesquisa⁴⁹¹, tal movimento não seria nada pacífico e, desde o início, uma série de questões se colocava: seria possível conciliar existencialismo e marxismo, de tal forma que se pudesse reconhecer a

resíduos do passado que impregnam o presente, pelas mediações historicamente construídas, pelas exigências materiais que saturam a liberdade do sujeito, pelo reconhecimento do outro em sua alteridade, na unidade do mesmo solo, da mesma Terra. Logo, a intersubjetividade se desenrola no interior de um desenvolvimento histórico mais abrangente; ação comum ou indiferença, diálogo ou conflito sobre um campo previamente instituído que exige um porvir, para utilizar um vocabulário merleau-pontiano. Não se trataria, portanto, de sufocar a subjetividade nas águas turvas de qualquer determinismo dogmático, mas de estabelecer que a densa atmosfera histórica também *pesa* sobre os ombros dos agentes individuais, não apenas como índice da facticidade que delimita a situação de exercício de sua liberdade, como se desenhava na teoria de 1943, mas ao mesmo tempo condicionando, em certo sentido, suas ações e escolhas, moldando, em parte, seu futuro. A totalização histórica deve ser, pois, abertura para a ação, inscrita numa estrutura dotada de um sentido intersubjetivamente válido, que reclama um futuro para-além do que cada consciência poderia abarcar.

⁴⁹⁰ Na verdade, Sartre se ocupa da filosofia da História de Marx desde há algum tempo. Na *Transcendência do ego*, o materialismo histórico era definido como “uma hipótese de trabalho muito fecunda”, posição que se mantém em *O ser e o nada*. Mais tarde, apesar das críticas ao marxismo dogmático em *Materialismo e revolução*, o fato é que a presença de Marx torna-se mais constante nos escritos sartrianos, como nos *Cahiers pour une morale*. Ademais, os *Manuscrits Gorz* não deixam dúvidas de que Sartre se encontrava efetivamente engajado em, ao menos, compreender a teoria de Marx (pois, naquele momento, suas críticas à concepção dialética de história sugerem certa hesitação em abraçar essa perspectiva). Com efeito, afirma Bento Prado Júnior, “desde muito antes da *Crítica da Razão Dialética*, a filosofia de Sartre aponta, mesmo que à distância, para o materialismo histórico como complemento necessário da ontologia” (SARTRE, 2005, p. 11 – prefácio).

⁴⁹¹ Sartre jamais abandonou a ideia (diferentemente de Merleau-Ponty, por exemplo) de que seria possível elaborar uma filosofia da consciência, do sujeito, sem cair nas armadilhas que prenderam seus antecessores, isto é, superando os impasses decorrentes da adoção do *cogito* cartesiano (inclusive quando transmutado em *práxis* individual, como na *Crítica da razão dialética*) como ponto de partida.

contribuição de ambos no herdeiro deste, à primeira vista, excêntrico matrimônio? Ou tal aliança não poderia se dar sem que um dos lados fosse sacrificado em detrimento do outro? Dialética e Psicanálise Existencial seriam duas perspectivas metodológicas compatíveis entre si? Seria possível, enfim, superar as velhas antinomias de *O ser e o nada* (no limite, as velhas antinomias da Razão clássica) sem uma reelaboração de suas categorias cruciais? Em resumo: era possível uma *síntese* entre Sartre e Marx? Essas questões, que estiveram na ordem do dia das discussões filosóficas dos anos 1950, especialmente na França, começarão a ser respondidas por Sartre no momento da redação da *Crítica da razão dialética*. Na verdade, desde três anos antes, quando a primeira versão de *Questão de método*, revisto e incorporado, em 1960, como prefácio da *Crítica*, é publicada numa revista polonesa que dedicava um número especial ao existencialismo francês.

SEGUNDA PARTE: SOCIEDADE E HISTÓRIA EM SARTRE

1- MARXISMO E EXISTENCIALISMO

Na primeira parte deste trabalho, vimos que a compreensão sartriana da alteridade fundamentava-se, a partir de *O ser e o nada*, na estreita assimilação entre o surgimento do outro e a alienação originária da liberdade. A encarnação, as primeiras relações intersubjetivas, todo aparato conceitual sartriano mobilizado na compreensão do outro se assentava naquela posição prévia, fruto direto de sua própria concepção de subjetividade e liberdade. Mas, tal agenciamento conduzia o pensamento de Sartre a impasses e contradições nada desprezíveis. Confrontado com o pano de fundo das novas experiências políticas e sociais, especialmente no pós-Guerra, Sartre viu-se obrigado a tentar resolver algumas daquelas dificuldades, especialmente no que diz respeito ao postulado do conflito como sentido original do Ser-Para-outro. Para tanto, a via encontrada seria a articulação entre a realidade ontológica e uma enigmática “moral da esperança e da salvação”, anunciada ainda no *ensaio de ontologia fenomenológica*, e que se materializaria com a redação dos *Cahiers pour une morale*. Não obstante, essa Moral, que a princípio deveria concorrer para que novas formas de existir a alteridade pudessem nos arrancar da “atitude natural” em face de outrem, se mostrou incapaz de equacionar os problemas decorrentes da alienação originária da liberdade diante da presença de outras consciências. Acentuou-se uma dicotomia aparentemente intransponível entre a descrição ontológica de nossa realidade e os imperativos morais de uma eventual “salvação”. Na sequência, procurando vincular essas dimensões cindidas em uma perspectiva abstratamente histórica que eventualmente pudesse reconciliá-las, a teoria dos *Cahiers* resultou em um *tournant* antropológico que fez do conflito ontológico o fundamento da opressão social. Mas, diante daquela dicotomia, e do quadro histórico vago no qual a opressão é pensada, a única forma de superá-la, isto é, de recuperar nossa liberdade perdida, seria por meio de uma “conversão” acentuadamente idealista e voluntarista capaz de promover, para além de quaisquer determinações exteriores, uma *práxis* de reconhecimento recíproco das liberdades.

Mais tarde, em *Saint Genet*, Sartre, já municiado pelos princípios elementares do materialismo histórico, tentará, em decorrência de seu exame biográfico sobre Jean Genet, pensar a sociedade a partir da estrutura do Ser-Para-outro, desta vez combinada com uma abordagem de viés marxizante. Conquanto descreva aí uma dialética mais precisa entre o indivíduo e seu meio, que nem *O ser e o nada* e nem os *Cahiers* conseguiram, a sociedade pensada em *Saint Genet* ainda carecerá de espessura material. O fato é que o edifício

conceitual desenvolvido em *O ser e o nada* e nos escritos seguintes ainda era insuficiente para que Sartre pudesse dar conta de problemas e questões que surgiam, seja como desdobramento de suas concepções filosóficas, seja pelo “peso das coisas”, pela “situação” social, política e histórica na qual escrevia. Enfim, fazia-se urgente, para Sartre, elaborar uma verdadeira filosofia da realidade social e histórica, que permitisse ampliar consideravelmente seu horizonte conceitual.

Não por acaso, portanto, se em *O ser e o nada*, primeira grande síntese filosófica de Sartre, a intersubjetividade, não obstante sua inegável importância no movimento geral da obra, era apenas um dos temas em pauta, pode-se dizer que, na *Crítica da razão dialética*, a segunda grande síntese, ela será onipresente. Mas, como já foi assinalado ao final da primeira parte da tese, se encaminhar em direção ao plano social e pensar a História, para Sartre, não significará abrir mão dos pressupostos de *O ser e o nada*, mas apenas ampliá-los quando necessário, imprimindo neles uma visada materialista de inspiração marxista. Uma filosofia da História capaz de garantir a irredutibilidade do(s) sujeito(s).

Nesse sentido, convém adiantar, o conflito não perderá seu lugar de destaque no entendimento das relações humanas, mas será conjugado à realidade material, encontrando nela sua *raison d'être*. Neste cenário, como já indicamos, alteridade e alienação também continuarão a ser o verso e reverso de uma mesma moeda, mesmo diante da aproximação com a filosofia de Marx – o que, vale antecipar, desembocará em complicações de extrema grandeza ao projeto de síntese sartriana.

Enfim, é preciso destacar que, sob um prisma amplo, a *Crítica* deve ser lida a partir de duas perspectivas. Do ponto de vista da maturação interna do pensamento sartriano, conforme dito acima, o livro de 1960 versa sobre fenômenos até então ausentes ou de difícil abordagem no universo inicial da ontologia fenomenológica, com maior destaque, de fato, à explicação das relações humanas de uma perspectiva social e histórica. Já dentro do contexto em que ela é escrita, Sartre igualmente se colocava a tarefa de fornecer um (a seus olhos) necessário *fundamento existencial* à dialética marxista, à época vítima da dogmatização stalinista. Essas duas dimensões, na verdade, se entrecruzam e se complementam, fazendo da *Crítica*, ao mesmo tempo, uma obra que tanto segue a dinâmica própria do pensamento sartriano, quanto um escrito que se coloca em diálogo aberto com a tradição marxista e suas idiosincrasias. Não obstante este caráter duplo efetivamente dificultar sua apreensão global – uma vez que se corre o risco de privilegiar uma dimensão em detrimento da outra –, bem como a própria exposição de sua letra, é pelo enlace de ambas que seu exame deve ser feito.

1.1 O existencialismo como “ideologia” do marxismo

Nas primeiras linhas de *Questão de método*, trabalho incorporado como introdução metodológica ao projeto da *Crítica* e um de seus textos mais felizes, Sartre afirma que “a Filosofia não existe”⁴⁹². De qualquer forma que seja considerada, a Filosofia não poderia ser compreendida como um meio homogêneo, no qual os pensamentos brotariam e pereceriam indiferentes às vicissitudes da história, da sociedade e da *práxis* que possibilitaram seu advento. O que há de fato, explica Sartre, são *filosofias*, que refletem idealmente as linhas de força da estrutura social que lhe deu origem e, portanto, só “desaparecem” quando essa estrutura também desaparece. Por isso, não haveria em cada época mais do que *uma* filosofia capaz de servir de ambiente cultural a seus contemporâneos e instituir um novo campo de sentido no qual o Saber se move e ao qual ele remete. Contemporaneamente, a filosofia que se apresentaria como o “humor de todo pensamento particular e horizonte de toda a cultura”⁴⁹³ seria o marxismo.

Assim, o marxismo é a filosofia “insuperável” de nossa época, defende Sartre, porque “as circunstâncias que a engendraram ainda não foram superadas”⁴⁹⁴. Nessa ótica, se trataria da única teoria capaz de fornecer uma explicação coerente sobre o homem, sua realidade e seu futuro. Por conseguinte, apenas o marxismo poderia servir de base para a constituição (urgente, diria Sartre) de uma Antropologia “ao mesmo tempo estrutural e histórica”.

Ora, essa noção de “insuperabilidade” do marxismo é controversa, e soa estranha diante da própria proposta sartriana: se o marxismo é irrecusável, qual seria a função de uma crítica de sua racionalidade, como Sartre pretende fazer? Mais ainda: diante da envergadura que o pensamento de Marx tem aos olhos do filósofo francês, qual papel poderia ser concedido ao existencialismo? Vittorio Strada, por exemplo, condena Sartre por cômoda e paradoxalmente reforçar a mesma tese dogmática que ele tanto criticava no “marxismo oriental” (ao definir o marxismo como “insuperável”), mas “violando-a imediatamente com o livro em que a formulava, ao passo que em outros contextos ela era considerada mais seriamente e não podia ser transgredida por ninguém”⁴⁹⁵. Dito de outro modo: era confortável declarar, de Paris, o marxismo como *a filosofia de nossa época*, tendo liberdade para criticá-lo

⁴⁹² SARTRE, 1985, p. 19.

⁴⁹³ SARTRE, 1985, p. 21.

⁴⁹⁴ SARTRE, 1985, p. 36.

⁴⁹⁵ STRADA. In: HOBBSWAN, 1983, p. 108.

ou corrigi-lo, isto é, encontrando-se afastado da realidade de seu *devenir monde*. O mesmo não era possível em Moscou, Budapeste ou Berlim oriental.

Contudo, das filigranas da letra sartriana, é possível depreender uma resposta plausível à tese da insuperabilidade que escaparia ao suposto dogmatismo noticiado por Strada. Em primeiro lugar, no entendimento de Sartre, a filosofia de Marx operaria uma espécie de *Aufhebung* no domínio do Saber, pois suprassumiria tanto o idealismo hegeliano quanto a subjetividade existencial kierkegaardiana, polos opostos da história recente da filosofia, ultrapassando-os em direção a uma *nova síntese totalizante*. Essa síntese seria a única teoria capaz de demarcar um horizonte propício ao estudo da realidade humana tanto objetiva quanto subjetivamente. Isso, porém, sem que ela seja capaz de esgotar estes estudos (o próprio projeto sartriano o atesta, o que invalida a acusação de dogmatismo). Ocorre que, no século XX, sua fecundidade teria sido comprometida por um autoritarismo assentado, no plano teórico, em uma “indefinição epistemológica” da dialética marxista, o que seria preciso, agora, criticar. É o entrecruzamento desses dois aspectos que responde os questionamentos anteriores. Por isso, nos compete examiná-lo com atenção.

“A mais ampla totalização filosófica”, afirma Sartre, “é o hegelianismo”⁴⁹⁶. Em Hegel, de fato, o Saber é lançado à sua “dignidade mais iminente”⁴⁹⁷. Para o filósofo alemão, trata-se de apreender o Ser, o Absoluto, *por dentro*, no desvelar de sua riqueza e concretude. Fazer da filosofia *ciência*, elevá-la de “amor ao saber” a “saber efetivo”, diz Hegel, é apreender a racionalidade imanente ao real em todas as suas determinações particulares. Conforme estabelecido no prefácio ao que seria a “Introdução ao Sistema da ciência”, a *Fenomenologia do Espírito*, o “verdadeiro é o todo”, mas este “é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento”⁴⁹⁸. O Absoluto é essencialmente *resultado*, isto é, *vir-a-ser-de-si-mesmo*, *sujeito*. Assim, alega Hegel, a lógica dialética imanente ao real é *Aufhebung* dos momentos opostos e contraditórios; toda determinidade é suprassumida, integrada como momento parcial no movimento de totalização que é a forma mesma de ser do Absoluto. Na *Fenomenologia*, a essência do mundo é apresentada nas suas figuras mutáveis, desvendando o percurso dialético que arrasta a consciência de sua experiência cotidiana rumo à apreensão de si mesma como Razão. Quer dizer, quando arrancada de sua particularidade, ela se reconhece na unidade do universal, o

⁴⁹⁶ SARTRE, 1985, p. 22.

⁴⁹⁷ SARTRE, 1985, p. 22.

⁴⁹⁸ HEGEL, 2007, p. 36.

Espírito, “[pois] a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade e [vem-a-ser] consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”⁴⁹⁹. Visando realizar seu conceito, o Espírito suprassume suas figuras particulares para retornar a si em posse de toda sua trajetória: é, então, *Saber Absoluto*.

Em Hegel, o Absoluto é a essência de tudo o que existe⁵⁰⁰. O verdadeiro ser, Absoluto-sujeito, é a Ideia, que se desdobra no espaço, como Natureza, e no tempo, como Espírito. Com efeito, este último “sacrifício”⁵⁰¹ do Absoluto que se engendra a si mesmo enquanto totalidade, na dispersão temporal, é a História. Por isso, para Hegel, o verdadeiro sujeito da História só poderia ser o universal, a Ideia. Seu conteúdo, portanto, jamais poderia ser encontrado no domínio dos interesses, das necessidades, das paixões e dos sofrimentos dos indivíduos, mas na realização da Consciência-de-si da liberdade, isto é, no Espírito-do-mundo retornado-sobre-si-mesmo⁵⁰². A lei da história, o “Espírito do Mundo” (*Weltgeist*), atua por trás e acima das cabeças dos indivíduos particulares, como um poder independente e irresistível. Neste caso, mesmo os “grandes homens”, como Napoleão ou César – os quais Hegel denomina de “heróis de seu tempo”⁵⁰³ –, não poderiam ser considerados sujeitos

⁴⁹⁹ HEGEL, 2007, p. 304.

⁵⁰⁰ Na *Ciência da Lógica*, Hegel explica que, na *Fenomenologia*, se apresentaram as “figuras da consciência, as quais em sua realização ao mesmo tempo se dissolvem cada uma a si mesma, têm sua própria negação como seu resultado – e com isso passam para uma figura mais elevada. A única coisa *para alcançar a progressão científica* – e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é necessário se empenhar de modo essencial – é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação e sim *a negação da questão determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. – Nesse caminho tem de se formar em geral o sistema dos conceitos – e se consumir em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro” (HEGEL, 2011, p. 34). Assim, na *Ciência da lógica*, esse movimento de suprassunção das particularidades para a realização do Absoluto atinge seu mais alto grau especulativo com a descrição da Ideia tal como ela é em sua essencialidade, em sua “verdade verdadeira”. Não se trata, bem entendido, de captar algum tipo de representação do real. Para Hegel, o Conceito é o que se apreende na própria coisa, sua estrutura essencial. O real é racional porque é a Ideia; a forma lógica do universal, portanto, é o Conceito. Logo, o ponto de partida lógico só pode ser o universal primeiro e indeterminado, isto é, o puro *ser*, que assim sem determinações, é também o *nada*. Em seu movimento necessário, esse ser Em-si, dotado de negatividade, reflete-se a si mesmo como essência (ou ser-Para-si), quer dizer, como “unidade” ou “identidade” que nega as aparências no devir das mudanças. No constante ultrapassar-se a si mesmo que caracteriza o real (isto é, na efetivação da negatividade própria da realidade, oriunda da contemporaneidade lógica do ser e do nada), a essência põe-se a si mesma como negação e, nesse curso, devém o ser que retorna-sobre-si-mesmo: Ser-Em-si-Para-si, Ideia absoluta, Conceito. O movimento da Lógica (cf. HEGEL, 2011, p. 39 e ss.) é a passagem da lógica *objetiva* (ser, essência) à lógica *subjetiva*, quer dizer, à Ideia que se apreende a si mesma como sujeito, o momento no qual a subjetividade aparece como a forma verdadeira de toda a objetividade.

⁵⁰¹ Cf. HEGEL, 2007, p. 543-4.

⁵⁰² A rigor, portanto, não se poderia falar em *intersubjetividade* em Hegel, tanto quanto não se pode falar em *substâncias* na filosofia de Espinosa. Em Hegel, só há *um sujeito*, o Espírito.

⁵⁰³ Cf. HEGEL, 2004, p. 74 e ss.

efetivos da História; seriam, antes, privilegiados “agentes do Espírito do Mundo”. O progresso histórico, destarte, depende da habilidade dos homens em decifrar o interesse universal da Razão (retornar a si e realizar seu conceito), bem como de sua vontade e eficácia em torná-lo realidade. Numa palavra, haveria uma *astúcia da Razão*⁵⁰⁴, que colocaria as dores e as paixões humanas a seu serviço, isto é, a serviço de sua realização. Como resume Marcuse, na filosofia da História de Hegel, “os indivíduos morrem e fracassam; a ideia triunfa e é eterna”⁵⁰⁵.

É contra essa soberania da Razão Universal, do Absoluto e da Ideia, que dissolve todo o particular no movimento de sua própria efetivação, que se ergue a *filosofia da existência* de Kierkegaard. Conforme observa Sartre, o que *primeiramente* opõe Kierkegaard a Hegel “é que, para o último, o trágico de *uma* vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber”⁵⁰⁶. Para o filósofo dinamarquês, pelo contrário, a existência não poderia ser assimilada pela especulação filosófica. Só poderia haver um sistema da existência para Deus, jamais para um “espírito existente”. É que, do ponto de vista forçosamente finito da razão humana, sistema e existência se excluem, “pois o pensamento sistemático, para pensar a existência, deve pensá-la como o suprimido, logo, não como existente”⁵⁰⁷. Com efeito, segundo Kierkegaard, porque o sistema é sempre visado em seu estado terminal, retrospectivamente, isto é, jamais como devir, ele não poderia apreender o existente enquanto tal. Isso significa que há uma opacidade do vivido incapaz de ser reduzida ao conhecimento intelectual. Quer dizer, a angústia diante dos possíveis⁵⁰⁸, o desespero causado pela busca de um eu auto-suficiente, a fé na salvação divina, em suma, aquilo que caracterizaria mais intimamente a condição humana não poderia ser apreendido num sistema lógico-especulativo. Segundo Kierkegaard, é impossível conhecer *absolutamente uma* existência. Uma experiência paradoxal como a de Abraão, por exemplo, sua demonstração de fé, seriam provas cabais contra as pretensões “absolutistas” da Razão:

⁵⁰⁴ “Não é a Idéia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado *astúcia da razão* – porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos” (HEGEL, 2004, p. 82).

⁵⁰⁵ MARCUSE, 2004, p. 203.

⁵⁰⁶ SARTRE, 1985, p. 23 – nota.

⁵⁰⁷ KIERKEGAARD, apud CLAIR, 1997, pp. 34. Acrescenta Kierkegaard: “A existência é o que espaça as coisas, que as mantém separadas; o sistemático é a fechadura que fecha o conjunto”.

⁵⁰⁸ Como a “angustiante liberdade de *poder*”, experimentada por Adão diante da proibição divina de provar o fruto proibido. Cf. KIERKEGAARD, 1969, p. 49.

Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não resente por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo⁵⁰⁹.

Existir, define Kierkegaard, é escolher entre possibilidades excludentes (ou bem... ou bem...), é um devir de diferenciações que constituem a própria subjetividade e, nesse sentido, visam a unidade do existente consigo mesmo⁵¹⁰. Primeiramente, deve-se notar, a existência se diferencia em relação ao sistema conceitual (e depois em relação ao gênero humano, à sociedade, a outrem etc.). Isso não significa que não se possa *pensar* a existência. Ocorre que, neste domínio, toda comunicação possível só poderia ser *indireta*. Como se desprende da passagem acima, a diferença intrínseca que o homem carrega só poderia ser enunciada em termos de *paradoxo*, sendo o maior deles a *fé*. Bem entendido, portanto, o que Kierkegaard recusa, antes de tudo, é a indistinção ou a identificação ideal do pensamento ao ser, do sujeito ao objeto, necessária em um sistema no qual o sujeito é qualificado como pensamento (capacidade de conhecer) e o objeto como o ser (o mundo das coisas independente do ato de pensar)⁵¹¹. Mas, ao diferenciar-se primeiramente do sistema, fica claro que a existência kierkegaardiana depende deste, ao menos para ser posta – isto é, sua primeira determinação, é ser diferente do sistema. “Kierkegaard é inseparável de Hegel”, observa Sartre, “e esta negação feroz de todo o sistema só pode nascer num campo cultural inteiramente comandado pelo hegelianismo”⁵¹². Nesse sentido, complementa: “Kierkegaard foi talvez o primeiro a marcar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o saber”⁵¹³, entre uma existência e o conhecimento que dela se pode ter.

Notadamente, a crítica endereçada por Marx a Hegel é de outra ordem. No entanto, segundo Sartre, e independentemente da cronologia dos autores, ela também seria

⁵⁰⁹ KIERKEGAARD, 1979, p. 126-7.

⁵¹⁰ Conforme define André Clair: “Uma primeira determinação é efetuada; essa determinação ‘para um espírito existente’ e não para Deus, é de fato uma determinação de essência: a existência é um esforço sem fim. A existência é separação; o homem é um ser dual, sacudido em si mesmo, mas também um ser a procura de sua unidade. A existência é um esforço infinito em direção à identidade de si ou ainda desejo de si” (CLAIR, 1997, p. 35).

⁵¹¹ “O homem pensa e existe, e a existência separa o pensamento e o ser, os mantém à distância um do outro na sucessão” (KIERKEGAARD, apud COLETTE, 2009, p. 49).

⁵¹² SARTRE, 1985, p. 24.

⁵¹³ SARTRE, 1985, p. 25 – grifos nossos.

capaz de absorver o *leitmotiv* kierkegaardiano, isto é, a defesa da irredutibilidade da existência humana, mas de forma concreta, não mistificada por uma perspectiva religiosa. Para se compreender essa excêntrica costura teórica, tal como ela é alinhavada por Sartre, se faz necessário examinar com cuidado os termos de sua oposição a Hegel.

Recordemos que, em Hegel, a verdade é a verdade do todo, ao qual cada elemento singular está intrinsecamente ligado, de tal modo que essa verdade exprime-se em cada particularidade. Por conseguinte, poderíamos admitir que se algo não pode ser incluído no processo da Razão, a verdade do todo é dissolvida. De acordo com Marx, no plano da história humana concreta, esse elemento existe: é o *proletariado*⁵¹⁴. Com efeito, o destino do proletariado não é o de realizar as potencialidades humanas; muito pelo contrário. Se, como entendia Hegel, a propriedade é a primeira das qualidades de uma pessoa livre⁵¹⁵, o proletário nem é livre, nem é uma pessoa, pois não tem propriedade. Se as práticas da arte, da religião e da filosofia constituem a essência do homem, do Espírito⁵¹⁶, então o trabalhador assalariado está inexoravelmente afastado desta essência, pois sua função social não lhe concede tempo para se deleitar naquelas atividades. Consequentemente, porquanto a existência do proletariado ateste a não realização da Razão, pode-se afirmar que história e realidade negam, por sua vez, a própria filosofia. Por isso, defende Marx, a crítica da sociedade deve deixar a circunscrição puramente teórica, convertendo-se em uma tarefa prática-histórica. “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*”⁵¹⁷, diz a célebre tese contra Feuerbach. A teoria deve “descer à terra” e se propor a “estabelecer a *verdade deste mundo*”⁵¹⁸: abandonar o “palácio das ideias”, como diria Kierkegaard a respeito de Hegel, e se alojar no mundo prático, humano-sensível, mundo da produção e da reprodução humana.

Isso não significaria rejeitar Hegel por completo. Para Marx, a *Fenomenologia do Espírito* era um texto filosófico indispensável, cujo mérito maior foi ter revelado a

⁵¹⁴ Cf. MARX, 2005, p. 151 e ss.

⁵¹⁵ Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel estabelecia o Reino do Direito como o Reino da Liberdade. A liberdade é a “ideia do direito”, concretizada na imposição da vontade do indivíduo como uma liberdade de apropriação. “§ 44 – Tem o homem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa; esta torna-se, então, e adquire-a como fim substancial (que em si mesma não possui), como destino e como alma, a minha vontade. É o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas.” (HEGEL, 1997, p. 46). Mas essa liberdade de apropriação se efetiva, de fato, quando se reconhece enquanto tal, ou seja, quando o indivíduo a põe à prova, impedindo que outros desejem os objetos de sua vontade, que, então, tornam-se exclusivamente seus – e assim é reconhecido pelos demais: “§ 46 – É a minha vontade pessoal, e portanto como individual, que se torna objetiva para mim na propriedade; esta adquire por isso o caráter de propriedade privada, e a propriedade comum, que segundo a sua natureza pode ser ocupada individualmente, define-se como uma comunidade virtualmente dissolúvel e na qual só por um ato do meu livre-arbítrio eu cedo a minha parte” (HEGEL, 1997, p. 45).

⁵¹⁶ Cf. HEGEL, 2007, p. 304 e ss. – seção VI: “O Espírito”.

⁵¹⁷ MARX & ENGELS, 1991, p. 14.

⁵¹⁸ MARX, 2005, p. 146.

“essência” do homem: o *trabalho* (em sentido amplo)⁵¹⁹. Com efeito, o papel do trabalho na humanização, bem como o processo de sua alienação e de sua abolição, cristalizado na mais do que famosa passagem da “dialética do senhor e do servo”, seriam, ao lado do próprio método dialético, os elementos de Hegel mais importantes absorvidos por Marx, não obstante sua rejeição ao idealismo daquele filósofo⁵²⁰.

Nesse sentido, convém recordar que, na *Fenomenologia*, a consciência só adquiria a verdade de sua certeza de si quando reconhecida por outra consciência. Esse reconhecimento, porém, era desigual; uma verdadeira luta de vida e morte pelo reconhecimento alheio ilustrava o mundo cindido entre domínios conflitantes, mediados justamente pelo trabalho: de um lado, o escravo, preso ao seu trabalho em nome da conservação da vida, de tal modo que este lhe determinava a existência (trabalhar para produzir objetos para outrem); do outro lado, o senhor, livre para dispor dos produtos do outro homem para sua própria satisfação. Ao final do movimento dialético, porém, era antes a própria consciência escrava, e não o senhor, que, reconhecendo-se naquilo que tinha produzido, se tornava consciente de si mesma como essencial (isto é, independente)⁵²¹. O que Hegel percebera nesse momento, diz Marx, é que o trabalho é a forma mesma de inserção do homem do mundo, possibilidade de auto-realização de sua realidade essencial. Ocorre que, segundo o autor de *O capital*, Hegel compartilha o ponto de vista da economia política clássica, e ao ver no trabalho a realização da essência humana, apreende apenas seu aspecto positivo. Mas, a essa concepção ideal, seria preciso acrescentar que o trabalho contemporâneo (isto é, em sua forma capitalista) também é *produtor de riqueza*. Há, com efeito, um lado negativo deste trabalho, justamente o trabalho assalariado do proletário, que não realiza sua essência, mas, pelo contrário, submetido às exigências e preso às amarras do capital, torna-se *trabalho alienado*.

De acordo com Sartre, a alienação de que fala Marx não é uma ideia. É um *fato humano*, irredutível ao conhecimento, pois “deve ser *vivido e ser produzido*”⁵²². Não se trata de confundir este fato “com a subjetividade vazia de uma pequena burguesia puritana e mistificada”⁵²³, mas de visar o homem concreto, o existente, na produção material de sua vida. Por isso, afirma o filósofo francês, “Marx tem razão ao mesmo tempo contra

⁵¹⁹ “Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2004, p. 89).

⁵²⁰ Cf. MARX, 2004, p. 123. Para a “dialética do senhor e do servo”, ver: HEGEL, 2007, p. 142 e ss.

⁵²¹ De fato, por meio do trabalho, a consciência escrava encontra-se a si mesma. Como desejo *refreado*, o trabalho *forma* o objeto como *algo permanente*, independente para o trabalhador e a “consciência trabalhadora (...) chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”, isto é, “se torna para si um *essente* como puro *ser-para-si*” (HEGEL, 2007, p. 148).

⁵²² SARTRE, 1985, p. 26.

⁵²³ SARTRE, 1985, p. 26.

Kierkegaard e contra Hegel, já que afirma, com o primeiro, a especificidade da *existência* humana, e já que toma, com o segundo, o homem concreto na sua realidade objetiva”⁵²⁴. A filosofia marxista permitiria, assim, tanto superar Hegel quanto Kierkegaard, sem abrir mão dos elementos positivos dessas filosofias, mas assentando-os sobre suas bases reais, concretas, materiais.

O tema da alienação, mencionado *en passant* em *Questão de método*, retornará no próximo capítulo, durante a análise da teoria da *Crítica da razão dialética* propriamente dita. Inclusive, vale adiantar, estará neste conceito a chave da impossibilidade de síntese proposta entre o existencialismo e o marxismo, que tentaremos evidenciar no capítulo 4 desta segunda parte.

Por ora, cumpre indicar que, na leitura de Sartre, não obstante a riqueza e o caráter revolucionário do pensamento de Marx, o desenvolvimento histórico fez com que seu *devenir-monde* fosse marcado por certa “esclerose” dessa filosofia e de seu método dialético. Esta esclerose, porém, não corresponderia ao seu processo “normal” de maturação, mas seria “produzida por uma conjuntura mundial de tipo particular”⁵²⁵: a emergência do stalinismo nas condições históricas da revolução soviética (isto é, seu isolamento), do burocratismo e do *diamat*. Com efeito, define Sartre, o dogmatismo marxista reduziu a prática a um “empirismo sem princípios”, enquanto fez da teoria um “Saber puro e cristalizado”. A dialética, de método revolucionário, transformou-se em um conjunto de saberes ossificado. De teoria aberta à compreensão do mundo humano, reduziu-se a uma doutrina de contornos positivistas. O materialismo tornou-se, enfim, uma filosofia *morta*: um agregado de fórmulas prontas, incapaz de alcançar a concretude da experiência social e histórica. Em 1960, Sartre atestava que essa concepção preguiçosa e dogmática da filosofia de Marx, amplamente compartilhada pelos teóricos comunistas, “não *sabe* mais nada: seus conceitos são *Diktats*; seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto”⁵²⁶,⁵²⁷.

Diante dessa realidade, caberia ao existencialismo “salvar” o marxismo de sua própria degeneração. Isso, para Sartre, significava recuperar a importância do momento

⁵²⁴ SARTRE, 1985, p. 36.

⁵²⁵ SARTRE, 1985, p. 36.

⁵²⁶ Este processo, na verdade, só começaria a ser revertido a partir do final do século passado, depois da queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética. Somado ao evidente, e muitas vezes bem sucedido, trabalho de oposição político-ideológica dos círculos conservadores (e, eventualmente, mesmo de alguns progressistas anti-marxistas), bem como aos desenlaces das primeiras experiências pós-capitalistas do século XX, esse diagnóstico ajuda a explicar tanto certo descrédito, quanto o alto grau de incompreensão do marxismo que persistem ainda hoje.

⁵²⁷ SARTRE, 1985, p. 35.

subjetivo, reafirmar o indivíduo (o *universal-singular*) e sua ação no interior do processo de totalização histórica esclarecido pelo marxismo⁵²⁸, bem como resgatar seu humanismo latente⁵²⁹. Se “os homens fazem sua própria história sob condições passadas”⁵³⁰, são *os homens mesmos*, diz Sartre, e não as condições anteriores, que a fazem. Tratava-se, numa palavra, de eliminar o *idealismo* do assim chamado “materialismo dialético”⁵³¹ – que, em seu afã de objetividade e cientificidade, reduzia o indivíduo real a mero epifenômeno de leis exteriores – em nome de um “realismo situado”⁵³². O existencialismo funcionaria, por conseguinte, como uma *ideologia*⁵³³ no interior deste mesmo horizonte: um pensamento originariamente autônomo que se liga ao Saber dominante, promovendo um enriquecimento parcial, embora “parasitário”, do mesmo. Sua função legítima, esclarece Sartre, seria responder a uma exigência posta pelo próprio campo teórico aberto por aquele Saber, embora inicialmente imprevista por ele.

Desse modo, o movimento de Sartre na *Crítica* será em larga medida inspirado naquele que Marx operara em relação à filosofia de Hegel, esta última entendida como a forma filosófica que toma a alienação burguesa. Trata-se agora, como indica Emmanuel Barot,

⁵²⁸ “O problema está, portanto, em encontrar uma inteligibilidade da história que dê conta da irredutibilidade da existência singular e vivida” (SILVA, 2004, p. 33).

⁵²⁹ Para evitar qualquer mal-entendido, o conceito de humanismo é aqui não se confunde com a sua versão clássica ou religiosa, mas é tomado “no melhor sentido da palavra”. A expressão é de um ilustre marxista, que ao discorrer sobre *O capital*, de Marx, dizia que “o peso desse momento da inteligência humana é tal que nos fez frequentemente esquecer o caráter humanista (no melhor sentido da palavra) de suas inquietações” (GUEVARA, 2005, p. 197). Conforme explica Löwy, “Che, por meio dessa expressão, sugere que é indispensável distinguir entre o humanismo de Marx e os humanismos ‘no mau sentido da palavra’: humanismo burguês, cristão tradicional, filantrópico etc.” (LÖWY, 2012, p. 29) Contra o humanismo que põe o homem abstratamente “acima das classes”, prossegue Löwy, Marx defende um humanismo, a partir da realidade da luta de classes, cuja premissa fundamental é “a libertação do homem e a realização de suas potencialidades, que não podem ser alcançadas senão pela revolução proletária, que elimina a exploração do homem pelo homem e instaura o domínio racional dos homens sobre seu processo de vida social” (LÖWY, 2012, p. 29-30). A nosso ver, um dos justos propósitos de Sartre era precisamente recuperar essa positiva dimensão humanista do materialismo histórico, dissolvida pelo dogmatismo do marxismo “oficial” soviético.

⁵³⁰ “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2009, p. 207).

⁵³¹ O “materialismo dialético” pode, *grosso modo*, ser identificado à versão stalinista do marxismo, radicalmente dogmática e reducionista (economicista).

⁵³² A expressão aparece em uma conferência proferida por Sartre na *Sorbonne*, no *Amphithéâtre Richelieu*, em 16 de maio de 1956. Apenas a título de esclarecimento, nesta conferência, Sartre trata especialmente do tema da “ideologia”, de uma perspectiva próxima àquela que seria desenvolvida no âmbito da *Crítica*: a ideia como fato material (ligado ao processo de produção), mas irredutível a este, porquanto *significante*. Na linguagem marxista, Sartre recusava a tese – típica do marxismo dogmático – de que a superestrutura pudesse se reduzir à infra-estrutura. O manuscrito completo da conferência se encontra depositado junto ao acervo do “Fond Sartre” da Bibliothèque nationale de France, sob a rubrica NAF 28405.

⁵³³ Cf. SARTRE, 1985, p. 22.

de fazer a crítica interna dessa crítica marxista interna da crítica hegeliana alienada, enquanto essa crítica marxista ela mesma tornou-se *historicamente alienada*, vindo a ser igualmente, portanto, na forma da URSS e do diamat, uma expressão da própria realidade da alienação capitalista⁵³⁴.

Mas, o que seria essa relação de interioridade? Segundo Barot, a “desmaterialização”, a “desdialética” do marxismo de Marx advogada por Sartre poderia ser lida, nos termos da lógica hegeliana, como sua *negação determinada*. Negação daquilo do qual ela provém, que hipostasia um de seus elementos constitutivos: a *indeterminação* de sua *verdade*. Para Sartre, essa indeterminação, antes de tudo *epistemológica*, traria como principal consequência a efetiva dissolução da subjetividade. É o que se passa, alega o filósofo, seja nas “leis da dialética” de Engels, oriundas de um universal não-questionado (*Dialética da natureza*), seja na epistemologia de Lênin, que entende a consciência como “reflexo aproximado” das determinações materiais (*Materialismo e empirio-criticismo*). Segundo Sartre, porém, esse fenômeno origina-se com o próprio Marx, quando este toma uma de suas decisões mais radicais: recusar a separação entre o enunciado das condições da verdade e a produção efetiva dessa verdade. Esse movimento, que à época pretendia não hipostasiar a questão “de direito”, mas realizar *de fato* a dialética, teria se tornado, na experiência histórica da URSS, o “ponto fraco” do marxismo. É que, para Sartre, a indeterminação epistêmica da *verdade* da dialética do *Capital* seria, no plano teórico, uma das origens (ou um dos fundamentos) da dogmatização prática (política) do marxismo. Por isso, aponta o filósofo, a *Crítica da razão dialética* “recebe seu sentido etimológico e nasce da necessidade real de separar o verdadeiro do falso, de limitar o alcance das atividades totalizantes para lhes conferir sua validade”⁵³⁵.

Em suma, não se trataria, para Sartre, de questionar os dados da crítica da economia política marxista, mas de estabelecer as bases de validação de sua verdade. Nessa perspectiva, a *Crítica da razão dialética* seria, nas palavras de Barot, “o estabelecimento das condições de possibilidade da ‘Crítica’ da economia política”⁵³⁶.

⁵³⁴ BAROT. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 170-1. Discutindo a respeito do papel do filósofo na futura sociedade socialista, Sartre dizia em 1974: “Há um sentido que a filosofia conservará numa sociedade socialista. Ela fornecerá uma certa maneira de conceber o homem no mundo, que se apoiará sobre a classe operária no Poder. Há um saber sobre o homem que uma teoria científica, ou de aparência científica, nunca poderá dar. É o que tentei mostrar na *Critique de la raison dialectique*. Eu dizia: a dialética marxista não fundamenta a sua própria inteligibilidade. Neste sentido, o meu livro era antes de tudo um desafio. Ele dizia: incorporai-me no marxismo, e haverá um primeiro começo numa tentativa para preencher o vazio original do marxismo; mas é preciso antes de tudo que me admitam, logo que mudem alguma coisa no vosso método” (SARTRE, 1974, p. 92).

⁵³⁵ SARTRE, 1985, p. 166.

⁵³⁶ BAROT. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 172.

1.2 Por uma crítica da Razão Dialética

“Tudo o que estabelecemos em *Questão de método*”, assinala Sartre logo nas primeiras linhas da *Crítica*, “decorre de nosso *acordo de princípio* com o materialismo histórico”⁵³⁷. É verdade jamais esteve em questão, para Sartre, uma adesão pura e simples à filosofia de Marx. Na verdade, sempre se tratou de tomar o marxismo como “princípio heurístico” de análise, e não como um dogma ou uma explicação total e acabada de todos os domínios da existência humana⁵³⁸. Na obra de 1960, Sartre inicialmente se orientará por uma crítica ao que ele denomina de “materialismo dialético do *exterior* ou transcendental”⁵³⁹. Esta forma de materialismo – que novamente teria começado, em alguma medida, com o próprio Marx – coloca o homem como mais um objeto da natureza, fazendo da história humana um epifenômeno da história natural. Como resultado, ela postula a existência de uma natureza humana encontrada fora do próprio homem, fruto de uma história extra-humana que “se iniciaria com as nebulosas”. Não obstante, o alvo de Sartre aqui, para além de Marx propriamente dito, é a radicalização dessa posição na “dialética da natureza” de Engels. É que, para o filósofo francês, apenas no domínio humano é que se poderia falar em dialética⁵⁴⁰. As “provas” de Engels se baseariam em princípios não dialéticos, próprios da Razão Analítica. Sempre de acordo com Sartre, a dialética não teria relação com o funcionamento das forças físicas⁵⁴¹, mas surgiria na história no seio das relações dos homens com a matéria e entre si. Não se trata de um *idealismo materialista*, uma dissertação sobre a ideia de matéria. Trata-se do pensamento do homem situado no mundo, implicado pelas forças do cosmo, mundo real, material, aquele que é revelado pela *práxis*.

A Razão Analítica, diz Sartre, não pode fazer a dialética inteligível, mas pode ser entendida em termos de Razão Dialética, como correspondente de uma determinada situação histórica. A Razão Dialética encontraria sua validade em sua própria translucidez; sua inteligibilidade fundamental é o que Sartre denomina de *totalização*, único campo em que a negação da negação pode tornar-se uma afirmação. Cabe aqui um parêntese, que será crucial para o entendimento da teoria da *Crítica* e de seus desdobramentos, especialmente sua articulação com o marxismo. Como já assinalamos anteriormente, para Sartre, *totalização* não

⁵³⁷ SARTRE, 1985, p. 135 – grifos nossos.

⁵³⁸ No que, aliás, ele é fiel à posição dos próprios criadores do materialismo histórico.

⁵³⁹ SARTRE, 1985, p. 146.

⁵⁴⁰ Sartre curiosamente compartilha, sem dizê-lo, da mesma posição de Lukács acerca dos limites da dialética – o mesmo Lukács que será duramente acusado de dogmatismo por Sartre na sequência.

⁵⁴¹ O que não significa que não exista uma relação dialética entre o pesquisador e seu objeto de estudo – especialmente no caso das ciências humanas. Também não significa que, para Sartre, não haja domínios em que possamos encontrar dialéticas parciais.

é o mesmo que *totalidade*: a última, segundo o filósofo, diria respeito a algo concluído que, inerte, despejaria todo seu peso sobre a *práxis* presente. Neste momento, Sartre tem em mente o (mal compreendido) conceito de totalidade lukácsiano, cujo princípio de “buscar o todo através das partes” teria se convertido em norma de “liquidar as particularidades”, isto é, em “prática terrorista”⁵⁴². Já à primeira, em conformidade com uma visão não dogmática, sempre de acordo com Sartre, corresponderia uma síntese de multiplicidades em contínuos processos sintéticos – uma História aberta e plural, enfim⁵⁴³. Há um domínio do ser em que a totalização

⁵⁴² Cf. SARTRE, 1985, p. 35.

⁵⁴³ Essa distinção, cumpre mais uma vez ressaltar, é fundamental para a compreensão geral da *Crítica da razão dialética*. Como vimos na primeira parte da tese, já em *O ser e o nada*, em sintonia com a leitura kojéviana de Hegel, Sartre se posicionava contra um suposto “otimismo ontológico” hegeliano, expresso por sua visão do Todo. Naquele momento, isso implicava em apreender o outro exclusivamente pela via de uma intrínseca relação de negação interna. Nos *Cahiers*, Sartre reafirmaria sua posição, afirmando que a “pluralidade de consciências é totalidade destotalizada” (SARTRE, 1983, p. 556). É com este espírito que Sartre faz a pesada acusação a Lukács em *Questão de método* e orienta sua própria concepção ao longo da *Crítica*, distinguindo totalidade e totalização. Contudo, a acusação aqui arrolada, além de injusta em relação ao filósofo húngaro, é particularmente prejudicial para uma abordagem “dialética” da realidade. Senão, vejamos. De acordo com Lukács, a dialética, tal como apropriada e desenvolvida por Marx, seria o único instrumento capaz de permitir uma abordagem adequada da realidade, porquanto não a tomaria em seus elementos isolados, mas buscaria a verdade na “unidade concreta do todo” (LUKÁCS, 2003, p. 72). Se, como define Marx, “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1999b, p. 39), apenas com a dialética marxista, em um contexto “que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*” (LUKÁCS, 2003, p. 76). Tratar-se-ia, assim, de pensar a totalidade como uma estrutura coerente de interligação entre as diversas esferas da vida social, ancorada nas contradições da vida material, e cujo núcleo se encontraria na disseminação generalizada da *forma mercadoria*. Contudo, em Lukács ao menos, adotar o ponto de vista da totalidade não implica em esposar o materialismo mecanicista (é precisamente o oposto) e, conseqüentemente reduzir o sujeito à passividade e a inércia, subtrair-lhe a subjetividade, a liberdade e a ação – como Sartre entende. Pelo contrário, uma vez que essa totalidade está sempre aberta ao futuro, o próprio movimento histórico se encarrega de salvaguardar esses domínios – não como absolutos, mas em relação estreita com a estrutura social na qual os indivíduos agem. Como explica Leandro Konder, aliás, essa noção de uma totalidade “aberta” (no fundo, aquilo que Sartre denominaria “totalização”) demarca a diferença de Marx e Hegel: “O marxismo, rompendo com o idealismo da dialética hegeliana, foi obrigado a substituir essa noção de totalidade *fechada* – a mítica ideia absoluta – por uma noção de totalidade *aberta*, qual seja, a da história real da humanidade, tal como os homens a vão fazendo a partir das condições concretas em que se inserem no seu fluxo. (...) A substituição da noção de totalidade *fechada* da dialética hegeliana por uma noção de totalidade *aberta* na dialética marxista tem, assim, com efeito, uma diferenciação aguda entre a concepção marxista e a concepção hegeliana da história: a concepção marxista não possibilita aquele tranquilo ‘refúgio no universal’ que Simone de Beauvoir encontrou na concepção hegeliana quando lia Hegel durante a ocupação da França pelos nazistas” (KONDER, 2009, p. 126-7). É precisamente este o ponto acentuado pelo Lukács de *História e consciência de classe*. Ora, é curioso notar que Merleau-Ponty, em *As aventuras da dialética*, de 1955 – texto de que Sartre certamente tomou conhecimento, até porque, em larga medida, é dirigido contra ele, e mereceu respostas ríspidas de Simone de Beauvoir –, reconheça abertamente o mérito de Lukács em seu entendimento não-dogmático do conceito de totalidade (independentemente da justeza de sua leitura global de Lukács), explicando-o justamente de maneira oposta ao entendimento de Sartre, isto é, explicando-o tal como ele deveria ser lido em Marx (cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 46 e ss. – capítulo II). Na verdade, o fato é que Sartre jamais aceitou a noção dialética de totalidade – e isso, como indicado acima, muito antes da *Crítica* – na medida em que não conseguia enxergar nela senão a dissolução inevitável do singular, do indivíduo, da liberdade. Ocorre que a “tese segundo a qual o todo nada mais é do que a junção das partes, não obstante diferir delas, pois é algo mais e algo diverso das partes e de sua soma”, como explica Henri Lefebvre, “essa tese é inerente à lógica dialética” (LEFEBVRE, 1979, p. 31). Em si mesma, ela nada tem a ver com o mau uso que feito pelo dogmatismo de corte stalinista. Finalmente, vale mais uma vez pontuar, essa recusa à noção de totalidade em nome de uma espécie de “nominalismo dialético” terá conseqüências importantes no projeto geral da *Crítica*, em especial no que diz respeito à sua proposta de síntese com o marxismo, conforme tentaremos mostrar no capítulo 4. A propósito da centralidade do

é sua própria forma de existência, diz Sartre, e esse domínio é justamente o da História humana⁵⁴⁴. Ela é um *continuum* de totalizações, destotalizações e retotalizações, que abarcam o investigador e seu objeto no seio de uma síntese que, não obstante, está perpetuamente desatualizada pela ação de outros indivíduos e/ou de outros grupos.

Para Sartre, enfim, o desafio é demonstrar a apodicidade da dialética pela única via possível de inteligibilidade dos fenômenos históricos: a subjetividade – justamente o domínio sacrificado pelo materialismo transcendental. Apenas a translucidez imediata da *práxis* individual, alega Sartre, poderia servir de caminho inteligível das ações humanas. É o que será denominado *experiência crítica*: a passagem da *práxis* à teoria pela via reflexiva, através da meticulosa aplicação do chamado “método progressivo-regressivo”⁵⁴⁵ (que, diga-se de passagem, já havia sido empregado em *O ser e o nada*⁵⁴⁶). No primeiro momento, *regressivo*, Sartre retorna à *razão dialética constituinte* ou “*práxis* abstrata e individual do homem no trabalho”⁵⁴⁷, e depois à *razão dialética constituída*, domínio das relações grupais que rompem o tecido da vida cotidiana. No momento *progressivo*, esboçado pelo inacabado

conceito de “totalidade” para a perspectiva dialética, sugerimos também: JAY, 1984 e MÉSZÁROS, 2013, especialmente p. 57 e ss.

⁵⁴⁴ Melhor seria precisar: a história *ocidental* que culminaria na globalização capitalista. Pois, há de se dar razão a Lévi-Strauss neste ponto, Sartre negligencia os dados etnográficos que impediriam a narrativa de uma verdadeira “história universal”, tal como é seu projeto. Na verdade, diz o antropólogo, Sartre subsume o “primitivo” ao “civilizado”, ponto de vista a partir do qual será tecida a totalização histórica, tal como, ao longo de sua filosofia, o outro é subsumido ao eu. Assim, afirma Lévi-Strauss, em contraste com Sartre, “o eu não se opõe mais ao outro do que o homem se opõe ao mundo: as verdades aprendidas através do homem são ‘do mundo’ e elas são importantes por isso. Compreende-se, então, que encontramos na etnologia o princípio de toda pesquisa, ao passo que, para Sartre, ela levanta um problema sob a forma de embaraço a superar ou de resistência a reduzir. E, com efeito, que se pode fazer dos povos ‘sem história’ quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história?” (LÉVI-STRAUSS, 2009b, p. 276). E prossegue: “Quem começa por se instalar nas pretensas evidências do eu, esse daí não sai mais. (...) De fato, Sartre torna-se cativo de seu *Cogito*: o de Descartes permitia ter acesso ao universal, mas com a condição de permanecer psicológico e individual; sociologizando o *Cogito*, Sartre apenas muda de prisão. A partir de então, o grupo e a época de cada sujeito far-lhe-ão as vezes de consciência intemporal. Também a mirada que Sartre lança sobre o mundo e sobre o homem apresenta a estreiteza pela qual tradicionalmente se apraz reconhecer sociedades fechadas. Sua insistência em traçar uma distinção entre o primitivo e o civilizado, com grande reforço dos contrastes gratuitos, reflete de forma apenas mais nuançada a oposição fundamental por ele postulada entre o eu e o outro” (LÉVI-STRAUSS, 2009b, p. 277). Há muitos elementos em jogo nessas observações de Lévi-Strauss, elementos estes que extrapolam o horizonte desta tese. No entanto, para o que mais nos interessa, convém destacar que a filosofia da História de Sartre será, de fato, amarrada a uma visão inspirada no *Cogito* (ou no que Sartre denominará de “dialética constituinte”). Contudo, entendemos que o filósofo, ao contrário do que ocorrera em *O ser e o nada*, será capaz de superar o solipsismo conceitual (ainda que aquele solipsismo *do próprio investigador*, isto é, certo etnocentrismo apontado por Lévi-Strauss, possa ter se conservado). Assim, os problemas a serem identificados nos capítulos subsequentes serão de outra ordem, conquanto guardem relação com algum subjetivismo que Sartre, herdeiro assumido do *cogito* cartesiano, a nosso ver, jamais supera. Ademais, conforme observa Frederic Jameson (In: KOUVÉLAKIS, 2005, p. 31-2), a realidade atual da globalização imposta pelo desenvolvimento capitalista nos permite visualizar um processo crescente de unificação de histórias particulares (de grupos e sociedades) em uma história humana una, inteiramente dominada pelo capital, tal como era o horizonte da *Crítica* (neste ponto, em conformidade também com a perspectiva de Marx).

⁵⁴⁵ Apenas assim, entende o filósofo, estaríamos aptos a atender a solicitação de Marx na *Crítica da economia política*, e elaborar uma investigação que se elevasse do “abstrato ao concreto”.

⁵⁴⁶ Cf. nota 26 do primeiro capítulo da primeira parte.

⁵⁴⁷ SARTRE, 1985, p. 181.

tomo II da *Crítica*, tratar-se-ia, para Sartre, de recompor a inteligibilidade da História concreta, e finalmente alcançar seu sentido derradeiro. A inconclusão da obra não diminui a riqueza e a fecundidade de sua ambição, cujos traços essenciais tentaremos revelar na sequência.

2- AS “CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE” DA HISTÓRIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA*

No primeiro livro do tomo I da *Crítica da razão dialética*, Sartre estabelece as bases gerais de sua “teoria dos conjuntos práticos”. Trata-se de demonstrar os princípios ou as “condições de possibilidade” sobre as quais se assentará a inteligibilidade da dialética histórica enquanto “totalização de totalizações” (ou como “totalização de envolvimento”, como seria definido mais tarde, no tomo II). Conforme indicado no capítulo anterior, o ponto de partida da investigação sartriana será a translucidez imediata da *práxis* individual, seu poder constituinte ou, para recuperar o vocabulário consagrado em *O ser e o nada*, a liberdade e o projeto⁵⁴⁸. Apenas ela, defende Sartre, poderia revelar a inteligibilidade da experiência histórica. Isso por conta da relação dialética que se estabelece, mediante a ação, entre o universal e o singular. Na filosofia sartriana, totalizar é ultrapassar o particular, unificar o múltiplo, articulando as determinações num todo que se desvela em cada encarnação particular⁵⁴⁹. A *experiência crítica* é possível, porque seu vínculo “nada mais é do que a identidade fundamental de uma vida singular e da história humana (ou, de um ponto de vista metodológico, da ‘reciprocidade de suas perspectivas’)”⁵⁵⁰.

Trata-se de um engenhoso “nominalismo dialético” – segundo a precisa definição de Hadi Rizk⁵⁵¹ – em que, a partir da ainda “simples e abstrata” *práxis* individual, mas sem limitar-se a ela, Sartre visa explicar *pelas causas* os fenômenos coletivos (isto é, remontando à sua inteligibilidade última), igualando ontologicamente o movimento universal ao particular em sua interrelação recíproca. Assim, a teoria da *Crítica* pode salvaguardar a fidelidade aos pressupostos filosóficos mais caros estabelecidos no ensaio de 1943. A começar pelo princípio epistemológico, de clara inspiração fenomenológica⁵⁵², que previa o

⁵⁴⁸ Deverá ficar claro, no decorrer dos próximos dois capítulos, que comungamos da ideia de que, por trás das novas nomenclaturas e dos novos conceitos – que certamente provocam estranheza inicial ao leitor acostumado com o vocabulário da ontologia fenomenológica –, não há ruptura *essencial* entre *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética*. Todas as modificações, enriquecimentos e eventuais revisões de posição que Sartre opere implícita ou explicitamente terão como norte complementar suas posições prévias, eventualmente revisitando-as ou procurando, no mundo material, seu fundamento concreto, conforme tentaremos demonstrar no que diz respeito ao objeto de investigação desta tese.

⁵⁴⁹ “O particular é universal singular”, afirma Barot, “assim como o universal atingido pela totalização é *ontologicamente idêntico* ao singular que o singulariza” (BAROT. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 167).

⁵⁵⁰ SARTRE, 1985, p. 184.

⁵⁵¹ RIZK, 1990, p. 435; RIZK, 1996.

⁵⁵² A filiação fenomenológica de Sartre, na *Crítica*, se fará sentir em outros momentos, sobretudo naqueles em que o filósofo buscar encontrar o sentido dos “vividos” (individuais ou sociais) no movimento de totalização promovido pela *práxis*. Por não se tratar de um tema específico desta tese, permitimo-nos tão somente fazer essa

ponto de partida da investigação na consciência translúcida a si e orientada em direção ao mundo⁵⁵³ – ou, no linguajar da *Crítica*, na *razão dialética constituinte*.

2.1 Necessidade e escassez: a Razão dialética constituinte

De início, convém observar que no domínio da dialética constituinte, a *práxis* aparece, na esteira de Marx, como a mediadora entre a interioridade do sujeito e a exterioridade do mundo, entre a vida orgânica e a matéria inorgânica. A “descoberta capital da experiência dialética”, diz Sartre, “é que o homem é ‘mediado’ pelas coisas na exata medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem”⁵⁵⁴. No entanto, há uma diferença em relação à concepção marxiana, tal como demarcada, por exemplo, na primeira tese contra Feuerbach⁵⁵⁵. Ali, a *práxis* se entendia como a produção social dos homens que, nesse processo, produzem também sua própria consciência (de si e do próprio processo). Uma relação dialética entre ser e pensamento então se estabelecia, envolvendo a totalidade da relação do homem com seu meio⁵⁵⁶. Nas mãos de Sartre, porém, a *práxis* ganha um caráter iminentemente instrumental: torna-se a ação do homem no mundo material inerte, com vistas

pontuação a respeito. Para uma discussão mais aprofundada sobre o estatuto da fenomenologia na *Crítica da razão dialética*, recomendamos TOMÈS. In: CABESTAN & ZARADER, 2011; e CAEYMAEX, 2009.

⁵⁵³ Ainda que, bem entendido, jamais se trate da consciência purificada obtida pela redução fenomenológica. Cf. TOMÈS. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 138.

⁵⁵⁴ SARTRE, 1985, p. 193.

⁵⁵⁵ “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a *práxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’” (In: MARX & ENGELS, 1991, p. 11-2).

⁵⁵⁶ Em sentido oposto ao que será adotado por Sartre ao longo da *Crítica*, Marx, em *A ideologia alemã*, explicava que a “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX & ENGELS, 1991, p. 37). Por isso, seria errado partir da consciência “como do próprio indivíduo vivo”, isto é, como um dado *a priori* de nossa realidade, igualando o indivíduo à sua consciência (tal como, valer insistir, pode-se verificar em Sartre, por exemplo). Para Marx, na abordagem “que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como *sua* consciência” (MARX & ENGELS, 1991, p. 37-8), isto é, como um *produto*, relação intrínseca com seu próprio meio (e não oposição pura e simples a ele). Nesse sentido, a título de complementação, parece legítimo concluir que, no que diz respeito à consciência de um objeto qualquer, se a fenomenologia está correta ao afirmar que toda consciência é consciência de algo, isso só se dá na medida em que este algo se encontra imerso numa determinada estrutura social, que ultrapassa o próprio objeto e condiciona a consciência que dele podemos ter. Ou seja, o próprio sentido que podemos lhe atribuir (que, portanto, jamais é inteiramente individual, mas, como observa Husserl, intersubjetivamente construído). De fato, um objeto, seja qual for, jamais é visado exclusivamente por suas características físicas e imediatas, e seu sentido não se separa, por exemplo, de seu “valor de uso”, de seu valor de mercado, do *status* que sua posse pode oferecer, dentre outros fatores socialmente estabelecidos.

a transformá-lo para um determinado fim, indicado num “projeto totalizante”⁵⁵⁷. O homem, sob essa ótica, é antífise; a matéria, anti-*práxis*; e a natureza torna-se o limite externo da sociedade.

Destarte, embora com um acento preferencialmente materialista, e sem pretender operar uma cisão tão radical entre os dois domínios (estamos, afinal de contas, diante de uma investigação de inspiração dialética), não é nada despropositado traçar um paralelo entre a relação da *práxis* com a matéria proposta na *Crítica* com aquela outrora estabelecida entre o Para-si e o Em-si. Pois, no limite, a *práxis* constituinte, característica do organismo prático que é o homem, é a imersão do Para-si, do projeto, da liberdade ontológica, na trama histórica⁵⁵⁸ e a matéria, passiva e inerte, mais ou menos como o antigo Em-si, conserva-se em oposição ao sujeito até receber uma *significação*, um *sentido* humano, momento em que se transforma – o que não ocorria ao Em-si – em *matéria trabalhada* (*matière ouvrée*)⁵⁵⁹.

Isso significa que a aproximação com o materialismo histórico, neste ponto (e em outros, vale adiantar), cria um cenário paradoxal. Por um lado, permite a Sartre esboçar uma relação de maior reciprocidade e interação entre o indivíduo e seu meio. A noção de *práxis* se articula à de organismo prático, portanto, à corporeidade do sujeito, o que assegura sua estreita relação com o mundo – resolvendo potencialmente o problema da “encarnação” observado em *O ser e o nada*. Por outro, Sartre não abandona *completamente* a perspectiva de que o mundo é o *outro* do sujeito, e não o sujeito um ser objetivamente integrante deste mesmo mundo, em íntima correlação com ele (como em Marx, por exemplo, ou mesmo em Merleau-Ponty). Em suma, a antiga lógica antinômica da relação eu X mundo, liberdade X opacidade, atividade X passividade, oriunda de sua filosofia da subjetividade, ainda se faz anunciar, mesmo que atenuada sob a nova “roupagem dialética” da *práxis* como mediação⁵⁶⁰. Essa oscilação evidencia, desde o início, a presença de uma tensão de perspectivas que, como

⁵⁵⁷ Nas palavras de Sartre, a *práxis* é o “projeto organizador que supera as condições materiais em direção a um fim e se inscreve pelo trabalho na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação dos meios em vista de atingir o fim” (SARTRE, 1985, p. 813).

⁵⁵⁸ “Em Sartre, pode-se considerar que [a *práxis*] é a tradução materialista da existência para-si, ou daquilo que *O ser e o nada* denominava o *projeto*, do qual ela acentua a dimensão ativa prática, ou seja, a intervenção sobre a materialidade” (CAEYMAEX, 2009, p. 40).

⁵⁵⁹ Como será exemplificado pela importação de metais preciosos para a Espanha, durante o período mercantilista. Cf. SARTRE, 1985, p. 276 e ss.

⁵⁶⁰ Dentre outros motivos, alguns dos quais, inclusive, serão explorados nos capítulos seguintes, é pela conservação dessa perspectiva que separa de modo mais ou menos radical a consciência das coisas, o homem do seu meio, para só em seguida tentar juntá-los, isto é, que pretende ser dialética sem sê-lo completamente, que Pierre Bourdieu afirmaria, mais tarde, que na *Crítica*, por trás das “aparências de um discurso dialético”, teríamos apenas “as aparências dialéticas do discurso” (BOURDIEU, 1983, p. 70 – nota).

será percebido em outras ocasiões, perpassa diametralmente a *Crítica*, tornando sua teoria um híbrido entre a dialética hegeliano-marxista e a analítica de *O ser e o nada*.

De acordo com Sartre, a *práxis*, em sua imediata translucidez, inaugura a possibilidade de se compreender a História, pois, através dela, o homem busca satisfazer suas necessidades orgânicas. Pela necessidade (*besoin*), surge a primeira relação totalizante do homem, como organismo prático, ser material, com seu meio. A necessidade permite a aparição da primeira negação da matéria e da primeira totalização. “A necessidade é negação de negações na medida em que ela se denuncia como uma *falta* no interior do organismo, e ela é positividade na medida em que, por ela, a totalidade orgânica tende a se conservar como tal”⁵⁶¹. Justamente a necessidade destotaliza, a todo instante, a totalidade plena, inerte, que persiste no mundo inorgânico. E é a destotalização, oriunda da necessidade, que injeta o *nada* no mundo e aciona uma lógica dialética de totalizações, mediante a destruição de cada momento parcial.

A necessidade não é um fato puramente biológico, mas é também “cultural”, ou seja, diretamente ligado a uma determinada estrutura social. Por exemplo, Sartre relata que, em alguns casos, o trabalho do camponês, isto é, “sua maneira de *se produzir*”, imerso que está num cenário específico de divisão do trabalho, “condiciona não apenas a satisfação da necessidade, mas *a própria necessidade*”⁵⁶², tal como sua capacidade de suportar mais ou menos tempo sem alimentar-se⁵⁶³. Há uma “aculturação da necessidade”, ou seja, a necessidade, longe de ser um dado puramente natural, é um “fato cultural interiorizado”⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ SARTRE, 1985, p. 194.

⁵⁶² SARTRE, 1960, p. 178. 1985, p. 208 – grifos nossos.

⁵⁶³ Vale ressaltar, tal como faz Philippe Cabestan (In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 157 e ss.), que longe de substituir, o entendimento sartriano a respeito da necessidade se liga diretamente à descrição da realidade humana como desejo em *O ser e o nada*. Sartre sugere, segundo Cabestan, que um ser que não tivesse necessidades não experimentaria o desejo. Na verdade, este seria o verdadeiro concreto que possibilitaria a realização daquela, isto é, seu substrato ontológico. Assim, sempre de acordo com a interpretação de Cabestan, a necessidade seria desejo num determinado nível. O desejo toma sua configuração orgânica através da necessidade, isto é, de nossa própria estrutura corporal (o corpo-para-si descrito em *O ser e o nada*), mas não se reduz a ela, uma vez que o desejo é desejo de si, de um valor, logo, envolve uma dimensão cultural e ética. Como afirmará o próprio Sartre, mais tarde: “O desejo é originalmente da mesma natureza que a necessidade de comer (...); com essa diferença próxima, que pela posse do objeto (que pode ser comer, possuir sexualmente, se apropriar etc.), a assimilação (frequentemente simbólica) deve me fazer ser o que eu não sou” (SARTRE, 2005d, p. 403). Com efeito, complementa Sartre, tendo em vista que o “o objeto real do desejo é meu ser (futuro ou passado) a criar ou recriar”, portanto, se apreende como norma ou valor, “esse ser-valor se manifesta sob a forma de um noema da necessidade aculturada através de *um objeto preciso*, sobre o fundamento mediado de uma necessidade” (SARTRE, 2005d, p. 405).

⁵⁶⁴ Também Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, já chamava a atenção para o desaparecimento das “carências animais” diante do processo de trabalho alienado: “O irlandês apenas conhece a carência de *comer* e efetivamente [conhece a necessidade] do *comer batatas* e, naturalmente, apenas *batatas Lumpers*, a pior espécie de batatas” (MARX, 2004, p. 140). Nos *Grundrisse*, o filósofo alemão ainda observaria: “Assim como o consumo deu ao produto seu fim como produto, a produção dá fim do consumo. *Primeiro*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de um modo determinado, por sua vez

Ora, se as necessidades humanas não são apenas naturais, mas igualmente culturais, isso significa que seu surgimento, bem como o processo de sua satisfação, aponta em si mesmo para a presença de outrem. De fato, ao agir no mundo material em vista de atender suas necessidades, o homem cria um *campo prático* (*champ pratique*), em conjunto com outros (também agentes em busca de satisfazer suas necessidades), imprimindo, como dito anteriormente, um significado propriamente humano à matéria trabalhada, e criando uma nova dinâmica de inter-relações.

Diante disso, e em contraste com a posição sartriana prévia, a teoria da *Crítica* anunciaria as bases para uma efetiva superação do solipsismo (problema, é verdade, do qual Sartre não mais se ocupa diretamente, tendo em vista o pressuposto de que o obstáculo do solipsismo estaria suplantado desde *O ser e o nada*). Pois não há mais prevalência daquele mundo dócil do Para-si encerrado em seu circuito de ipseidade, mas, na *Crítica*, é possível pensar que o mundo é *desde o início* pluralmente constituído, intersubjetivo na acepção profunda do termo. Agora, inclusive, o sujeito claramente deve se ver às voltas com estruturas, determinações, afetos exteriores e índices de passividade que não se reduzem exclusivamente a seu “projeto”, como ficará claro ao longo da exposição. Com efeito, o outro me modifica organicamente, minhas necessidades mais íntimas implicam seu concurso (e vice-versa). Pela “teoria dos conjuntos práticos”, o estatuto da alteridade do outro poderia, assim, ser finalmente respeitado.

Esse agenciamento, que demarcaria um avanço em relação ao estabelecido anteriormente, não é, como dito, tematizado explicitamente por Sartre. Mas, se a leitura sugerida tem alguma validade, isso se deve principalmente ao fato de que, diferentemente do que ocorria na órbita de *O ser e o nada*, na qual a relação com o outro se dava sem intermediários a partir das determinações de meu projeto-de-ser (a relação de negação recíproca interna), na *Crítica*, as relações humanas são encaradas como mediação entre os diversos setores da materialidade. Dito de outro modo, a materialidade surge como intermediária das relações humanas – tornando essas relações *históricas*. Essa materialidade diz respeito, inclusive, e de modo fundamental, à comunidade linguística. Pois, para Sartre, a palavra também é matéria, que “transporta em mim os projetos do Outro e no Outro meus

mediado pela própria produção. Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo de consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente” (MARX, 2011, p. 47 – M-8 [essa indicação representa a paginação original do manuscrito de Marx]).

próprios projetos”⁵⁶⁵ – o que só é possível se há aquele campo prático em comum, do qual a linguagem é um elemento indissociável. Assim, os primeiros movimentos da teoria da *Crítica* deixam entrever aquele “intermundo” que Merleau-Ponty, por exemplo, reputava ausente da filosofia sartriana⁵⁶⁶, enxergando nessa lacuna (com boa dose de razão, diga-se) um dos elementos que tornariam problemática a concepção de alteridade previamente demarcada em *O ser e o nada*.

Portanto, desde seu princípio, a *Crítica* sinaliza para o fato de que o outro, agora, poderia igualmente ser apreendido para além da dicotomia do *ensaio de ontologia fenomenológica*, e de modo mais concreto do que aquele possível de ser extraído dos escritos da década de 1940. Pois essa apreensão não se daria mais de modo “frontal”, exclusivamente por aquele movimento de negação recíproca, objetivação pelo olhar, que estava na base do conflito como sentido do Ser-Para-outro, mas de modo “lateral”, primeiramente pela intermediação deste *intermundo objetivo*, coabitado e co-trabalhado, que nos envolve em sua engrenagem, ou seja, em uma rede de totalizações estabelecidas por cada *práxis* em contato com as outras. Lembremos que Sartre, já nos *Cahiers*, assumia a posição de que a “verdadeira relação com outrem” nunca seria direta, mas deveria ser intermediada por um terceiro⁵⁶⁷. Ali, porém, o terceiro era uma obra em comum, um valor. Portanto, se ligava intimamente à adoção consciente dessa mediação capaz de contornar o caráter antagônico que caracterizava a relação ontológica entre os Para-sis. Agora, porém, é o próprio mundo (material, prático) que cumpre esse papel. Portanto, a mediação não é mais pontual, circunscrita, mas perene, universal, e mesmo independente da vontade dos indivíduos.

Com isso, a reciprocidade deixa de ser uma questão de reconhecimento entre duas consciências em combate e se torna uma *atividade prática*⁵⁶⁸. Essas posições, porém, não são excludentes – não há, portanto, *ruptura*, vale sempre ressaltar – mas podem ser lidas de modo complementar, a primeira (a negação interna de *O ser e o nada*, com tudo o que dela decorre) estando, finalmente, assentada na última, ou seja, encontrando nesta a sua base material concreta.

⁵⁶⁵ SARTRE, 1985, p. 210. Em *Saint Genet*, dizia Sartre, “é justamente a palavra que realiza a unidade do singular e do universal. (...). As palavras são de todo o mundo, são o próprio homem como universal-sujeito” (SARTRE, 2002, p. 53).

⁵⁶⁶ Nesse sentido, convém adiantar que a relação entre os homens e o campo material também abrirá, mais tarde, uma perspectiva histórica de *enveloppement*, de nítida inspiração merleau-pontiana, que seria mais bem explorada no tomo II da *Crítica*. Voltaremos a este ponto ao final do capítulo seguinte.

⁵⁶⁷ Cf. SARTRE, 1983, p. 487.

⁵⁶⁸ Na qual um mínimo de reconhecimento, inclusive, já está implícito. Com efeito, o próprio conflito exige esse reconhecimento prévio do outro, como ensinava Merleau-Ponty.

A matéria circulante, passiva e inerte, torna-se sujeita a uma série de unificações e totalizações de outras *práxis* que me escampam enquanto tal. Minha totalização, porque adentra o campo totalizador da *práxis* de outrem, é inevitavelmente destotalizada por esses outros campos. Sartre ilustra essa situação através do exemplo de um jardineiro e um calceteiro, desconhecidos entre si e trabalhando em lados opostos de um mesmo muro. Cada qual é o centro de sua própria ação no mundo objetivo, centro de uma disposição diferente do universo que possui seu próprio campo totalizante. Não há, a princípio, relação direta entre eles, exceto a partir da intermediação, ignorada por ambos, de um terceiro⁵⁶⁹, um intelectual que os observa da janela e promove a unificação dessa díade. Como não poderia deixar de ser, relações recíprocas e tríades são, para Sartre, o ponto de partida ou a base de todas as relações humanas, na medida em que elas se desenrolam num campo prático reciprocamente engendrado.

O homem só existe para o homem em circunstâncias e em condições sociais dadas; portanto, toda relação humana é histórica. Mas as relações históricas são humanas na medida em que elas se dão *a qualquer tempo* como a consequência dialética imediata da *práxis*, isto é, da pluralidade de *atividades* no interior de um mesmo campo prático⁵⁷⁰.

Assim, há reciprocidade sempre possível, pois nela me torno veículo do projeto totalizante de outro na medida em que o outro se torna veículo de minha totalização. Temos um intercâmbio. Além disso, dois indivíduos também podem ser veículos de um projeto conjunto, transcendente. Neste caso, tais formas de reciprocidade se qualificam como *positivas*. Não obstante, ao haver recusa de uma relação recíproca tem-se o conflito. Doravante, afirma Sartre, cada um utilizará seu próprio campo material com o objetivo de conquistar objetivamente o outro, tendo como base a relação de carência. Trata-se de uma reciprocidade *negativa* (instrumentalização do outro, reificação, confronto), que remete imediatamente ao “inferno das consciências” de *O ser e o nada*, agora materialmente definido.

Do que vimos até aqui, parece nítido que a *Crítica* permitirá visualizar os contornos do domínio social que se encontrava obscurecido na estreita estrutura do Ser-Para-outro. Todavia, se é possível vislumbrar avanços quanto à compreensão da intersubjetividade – avanços esses que, como foi pontuado, poderiam ajudar a resolver alguns dos impasses

⁵⁶⁹ Embora já aparecesse em *O ser e o nada*, na figura de um Deus que unificaria o conjunto de todas as consciências (tarefa, lembremos, impossível), o entendimento de Sartre, na *Crítica*, em relação ao papel desempenhado pelo Terceiro, se aproxima daquela concepção estabelecida em *Saint Genet*, na medida em que este terceiro também poderá ser *qualquer Outro*.

⁵⁷⁰ SARTRE, 1985, p. 210.

identificados desde *O ser e o nada* – é preciso lembrar que ainda estamos em um nível assumidamente incompleto e abstrato da investigação. Na verdade, os próximos passos da argumentação de Sartre abrirão um novo e profundo leque de complicações – cujo impacto, aliás, se estenderá para além da obra de 1960. É que se o ponto de partida da experiência crítica foi a *práxis* do homem que busca satisfazer suas necessidades, agora seria preciso complementar este princípio com um dado alarmante e decisivo para se compreender a História pela ótica de Sartre: a *escassez* natural, que impediria a satisfação das necessidades de todos, marcando para sempre a intersubjetividade com o sinal negativo da luta e da violência.

A noção de *escassez* (*rareté*) é, sem dúvida, das mais polêmicas no rico universo teórico de Sartre. Segundo o filósofo (em uma percepção que, lembremos, já se anunciava nos *Manuscrits Gorz*), o que marcaria o início de nossa História não seria apenas o fato de o homem buscar satisfazer suas necessidades, mas a impossibilidade de satisfazê-las plenamente, na medida em que haveria um descompasso entre os recursos naturais/materiais forçosamente finitos e as necessidades humanas tendencialmente infinitas. Embora não seja necessária, a *escassez* seria, na prática, universal⁵⁷¹. Em nossa sociedade, a *escassez* demarca o *limite externo* da ação prática dos homens no mundo. *Ipsso facto* os indivíduos, organismos “primeiramente separados”, se unem para lutar contra a *escassez*. Criam objetos, ferramentas etc. com o intuito de dominar a natureza e minimizar a penúria originária, relaxando a pressão por ela exercida. Criam, por conseguinte, as condições materiais de sua reprodução. Numa palavra, fazem história. A *escassez*, “determinação contingente de nossa relação unívoca à materialidade”⁵⁷², é para Sartre, o índice que inaugura a possibilidade de uma história humana.

A *escassez* fundamental promove uma *unidade negativa* de todos enquanto *incompletude* (ou como “totalidade-destotalizada”), efetiva “impossibilidade de viver”. O resultado é dramático, na medida em que a própria coexistência, que a princípio serviria para minimizá-la ou superá-la, com o passar do tempo também ela devém impraticável. Sob a égide da *escassez*, explica Sartre, o ser humano se torna um excesso para cada outro, um

⁵⁷¹ É verdade que o próprio Sartre admite a possibilidade teórica, de direito, de haver outras histórias, sem *escassez*, bem como a existência de sociedades *sem* história, baseadas na repetição. Contudo, o agenciamento da *Crítica* nos passa a nítida impressão de que, não obstante essas reservas, Sartre tende a entender a *escassez* como um dado ontológico, uma “necessidade contingente” da História humana no planeta Terra. Essa posição, em plena conformidade com o projeto mais amplo da *Crítica*, reforça as críticas de Lévi-Strauss a Sartre, mencionadas na nota 543 do capítulo anterior, e que poderão ser alinhadas aos resultados dos estudos de Marshall Sahlins, indicados na sequência.

⁵⁷² SARTRE, 1985, p. 237.

consumidor em potencial de algo que não existe para todos, que não poderá ser consumido mais tarde etc. Cada um passa, assim, a ser Outro-que-não-eu, um ser inumano, alienígena; um perigo para mim na exata medida em que sou um perigo para o outro. Onde a reciprocidade é alterada pela escassez cria-se o *anti-homem*: o outro é visto como um excesso, redundante, *de trop*. É a *alteridade* injetada no interior do grupo, conforme será discutido mais à frente.

Cumprе ressalvar que não se trata de estabelecer uma *essência* humana ou de afirmar que o homem seja, *naturalmente*, “lobo do próprio homem”, como Hobbes. Na verdade, diz Sartre,

é preciso compreender *ao mesmo tempo* que a inumanidade do homem não vem de sua natureza, que, longe de excluir sua humanidade, só pode ser compreendida por esta, *mas* que, enquanto o reino da escassez não tiver chegado ao termo, haverá *em cada homem e em todos* uma estrutura inerte de inumanidade, que, em suma, nada mais é do que a negação material enquanto ela é interiorizada⁵⁷³.

Assim, em um quadro de escassez, o homem “é *objetivamente* constituído como inumano e essa inumanidade se traduz na *práxis* pela apreensão do mal como estrutura do Outro”⁵⁷⁴. Em um segundo momento, a negação externa da natureza em relação ao homem é internalizada por cada um, dando origem a todas as formas de luta e violência⁵⁷⁵. A violência é a *escassez interiorizada*; portanto, explica Sartre, até um eventual fim do reino de carências insatisfeitas, apenas ela poderá fundamentar nossa ética⁵⁷⁶.

Convém, neste momento, recuperar os fundamentos da dialética histórica até aqui elencados. A natureza, intrinsecamente escassa, não possibilita ao homem a satisfação de suas necessidades (negação da própria possibilidade de existência do homem). Este, por sua vez, cria objetos e se une aos outros para superá-la (negação da negação). Mas, essa união cria uma reciprocidade alterada pela própria escassez, uma união negativamente estabelecida por um fator externo, uma tensão fundamental e inevitável em nome da sobrevivência. Segundo

⁵⁷³ SARTRE, 1985, p. 242.

⁵⁷⁴ SARTRE, 1985, p. 244.

⁵⁷⁵ Vale indicar que a discussão sobre a violência – importante na sequência do pensamento sartriano – será mais bem examinada no momento final da espiral dialética da *Crítica*.

⁵⁷⁶ Sartre recupera, aqui, a orientação ética já presente em *Saint Genet*: “O que marca a ambiguidade de toda moral passada e de toda moral atual é que a liberdade como relação humana descobre-se a si mesma no mundo da exploração e da opressão, contra esse mundo e como negação do inumano *através dos valores*, mas que ela descobre-se aí alienada, perde-se nele e, *pelos valores*, realiza, apesar de tudo, a exigência insuperável que o ser prático-inerte lhe impõe, ao mesmo tempo em que contribui para uma organização que traz consigo as possibilidades de reorganizar o prático-inerte” (SARTRE, 1985, p. 357 – nota). Com efeito, segundo o Sartre da *Crítica*, apenas diante de um quadro de superação da escassez poderia haver uma verdadeira relação ética entre os homens. A esse respeito, ver SEEL, 2005, §42 e ss.

Sartre, toda sociedade se constitui como uma forma de luta contra a escassez. Por conseguinte, o binômio necessidade/escassez seria o verdadeiro “motor da História”. Na verdade, ela seria o fundamento da escassez própria aos modos de produção históricos descritos pelo marxismo, conseqüentemente, da *luta de classes*.

Antes de continuar com o movimento dialético sartriano, e diante das considerações tecidas a respeito da escassez, é necessário fazer duas observações. Em primeiro lugar, chama a atenção o fato de que Sartre, visando se acomodar nas coordenadas do materialismo histórico, se utilize de uma categoria consagrada pela economia política “burguesa” para impulsionar sua dialética. Afinal de contas, é justamente a ideia de uma inadequação *a priori* entre meios e fins, a finitude de todos os recursos diante das necessidades humanas potencialmente infinitas que, na leitura daqueles economistas, justificaria a organização social a partir de uma economia do tipo mercantil, a única supostamente orientada de modo racional, pelo princípio do “uso eficiente dos recursos escassos”. Ora, o que o marxismo demonstraria é que essa inadequação, que rege os princípios mercadológicos, longe de ser *causa* de uma determinada organização econômica, como já supunham os teóricos clássicos, é, na verdade, sua irremediável *conseqüência*: a forma que assume essa relação entre fins e meios em uma dada sociedade a partir da realidade de suas forças produtivas e de suas relações de produção⁵⁷⁷.

Deste excêntrico alinhamento decorre, em segundo lugar, uma universalização da escassez que, é preciso apontar, não encontra respaldo fora da realidade de certas formações econômico-sociais. O trabalho etnográfico de Marshall Sahlins, em *Stone Age Economics*⁵⁷⁸, por exemplo, demonstra que, ao contrário do que a antropologia econômica apregoava – a partir de um preconceito que remonta, historicamente, à antiquíssima visão que os povos do neolítico faziam de seus antepassados, e que se tornou hegemônica desde então –

⁵⁷⁷ Hélène Vendrine observa, em oposição à leitura que propomos, que Sartre “se defendeu de ter retomado esse termo [a escassez – V.S.] no sentido que economistas como Smith e Ricardo atribuíam a ele”. Assim, explica Vendrine, em Sartre “a escassez tem um sentido ontológico; é uma negação absoluta que traduz a situação do homem em toda a sociedade, seja rica ou pobre. (...). Ontologicamente, a escassez como contingência absoluta marca nossa relação ao mundo sob a forma da luta e da desordem”. Por isso, o “erro” de Marx “foi pensar a *práxis* sem o fundo da escassez. Essa visão trágica da história [de Sartre – V.S.] não se apoia sobre a suposta maldade dos indivíduos, nem sobre o pecado ou o mal, mas sobre a materialidade, que é a fonte de todos os retornos negativos” (VENDRINE. In: WORMSER, 2006, p. 107). Ora, mas o que Marx observava era que essa absolutização da escassez era própria à economia clássica, justamente porque ela precisava desconsiderar o que, para o filósofo alemão, seria o *pano de fundo* da escassez: a realidade alienada das relações de produção material humana. Nesse sentido, tomar a escassez como “modo de ser” da materialidade provavelmente seria, para Marx, uma forma de mistificar a realidade da vida social semelhante àquela promovida por Smith ou Ricardo – ainda que Sartre, naturalmente, se encontrasse ideologicamente distante desses teóricos (inclusive, se posicionando contra a ideia de considerar o mercado como a melhor solução ao problema da escassez).

⁵⁷⁸ Quem primeiro se utiliza dessa obra como contraponto à forma pela qual Sartre compreende a escassez é Philippe Cabestan. (CABESTAN. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 155-7).

a sociedade dos antigos caçadores-coletores, por exemplo, não era uma sociedade marcada pela falta, mas pela *afluência*. Conforme explica Sahlins, a economia das sociedades paleolíticas não poderia ser definida como uma economia de subsistência. Pelo contrário: analisando dados etnográficos e pesquisas de campo feitas com diversas tribos ao redor do globo, Sahlins conclui que, trabalhando pouco (três a quatro horas por dia), os nômades caçadores-coletores viveriam, antes, em uma economia de abundância.

Isso não significa que não houvesse momentos de penúria e privação. O ponto, diz o antropólogo, é que estes momentos eram contingentes, acidentais. É verdade que o “modo de produção doméstico”, típico do período, se caracteriza por uma sub-produção, quer dizer, pelo não-uso de toda a capacidade produtiva disponível (esta mesma muito baixa). Mas isso se adequaria, segundo Sahlins, com o modo de vida extremamente ascético dos membros dessa sociedade (chamada de “via Zen”), o que a tornaria, de fato, afluente. Dito de outro modo, as necessidades de todos podiam ser facilmente satisfeitas porque suas necessidades eram extremamente limitadas. Mas essa prodigalidade nada teria a ver com o medo de alguma forma de escassez natural. Como observa Sahlins, essas sociedades estavam longe de conhecer estruturas como o “mercado”, em que a escassez se torna uma preocupação real. Tampouco ecoa o asceticismo burguês do início do capitalismo.

Adotando a estratégia Zen, uma pessoa pode gozar de uma plenitude material sem paralelo – com um baixo padrão de vida. Isso, acredito, descreve os caçadores. E ajuda a explicar alguns de seus mais curiosos comportamentos econômicos: sua “prodigalidade”, por exemplo – a inclinação para consumir de uma vez todos os estoques disponíveis, como se eles o tivessem produzido. Libertos da obsessão do mercado pela escassez, as propensões econômicas dos caçadores podem ser mais consistentemente predicadas pela abundância do que as nossas próprias⁵⁷⁹.

Essas observações, de fato, não autorizam a estender a escassez como um dado presente em toda e qualquer sociedade humana, especialmente do modo trágico (e sem maiores considerações) operado por Sartre. Curiosamente, Marx e Engels já o tinham notado⁵⁸⁰, inclusive através da análise parcial do assim chamado “comunismo primitivo”,

⁵⁷⁹ SAHLINS, 1972, p. 02.

⁵⁸⁰ A escassez – com a violência dela decorrente – não é, para Marx, uma determinação natural intrínseca à vida material, mas uma construção social, ligada ao grau de desenvolvimento das forças produtivas, em consonância com as relações de propriedade estabelecidas numa determinada sociedade. É verdade que poderia ser alegado, contra Marx e a favor de Sartre, que a escassez como um dado natural tem se verificado recentemente, depois de séculos de depredação capitalista, através de pesquisas que demonstram a humanidade prestes a atingir os limites da “sustentabilidade” do planeta. Marx, sem dúvida impregnado pelo espírito de sua época, jamais pautou seriamente a questão das limitações intrínsecas de nossos recursos naturais, confiando no aumento crescente e aparentemente ilimitado das forças produtivas que forneceriam o pré-requisito material da passagem do capitalismo ao comunismo. Ora, uma vez descartada essa possibilidade, um crítico poderia concluir que o projeto marxiano não encontraria mais lugar diante da realidade deste início de século XXI. Há, aliás, quem se

sendo criticados pelo filósofo francês justamente por minimizarem o papel da escassez na conformação da vida social, em especial desses povos⁵⁸¹.

O fato é que, ao enfatizar de tal modo a escassez, Sartre parece mais preocupado em encontrar um fundamento material para uma de suas intuições originárias – o conflito como sentido original da intersubjetividade – do que em efetivamente se debruçar sobre os meandros da realidade histórica das diversas formas de sociedade humana. Com efeito, é a escassez, acoplada à necessidade, que permite a negatividade dialética posta em marcha na *Crítica*, cujo contraponto é o postulado de um antagonismo fundamental entre os homens (que interiorizam essa realidade e a exteriorizam sob a forma de violência e conflito). Assim sendo, por um lado, diferentemente do que do que ocorria em *O ser e o nada*, a relação com o outro deixa de ser contingente e pautada pela vã tentativa de concretização de um projeto natimorto e adquire um amplo grau de *necessidade histórica*: é preciso se relacionar com os outros homens em nome da própria sobrevivência. Mas, por outro lado, essa necessidade – agora na mesma linha do *ensaio de ontologia fenomenológica* – é

baseie nessa tese para argumentar que o planeta não comportaria um padrão de vida minimamente decente para todos, uma vez que, para isso, a produção deveria aumentar a tal ponto que terminaria por esgotar rapidamente com todos os recursos terrestres. Não obstante, convém fazer algumas ressalvas, que podem ajudar a situar melhor o problema: em primeiro lugar, que o desenvolvimento crescente das forças produtivas, para Marx, seria positivo na medida em que possibilitasse aos homens tomarem para si o controle do processo de produção, isto é, superassem a alienação. Provavelmente, Marx hoje não objetaria que o desenvolvimento contínuo das forças produtivas sob a égide do capital – portanto, sob o controle de uma lei cega, encerrada em si mesma – colocam a vida humana potencialmente em risco diante dos limites atualmente evidentes do planeta. Em segundo lugar, Marx é um dos primeiros teóricos do capitalismo a observar que, neste regime, a ciência foi definitivamente incorporada ao processo produtivo. Sabe-se que o desenvolvimento científico possibilita, atualmente, uma utilização e uma reutilização muito mais eficiente dos recursos naturais do que, por exemplo, em décadas passadas. Neste caso, não parece equivocados supor que a ciência poderia criar formas de harmonização entre o requisito do desenvolvimento das forças produtivas e os limites dos recursos planetários – o que, em alguma medida (isto é, na medida em que interessa à reprodução capitalista), já acontece, mas que poderia ser exponencialmente aprofundada se a ciência pudesse se desamarrar da lógica do capital. Por fim, é preciso lembrar que, para Marx, produção, distribuição e consumo formam uma totalidade. A produção “cria os consumidores. (...) [Ela] não apenas fornece à necessidade um material, mas também uma necessidade ao material” (MARX, 2011, p. 47 – M-8). Assim, uma produção planejada, racional e democraticamente orientada, certamente criaria uma dinâmica de consumo diferente da contemporânea (aquela que, no linguajar cotidiano, se costuma chamar de “consumismo”) – o que os críticos de direita do marxismo não conseguem supor, uma vez que associam “o homem”, com suas necessidades e desejos “inatos”, ao *homo economicus* (neo)liberal. De fato, essa nova forma de produção poderia, inclusive, prescindir da lógica do aumento contínuo da produção que rege a economia capitalista, tendo em vista que nosso atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas (em nível global) poderia garantir, já *hoje*, ao menos a satisfação das necessidades básicas de todos os habitantes do planeta, caso a distribuição de bens, recursos e tecnologias fosse pautada por uma lógica internacionalmente mais igualitária. Assim, mesmo diante dessa realidade que nem Sartre, e muito menos Marx conheceram, não nos parece adequado classificar a escassez *em si* como um problema, como a *Crítica da razão dialética* advoga. Tampouco como um impedimento *a priori* de se pensar uma nova forma superior, mais justa e equilibrada de organização social que, inclusive, não inviabilizaria o desenvolvimento das forças produtivas, mas o tornaria mais racional. Com efeito, a escassez de parte dos recursos terrestres torna-se efetivamente problemática – e fonte de violência, conflitos, guerras etc. – na medida em que ela é originada pela lógica inumana do capital e, ao mesmo tempo, serve à sua perpetuação.

⁵⁸¹ Cf. também CABESTAN. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 157 – nota 2.

primordialmente fonte de conflito. E, mais uma vez, este antagonismo formaria o “esqueleto” de todas outras formas de relação histórica, conforme veremos na sequência.

Deste modo, se a princípio a *Crítica* abria a possibilidade, por exemplo, de relativizar o conflito, permitindo-nos vislumbrar mais claramente a formação de reciprocidades positivas (ou seja, colocando ambas as formas de reciprocidade em um mesmo patamar de possibilidades), o surgimento da escassez como conceito basilar de seu edifício teórico desmancha essa percepção. É o “mal como estrutura do Outro” a tônica mais fundamental da intersubjetividade histórica, da vida em sociedade (subjacente inclusive naquelas situações de eventual cooperação e reciprocidade positiva). *Ao menos*, adverte Sartre, enquanto vivermos sob o domínio da escassez. De fato, uma eventual superação da escassez poderia, segundo o filósofo, fazer surgir um “reino da liberdade”, uma sociedade na qual haveria “*para todos* uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida”⁵⁸².

Na sequência, porém, ficará patente que essa reserva tem pouca utilidade. A teoria da *Crítica* parece encerrar a História em um círculo vicioso negativo e sem fim, não apenas sobre a pressão externa da escassez como, mais fundamentalmente, daquele que seria, mais uma vez, o eixo primordial – ontológico, poderíamos dizer – do sentido unilateralmente negativo que as relações inter-humanas adquirem também aqui: a *alienação*.

2.2 Prático-inerte, alienação e vida serial

O conceito de alienação é chave para o desenrolar argumentativo da *Crítica*. Não só ele se torna essencial para compreendermos o estatuto da alteridade no pensamento de Sartre, quanto ele é decisivo também para o propósito geral de promover uma conciliação entre o seu existencialismo e o marxismo, conforme será analisado no capítulo 4.

Por enquanto, vale lembrar que, em *O ser e o nada*, a alienação surgia de maneira contingente pela aparição do outro em meu mundo. O mundo dócil e sem densidade com o qual o Para-si até então se relacionava tornava-se um mundo objetivo, já não mais auto-centrado, e na qual sua liberdade, até então soberana, era como que “aspirada” por outra. O sujeito purificado ganhava um *dehors* e a “perda do mundo” se convertia em reificação (ser objeto para outrem), perda da transparência a si, portanto, alienação. Já nos *Cahiers*, a alienação ganhava um contorno sócio-histórico, conquanto ainda abstrato. A história humana, ontologicamente entendida como a história da alienação e processo de reconquista da

⁵⁸² SARTRE, 1985, p. 39.

liberdade, recebia um tom moral que, ao fim e ao cabo, apenas prolongava as agruras do Ser-Para-outro do *ensaio de ontologia fenomenológica*, antropologicamente condensadas no conceito de opressão. Em ambos os casos, por conseguinte, a alienação tomava parte de uma inescapável *condition humaine*, fruto direto e dramático da pluralidade de consciências. Neste ponto, não obstante representar certa inflexão no pensamento sartriano, especialmente por conta da aproximação do filósofo com o materialismo histórico, *Saint Genet* ainda seguia a trilha dos escritos da década de 1940.

Na *Crítica*, até aqui, vimos que o sentido unilateral da intersubjetividade de *O ser e o nada* terminou por ser conservado (ao contrário do que se fazia inicialmente anunciar), sendo materialmente fundado pelo conceito de escassez. Segundo Sartre, a escassez tornaria os homens antagonistas entre si, não obstante forçá-los, ao mesmo tempo, a um mínimo de cooperação em nome de sua sobrevivência. Vimos igualmente que a universalização do fenômeno da escassez como mola propulsora da História, tal como adotada por Sartre, não encontra respaldo etnográfico. Em nosso entendimento, este agenciamento se explicaria, primeiramente, como um artifício conceitual utilizado para fundamentar, em uma perspectiva materialista, aquela intuição do sentido originariamente negativo da intersubjetividade. Mas, independentemente desta operação, e do acerto ou da incorreção de nossa posição, o fato é que Sartre sugere a possibilidade – ainda que sem esclarecer como e por quais meios – de uma superação positiva da escassez, superação essa que permitiria conceber um novo patamar de relações inter-humanas. A princípio, se esta possibilidade pudesse se concretizar, nossas relações perderiam o acento conflituoso e, sem tamanha pressão externa de luta pela sobrevivência (isto é, em termos marxistas, livre dos constrangimentos impostos pelas determinações materiais), poderiam se desenvolver de modo mais positivo e plural; livre, enfim.

Contudo, como dito, não é apenas a escassez, externamente, que interfere e altera a reciprocidade entre os indivíduos e suas *práxis*. De acordo com Sartre, a própria forma com que os homens se relacionam entre si pela intermediação do campo material os opõe uns aos outros, porquanto esta relação é, em si mesma e incontornavelmente, alienante. Sendo assim, se o fator externo, embora improvável, pudesse ser suplantado, a oposição interna parecerá, mais uma vez, insuperável.

A História humana, tal como a define Sartre, é a história da ação dos indivíduos sobre a matéria com vistas a satisfazer suas necessidades orgânicas em um cenário de escassez. Neste movimento, a matéria inerte torna-se matéria trabalhada e ganha uma

significação propriamente humana. É a própria estrutura da *práxis* que garante a inteligibilidade desse processo. “O único fundamento concreto da dialética histórica é a estrutura dialética da ação individual”, que revelou a “inteligibilidade dialética como lógica da totalização prática e da temporalidade real”⁵⁸³. Neste momento, a lógica dialética sartriana nos afasta do domínio ainda abstrato do primeiro momento da espiral dialética, concentrado na definição do campo de ação da *práxis* individual, e institui o campo de sociabilidade que Sartre denominará *prático-inerte* (*pratico-inerte*).

Diante da realidade da escassez, a ação de cada um é orientada em relação a ação dos outros. Ao criar um instrumento de trabalho ou um objeto de consumo, a pressão exercida pela escassez é afrouxada e as relações de alteridade no interior do grupo diminuem. No entanto, esse fenômeno positivo logo se transmuta em seu contrário. Justamente porque a negação originária não pode ser abolida, ela reaparece num nível mais elevado: o da produção social. O produto da ação humana, ou sua *objetivação*, na linguagem hegeliano-marxista, torna-se, então, a fonte da alienação da liberdade.

Trocando em miúdos: se a história daquilo que Marx chamava de “indústria humana” se caracteriza por uma crescente dominação do homem em relação à natureza, permitindo-lhe uma autonomia crescente, Sartre entende que este processo retornaria contra o homem desde seu bojo com o ressurgimento da negação originária tornada uma negação radical da sociedade. Esta negação, portanto, é que demarcaria “os fundamentos reais da alienação”⁵⁸⁴.

Não se trataria, destarte, de um fenômeno acidental, mas da própria forma de relação que os homens estabelecem entre si mediados pela matéria, isto é, de um dado ontológico, inscrito em nosso próprio ser social. Nas palavras de Sartre, “a matéria aliena em si o ato que a trabalha, não tanto na medida em que ela é uma força, nem mesmo enquanto ela é inércia, mas na medida em que sua inércia permite absorver e retornar contra cada um a força de trabalho dos outros”⁵⁸⁵. Daí que, no momento do trabalho, “*é o produto* que designa os homens enquanto Outros, e que se constitui a si mesmo em outra Espécie, em contra-homem. É no produto que cada um produz sua própria objetividade, que retorna a ele como inimigo e o constitui como um Outro”⁵⁸⁶.

Em suma, e em claro contraste com Marx, é o próprio processo de produção social, em si mesmo, quem oporia direta e originariamente o indivíduo a todos os outros,

⁵⁸³ SARTRE, 1985, p. 329.

⁵⁸⁴ SARTRE, 1985, p. 262.

⁵⁸⁵ SARTRE, 1985, p. 262.

⁵⁸⁶ SARTRE, 1985, p. 262-3.

através do retorno da ação de todos sobre cada um tornado Outro⁵⁸⁷. Sartre recupera o caso dos camponeses chineses que durante séculos desmataram seus campos para aumentar a produtividade de alimentos. Essa prática social, a princípio positiva, terminaria, com o correr dos anos, por arrasar culturas inteiras devido às inundações suscitadas por este mesmo desmatamento. Ao agir sobre a matéria, explica Sartre, o homem vê sua *práxis* alterada pelo concurso da ação (passada ou presente) de outrem – fato que teria passado despercebido por Marx. O resultado de minha ação nem sempre condiz com minha intenção original (isto é, com meu “projeto”), e isso ocorre, segundo o filósofo, porque minha *práxis* foi *alterada* (desviada, modificada etc.) pela *práxis* do outro. Essa interferência inevitável impede, ao final, que eu me reconheça nos produtos oriundos de minha atividade, ou seja, em minha objetivação. Logo, torna-se proibitivo compreender porque, ao agir de determinada maneira, obtive um resultado diverso daquele que eu esperava. Como afirmava Sartre, ainda em *Questão de método*, se a História me escapa, “isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que outro também a faz”⁵⁸⁸.

Assim, o homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido, a História, que é obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo⁵⁸⁹.

O ponto a ser destacado é que a matéria tem como função unificar todas as *práxis* individuais, singulares, parciais, mas essa síntese se dá de um modo específico: “não é que a matéria absorva as ações humanas e as coisifique ou as reifique: primeiramente, ela as unifica, e ela as unifica da maneira pela qual a matéria pode unificar, isto é, desindividualizando-as, dessingularizando-as, portanto, massificando-as”⁵⁹⁰. Logo, o processo de unificação da *práxis* só pode tornar esta *práxis* estranha a si mesma. A “objetivação é alienação”⁵⁹¹, afirma Sartre, nas pegadas de Hegel, justamente porque, através dela, cada um “*retorna a si como Outro*”⁵⁹².

⁵⁸⁷ Assim, “o que é negativo na contra-finalidade não é o resultado da matéria enquanto tal, mas primeiramente o resultado da produtividade humana ou da *práxis* investida nela, e que retorna, sob uma forma não reconhecível, sobre os seres humanos que originalmente investiram nela seu trabalho” (JAMESON In: KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 23).

⁵⁸⁸ SARTRE, 1985, p. 74.

⁵⁸⁹ SARTRE, 1985, p. 74.

⁵⁹⁰ FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 305.

⁵⁹¹ SARTRE, 1985, p. 274.

⁵⁹² SARTRE, 1985, p. 336.

Esta realidade de ação e estranhamento⁵⁹³ é o que Sartre denomina *prático-inerte*. O prático-inerte é o campo de socialização de nossa vida diária, isto é, em que se define nossa “situação”⁵⁹⁴. Com ele, a investigação sartriana deixa definitivamente para trás o domínio abstrato da *práxis* individual para se colocar, decididamente, no plano *concreto* do ser social. Nesse sentido, atesta Sartre, vivemos cotidianamente em uma esfera na qual a liberdade é dramaticamente convertida em necessidade: os fins humanos adquirem o caráter de contra-finalidades naturais e a atividade prática torna-se “atividade-passiva”, recorrência inercial, independente da vontade dos indivíduos. A sociedade, deste ponto de vista, se torna uma “síntese passiva da multidão”⁵⁹⁵, isto é, unidade incompleta de uma “multiplicidade prática” de indivíduos *a priori* atomizados e massificados. Sendo assim, porém, é forçoso notar que o ser social sartriano perde (novamente) tudo aquilo que poderíamos reputar como sua especificidade: ao invés de ser apreendido a partir de si mesmo, como uma realidade que supera as individualidades e as funda (tal como seria de se esperar de uma investigação inspirada na dialética marxista), ele é mais uma vez assimilado como o vetor resultante da soma das ações individuais⁵⁹⁶. Não há, portanto, mediações entre os planos individual e social, mas uma passagem imediata de um ao outro.

O campo prático-inerte é o campo de nossa servidão, e isso *não* significa uma servidão ideal, mas a submissão real às forças “naturais”, às forças “mecânicas” e aos aparelhos “anti-sociais”. Isso quer dizer que todo homem luta contra uma ordem que o esmaga real e materialmente em seu corpo e que ele contribui a sustentar e a reforçar pela própria luta que, individualmente, ele trava contra ela⁵⁹⁷.

Dentro do projeto sartriano, convém reforçar, o prático-inerte funcionaria como uma espécie de “fundamento lógico” da alienação capitalista descrita por Marx⁵⁹⁸, na

⁵⁹³ Com efeito, a alienação, em Sartre, consiste “numa exteriorização do sujeito de tal modo que ela engendraria da objetividade um resultado que o sujeito não pode reinteriorizar, pois não se reconhece nele ou porque se reconhece em não se reconhecendo (sob a forma: ‘sim, fui eu quem fez isso, mas, ao mesmo tempo, jamais quis fazê-lo’)” (FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 308).

⁵⁹⁴ Vale ressaltar, porém, que o prático-inerte não é apenas uma ampliação da antiga noção de situação. Sua dialética permite vislumbrar uma dimensão de “envolvimento”, para utilizar um termo merleau-pontiano, que reputamos ausente daquele conceito. Esta perspectiva de envolvimento, aliás, seria a chave da inteligibilidade histórica a ser delineada no tomo II da *Crítica*, como veremos ao final.

⁵⁹⁵ A definição de é Hadi Rizk (RIZK, 1996, p. 57 e ss.).

⁵⁹⁶ A nosso ver, isso não significa que Sartre tenha recaído na tese da sociedade como mera expansão do Ser-Para-outro, como acontecia, por exemplo, nos *Cahiers* e em *Saint Genet*. Indubitavelmente, e conforme pode-se depreender pelas observações iniciais deste capítulo, a sociedade da *Crítica* é muito mais “concreta” do que aquele delineada nos escritos supracitados, baseada na dinâmica do olhar. Mas, é preciso reconhecer que há inevitavelmente uma tensão: a dialética exige uma abordagem do ser social (como totalidade) que Sartre não se dispõe a aceitar. Voltaremos a este último problema no capítulo 4.

⁵⁹⁷ SARTRE, 1985, p. 437.

⁵⁹⁸ Assim, também a *ideologia* seria inteligível em termos de *prático-inerte*. Enquanto “reverso simbólico da prática material”, isto é, “anverso da alienação” (cf. BAROT. In: BAROT, 2011), a ideologia não se reduz, em

medida em que serviria de anteparo à alienação característica dos modos de produção, alienação *a posteriori*, que “começa com a exploração”⁵⁹⁹. Segundo Barot, o prático-inerte seria

o nome das determinações genéricas através das quais o Capital pôde nascer como forma histórica maior da auto-alienação do trabalho, como figura histórica do retorno da *práxis* contra ela mesma sob a forma, nascida na sociedade, de uma potência anti-social de divisão e de dominação⁶⁰⁰.

De fato, neste *governo da matéria*, “equivalência da *práxis* alienada e da inércia trabalhada”⁶⁰¹, a relação dos homens entre, si atravessados pela impotência, cria imperativamente uma força anti-social: na medida em que agem sobre a matéria em busca de garantir sua sobrevivência orgânica, a matéria trabalhada se contrapõe dialeticamente às *práxis* nos termos de uma férrea necessidade. Uma vez absorvida pela matéria, a *práxis* se transforma em *exis*, permanência, e a liberdade em inércia. O importante a se notar, com efeito, é que isso não se reduz à simples absorção da *práxis* pela matéria. Por exemplo: o desmatamento, ação dos homens sobre a natureza, não é igual à ausência de árvores, dado inerte da realidade material, mas uma relação de alienação promovida pelo concurso das *práxis*.

Em resumo, é a *própria estrutura da alteridade* que, mais uma vez, encerra a alienação originária da liberdade e opõe os homens entre si. Na *Crítica*, o postulado da existência do outro como fonte original de alienação da liberdade perdura, mesmo que agora ela não seja explicada pelo movimento de objetivação direto de uma liberdade sobre outra – próprio ao plano puramente ontológico –, mas pela relação que os homens estabelecem entre si através da matéria. Ambas as posições, porém, longe de se excluírem, são solidárias, e mesmo complementares, no quadro de uma filosofia do sujeito e da liberdade radical, tramada

Sartre, à visão marxista clássica de “falsa consciência”, “mistificação”, “ilusão” etc. Rejeitando o dualismo base-superestrutura, Sartre compreende que a ideologia extrapola o plano meramente gnosiológico. Ela nasce das coisas, da matéria trabalhada, conforme dito anteriormente. Mesmo antes da *Crítica*, por exemplo, em conferência proferida na Sorbonne, em maio de 1956, Sartre já chamava a atenção para a “materialidade da ideia”, isto é, para o fato de a ideia ser uma “coisa” (cf. SARTRE, 1956, p. 32). Em suma, a ideologia é o próprio sistema prático-inerte apreendendo-se a si mesmo, se convertendo em Ideia e se impondo a seus membros através de suas próprias ações e pensamentos (“seriais”). Com efeito, o sucesso de uma ideologia depende da sua capacidade de se fazer *interiorizar* por cada indivíduo, na medida em que este se encontra em relação *serial* para com os demais. Embora não seja o objeto da tese, no momento da análise do conceito de série e, no próximo capítulo, através da noção de êxtero-condicionamento, a forma pela qual os indivíduos se submetem à ideologia deverá ficar mais bem esclarecida. Para uma introdução geral ao tema da ideologia em Sartre, sugerimos o artigo de Emmanuel Barot supracitado.

⁵⁹⁹ SARTRE, 1985, p. 336.

⁶⁰⁰ BAROT. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 178-9.

⁶⁰¹ SARTRE, 1985, p. 181.

a uma percepção negativamente enviesada das relações humanas que Sartre, como se nota, jamais abandona. No pensamento sartriano – como, de resto, em toda “filosofia da consciência” – a existência do outro representa, acima de tudo, um *problema*.

Este cenário alienante no qual o reconhecimento inter-individual é bloqueado à medida que os produtos da *práxis* se alienam de seus agentes gera um modo de socialização característico do prático-inerte que Sartre denomina *série*. O conceito de série é um dos mais relevantes na teoria da *Crítica*, e será igualmente importante na sequência de seu pensamento. Ademais, ele constitui, provavelmente, uma das melhores contribuições de Sartre para a compreensão de alguns aspectos da sociabilidade capitalista contemporânea, o que exige uma cuidadosa explanação.

Quando dois indivíduos se incluem um no campo de totalizações do outro, se estabelece uma relação recíproca de interioridade, em contraste com a de exterioridade, em que a reciprocidade é encontrada em algo externo. Para compreendermos a formação das coletividades, dentro do processo espiral dialético, Sartre sugere que nos atenhamos, primeiramente, à forma mais simples de reciprocidade, a saber, aquela em que há uma oposição entre a reciprocidade como relação de interioridade e a solidão dos organismos enquanto relação de exterioridade. O resultado é a relação simultaneamente interna-externa denominada de *serialidade* (*sérialité*).

No modo de existência serial, indivíduos isolados, antagônicos e intercambiáveis entre si são unidos apenas pelo concurso da matéria exterior. Como foi mencionado, no prático-inerte, a *práxis* se transforma em *exis*, e a liberdade, alterada pelo concurso da ação de outras individualidades (sem necessária comunicação direta entre si), torna-se necessidade, fatalidade, destino. Numa palavra, a objetivação se converte em alienação. Esta, diz Sartre, é a realidade ao qual estamos subsumidos cotidianamente. Por exemplo, consideremos um grupo de pessoas em fila aguardando o ônibus. Elas formam uma “pluralidade de solidões”. Os indivíduos permanecem lado a lado, junto ao ponto de ônibus, mas sem qualquer senso de comunidade. São apenas indivíduos justapostos, cuja coexistência é mediada pela matéria exterior (no caso, o ônibus que aguardam).

Nesse nível, as solidões recíprocas como negação da reciprocidade significam a integração dos indivíduos à mesma sociedade e, *nesse sentido*, podem ser definidas como uma certa maneira (condicionada pela totalização em curso) de viver em interioridade e como reciprocidade, no seio do social, a negação exteriorizada de

toda interioridade (...). Finalmente, a solidão torna-se (...) o produto real e social das grandes cidades⁶⁰².

A solidão, portanto, pode ser compreendida como a primeira característica da serialidade. Mas, para Sartre, ela não é apenas fruto da dinâmica de nossa vida em sociedade, mas é também um *projeto*, ou seja, ela é vivida, suportada. Quando leio um jornal aguardando o ônibus, utilizo de um coletivo nacional com o intuito de me isolar, por exemplo, das outras três pessoas que estão na fila comigo. Tal situação se generaliza: o projeto de solidão de cada um faz com que a reciprocidade exista e seja negada ao mesmo tempo.

Todas as unidades de uma série possuem a mesma propriedade. Com efeito, na unificação em série, própria às formações coletivas do campo prático-inerte, cada um é idêntico, intercambiável, desnecessário, separado e solitário⁶⁰³. A mudança de qualquer elemento e sua substituição por outro em nada alteram o quadro geral. Tanto faz se a pessoa que está ao meu lado no ônibus seja uma jovem universitária, preocupada com seus exames finais, ou que a pessoa à minha frente na fila do banco seja um senhor de meia idade, com dificuldades financeiras para pagar suas contas. Afinal, nada mudaria se outros ocupassem aqueles lugares, tendo outras histórias, outros interesses, outros motivos para estarem ali. Não guardo nenhum vínculo com eles, exceto pelo fato – que foge ao meu alcance – de ocuparmos, naquele momento, um mesmo “campo material”, isto é, de sermos passageiros do mesmo ônibus ou clientes de uma mesma agência bancária. Destarte, o objeto serial, apesar de ser condição de unidade da série, é, ao mesmo tempo, índice de separação de seus membros constituintes. Isso advém da exigência do prático-inerte: por exemplo, o fato de não haver lugar para todos naquele ônibus opõe entre si os indivíduos que precisam tomá-lo, ou o fato de o atendimento da pessoa à minha frente, no banco, atrasar o meu, cria em mim certa antipatia por ela⁶⁰⁴.

Novamente, cada um é excedente, é redundante. “Cada um é o mesmo que os Outros na medida em que ele mesmo é outro”⁶⁰⁵. A série, assim, só pode ser inteligível através do conceito de alteridade. A alteridade, enquanto “unidade das identidades encontra-se sempre necessariamente alhures”⁶⁰⁶. Mas, alhures há apenas um Outro que é outro inclusive

⁶⁰² SARTRE, 1985, p. 365.

⁶⁰³ Na série, se fundamenta a impessoalidade que Sartre, lembremos, já verificava ao tratar da estrutura do Nós-sujeito, em *O ser e o nada*.

⁶⁰⁴ Assim, há também modos seriais de comportamento, sentimentos seriais, pensamentos seriais. Por exemplo, a ideia serial (como são o colonialismo e o racismo) é um objeto do prático-inerte, e não um momento consciente da ação. Sua evidência reside na dupla incapacidade em verificá-la ou de transformá-la nos outros membros do coletivo.

⁶⁰⁵ SARTRE, 1985, p. 367-8.

⁶⁰⁶ SARTRE, 1985, p. 374.

para-si. Desse modo, a consequência direta dessa visada essencialmente negativa da alteridade (como forma originária de alienação, de degradação da liberdade) é a transformação de cada um em Outro (para-si e para-outrem). É, portanto, promover a *separação* dos indivíduos mediante uma unidade evanescente, externamente estabelecida, que conserva o antagonismo, na medida em que preserva cada qual encerrado em seu próprio projeto solitário. Em uma transmissão televisiva, por exemplo, cada indivíduo é outro na medida em que é telespectador e se comunica, assim, com todos os outros nessa unidade hesitante proporcionada pelo objeto comum. Tal fenômeno vale, como bem nota Sartre, para todos os *mass media*. “Nesse caso, o objeto prático-inerte (...) não produz apenas a unidade fora de si na matéria inorgânica dos indivíduos: ele os determina na separação e assegura, enquanto estão separados, *sua comunicação pela alteridade*”⁶⁰⁷.

A série, enfim, é o *modo de ser do indivíduo*, cuja unidade fugidia se encontra sempre num ser-fora, num objeto comum, que torna cada qual outro para o outro e para si, permitindo, assim, uma reciprocidade pela própria alteridade, isto é, uma reciprocidade externamente constituída que conserva um antagonismo interno. Sendo assim, há na vida serial um verdadeiro bloqueio ao reconhecimento do outro como indivíduo. Há, na verdade, *reificação* de nossas relações em um cenário de massificação. Com efeito, no campo prático-inerte, é a *indiferença* a tônica de nossa (falta de) percepção cotidiana do outro: só o notamos, de fato, quando ele interfere diretamente em nossa vida, nossos interesses etc. No dia a dia, presos ao modo de vida serial, praticamos efetivamente aquele “solipsismo de fato” pelo qual se definia ontologicamente a indiferença em *O ser e o nada*.

A “multiplicidade prática” de indivíduos pode formar objetos reais que a sociologia denomina *coletivos*. A origem dos coletivos é a “recorrência social”⁶⁰⁸. Tratam-se, portanto, de estruturas nas quais a serialidade se mantém. Porque sua realidade advém da destotalização permanente da totalidade de indivíduos, o coletivo promove uma unidade das multiplicidades orgânicas baseada na síntese passiva que mantém os homens unidos por sua separação – diferentemente de forma *grupo*, que veremos mais adiante. O objeto coletivo é, em suma, um “índice de separação”⁶⁰⁹ que se impõe em um mesmo campo social.

Por exemplo, a *classe social* é um fenômeno que encontraria sua inteligibilidade na lógica dos coletivos do prático-inerte. O *ser-de-classe*, diz Sartre, aparece como futuro pré-fabricado, inércia interiorizada que afetarà, em cada componente da classe,

⁶⁰⁷ SARTRE, 1985, p. 378.

⁶⁰⁸ Cf. SARTRE, s/d, p. 204 (*Les collectifs*).

⁶⁰⁹ Cf. SARTRE, s/d, p. 198 (*Les collectifs*).

seus interesses e suas exigências. Mas, longe de ser uma realidade *em si*, ele se explica em termos de um “destino em comum”, portanto, como índice de reforço da serialidade⁶¹⁰ sentida e suportada por todos os seus integrantes na medida em que compartilham uma mesma “situação”.

Do ponto de vista da economia interna da filosofia sartriana, não obstante a *Crítica* deixar entrever o caminho para a superação de alguns dos impasses oriundos da ontologia fenomenológica, mormente no que diz respeito ao solipsismo e a ampliação do quadro das relações recíprocas entre os homens, o fato é que aquela concepção essencial da alteridade como fonte originária de alienação, que desembocava em uma visada originariamente negativa da intersubjetividade, não é modificada pela passagem de *O ser e o nada* para a *Crítica da razão dialética*. Pelo contrário, ela é aprofundada e concretamente fundamentada no próprio mecanismo de imersão do homem no mundo, isto é, por sua ação objetiva sobre a realidade material, confrontada a todas as outras *práxis*. Este antagonismo original assume a forma ainda mais dramática de luta pela sobrevivência em um cenário marcado pela escassez.

Assim, a inteligibilidade dialética do prático-inerte, desse lugar obscuro em que a matéria trabalhada pelo homem volta-se contra ele, desse “inferno da vida cotidiana”, como definia Aron⁶¹¹, cujo modo de ser é a serialidade, se explica pela assimilação *a priori*, tipicamente hegeliana, que Sartre propõe entre objetivação e alienação. Com isso, Sartre reitera a existência de dois modos de *práxis*. A *práxis* individual, que por conta de sua translucidez imediata é, para o filósofo, a categoria inicial da reconstrução da inteligibilidade histórica, e o grupo como *práxis* comum, que será analisado na sequência. O prático-inerte é a negação de cada uma dessas *práxis*. É a *anti-dialética* de cada um. O campo social prático-inerte é negado pela *práxis* individual e pela grupal, ao mesmo tempo em que é a negação tanto da ação individual como da ação do grupo.

A inteligibilidade *práxis* – prático-inerte – *práxis*, que estrutura a ação histórica, pode ser sintetizada pelo seguinte esquema explicativo:

1 - há uma relação unívoca de interioridade no bojo da *práxis* livre enquanto unificação do campo;

⁶¹⁰ A noção sartriana de classe social será mais bem analisada posteriormente, uma vez que ela ressurgirá, de modo mais concreto, ao final de sua espiral dialética, quando, para utilizar os termos do filósofo, a experiência crítica nos tiver conduzido, finalmente, à História.

⁶¹¹ ARON, 1973, p. 41.

2- todavia, existem inumeráveis multiplicidades práticas que estabelecem relações equívocas entre si, nas quais cada um “rouba” a liberdade dos demais através das alterações a que submete suas objetivações. Tais atividades originam simultaneamente relações recíprocas negativas, relações de interioridade, e intermediadas pelo objeto inerte, relações indiretas de exterioridade;

3 - a *práxis* se converte em *exis* e a atividade torna-se atividade-passiva mediante o concurso da livre *práxis* de outrem, cujos projetos e perspectivas são distintos;

4- por fim, há a transformação de cada atividade-passiva pela atividade-passiva própria do objeto.

Exigência e serialidade são inescapáveis. A liberdade deve ser entendida como necessidade de viver a exigência através da *práxis*. E não cabe, naturalmente, opção fora da necessidade de liberdade⁶¹².

Diante de nós, temos aquelas que podemos definir como as “condições de possibilidade” da História para Sartre: a materialidade, a pluralidade de consciências e a escassez, esta última entendida como uma espécie de elo entre as outras duas. Ao buscar satisfazer suas necessidades, o ser humano se depara com a escassez, portanto, com a impossibilidade de atendê-las. Isso torna cada indivíduo um inimigo em potencial de todos os outros. A reciprocidade das *práxis* que se reconhecem enquanto tais torna-se não-reconhecimento, e a *práxis* do outro se transforma em ameaça para minha vida, anti-dialética, inumanidade. Numa palavra, alienação.

Contudo, a dialética histórica não se movimenta apenas por essa força inercial típica do prático-inerte, ainda que ela seja dominante na maior parte do tempo. São largamente conhecidos aqueles momentos históricos em que os indivíduos superam a massificação serial e se unem em reciprocidades efetivamente positivas, em torno de um objetivo ou para combater uma ameaça comum. Tal como em Marx, também em Sartre a História é permeada (ao menos pela perspectiva) de positivas mudanças revolucionárias. Deste modo, se o seu intento é esclarecer as condições de possibilidade da História humana, é preciso dar conta não apenas da realidade do antagonismo e da separação, da inércia e da serialidade, mas também, *a partir dessa realidade fundamental*, compreender as formas pelas quais os homens podem se unir e estabelecer uma *práxis* comum, e quais as consequências

⁶¹² “A necessidade, como limite no âmago da liberdade, como evidência ofuscante e momento de inversão da *práxis* na atividade do prático-inerte, torna-se, depois que o homem se desvia para longe na sociabilidade serial, a própria estrutura de todas as ideias, ou sentimentos de serialidade, a modalidade de sua ausência na presença e sua evidência vazia. O campo prático-inerte não é um novo momento de uma dialética universal e sim a pura e simples negação da dialética pela exterioridade e pluralidade” (LAING & COOPER, 1982, p. 89).

deste movimento diante da realidade até aqui descrita. É este o desafio que Sartre se coloca na sequência, no livro II do primeiro tomo da *Crítica*.

3- OS GRUPOS E A HISTÓRIA

No primeiro livro da *Crítica*, Sartre esclareceu a passagem da *práxis* constituinte ao domínio do prático-inerte, isto é, do indivíduo ao ser social. Conforme depreendido da análise do conceito de alienação, essa passagem dava-se de modo *direto*, como resultado imediato da relação de exteriorização objetiva do homem em um mundo intersubjetivo.

Como consequência, a investigação sartriana desembocava na descrição do modo de vida típico de uma sociedade alienada, a serialidade. A exposição do prático-inerte e da vida serial nos coloca diante de um meio povoado por “multiplicidades práticas”, ou seja, uma realidade de inúmeras *práxis* opostas entre si pela intermediação alienante da matéria e pela pressão externa da escassez, cuja unidade fugidia se dava ao modo de uma “síntese passiva”, isto é, uma unidade na separação. Mas, diante de circunstâncias adversas, em nome da satisfação das necessidades orgânicas, ou de outros objetivos imediatos à preservação ou aprimoramento das condições de vida, ocorrem momentos em que o isolamento e o antagonismo são rompidos. A serialidade cede lugar ao processo de formação de uma *práxis* comunal e a vida serial à existência grupal. Com este movimento Sartre definitivamente amplia o horizonte de sua filosofia, cujo quadro conceitual agora pode contemplar, de modo mais concreto, experiências que extrapolavam a estreita estrutura da intersubjetividade apreendida desde o Ser-Para-outro.

3.1 – As primeiras manifestações de uma *práxis* comum: o grupo-em-fusão e o juramento

Segundo Sartre, não há necessidade *a priori* de uma multiplicidade de indivíduos se tornar um grupo. Multiplicidades que não sejam unificadas precedem, historicamente, os grupos constituídos. No entanto, diz o filósofo, a própria estrutura de negatividade inerente à série oferece, ainda que germinalmente, as condições preliminares para a consolidação dessa nova forma de sociabilidade. A tarefa, agora, é compreender a racionalidade da ação coletiva que permitiria identificar um conjunto de pessoas como uma unidade social, e suas *práxis* como *práxis* comum.

Para Sartre, a formação do grupo possui *a priori* uma inteligibilidade que pode ser inicialmente compreendida com o estudo de grupos efêmeros, formados e dissolvidos com

facilidade. Por exemplo⁶¹³, o *Apocalipse* do 12 de julho de 1789, na França, ilustra essa primeira estrutura, o *grupo-em-fusão* (*groupe-en-fusion*). A dialética da série e do prático-inerte permite seu surgimento pela intermediação do *terceiro homem*. “O terceiro não é a totalidade que ele totaliza”, explicam Laing & Cooper, “mas, por uma ameaça que o atinge junto com os outros que está observando, ele se realiza integrado na totalidade que ele totaliza”⁶¹⁴. Cada um como terceiro é absolvido na totalidade. Isso significa, diz Sartre, que ao contrário da posição de muitos sociólogos, a relação de grupo não é binária (indivíduo-grupo), mas ternária. A relação entre terceiros não é serial, mas constitui-se numa dupla mediação do grupo entre os terceiros e de cada terceiro entre o grupo e demais terceiros. O grupo-em-fusão é uma estrutura de reciprocidades mediadas. Assim, o terceiro “não é, pela mediação do grupo, nem o Outro, nem o idêntico (*meu idêntico*), mas ele vem ao grupo da mesma forma como eu venho; ele é o *mesmo* que eu”⁶¹⁵. Mas, essa explicação não resolve, ainda, o problema da inteligibilidade do grupo-em-fusão: como uma multiplicidade de sínteses – isto é, de *práxis* – pode promover uma unidade de multiplicidades. Dito de outro modo: há, de fato, *a síntese*?

Se a série é uma circularidade de fuga do meu aqui-agora, explica Sartre, a circularidade do grupo-em-fusão está em sua ubiquidade. O grupo-em-fusão está em todas as partes. Não há o *outro*: a *práxis* de cada um é vivida espontaneamente por todos. Não se trata, tampouco, de um hiper-indivíduo; a unidade aqui está no interior de cada síntese. O grupo-em-fusão nada mais é “do que a *práxis* comum tornando-se um terceiro regulador dela mesma, em mim e em todos os outros terceiros, no movimento de uma totalização que me totaliza junto com todo mundo”⁶¹⁶. A inteligibilidade dessa estrutura está, portanto, na *unidade como ubiquidade*, ubiquidade da *práxis* e da liberdade ressurgida no grupo-em-fusão. “A inteligibilidade do grupo-em-fusão repousa (...) na livre constituição da *práxis* individual em *práxis* comum”⁶¹⁷,⁶¹⁸. Trata-se aqui, indica Sartre, da negação da alteridade (que é, ela própria, uma negação⁶¹⁹), da realidade de impotência serial do prático-inerte. É a liberdade que, em uma sociedade alienada, só poderia ser revelada, a princípio, de maneira alienada.

⁶¹³ Convém indicar que, especialmente neste segundo livro, os exemplos da *Crítica* serão, em grande medida, extraídos da experiência histórica da Revolução Francesa.

⁶¹⁴ LAING & COOPER, 1982, p. 91.

⁶¹⁵ SARTRE, 1985, p. 479.

⁶¹⁶ SARTRE, 1985, p. 481-2.

⁶¹⁷ Sartre recupera, neste momento, e com a devida linguagem materialista, a mesma noção de Nós-sujeito descrita em *O ser e o nada*, no qual há comunhão entre os fins particulares e os fins coletivos.

⁶¹⁸ SARTRE, 1985, p. 505.

⁶¹⁹ Em todos os próximos passos da espiral dialética da *Crítica*, o problema essencial será, em maior ou menor medida, combater a injeção da alteridade (ou da serialidade) no seio do grupo.

Mas a compreensão da liberdade faz com que ela se torne uma necessidade e, portanto, possível. Quando a série se transforma em grupo, a liberdade como necessidade traz consigo *esperança e terror, liberdade e violência*, elementos comuns a toda atividade revolucionária.

De acordo com Sartre, o grupo pode ser inteligível porque possui uma *práxis*, porque age dialeticamente através de uma *práxis* comum. Ela é dialética desde seu nível mais elementar. Já nesse momento, “ela totaliza o objeto, persegue um objetivo total, unifica o campo prático-inerte e o dissolve na síntese do *campo prático comum*”⁶²⁰. Todavia, como Sartre faz sempre questão de lembrar, não se trata de uma totalidade-totalizada: “a unidade do grupo é imanente à multiplicidade das sínteses das quais cada um é *práxis* individual”, mas “essa unidade não foi jamais aquela de uma totalidade feita, mas a de uma totalização que se faz por todos e por todos os lugares”⁶²¹. Assim, complementa o filósofo, “a inteligibilidade do grupo *como práxis* se funda sobre a inteligibilidade da *práxis* singular, enquanto esta se perdeu e depois se reencontrou no interior do campo prático-inerte”⁶²².

A *práxis* do grupo-em-fusão representa o renascimento da liberdade no plano coletivo, a assunção da reciprocidade positiva em seu nível mais puro, desprovida de distinções, hierarquias e relações de poder para além da síntese voluntária das liberdades que colocam para si mesmas o objetivo comum (grupar) como objetivo particular (individual) e vice-versa⁶²³. Não há violação da liberdade, alienação, reificação, mas a formação espontânea e imediata de uma massa homogênea de indivíduos, em um momento agudo, de crise, sob a forma de um verdadeiro *Apocalipse* de liberdades que se enxergam e se reconhecem enquanto tal⁶²⁴. Segundo Sartre, não se pode confundir essa forma de luta com aquela típica da luta de classes, pois, como será esclarecido ao final, esta última jamais ocorre de tal forma pura e espontânea, mas combina elementos do grupo-em-fusão com outras formas de *práxis* grupar, contando, inclusive, com elementos serializados⁶²⁵. Nesse sentido, convém destacar que a

⁶²⁰ SARTRE, 1985, p. 508-9.

⁶²¹ SARTRE, 1985, p. 510.

⁶²² SARTRE, 1985, p. 510.

⁶²³ Frederic Jameson observa (cf. JAMESON. In: KOUVELAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 28-9) que no grupo-em-fusão sartriano todos são “líderes”, como na função do chefe tribal descrita no segundo capítulo do célebre trabalho etnográfico de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado* (cf. CLASTRES, 2003).

⁶²⁴ Lembremos que o termo “Apocalipse” surgia, em sentido semelhante ao empregado aqui, já nos *Cahiers pour une morale*.

⁶²⁵ Na verdade, entendemos que o conceito de grupo-em-fusão poderia servir de ferramenta conceitual no intuito de *ampliar* o paradigma da luta de classes, carregando o potencial de esclarecer formas de luta que não se reduzem ao antagonismo classista, conquanto possam (e mesmo devam) se articular a este. Por exemplo, no caso das formas de manifestação ocorridas, em nível mundial, nos últimos anos (como no junho de 2013, no Brasil), não parece despropositado aproximar, neste ponto específico (isto é, salvaguardando tudo o que separa essas filosofias), a fusão de liberdades sartriana à formação da assim chamada “multidão” – para empregar o termo da filosofia política moderna (Espinosa e Hobbes notadamente), recuperado contemporaneamente por certa vertente do deleuzianismo. Pois tanto em um caso como em outro, há o surgimento de uma massa de indivíduos que não

práxis do grupo-em-fusão será, doravante, a forma de combate privilegiada por Sartre, aquela em maior conformidade com as linhas de força de sua própria filosofia, e que será reforçada a partir de então⁶²⁶. Afinal, o grupo-em-fusão é o grupo-sujeito por excelência, responsável direto por arrancar a experiência histórica da inércia processual do prático-inerte.

Ocorre que, como pontuado desde o início, o grupo-em-fusão é uma estrutura efêmera. Passado aquele *élan* que possibilitou seu surgimento, a sobrevivência do grupo depende agora da resolução da dialética entre unidade e diferenciação, entre minha *práxis* e aquela do grupo e de seus outros componentes. É o problema essencial da *permanência*. O próximo passo da espiral dialética⁶²⁷ é o que Sartre denomina de *grupo de sobrevivência* (*groupe de survivance*).

O estatuto ontológico do grupo de sobrevivência aparece inicialmente como invenção prática de uma permanência livre e inerte da unidade comum em cada um. Quando a liberdade se faz *práxis* comum para fundar a permanência do grupo, produzindo por ela mesma e na reciprocidade mediada sua própria inércia, esse novo estatuto se chama *o juramento*⁶²⁸.

Conquanto a aproximação seja plausível, Sartre adverte que não se trata de pensar o juramento como uma reedição do contrato social que em Rousseau, por exemplo, instituiria a sociedade política⁶²⁹. O juramento, para Sartre, seria o mecanismo que permite a passagem necessária do grupo ameaçado de dissolução para uma forma permanente mais

necessariamente compartilham a mesma origem ou a mesma posição social, mas que se unificam espontânea e praticamente em torno de um objetivo comum e circunscrito. Ademais, tal como no grupo-em-fusão, também este “Apocalipse” tem de se deparar com o dilema que Sartre expõe na sequência da *Crítica*: criar formas de estabilização e permanência do grupo (em alguma medida, sacrificar parcialmente a liberdade “absoluta” em nome do prosseguimento da luta), ou recair na serialidade massificadora cotidiana.

⁶²⁶ Voltaremos a essa questão no capítulo 5.

⁶²⁷ Como Sartre esclarece (SARTRE, 1985, p. 510), o caminho trilhado na *Crítica* não tem a intenção de corresponder a uma sequência temporal obrigatória na gênese dos grupos reais. Trata-se apenas de uma escolha metodológica, na qual se parte do nível mais simples de inteligibilidade para o mais complexo.

⁶²⁸ SARTRE, 1985, p. 518.

⁶²⁹ No capítulo VI do primeiro livro do *Contrato social*, Rousseau conjecturava: “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto” (ROUSSEAU, 1999, p. 69). Não obstante a ressalva sartriana, alguns comentaristas ressaltarão a solidariedade conceitual entre a teoria do juramento, de Sartre, e o contrato social, especialmente em sua versão rousseauiana. Raymond Aron, por exemplo, dirá que o “*juramento* tem, na filosofia de Sartre, o lugar do contrato em Rousseau: princípio de toda ordem social que possa se dar por humana, por isso mesmo equívoco e talvez inapreensível à observação empírica” (ARON, 1973, p. 130).

reflexiva⁶³⁰. Como invenção da *práxis*, o juramento afirma por terceiros a permanência do grupo como negação da possibilidade sempre possível de negação através da multiplicidade de alteridade. “O juramento não é nem uma determinação subjetiva, nem uma simples determinação do discurso. É uma modificação real do grupo por intermédio de minha ação reguladora”⁶³¹. É, com efeito, minha garantia de não introduzir a alteridade serial no grupo, não trair sua unidade.

O juramento torna-se inteligível se compreendido como ação do grupo sobre si mesmo. Qual a diferença do novo *grupo juramentado* e do grupo-em-fusão? Segundo Sartre, é que enquanto no grupo-em-fusão a unidade se dá em face de um perigo real, material, ou de um objetivo comum claramente visível a todos, para o grupo juramentado, o perigo é apenas possível. O juramento surge da ansiedade, de um temor reflexivo, da ameaça constante de dispersão serial. Quer dizer, quando o perigo está distante, o medo é reinventado e a unidade garantida⁶³². Este medo, livre produto e ação corretiva que o grupo emprega contra a dissolução serial, contra a penetração da alteridade em sua estrutura, é o *terror*. Induzido pela *violência* da liberdade coletiva, o terror que surge no interior do grupo como o “direito de vida e morte”⁶³³ que configura o estatuto próprio do grupo.

Nesse nível, apreendo apenas a exigência como minha liberdade engajada no outro, e como exigência de mim para com o outro. Se a pressão se acentua, a mesma relação se descobre em sua estrutura fundamental: consenti livremente à liquidação de minha pessoa como livre *práxis* constituinte, e esse livre consentimento retorna a mim como livre primazia da liberdade do Outro sobre minha liberdade, isto é, como direito do grupo sobre minha *práxis*⁶³⁴.

Assim, constituído em certas circunstâncias a partir de um grupo-em-fusão, o grupo juramentado encontra no binômio *violência-terror* sua primeira estrutura fundamental.

Mas há outra possibilidade dentro desse coletivo, a saber, a preocupação que eu tenho pelo meu co-membro, meu irmão, ao qual estou indissolavelmente ligado no bojo

⁶³⁰ “O juramento forma o momento em que a *práxis* institui livremente sua própria permanência: a liberdade se produz a si mesma como *exigência*, afetando-se a si mesma de inércia” (RIZK, 1996, p. 129). Sartre tem em mente, aqui, o *Serment du Jeu de Paume* da Revolução Francesa. Em 20 de junho de 1789, os deputados do Terceiro Estado (burguesia), diante da pressão do rei Luis XVI, acordaram de não abandonar a sala do Jogo da Péla (*Jeu de paume*) antes de dotar a França de uma Constituição republicana e democrática. Ainda sob domínio do Antigo Regime, o evento foi simbolicamente importante para o desenrolar da Revolução, especialmente para a convocação da Assembleia Nacional Constituinte e para a elaboração da “Declaração universal dos direitos humanos”, em agosto daquele mesmo ano.

⁶³¹ SARTRE, 1985, p. 521.

⁶³² “Assim, a inteligibilidade do juramento provém do fato de que ele é redescoberta e afirmação da violência como estrutura difusa do grupo-em-fusão e do fato que ele a transforma reflexivamente em estrutura estatutária das relações comuns” (SARTRE, 1985, p. 530).

⁶³³ SARTRE, 1985, p. 531.

⁶³⁴ SARTRE, 1985, p. 532.

dessa estrutura prática. Essa *fraternidade (fraternité)*, invenção comum dos integrantes do grupo, é um conjunto de obrigações e direitos recíprocos e singulares, e que se contrapõe ao terror. Ao mesmo tempo, ela “é o *direito de todos* através de cada um sobre cada um. Não basta lembrar que ela também é violência, ou que ela se origina da violência: ela é a própria violência enquanto esta se afirma como vínculo de imanência através das reciprocidades positivas”⁶³⁵. Assim, porque a reciprocidade não é integração, porque não posso ser terceiro totalizante sem ser totalizado, porque o outro-tornado-eu está em mim assim como o eu-tornado-outro, toda relação recíproca apresenta simultaneamente, um índice de fraternidade mesclado à possibilidade de coação ou extermínio. O antagonismo latente entre os homens serve, afinal, de pano de fundo do grupo juramentado.

3.2 Função, estrutura e organização: a razão dialética constituída

O movimento espiral da *Crítica* apresentou, a princípio, dois tipos de ação inteligível, quais sejam, a translúcida e abstrata *práxis* individual e a rudimentar *práxis* do grupo-em-fusão. Mas, a partir do desafio posto à sobrevivência e à permanência do grupo, a liberdade, enquanto *práxis* comum, inventou um novo vínculo de sociabilidade mediante o juramento e sua estrutura de fraternidade-terror. No mesmo movimento, porém, diante das circunstâncias externas (a escassez) e dos desafios de consolidação do grupo, surgem novas demandas e novas relações. A alteridade ameaça renascer e o grupo já não está mais em todas as partes. Começam a aparecer, de fato, as primeiras diferenciações práticas em seu interior. Instaure-se uma divisão de funções e a organização grupal ganha em complexidade. O grupo se torna *organizado*.

Cada função como relação minha com tal Outro ou com todos os Outros se define *negativamente* como limite recíproco (direto ou indireto) de competências e *positivamente* como ação que requer e permite minha ação. Mas a função é o indivíduo comum ou o ser-no-grupo de cada um. No nível da organização, o ser-no-grupo não é mais uma determinação abstrata e polivalente das relações humanas: é a relação organizada que me une a cada um e a todos. Mas essa *relação humana*, exprimindo concretamente um *ser*, recebe dele a rigidez inerte⁶³⁶.

A função fornecida pelo grupo organizado a cada um de seus membros, como limite inerte da liberdade de cada terceiro, é baseada na violência-terror; a não-*práxis*, o poder do processo predomina sobre o homem. Sartre lembra das diferentes funções exercidas dentro

⁶³⁵ SARTRE, 1985, p. 536.

⁶³⁶ SARTRE, 1985, p. 562-3.

de um time de futebol, que representam totalizações diacrônicas da tarefa e do campo prático. “A ação é um irreduzível: podemos compreendê-la se conhecemos as regras do jogo (ou seja, a organização do grupo a partir de seu objetivo), mas não podemos de forma alguma reduzi-la a essas regras”⁶³⁷. Por isso, à medida que a *práxis* individual ultrapassa por sua temporalização concreta seu estilo específico, o indivíduo grupal em si é retrospectivamente modificado por cada outra *práxis*. Mas, sua *práxis* não será necessariamente validada pela de outrem. Ao passar a bola para um companheiro de equipe, o jogador o faz com uma determinada expectativa de jogada que pode ou não ser a que o outro executará.

A experiência crítica revelou, até o momento, que o grupo organizado é “uma circularidade complexa de reciprocidades mediadas, diretas e indiretas”⁶³⁸. Agora, não há mais invenção espontânea de relações, mas sim uma inércia recíproca determinada pela divisão funcional. Encerrado em sua própria solidão, cada indivíduo tem garantias e imperativos, direitos e obrigações, que se definem por sua função. Paradoxalmente, porém, essa reciprocidade inerte pode se transformar em uma afirmação contra o vazio e a separação, pois apresenta uma materialidade inorgânica da liberdade. Evidentemente, no entanto, por ser atravessada o tempo todo pela *práxis* grupal, cada reciprocidade mediada está sujeita a um perigo constante de modificações por reações secundárias, redistribuição ou reavaliação de tarefas. “O grupo organizado só é prático e vivente como síntese progressiva de uma pluralidade de campos recíprocos. Dito de outro modo, toda organização comum é *multidimensional*”⁶³⁹.

Certamente, diz Sartre, existem tais multiplicidades recíprocas, e com grande complexidade, mas ainda seria possível saber se e em que medida estão presentes no grupo organizado independente do seu passado e de seu objetivo concreto. Com efeito, diante da necessidade de sobreviver, o grupo viu-se obrigado a transformar a alteridade em vias de ressurgimento em uma divisão prática de funções subordinadas à realização de um objetivo comum. Tratava-se, assim, de criar uma nova síntese capaz de unificar as múltiplas reciprocidades mediadas, uma *estrutura*.

A função como *práxis* vivida encontra sua objetivação na estrutura da organização. Em outras palavras, a estrutura é a objetivação da função. Mas, então, caberia indagar: há uma estrutura inerte da organização fora do campo prático e dialético, detentor de algo como uma necessidade inorgânica? Qual seria a inteligibilidade da estrutura? Estaria

⁶³⁷ SARTRE, 1985, p. 554.

⁶³⁸ SARTRE, 1985, p. 566.

⁶³⁹ SARTRE, 1985, p. 574-5.

Sartre de acordo com a concepção de estrutura hegemônica já à época de redação da *Crítica*, isto é, aquela proposta por Lévi-Strauss?

Sartre trava um diálogo com Lévi-Strauss a partir da obra mais importante deste último, *As estruturas elementares do parentesco*⁶⁴⁰. Ao analisar a vida social de tribos originárias, Lévi-Strauss catalogou uma série de normas que se fariam presentes nas mais diversas formas de sociedade – uma espécie de conjunto inconsciente de regras que moldariam a organização da vida e o comportamento dos diversos povos, sem que tomassem consciência delas. Neste fenômeno, Lévi-Strauss enxergava a possibilidade de se encontrar uma unidade última do espírito humano, a inteligibilidade de todas as formas de cultura, cuja base seria formada por três estruturas fundamentais: a da língua (inclusive na forma de mitos), a da produção de bens (economia) e a do parentesco.

Assim, em *As estruturas elementares*, ao analisar as classes matrimoniais das sociedades originárias, Lévi-Strauss observa que a *proibição do incesto* seria o meio *positivo* através do qual as diversas formações sociais puderam (e podem) surgir. Com efeito, à pergunta: “há algum grupo no qual nenhum tipo de casamento é proibido?”, diz o antropólogo, a resposta só pode ser *não*. A proibição do incesto, ao mesmo tempo em que se verifica, em algum nível, em toda e qualquer sociedade, é objeto de interdições, sanções, normas ou leis. “A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições”⁶⁴¹. Por conta dessa dupla dimensão (natural, porque universal, e cultural, porque produto da ação humana), ela representaria precisamente o ponto de passagem da natureza à cultura⁶⁴².

Por isso, antes de ter um caráter negativo, restritivo, como uma leitura apressada poderia supor, este fenômeno é, para Lévi-Strauss, aquilo que permite positivamente o surgimento e a conservação de uma dada sociedade, o predomínio da cultura sobre a natureza. A proibição do incesto *exige* que as mulheres de um grupo sejam trocadas pelas de outro (exogamia) e vice-versa. Ao superar os laços consanguíneos pela *aliança*, a proibição do incesto permitiria a intervenção cultural que substitui o acaso na circulação das mulheres pela *organização*. Afinal, a aliança fundamenta-se na necessidade de se equilibrar o

⁶⁴⁰ SARTRE, 1985, p. 575 e ss.

⁶⁴¹ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 47.

⁶⁴² Com efeito, explica Lévi-Strauss, a proibição do incesto constitui “o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura, e por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, sua universalidade. Mas em outro sentido também já é a cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 62-3).

“dar” e o “receber” um bem escasso (as mulheres) sem o qual a conservação do grupo – necessária à sobrevivência de cada um de seus membros – ficaria comprometida.

Por exemplo, sugere Lévi-Strauss (exemplo compartilhado por Sartre, o que justifica sua exposição), consideremos duas linhagens familiares, A e B. O casamento de um homem de A e uma mulher de B é (+) para a linha A e (-) para B, e vice-versa. A perda de uma integrante é, em geral, (-) para a linhagem da qual ela faz parte e (+) para aquela que a recebeu. Tais sinais, afirma o antropólogo, precisam ser mantidos em equilíbrio. Quando este não ocorre imediatamente – por exemplo, a linhagem B perdeu uma mulher, mas, na sequência, não recebeu nenhuma outra –, tal desequilíbrio deve ser corrigido na geração seguinte. Ainda dentro deste exemplo, o filho do marido de A e a esposa de B (que agora pertencerá à linhagem A) não poderá casar-se com uma filha de ascendência B. Uma rigorosa e complicada lógica algébrica entra em operação quando se trata de casamentos entre primos cruzados, de primeiro e segundo grau, ou de outras relações possíveis, que formam as “estruturas complexas” do parentesco, derivadas das mais “elementares”, como a que expusemos acima. Contudo, convém destacar, “é sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento”⁶⁴³. Com efeito, “porque o casamento é uma troca porque o casamento é o arquétipo da troca, que a análise da troca pode ajudar a compreender esta solidariedade que une o dom e o contradom, o casamento aos outros casamentos”⁶⁴⁴.

Assim sendo, a proibição do incesto “é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obrigaria a dar a outrem a mãe, a irmã, ou a filha. É a regra do dom por excelência”⁶⁴⁵. Sua finalidade é “garantir, pela proibição do casamento nos graus interditos, a circulação total e contínua desses bens do grupo por excelência que são as mulheres e suas filhas”⁶⁴⁶.

Não obstante, como assinalado logo no início – e neste ponto se concentra a divergência maior de Sartre – Lévi-Strauss defende que essa regra não se efetivaria de modo aleatório, mas através de uma intrincada álgebra ordinal que acompanharia a capacidade de nossa própria realidade cerebral (que operaria sempre a partir da relação entre pares opostos). Esta álgebra, delimitando de modos diferentes, mas sempre passíveis de redução àquelas estruturas elementares, o espaço de inter-relações dos membros de uma determinada

⁶⁴³ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 521.

⁶⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 526.

⁶⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 524-5.

⁶⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 522.

sociedade, conformaria, de modo “inconsciente”, uma estrutura de organização com o intuito de preservar o equilíbrio e a preservação do grupo.

Assim, teríamos uma estrutura definida de modo ignorado pelos integrantes do grupo, mas que se impondo sobre eles, obrigaria-os a agir desta ou daquela maneira, permitindo a conservação ou a renovação de determinados setores, ou mesmo da sociedade como um todo, na medida em que elas próprias se efetivam⁶⁴⁷. Contudo, os elementos identificáveis dessa estrutura só fariam sentido quando relacionados aos demais⁶⁴⁸.

Uma relação não pode ser isolada arbitrariamente de todas as outras, e também não é possível que o indivíduo se mantenha aquém ou além do mundo das relações. O meio social não deve ser concebido como um quadro vazio no interior do qual os seres e as coisas podem ser ligados, ou simplesmente justapostos. O meio é inseparável das coisas que nele habitam. Em conjunto constituem um campo de gravitação onde as cargas e as distâncias formam um conjunto coordenado, e onde cada elemento, ao se modificar, provoca a alteração do equilíbrio total do sistema⁶⁴⁹.

Com efeito, dentro dessa lógica, “os locais num espaço puramente estrutural são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los; primeiros também em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem necessariamente quando são ocupados”⁶⁵⁰.

Para Sartre, como pode se supor, tudo se passa de outro modo. A filosofia da História delineada na *Crítica*, é sempre importante lembrar, visa decifrar sua inteligibilidade, mas de tal forma a assegurar os direitos do sujeito individual diante de todo e qualquer elemento que possa anular sua liberdade de ação, isto é, de *fazer* sua história (ao modo como Sartre compreende este fazer). Nesse sentido, diz o filósofo, é fato que todo indivíduo que nasce em um grupo juramentado se depara com uma situação na qual os juramentos já foram feitos em nome de seu interesse. No entanto, segundo Sartre, a álgebra ordinal lévi-straussiana, longe de denunciar, através desse fenômeno, estruturas inconscientes atuando sem a intervenção prática de cada membro do grupo, só poderia se tornar inteligível quando considerada em termos de juramentos, compromissos, preceitos, direitos, obrigações, ritos, cerimônias etc. interiorizados e exteriorizados pela *práxis* destes membros. Sartre denomina

⁶⁴⁷ Do mesmo modo que as regras linguísticas próprias a uma determinada língua se impõem sobre seus falantes sem que eles tomem consciência de seus mecanismos, ou que reflitam sobre elas no momento de executá-los.

⁶⁴⁸ Por isso, explica Deleuze, o estruturalismo “não é separável de uma filosofia transcendental nova, onde os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”. Com efeito, complementa o filósofo, “pai, mãe etc. são antes lugares numa estrutura; e, se somos mortais, é entrando na fila, vindo a tal lugar, marcado na estrutura segundo esta ordem topológica das vizinhanças (mesmo quando antecipamos nossa vez)” (DELEUZE. In: CHÂTELET, 1974, p. 277).

⁶⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 526.

⁶⁵⁰ DELEUZE. In: CHÂTELET, 1974, p. 276.

necessidade da liberdade “essas estruturas [de casamentos e parentesco, por exemplo – V.S.] [cuja] materialidade inorgânica foi livremente interiorizada e trabalhada pelo grupo”⁶⁵¹. Assim, a estrutura é praticamente vivida e renovada pela ação dos membros de um determinado grupo, formando uma relação de imanência que demarca limitações recíprocas inorgânicas entre as *práxis*. Essa delimitação e essa separação, porém, longe de serem produtos de formas inconscientes do espírito humano, como quer Lévi-Strauss, seriam engendradas pela própria liberdade, com o intuito de conservar a possibilidade de síntese das *práxis* enquanto *práxis* comum, que é o objetivo do grupo. Daí, por conseguinte, se estabelecer também uma relação de *poder* no interior da estrutura.

O poder surge quando se produz, em cada um, a inércia que constitui o trampolim necessário da *práxis*. Isso porque, dentro de um grupo estruturado, as relações são, também, reciprocidades mediadas. O grupo torna-se objeto para seus membros, mas ainda permanece uma totalização, nunca uma totalidade. Apenas a *práxis* de outrem pode produzir qualquer modificação em outro membro do grupo, nunca a unidade de inércias que o caracteriza. Isso, bem entendido, porque a estrutura *é existida* por todos em e através de cada relacionamento. “A estrutura é relação específica dos termos de uma relação recíproca com o todo e entre eles pela mediação do todo. E o todo, como totalização em curso, está em cada um sob a forma de unidade da multiplicidade interiorizada e *em nenhuma parte alhures*”⁶⁵².

De fato, a estrutura possui para Sartre um duplo caráter: ela é “objeto inerte de cálculo, se a considerarmos como estrutura, passando em silêncio sobre a totalização, ou é poder eficaz atualizado pela *práxis* de cada um e de todos”⁶⁵³. Para Sartre, um dos erros mais graves da abordagem estruturalista é desconsiderar o momento da *práxis*, da ação, da liberdade (a totalização) em nome de salvaguardar a estrutura inerte (o todo). Mas, porque é ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica, essa dupla face da estrutura exige que a abordemos como sistema e função. Assim, explica Sartre, trata-se de questionar: que tipo de existência ou de ser marca o grupo organizado na medida em que é comunal e não na medida em que se decompõe numa multiplicidade de funções? Qual a inteligibilidade dessa ação e em que constitui sua dialética? Em suma, se a *práxis* individual é a dialética constituinte, o que seria a *dialética constituída*?

⁶⁵¹ SARTRE, 1985, p. 584.

⁶⁵² SARTRE, 1985, p. 593.

⁶⁵³ SARTRE, 1985, p. 595.

A *práxis* organizada é caracterizada pela pirâmide de inércias que a própria *práxis* moldou e que agora a constituem por dentro e por fora. Sartre lembra dos complexos industriais tomados como produtos humanos, o *grupo como máquina*, constituído de indivíduos dialéticos e indivíduos constituintes, que por seu trabalho inventam e produzem o mecanismo no qual se encontram encerrados. Com efeito, o ser-em-comum do grupo não deforma sua característica: o grupo permanece uma multiplicidade de pontos de vista práticos de seus integrantes. Estes, por seu turno, o compreendem como uma inércia, resultado do fracasso do primeiro momento em direção à totalidade. A *práxis* organizacional conjunta é, simultaneamente, *práxis* e processo, constituída originalmente pela *práxis*, mas não dela constitutiva.

Cumprido, neste momento, demarcar aquilo que iguala e aquilo que diferencia *práxis* e *processo*. Por um lado, explica Sartre, ambos são dialéticos; definidos por seu movimento e direção; transcendem os obstáculos do campo e do grupo comum; são definidos a partir de seus campos de possíveis, o que permite esclarecer o significado de seus diferentes momentos; e são, ambos, violência, fadiga, perpétua troca e transmutação de energia. Todavia, se diferenciam porque a *práxis*, livre, é revelada imediatamente por sua finalidade; a determinação futura de seu campo de possibilidades é iluminada por seu projeto original. Já no que diz respeito ao processo, embora, por um lado, ele “conserva todas as características da ação individual, posto que é constituído pela ação orientada de uma multiplicidade de indivíduos”, por outro, “essas características recebem nele a modificação da passividade, pois, pela ressurreição do múltiplo, cada *aqui* se apresenta como uma passividade (e implica a passividade como ubiquidade em todos os *aqui*) e a atividade aparece como o *evanescente alhures*”⁶⁵⁴.

Por conseguinte, há uma brecha na ubiquidade do processo que faz ressurgir a multiplicidade, a serialidade, pois

a atividade do outro, por mais evanescente e situada alhures que seja, efetua ainda assim uma dissolução da inércia que está sendo passivamente suportada *aqui*, porque esta atividade do outro, ao ser alterada, dissolve-se na atividade do outro para quem é outro, e isto ocorre alhures e em toda parte; e se a *práxis* necessária para dissolver a *práxis* na inércia é ela mesma novamente tornada passiva e inerte, a minha própria inércia dissolve-se mais ainda pela atividade que preciso exercer, a fim de produzir e manter essa inércia⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ SARTRE, 1985, p. 640-1.

⁶⁵⁵ LAING & COOPER, 1982, p. 107.

A inércia juramentada como *práxis* comunal, no grupo, é a mediação entre atividades orgânicas. No processo grupal, a atividade prática aparece como algo incontrolável e fugaz. Sinto o processo como uma força subjetiva exterior a mim ou a qual sou exterior e me invade.

O processo grupal é algo constante, por assim dizer, em nossa realidade. Vivemos no interior de grupos. Eles concorrem diretamente na formação (por definição, incompleta) da subjetividade e da identidade de cada um de nós. Como *O ser e o nada* já demarcava, o Outro (agora não apenas na esfera interpsíquica, mas também no plano social) é um intermediário necessário entre o indivíduo e seu ser. Para Sartre, o erro de tantos sociólogos seria explicar a realidade do grupo igualando *práxis* e processo, comprometendo, assim, sua inteligibilidade, em particular na forma de sua relação com seus membros. Na verdade, esclarece o filósofo, é necessário entender, de imediato, o processo como o inverso da *práxis* grupal. Isso significa que sua inteligibilidade “advém do fato que pode se dissolver e se reverter. De fato, ele representa simplesmente o momento no qual a ação interior do grupo sobre si mesmo se intensifica para lutar contra a multiplicidade que começa a corroê-lo”⁶⁵⁶. Diante da realidade processual, é preciso, portanto, lutar novamente contra a dispersão serial que arrisca a existência do grupo.

O limite máximo da *práxis* organizacional é a individualidade orgânica e prática, na medida em que a última é constitutiva da primeira. É este agenciamento, característico da experiência crítica sartriana, que tornaria aquela *práxis* inteligível. Assim, o indivíduo não pode apreender o objetivo *comum* do grupo se este objetivo não é assumido como sendo *seu* próprio objetivo. O interesse comum implica, desde sua gênese, em uma metamorfose do indivíduo. O indivíduo torna-se mediador, *terceiro regulador* de todas as *práxis*, uma vez que garante a unidade estrutural das funções e dos poderes no seio do grupo – e, portanto, possibilita a realização do objetivo comum que uma *práxis* individual não alcançaria por si só.

Há, com efeito, uma identidade última entre a ação individual, a ação grupal e a ação mecânica, posto que a *práxis* orgânica constitui a organização, a estrutura e o processo do grupo. Ao mesmo tempo, porém, há uma irreduzível oposição entre os mecanismos do grupo e aqueles do indivíduo. De qualquer modo, é possível compreender originalmente uma *práxis* comum justamente porque somos uma individualidade orgânica que realiza um indivíduo comum: “existir, agir e compreender são uma só coisa”⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ SARTRE, 1985, p. 643.

⁶⁵⁷ SARTRE, 1985, p. 649.

Encontramo-nos aqui diante de um “esquema de universalidade” que é precisamente a *Razão dialética constituída*. É ela que possibilitaria a compreensão prática da realidade da *práxis*-processo, “na medida em que nada mais é do que a regra de sua construção e de minha compreensão (isto é, de minha construção de mim mesmo a partir do comum como *práxis*-processo em curso)”⁶⁵⁸. Assim, o grupo

como objeto e como sujeito da dialética constituída se produz numa inteligibilidade plena, uma vez que podemos apreender como cada determinação em inércia se transforma nele e por ele em contra-finalidade ou em contra-estrutura (e também, no melhor dos casos, em estrutura e finalidade). Essa inteligibilidade é dialética porque ela nos mostra o desenvolvimento livre e criador de uma prática⁶⁵⁹.

3.3 A instituição, o soberano e o Estado

Surge, então, um último problema de inteligibilidade, formulado por Sartre como se segue:

Que deve ser *um grupo em seu ser para que ele negue de si mesmo e em si mesmo a existência* e para que ele realize, no objeto, seus próprios fins comuns como amplificação dos fins livremente colocados pelos organismos práticos enquanto livres existências dialéticas?⁶⁶⁰

O grupo, enquanto erosão da serialidade, unidade prática de uma objetivação em andamento e manifestação sentida imediatamente pelo Outro, de uma eficiência definida (positiva ou negativa), determina uma totalidade prática no bojo da serialidade exterior dos não-agrupados. Os *de fora* vêem o grupo como um todo, mas tal sentimento também é compartilhado pelos que estão *dentro* do grupo, em meio à alteridade (o ser-outro-para-outrem), por intermédio da interiorização da objetividade do grupo por cada um de seus componentes para os que estão fora⁶⁶¹. O resultado dessa interiorização é a não-essencialidade

⁶⁵⁸ SARTRE, 1985, p. 649.

⁶⁵⁹ SARTRE, 1985, p. 649.

⁶⁶⁰ SARTRE, 1985, p. 654.

⁶⁶¹ Assim, “é preciso não esquecer que essa nova constituição vem ao membro do grupo *pelos Outros*. Isso significa que ela se produz *no meio da alteridade* e que ele assume em razão de suas relações funcionais com os não-agrupados. Assim, essa estrutura, como instrumento prático de suas operações, representa em cada um seu Ser no meio do Outro, e a reinteriorização prática do Ser-Outro do grupo. Pois, é em sua objetividade para o Outro que o grupo pode aparecer superficialmente como totalidade” (SARTRE, 1985, p. 663).

do indivíduo particular, simultânea à essencialidade de todos em geral no funcionamento do grupo⁶⁶², como destacado acima.

O falso elo de interioridade através do qual o grupo compõe para cada um de seus membros uma substância anti-subjetiva, cujo ser é demarcado pela inércia e pela obrigação da inércia ao mesmo tempo, precisa, agora, ser posto ao lado do verdadeiro elo de interioridade da reciprocidade, ainda que esse também seja mediado necessariamente. Considerando mais de perto o ser-no-grupo, prossegue Sartre, nos deparamos com um novo estatuto de inteligibilidade trazido pelo *terceiro dentro do grupo*, em contraste com o *terceiro fora do grupo* que fornecia ao grupo sua aparência de totalidade inerte.

Toda organização é baseada no juramento, que nada mais é, recordemos, do que o compromisso que assumo diante de meus pares de permanecer o *mesmo*⁶⁶³. O juramento, todavia, desperta uma primeira contradição, já que é sobre ele que se estabelece a heterogeneidade de funções. E essa contradição, por sua vez, conduz a outra, uma vez que é a livre *práxis* individual que realiza, através de uma ação singular, o detalhe da objetivação comum. A integração fundamental do terceiro ao grupo, isto é, o *vir-ao-grupo* do indivíduo e o ato permanente de totalização que permanece por e para cada um através da evolução do grupo, ocorre por via de uma reciprocidade mediada. O terceiro no grupo, apesar de excluído de uma díade A – B, torna-se, não obstante, regulador da mesma, pois A e B a interiorizam como totalidade semi-objetiva, interiorizando a interiorização da díade como objeto para um terceiro que, por seu turno, também é membro de uma díade C – D, que é totalizada pela díade A e B, e assim sucessivamente. Com efeito, trata-se de um constante processo de inclusão e exclusão; totalização, destotalização, retotalização; interiorização e interiorização da interiorização etc.

Desse modo, aponta Sartre, o estar-no-grupo resulta em um duplo fracasso, consentido por cada um de seus membros: impotência de deixá-lo e impotência de se integrar nele, ou seja, impotência de dissolver o grupo em si mesmo ou de se dissolver nele. Esse duplo fracasso seria a base mesma da unidade prática, que se forma como absoluta contradição com a unidade ontológica, isto é, pela *impossibilidade* dessa última. Assim, a unidade do grupo é explicada quando a inércia consentida por cada integrante é a mesma para todos os outros. Mas se trata de uma inércia que, contraditoriamente, só existe pela *práxis*. O

⁶⁶² Isso ocorre, por exemplo, na relação entre um funcionário público e o usuário de um serviço e/ou entre o militante e seu partido. A *práxis* do militante, por exemplo, é constituída “pela mediação do outro fora-do-grupo entre o indivíduo dentro-do-grupo e o grupo-como-objeto-para-o-outro-fora-do-grupo interiorizado pelo sujeito dentro-do-grupo, e a mediação deste interiorizado grupo-objeto entre o indivíduo dentro-do-grupo como agente e o outro fora-do-grupo como objeto de sua ação”. (LAING & COOPER, 1982, p. 109).

⁶⁶³ Seria preciso acrescentar: desde que o grupo (seu objetivo comum) também permaneça o mesmo.

ser-um do grupo existe, mas como “a inércia juramentada, que é em cada um *a mesma*, quer dizer, sua própria liberdade tornada outra pela mediação do Outro”⁶⁶⁴. A organização, destarte, só pode tornar-se inteligível quando compreendida como diferenciação prática. Conclui-se, segundo Sartre, que o grupo como uma totalidade inerte é apenas uma ilusão: seja porque o erro analítico o converte em uma coleção de meios inertes, sua organização prática tornando-se um esboço de estrutura algébrica e os seus acontecimentos encarados como processo (como nos casos das comunidades primitivas estudadas por Lévi-Strauss); seja porque a mediação dos não-agrupados o faz aparecer como unidade e totalidade objetiva.

O juramento, na medida em que formaliza minha adesão e meu compromisso para com grupo, é a matriz de todas as instituições. Mas, quais mudanças deveriam ocorrer para que uma organização qualquer pudesse passar à condição de uma instituição, portanto, ganhasse uma forma hierárquica?

De acordo com Sartre, vale insistir, o mal incurável de que todos os grupos padecem é não poderem possuir o *estatuto unitário ontológico* que suas *práxis* demandam, na medida em que elas estabelecem uma “unidade orgânica de sua ação” (em Sartre, convém mais uma vez assinalar, o social é resultado direto da soma das individualidades, estas as únicas realidades ontologicamente inteligíveis)⁶⁶⁵.

A tensão paradoxal que constitui a *práxis* do grupo se encontra no fato de que ele é, em si mesmo, uma metamorfose, apreendida como ubiquidade, do indivíduo por todos os outros, *logo*, de certa maneira, um estatuto novo de existência (*poder* e “violência-fraternidade”) e que sua ação – que é a própria razão e a lei de sua constituição – não se difere daquilo que pode um indivíduo orgânico, dispondo de um grupo objeto para assegurar a execução do projeto. Mas essa insuperabilidade de fato (não há *necessidade*, evidência permanente da experiência) remete necessariamente a essa impossibilidade de ser hiper-organismo, que é o fracasso do grupo. E essa própria impossibilidade nada mais é, primeiramente, que a impossibilidade de se conceder uma unidade orgânica⁶⁶⁶.

Nas relações com os terceiros percebo minha tensão de transcendência-imanência como verdade e esta verdade é que eu não posso estar jamais completamente *no* grupo, ou pelo menos que meu estar-em só pode ser compreendido “sob a ingênua forma de conteúdo para recipiente”⁶⁶⁷. Estou exilado dentro do meu próprio grupo, pois meu estar-no-grupo é o de um excluído-incluído, terceiro regulante-regulado e precisamente minha

⁶⁶⁴ SARTRE, 1985, p. 669.

⁶⁶⁵ Com efeito, para Sartre, qualquer forma de coesão ontologicamente firmada do grupo, assim como qualquer forma de “sujeito coletivo”, está descartada *a priori* pelo limite imposto por cada da *práxis* singular, que impede sua completa absorção no todo. Vemos ressurgir, neste momento, um eco da mesma posição que, desde *O ser e o nada*, condenava, por exemplo, o “otimismo ontológico” de Hegel.

⁶⁶⁶ SARTRE, 1985, p. 630.

⁶⁶⁷ SARTRE, 1985, p. 673.

separação dos outros enquanto terceiro é sentida e suportada como uma inércia que reitera a inércia juramentada com a qual me comprometi. A individualidade livre é o meio singular em direção a, e o único obstáculo que existe para constituição do grupo organizado. Na sequência, veremos que na e através da *práxis* um novo estatuto de inércia aparecerá no grupo, quando a organização começa a transformar-se em instituição. A serialidade, no bojo da unidade, renascerá em outro nível. O grupo novamente terá de lutar contra o inorgânico que se intensifica em seu interior, contra sua dissolução, dispersão e morte. Nesta nova figura, as reciprocidades mediadas do grupo juramentado ganham uma nova forma de serialidade institucional e é criado um novo *locus* de poder capaz de subordinar o indivíduo. Esse último aspecto trará o problema da inteligibilidade do sistema de poder hierárquico institucionalizado, cuja consequência é a aparição da figura do *soberano*.

Em *O ser e o nada*, recordemos, o núcleo da relação intersubjetiva era o conflito entre duas liberdades (a princípio) absolutas. Este confronto gerava uma tensão inevitável, posto que nenhuma das duas era capaz de realizar plenamente seu projeto originário: anular completamente sua própria subjetividade em nome da incorporação à liberdade da outra ou, ao contrário, reduzir o outro a um Em-si e absorvê-lo, enquanto tal, em sua liberdade. Havia sempre um *nada* que separava o Para-si do outro, impedindo a completa assimilação.

Neste momento, Sartre recupera as linhas de força desse agenciamento (devidamente tramado na linguagem materialista do livro):

O homem é *soberano*. E, na medida em que o campo material também é campo social, a soberania do indivíduo se estende sem nenhum limite sobre todos os indivíduos: esses organismos devem ser unificados, como seus meios, no campo total de sua ação soberana. A única limitação da soberania do homem sobre todos os Outros é a simples reciprocidade, isto é, a inteira soberania de todos e de cada um sobre ele⁶⁶⁸.

Depreende-se daí que, fora da instituição – ou de qualquer poder regulador externo, consentido ou imposto – todo homem é soberano em relação a outro, absoluto sobre qualquer um, limite incontornável da liberdade do outro. Há uma espécie de tensa *co-soberania*. No caso da soberania institucionalizada, existe a negação da reciprocidade mediante a concentração de poder e uma nova alienação da já indireta reciprocidade mediada

⁶⁶⁸ SARTRE, 1985, p. 696.

encontrada na organização. Ainda assim, a *práxis* orgânica, não obstante suas “máscaras”, se mantém como a modalidade última de ação.

A instituição transforma a ação comum em *práxis*-processo, afetada de inércia e de relações mecânicas (funções, divisões e sub-divisões de poder etc.). Mas a *práxis* comum não pode ser conservada por muito tempo neste quadro de impotência e relações cristalizadas entre os “terceiros”. Para não sucumbir, ela precisa ser retomada, vivida e interiorizada por uma atividade orgânica. Assim, enquanto mediação reificada de homens tornados passivos, a instituição deve conceder a *um* só homem o papel de mediador vivo entre suas próprias instituições: o *soberano*, “síntese reflexiva das *práxis* mortas”⁶⁶⁹.

[Agora, a] livre *práxis* soberana se dá como sentido e como encarnação em liberdade do ser-inerte dos terceiros. O grupo institucional, Razão constituída, dialética limitada e já desviada pela serialidade, se apreende na unidade prática do soberano como Razão constituinte⁶⁷⁰.

Mesmo não citando nominalmente Hobbes, uma aproximação, neste ponto, entre Sartre e o filósofo inglês torna-se inevitável. Ainda mais se levarmos em conta a posição sartriana que enxerga na “atitude natural” em relação ao outro uma fonte permanente de conflito, tal como estabelecido em *O ser e o nada* e, como pudemos observar, reforçado na *Crítica*⁶⁷¹.

Nesse sentido, vale lembrar, Hobbes apontavam, no capítulo XIII do *Leviatã*, três causas principais da discórdia entre os homens que se verificaria no “estado de natureza”: a competição, a desconfiança e a glória⁶⁷². Resumidamente, movidos por essas paixões, e sem nenhum poder coercitivo ou regulador que pudesse mediar a relação entre os membros de um mesmo território, ou entre os habitantes de um território e outro, se estabeleceria a expectativa de uma guerra generalizada que, conseqüentemente, colocaria em risco a vida de cada um. *Ipsa facto*, visando à segurança e à paz, a satisfação de suas necessidades e temendo a morte, os homens se acordariam em alienar integralmente sua liberdade absoluta natural a um “poder comum” que lhes provesse “segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, [pudessem] alimentar-se e viver satisfeitos”⁶⁷³. Por isso, prossegue Hobbes mais adiante, os homens decidem “conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de

⁶⁶⁹ SARTRE, 1985, p. 704.

⁶⁷⁰ SARTRE, 1985, p. 705.

⁶⁷¹ Para maiores detalhes sobre essa relação, ver RIZK, 1996, p. 157 e ss.

⁶⁷² Cf. HOBBS, 1999, p. 108.

⁶⁷³ HOBBS, 1999, p. 143.

votos, a uma só vontade”⁶⁷⁴. Este, então, se torna representante da multidão e se estabelece, pela figura deste *Leviatã*, o Estado.

Mais do que uma simples concórdia ou consentimento, explica Hobbes, o que se estabelece nesse momento

é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens. (...). Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. (...) Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são súditos⁶⁷⁵.

Aqui, porém, se nota uma diferença importante entre a concepção sartriana do poder soberano e aquela definida por Hobbes, que termina por afastar ambos os filósofos. É que a soberania absoluta deste terceiro sem reciprocidade, personificação da multidão como unidade sintética, advogada em *O Leviatã*, seria impossível na visão de Sartre. Com efeito, na medida em que *encarna*, enquanto indivíduo, a vontade unificada dos súditos, a existência do soberano, mediador entre os terceiros, comprova, segundo Sartre, que a existência de uma *personalidade coletiva* é irrealizável.

Não é possível decidir *a priori*, diz Sartre, se os membros do grupo se encontram reunificados *em uma práxis comum* que eles redescobrem por conta das ordens particulares e das operações soberanas ou se eles encontram sua unidade como individualidade orgânica na pessoa de seu soberano, para dele receber, em seguida, sua própria vontade sob a forma de um objetivo comum⁶⁷⁶.

Cria-se, então, uma situação paradoxal⁶⁷⁷: por um lado, a personalidade coletiva está vedada – o próprio surgimento do soberano resultava na impossibilidade de um ser-comum exigido pela instituição; por outro, seu ser individual deve substituir essa personalidade comum impossível do grupo.

A *encarnação*, enquanto fato de soberania, a produção do grupo por si mesmo sob a forma *dessa* pessoa singular, com *esses* traços singulares, *essas* enfermidades, essa idade, *essa* fisionomia irredutível, é a manifestação de uma impossibilidade constitucional e que nós remarcamos longamente: é impossível para uma

⁶⁷⁴ HOBBS, 1999, p. 144.

⁶⁷⁵ HOBBS, 1999, p. 144.

⁶⁷⁶ SARTRE, 1985, p. 707.

⁶⁷⁷ Como diz Rizk: “as instituições tendem a transformar o ser-comum em um dispositivo mecânico, ao passo que a individualidade ‘sem semelhante’ do soberano torna impossível a apreensão ontológica do grupo” (RIZK, 1996, p. 169).

multiplicidade, mesmo que interiorizada em cada um de seus membros e negada, de se produzir por ela mesma sob a forma de outro estatuto ontológico que não aquele da dispersão por inércia ou da individualidade orgânica⁶⁷⁸.

A soberania é, ao fim e ao cabo, *quase-soberania*. Necessita da cumplicidade de cada *práxis* e de um meio absolutamente serializado (ou massificado) para poder se exercer. Aí, porém, encontra seu limite e o poder soberano se encerra, finalmente, em uma contradição: aquela coincidência entre o grupo como unidade ontológica e sua realidade individual enquanto representante depende de seu poder sobre os outros, poder exercido sobre a individualidade constituinte de cada membro do grupo, de cada terceiro. Sendo assim, a *práxis* soberana “parece ir à *contracorrente* do objetivo fixado, pois a necessária mediação singular dessa *práxis* soberana, tanto quanto a encarnação que a acompanha, provam a impossibilidade de um ser comum”⁶⁷⁹.

A lógica dialética pela qual Sartre prepara uma espiral de conceitos, partindo do nível mais abstrato em direção à concretude que, finalmente, revelaria as condições de possibilidade da experiência histórica como seu fruto mais fecundo, se encaminha a um momento decisivo. Até aqui, foi estabelecido que

a sociedade, abordada muito abstratamente pela experiência dialética, entrega-nos, nesse momento do seu desenvolvimento, sua estrutura mais formal e mais indeterminada: no quadro material das necessidades, dos perigos, dos instrumentos e das técnicas, não pode haver sociedade que não possua, de uma maneira ou de outra, multiplicidades reunidas *por* um continente ou *por um solo*, sem que essas multiplicidades sejam repartidas, pelo próprio desenvolvimento da História, em grupos e em séries, e sem que a relação interna e fundamental da sociedade – quer se trate de produção (divisão do trabalho), de consumo (tipo de repartição) ou de defesa contra o inimigo (distribuição de tarefas) – seja, finalmente, *a do grupo às séries*⁶⁸⁰.

A emergência do soberano diante da relação entre grupos e séries desemboca na constituição do *Estado*. Este não pode se passar por expressão da totalidade dos indivíduos, ou mesmo de sua maior parte, diz Sartre, porque essa maioria é, “*em todo caso*, serial”⁶⁸¹. Na realidade prático-inerte, o indivíduo apreende a “necessidade da impotência”, ou a “impotência como necessidade”. Ao nível serial, com efeito, o poder jurídico e institucional que se estabelece é inteiramente recusado às multiplicidades humanas por conta da estrutura de suas próprias relações de exterioridade. Logo, os agrupamentos inertes não têm poder nem

⁶⁷⁸ SARTRE, 1985, p. 707.

⁶⁷⁹ RIZK, 1996, p. 171.

⁶⁸⁰ SARTRE, 1985, p. 719-20.

⁶⁸¹ SARTRE, 1985, p. 720.

de assumir, nem de recusar o Estado. “Longe de a soberania subir do coletivo ao soberano, é pelo soberano que a soberania (como comando, fantasma de unidade, legitimidade da liberdade) desce para modificar os coletivos sem mudar sua estrutura de passividade^{682, 683} .

O Estado, explica Sartre, é “*primeiramente um grupo* que se remaneja incessantemente e modifica sua composição por uma renovação parcial – descontínua ou contínua – de seus membros”⁶⁸⁴. Em seu interior, a autoridade do soberano advém das instituições e de suas exigências, na medida em que compete a ele assegurar a rigorosa unidade do aparelho diante da dispersão serial. “Dito de outro modo, este grupo integrado dá-se como objetivo manipular os coletivos *sem tirá-los da serialidade* e assentar seu poder sobre a heterogeneidade de seu ser e do ser serial”⁶⁸⁵ .

Essa heterogeneidade radical do Estado e dos agrupamentos inertes em seu interior garantiria sua inteligibilidade. Assim, observa Sartre, no caso de uma sociedade dividida em classes, por exemplo, “o Estado se institui na sua luta como órgão da classe (ou das classes) exploradora e mantém pelo constrangimento o estatuto das classes oprimidas”⁶⁸⁶. As classes dominantes, portanto, *produzem* seu Estado.

Em *A sagrada família*, Marx dizia que apenas a “*superstição política* ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa”⁶⁸⁷. Sartre afirma que Marx tem razão, *desde que se acrescente* “que há aí um processo circular e que o Estado, produzido e sustentado pela classe dominante e ascendente, se constitui como órgão de sua constrição e de sua integração”⁶⁸⁸ .

⁶⁸² Nesse sentido, complementa Sartre: “Assim, numa sociedade dada, o Estado não é, nem legítimo, nem ilegítimo. É legítimo no grupo porque ele é produzido num meio de fé jurada. Mas *essa legitimidade*, ele não a possui verdadeiramente na medida em que sua ação se exerce sobre os coletivos, pois *os Outros* nada juraram, nem aos grupos, nem uns aos outros. Entretanto, acabamos de ver, *os Outros* não pretendem que ele seja ilegítimo. Ou, ao menos, enquanto eles próprios não se constituem em grupo. Se eles não o pretendem, é *primeiramente* pela impotência: não possuem nenhum meio, enquanto série, de contestar ou fundar sua legitimidade; *depois*, porque, seja qual for o grupo, ele parece fundar sua própria legitimidade na medida em que trouxe a si mesmo, e livremente, a existência, e quando ele é aprendido pelo Outro, e em alteridade, como significação sintética, *alhures*, desses vínculos de exterioridade, e como abstrata e permanente possibilidade, *também* para o coletivo, de tornar-se agrupado. Há, portanto, *algo* como uma aceitação, mas ela é, nela mesma, ineficaz, pois nada mais é, em cada Outro, do que uma tomada de consciência da impotência recorrente” (SARTRE, 1985, p. 720-1).

⁶⁸³ SARTRE, 1985, p. 720.

⁶⁸⁴ SARTRE, 1985, p. 721.

⁶⁸⁵ SARTRE, 1985, p. 721-2.

⁶⁸⁶ SARTRE, 1985, p. 722.

⁶⁸⁷ MARX & ENGELS, 2003, p. 139.

⁶⁸⁸ SARTRE, 1985, p. 723.

Na sequência, Sartre lembra ainda que Lênin havia observado que o Estado é o árbitro “quando as relações de força tendem a se equilibrar”⁶⁸⁹. Ocorre que se trata de uma arbitragem francamente enviesada⁶⁹⁰, conquanto dissimulada por uma ideia unificadora. “O Estado se produz em benefício da classe dominante, mas como supressão prática dos conflitos de classe no seio da totalização nacional”⁶⁹¹. Com efeito, a dissimulação do caráter classista do Estado se daria pela ideia de Nação. Ela escamotearia, em nome da invenção de um objetivo comum, posto como interesse de todos, o caráter essencialmente unilateral de sua ação⁶⁹². Nesse sentido, o grupo institucional, na medida em que pretende “perseverar em seu ser”, visa

⁶⁸⁹ SARTRE, 1985, p. 724.

⁶⁹⁰ “Assim, de nosso ponto de vista formal, e sejam quais forem as razões históricas de sua evolução em tal ou tal sociedade, o Estado pertence à categoria dos grupos institucionalizados de soberania específica. E, se distinguimos entre esses grupos, aqueles que trabalham diretamente sobre um objeto comum inorgânico, aqueles que são constituídos para lutar contra outros grupos e aqueles cuja objetivação exige uma manipulação de serialidades inertes etc., fica evidente que o Estado pertence a essa última classe. Oriundo de certa espécie de serialidade (a classe dominante), ele permanece heterogêneo como à classe dominada, pois constitui sua força sobre sua impotência e se reapropria do poder dos Outros (classes dominantes) sobre os Outros (classes dominadas), interiorizando-o e transformando-o em direito” (SARTRE, 1985, p. 724-5).

⁶⁹¹ SARTRE, 1985, p. 724.

⁶⁹² Conquanto cite nominalmente Lênin, e ainda que, neste tópico, possa se estabelecer certos pontos de contato, Sartre não parece aceitar plenamente a concepção leninista do caráter “instrumental” do Estado, delineada em *O Estado e a revolução*. Ali, vale lembrar, Lênin definia o Estado como “produto e manifestação do caráter inconciliável das contradições de classe”. E completava: “O Estado surge no lugar, na hora e no grau em que as contradições de classe *não podem*, objetivamente, conciliar-se. E vice-versa: a existência do Estado demonstra que as contradições de classe são inconciliáveis”. Com efeito, prosseguia Lênin, “o Estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão de *opressão* de uma classe pela outra, é a criação da ‘ordem’ que legaliza e avaliza essa opressão, amortecendo o choque entre as classes” (LENIN, 1987, p. 54-5). A noção sartriana da dominação – que tem no Estado um de seus interlocutores privilegiados – é bastante mais refinada, conforme veremos, por exemplo, no conceito de êxtero-condicionamento. Apenas a título de curiosidade, porém, pode ser útil problematizar essa concepção unilateral leninista, na medida em que, para muitos estudiosos (especialmente entre os opositores do marxismo), ela corresponderia *por definição* à concepção marxista de Estado (em alguma medida, portanto, podendo valer também para o próprio Sartre). Em primeiro lugar, cumpre ressaltar que Lênin, nesta obra, parte do pressuposto da existência de uma *teoria do Estado* em Marx (por conseguinte, uma *teoria política específica*), o que, como observa José Paulo Netto, “não encontra suporte explícito em Marx” (NETTO. In: LENIN, 1987, p. 44 – prefácio). Marx, na verdade, trata do tema em escritos esparsos e de diferentes envergaduras (de panfletos políticos a tratados científicos ou filosóficos propriamente ditos). Em segundo lugar, porque essa suposta teoria – que Lênin toma como existente a partir de uma coleção arbitrária de passagens dos escritos marxianos –, é apresentada mediante uma aproximação das concepções de Engels sobre a origem do Estado – de teor histórico-antropológico, e notadamente marcadas pelo evolucionismo teórico – daquelas de Marx – centradas quase que exclusivamente na análise do funcionamento específico do Estado moderno, constituinte do modo de produção capitalista. A validade desse agenciamento, no ponto em questão, é, no mínimo, duvidosa. Ademais, como também observa Netto, Lênin, em *O estado e a revolução*, ignora textos marxianos importantes da década de 1840, aos quais ele certamente teve acesso (como a Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*), e jamais se remete a *O capital*. O impacto dessa negligência é destacado: “Parece incontestado que, em Marx (e em Engels), o Estado é um instrumento de *domínio* de classe – das fórmulas do *Manifesto do partido comunista* (e mesmo antes delas) ao fim dos seus dias, Marx enfatizou decisivamente este caráter do Estado, a que se prendem as determinações da violência e da ditadura. Em Marx, porém, o domínio de classe não se exerce apenas através da coerção aberta ou, mais exatamente, o Estado *não* é, sempre e/ou necessariamente, a configuração *direta* e *imediate* de uma vontade política de classe. Se, em alguns textos redigidos especialmente para atender a uma demanda política conjuntural ou para estabelecer consignas de entendimento rápido e massivo (aquilo a que o próprio Lênin chamou ‘propaganda’ e ‘agitação’), a formulação marxiana apresenta assim a essência do Estado [como no *Manifesto comunista* – V.S.], é evidentemente um

realizar sua política como meio (*moyen*) de desenvolver o espaço (*milieu*) da soberania, ao invés de dispor a soberania a serviço de uma política. A contradição real do Estado é que ele é um aparelho de classe que persegue objetivos de classe e que, ao mesmo tempo, se coloca para si como unidade soberana de todos, isto é, como este Ser-Outro absoluto que chamamos Nação⁶⁹³.

Encontramo-nos, assim, em um nível ainda mais complexo da dialética histórica, no qual o grupo se faz mediação entre os coletivos e vice-versa. O objetivo, então, será manipular as séries e as “massas” enquanto tais, ou seja, manipular o campo prático-inerte, na medida em que os homens servem aí de mediação entre os objetos produzidos.

Agora, em uma sociedade institucionalizada, a *práxis* consiste em condicionar cada um agindo sobre os outros. Sartre denomina esse procedimento de *êxtero-condicionamento*. O êxtero-condicionamento é um dos conceitos mais ricos apresentados na *Crítica*, e demonstra a perspicácia com que Sartre pensa a relação de dominação da massa promovida por grupos dirigentes, sem que essa dominação seja experimentada enquanto tal.

Segundo Sartre, este novo estágio da *práxis* cria uma quase-unidade passiva que, para realizar-se, precisa “fascinar cada Outro por esse falso-semblante: a totalização das alteridades (ou seja, a totalização da série)”⁶⁹⁴. A armadilha do êxtero-condicionamento reside no projeto do soberano de “agir sobre a série de maneira a lhe arrancar, *na própria alteridade*, uma ação total”⁶⁹⁵. Contudo, prossegue Sartre, “essa totalidade prática, ele a produz como possibilidade para a série se totalizar conservando a unidade fugidia da alteridade, ao passo que a única possibilidade de totalização que permanece no agrupamento

equivoco restringir a tais formulações a concepção que Marx tem do Estado moderno (burguês) esta comporta toda uma série complexa de mediações, envolvendo mesmo a representação e o mais que ela importa. O *domínio de classe* (ditadura) que o Estado moderno (burguês) compulsoriamente realiza, pois, não é nem unidimensional, nem direto” (NETTO. In: LÊNIN, 1987, p. 30-1 – prefácio). Essa posição, aliás, parece em maior conformidade com aquela defendida também por Sartre. Por fim, vale notar que essa visão abertamente unidimensional e reducionista do Estado não encontra respaldo sequer em outros escritos leninistas, nos quais o revolucionário russo compartilha de uma visão sensivelmente mais “ampliada” dos mecanismos de poder estatal – possivelmente por escrever em momentos de embates políticos menos agudos (conquanto tenha sido publicado apenas em 1918, *O estado e a revolução*, foi escrito às portas da Revolução, entre agosto e setembro de 1917, e com a Rússia em ebulição social, ainda imersa na Primeira Guerra). Essa contingência conjuntural certamente permitiria uma maior preocupação com o refinamento teórico, bem como a adoção de um caráter menos panfletário para suas análises. Não por acaso, por exemplo, Luciano Gruppi (GRUPPI, 1978, p. 15 e ss.) enxerga em escritos anteriores de Lênin a gênese do conceito de *hegemonia*, popularizado na literatura marxista por Antônio Gramsci (cuja visão mais plural e apurada sobre o Estado e seus mecanismos de dominação, coerção e controle, viria a ser, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, curiosamente contraposta, em especial como ferramenta de análise das chamadas “sociedades ocidentais”, àquela de Lênin).

⁶⁹³ SARTRE, 1985, p. 726.

⁶⁹⁴ SARTRE, 1985, p. 727.

⁶⁹⁵ SARTRE, 1985, p. 727.

inerte é dissolver nele a serialidade”⁶⁹⁶. A *práxis*, todavia, se conserva como liberdade transcendente. Assim sendo, a natureza fundamental da institucionalização, sua impotência serial, separação e reificação, que constrói a massa soberana e serializada, revelam, afinal, através da desmistificação de sua inteligibilidade, mais uma forma de alienação da liberdade individual.

Um exemplo simples, como, novamente, o funcionamento dos meios de comunicação de massas, pode elucidar melhor os dois caracteres elementares do êxtero-condicionamento: “a ação mediadora do grupo, que condiciona cada Outro por todos os Outros, fascinação prática pela ilusão da serialidade totalizada”⁶⁹⁷. Relembrando sua visita aos Estados Unidos, em 1946, Sartre relata⁶⁹⁸ que, a cada sábado, as emissoras de rádio divulgavam a lista dos dez discos mais vendidos na semana que se encerrava. Na semana seguinte, as pesquisas indicavam que a venda daqueles discos aumentava entre 30 a 50%. Com isso, o resultado da semana anterior era confirmado e prolongado. A escolha dos discos, observa Sartre, era feito por um grupo de especialistas (o “*Grand Prix du Disque*”) que agia sobre a massa serializada, em nome da “opinião pública” (na verdade, das gravadoras), de modo a persuadir cada ouvinte de que o Outro também iria comprar aqueles discos. Este Outro, conseqüentemente, exigiria de mim que eu também os tivesse comprado e escutado, a fim de que não ficasse “por fora” daquilo que o “público” compra e escuta. Por minha vez, eu faria o mesmo em relação a outrem. Os exemplos poderiam ser multiplicados.

O êxtero-condicionamento é, em suma, a utilização, por parte de um grupo determinado, da ação recíproca que as séries realizam umas sobre as outras, sem que estas se percebam vítimas de manipulação. Através dessa prática, o grupo soberano se serve da divisão serial, ao invés de tomá-la como uma ameaça. Sua racionalidade consiste, portanto, na necessidade que sofre o grupo soberano – surgido no seio da instituição por conta de sua impotência em superar a serialidade – de manter uma unidade social apoiada nas próprias séries em suas determinações recíprocas. Trata-se, finalmente, do modo privilegiado de propagação da *ideologia* de um grupo dominante⁶⁹⁹. Por exemplo, em uma sociedade de consumo de massas, como a atual, é fácil observar como a propaganda se utiliza fartamente de formas de êxtero-condicionamento, tal como descrito por Sartre, com o intuito de aumentar o volume de vendas de seus produtos, ou como a mídia se vale dessa forma de dominação para

⁶⁹⁶ SARTRE, 1985, p. 727.

⁶⁹⁷ SARTRE, 1985, p. 728.

⁶⁹⁸ SARTRE, 1985, p. 728 e ss.

⁶⁹⁹ Ver também nota 596 do capítulo precedente.

transmitir valores e conceitos de “verdade” que assegurem a hegemonia de uma determinada visão de mundo⁷⁰⁰.

O grupo se produz sobre a dissolução mais ou menos profunda dos coletivos e na unidade de uma *práxis* conjunta. E o objeto dessa *práxis* só se define em função de outros grupos mediados ou não por séries, de circunstâncias inorgânicas, mediadas ou não por outros grupos e pela matéria trabalhada, mediada ou não por séries e grupos. Se considerarmos a *práxis* grupal fora de si, no campo transcendente de sua objetivação, será possível perceber que ela se define por três características principais. Primeiramente, nota Sartre, ela “realiza praticamente realidades novas e unificantes na materialidade social e física que constitui seu campo prático”⁷⁰¹. Quer dizer, novas realidades são criadas assim que o grupo age fora de si. E tendo em vista que o campo de ação do grupo é uma unidade sintética de totalização prática, seu aparecimento, ainda que à distância, é uma ameaça constante de mudanças (de maneira direta ou indireta) em outros grupos (*alteração*). No entanto, tais resultados sintéticos “são necessariamente *alienados*, ainda que o momento no qual a alienação se descobre não seja necessariamente aquele no qual a objetivação se realiza”⁷⁰². Os objetos produzidos pelo grupo, em qualquer sentido, são multidimensionais. Por exemplo, o campo comum de sua ação é um momento multidimensional de insegurança. Só se alcança a experiência histórica, assinala Sartre, porque é possível integrar as multiplicidades dos grupos e de seus significados. É essa multiplicidade que oferece a multiplicidade de temporalizações, cuja dialética conduz à *diacronicidade*⁷⁰³.

Por fim, a ação do grupo é por si mesma “uma transformação radical do estatuto comum, na medida em que seus resultados, sem perder sua unidade sintética, se imprimem na matéria inorgânica ou se fazem determinação rigorosa de um coletivo (ou de qualquer concreção do prático-inerte)”⁷⁰⁴. Por exemplo, diz Sartre, o cliente, encarado como objeto serial, precisa ser manipulado, mas com o intuito de manipulá-lo, o próprio vendedor acaba manipulando a si mesmo – como na relação de *má-fé*. Com efeito, a serialidade pode ser observada em duas dimensões. Uma primeira vertical: o grupo hierárquico, manipulação de manipulações; uma segunda que é horizontal: a serialidade externa dos manipulados.

⁷⁰⁰ Nesse sentido, Frederic Jameson afirma que a noção de serialidade (sobre a qual se apoia o êxtero-condicionamento) “é a única teoria satisfatória da opinião pública, a única verdadeira filosofia das mídias elaboradas até hoje” (JAMESON In: KOUVÉLAKIS & CHARBONNIER, 2005, p. 27).

⁷⁰¹ SARTRE, 1985, p. 747.

⁷⁰² SARTRE, 1985, p. 748.

⁷⁰³ “A humanidade pensada como *um* Homem: eis a ilusão da dialética constituída. De fato, há temporalizações; e falo aqui dessas multiplicidades diacrônicas que são as gerações” (SARTRE, 1985, p. 749).

⁷⁰⁴ SARTRE, 1985, p. 751.

3.4 Violência e luta de classes

Aproxima-se o momento de alcançar um esquema adequado de inteligibilidade do concreto, ou seja, da experiência histórica, não obstante ainda permanecermos confrontados com estruturas meramente formais e abstratas. Vimos que o indivíduo, como realidade abstrata, em sua *práxis* livre, encontra seus primeiros traços mais concretos na alienação do campo prático-inerte, cuja densidade não-dialética do ser possibilitou a ele a criação da sociabilidade. Essa, por sua vez, é o resultado do trabalho feito por inúmeros homens sobre outros homens, por grupos sobre grupos e as séries. É, portanto, a violência da liberdade alienada em nascimento e a violência sobre essa violência.

A descrição de diferentes estruturas coletivas feitas até aqui, na ordem crescente de complexidade, alerta sobre a permanente ameaça de reaparição da inércia no interior do grupo. Primeiramente, como livre violência de liberdades individuais sobre elas mesmas, visando um ser comum numa inércia traçada reciprocamente. A isso, Sartre denominava “liberdade como necessidade”. A partir de então, sob a pressão de circunstâncias de crescente urgência dentro de um quadro moldado pela escassez, essa necessidade, outrora produzida pela liberdade livremente consentida, converte-se em propulsora de uma espiral inercial. A necessidade torna-se o agente da exteriorização da inércia, interiorizada agora pelo grupo juramentado, mediante a criação de relações institucionalizadas, até o momento em que o estatuto adequado à institucionalização forneça os meios e as condições para uma nova reinteriorização. O curso dessa experiência dialética conduziu à soberania como agente de petrificação, como consequência e fator essencial a uma serialidade crescente. Essa serialidade, porém, não é somente o desenvolvimento formal da inércia afirmada pelas condições materiais que a exigem. O grupo, como “reciprocidade *trabalhada*”⁷⁰⁵, é um produto humano, e não um dado natural, cuja ação sobre as séries produz o êxtero-condicionamento.

Contudo, adverte Sartre, a realidade concreta não apresenta os coletivos da maneira abstrata que a *Crítica* os descreve. Uma série, por exemplo é sempre mais trabalhada do que, possivelmente, se fez parecer. Mas, para compreender o grupo, há de se ter em mente

que ele se produz pelo projeto de arrancar à matéria trabalhada seu poder inumano de mediação entre os homens para dá-lo, na comunidade, a cada um e a todos e para

⁷⁰⁵ SARTRE, 1985, p. 754.

se constituir, enquanto estruturado, como retomada de mão (*reprise de main*) da materialidade do campo prático (coisas e coletivos) pela livre *práxis comunizada* (juramento etc.)⁷⁰⁶.

Diante de circunstâncias concretas, a formação do grupo acarreta a dissolução da serialidade mistificada e massificada. O homem se torna produtor e produto⁷⁰⁷.

A partir do estatuto do juramento, os indivíduos produzem o grupo e produzem a si mesmos como indivíduos-no-grupo. Nesse instante, o grupo confere ao outro seu novo nascimento, tornando-se o instrumento *mais eficaz* para dominar o campo material marcado pela escassez e pura liberdade coletiva para liberar os homens da alteridade.

Há, portanto, uma reciprocidade fundamental entre o grupo e a série. A dialética entre ambos é constituída pela *práxis*. Tal *práxis* possui uma dupla circularidade. A primeira é estática: as estruturas e as linhas de ação grupal “são definidas pelas características do coletivo do qual ela provém”⁷⁰⁸. A alteridade e a atividade passiva são utilizadas como instrumentos de ação. A segunda circularidade “é esse movimento perpétuo que, cedo ou tarde, degrada os grupos em ato e os faz recair no coletivo”⁷⁰⁹. Esta circularidade, porém, não possui nenhuma lei *a priori*, nem alguma sequência cronológica obrigatória.

O momento concreto da experiência diante do qual Sartre visa nos situar reintegra e transcende, um após o outro, todos os momentos anteriores. A livre *práxis* perde seu caráter suspeito: não há indivíduo totalmente isolado. A solidão é “uma estrutura particular da sociabilidade”⁷¹⁰. Na totalização histórica, o efetivo desaparecimento do indivíduo isolado em favor do Outro, do indivíduo comunal, ou de uma função, ocorre com base na *práxis* orgânica como dialética constitutiva. Reforça-se, assim, a possibilidade efetiva de superação do obstáculo do solipsismo que ainda pairava sobre o pensamento sartriano.

Não obstante, se o indivíduo isolado é uma abstração, os coletivos descritos até este momento também o são. A circularidade grupo-série não possui, é preciso reiterar, qualquer lei sequencial. Para Sartre, cumpre ressaltar, a questão essencial não é o que aconteceu ou deixou de acontecer, mas qual a inteligibilidade do que ocorreu, ocorre e do que poderá ocorrer. A serialidade, em conjunto com a matéria inorgânica, produziu o campo do

⁷⁰⁶ SARTRE, 1985, p. 755.

⁷⁰⁷ “Necessidade e escassez, à sombra da impotência serial, são a possibilidade negativa do grupo. *O grupo é uma modalidade possível de existência*, como instrumento e como livre contexto para livres relações humanas” (LAING & COOPER, 1982, p. 116).

⁷⁰⁸ SARTRE, 1985, p. 758.

⁷⁰⁹ SARTRE, 1985, p. 758.

⁷¹⁰ SARTRE, 1985, p. 759.

prático-inerte. A produção histórica dos grupos cria novos campos sociais. Por exemplo, o grupo agindo sobre a série produz “a massa”.

Mas, do ponto de vista de uma interpretação materialista histórica, uma ausência pode ser facilmente percebida na espiral dialética proposta até o momento. Se “a história de toda sociedade até os nossos dias é a história da luta de classes”⁷¹¹, como afirmado na célebre citação inaugural do *Manifesto comunista*, como a dialética dos grupos e das séries poderia contemplar essa realidade? O momento é oportuno, pois a interpenetração das multiplicidades, segundo Sartre, abre uma brecha para o estudo da realidade da classe social, o *ser-de-classe*.

Antes de tudo, convém observar (o que já se fazia pressentir quando a classe social foi arrolada na órbita dos coletivos prático-inertes), que a classe, em Sartre, não é jamais pensada como uma *categoria sociológica*, dinâmica, objetivamente definida a partir da realidade das relações de produção⁷¹², mas como um *milieu commun* de experiência. O ser-de-classe se define, em primeiro lugar, “pela serialidade de impotência, na medida em que ela é qualificada e determinada por exigências prático-inertes”⁷¹³. A relação original e negativa do operário com a máquina, cuja posse não lhe pertence, a mistificação do livre contrato de trabalho, que se torna uma força inimiga do trabalhador, sua dispersão serial e os antagonismos do mercado de trabalho, tudo isso delimita um quadro em que a serialidade e o prático-inerte ainda estão presentes. Contudo, explica Sartre, esse estatuto serial do prático-inerte seria insuficiente para daí se extrair uma *luta de classes*. De fato, essa só pode se produzir, de acordo com o filósofo, porque cada membro da classe dispõe de uma possibilidade permanente de dissolver a serialidade. Surge, então, uma primeira e abstrata determinação dessa unidade possível, através do interesse de classe como possibilidade de negação do destino⁷¹⁴.

⁷¹¹ MARX & ENGELS, 2001, p. 23.

⁷¹² Por exemplo, explica Paul Sweezy: “A respeito das relações de classe, uma distorção primária do marxismo é tratá-las como juridicamente definidas e determinadas. (...). A verdadeira posição marxista, pelo contrário, é que as classes têm sua existência nas relações reais de produção, e é apenas pela transformação dessas relações que a estrutura de classes pode ser modificada ou, no caso limite, as classes abolidas” (SWEETZY, 1980, p. 60).

⁷¹³ SARTRE, 1985, p. 761.

⁷¹⁴ Com efeito, em Sartre, a classe é tomada “como um *ser social* que se constitui espontaneamente no conflito, mas que se deixa recair rapidamente na *serialidade* do grupo” (MÜNSTER, 2005, p. 206). A opção por essa efemeridade do conceito de classe pode ser compreendida pelo fato de Sartre recusar qualquer vestígio de uma concepção que veria no proletariado um sujeito transcendental e universal da História. Em outros termos, que explicasse a História a partir de categorias que colocassem em risco a singularidade e a subjetividade tal como ele as entende (como na interpretação do proletariado como “sujeito-objeto idêntico e universal”, proposta pelo Lukács de *História e consciência de classe*). Não por acaso, Sartre procurará substituir a teoria da luta de classes típica do marxismo por uma *teoria dos conflitos*, calcada na dialética entre grupos e séries (cf. MÜNSTER,

A metamorfose da classe em grupo puro, absolvida de qualquer traço de serialidade, nunca ocorre, nem mesmo em um período revolucionário. Como aponta Sartre, em um período de maior solidariedade, a classe operária envolve, em sua constituição, grupos-em-fusão, grupos juramentados de lealdade recíproca, e índices de serialidade inerte, em certos setores profundamente penetrados pela assombrada unidade dos agrupamentos juramentados, da organização institucionalizada, e até mesmo das instituições.

A classe social manifesta-se, segundo Sartre, simultaneamente baseada em três estatutos: mecanismo institucionalizado; grupos (parte seriados e parte organizados) de grupos-em-fusão e grupos juramentados; e uma série, caracterizada nas e através das relações de produção com o estatuto do prático-inerte, por outras classes. Esses três aspectos englobados num esquema universal fornecem aquilo que Sartre compreende como o quadro da classe operária em movimento. Mas apenas eles não seriam suficientes para esclarecer as transformações ocorridas numa classe social. Para Sartre, o papel do terceiro regulador deve novamente entrar em cena. O investigador precisa ter em mente o que é a livre *práxis* do grupo (transcendência-transcendida), o projeto unitário do grupo para si mesmo e examinar as condições de transcendência do grupo à luz de seu projeto original. O limite de compreensão é estabelecido não pelo objeto em sua complexidade, mas pelo próprio observador *em situação*. A compreensão define uma dupla objetividade: a sua própria e a do grupo estudado. Mas esse limite não impõe dificuldades ao estudo. Pelo contrário, para que a dialética do projeto de compreensão não redunde em dogmatismo, ela deve ser produzida como relação prática entre os livres organismos de uma dada situação.

Quando a *práxis* do grupo juramentado expressa conjuntamente a intenção de cada membro, apreende-se a dialética de uma multiplicidade de projetos, por vezes em relação antagônica, cada qual refratando significados parciais no bojo do grupo. O grupo juramentado está cercado de oposições rotativas do terceiro regulador no cerne de cada reciprocidade grupal. Para resolver a situação, os grupos institucionais fazem uso da estrutura ordem-obediência-unidade e a *práxis-em-fusão* é a reinvenção permanente do grupo nos terceiros e através deles. A diferença singular para compreender o fim alcançado por uma *práxis* e o

2005, p. 206). Melhor dizendo, Sartre tentará subsumir a primeira à última. Não obstante, essa “teoria dos conflitos”, especialmente no que diz respeito ao estatuto do “grupo-em-fusão”, conforme indicado anteriormente (ver nota 625 deste capítulo), carrega, a nosso ver, o potencial de ampliar o paradigma conceitual da luta de classes. Neste momento, porém, o ponto a se observar é que Sartre não se encaminhou nesta direção, preferindo, antes, encontrar um fundamento “ontológico” ao conflito inter-individual do qual a luta de classes se desdobraria, reeditando, em nível social, este antagonismo original. Há, assim, uma nítida inversão da posição de Marx, que adotando uma perspectiva global da formação sócio-econômica capitalista, via a cisão em classes como a origem de outras formas de conflito no interior de uma dada sociedade.

processo pelo qual a realização de um fim último se vê impedida de ocorrer é que, no último caso, não há um autor. Isso significaria que a *práxis* não possui significado? Um processo carente de sentido é aceito, em geral, como característica da ação humana. No entanto, observa Sartre, o ponto de vista positivo da razão analítica é o limite negativo da dialética constituída.

A *práxis*, especialmente em termos de classe, traz como consequência a existência de diferentes níveis, pois, para Sartre, a classe é *práxis* e inércia (*exis*), dispersão de alteridade e campo comum de ação para outra classe. Considerando a ação do organismo livre, em um espaço de n dimensões, a *práxis* se mantém constitutiva, ainda que com a necessária contradição de que o número de suas dimensões entra em conflito com a “não-transcendentabilidade” da livre prática orgânica (*práxis* individual) como geradora da dialética constituinte.

O processo – a este nível – é este ser indeterminado da totalização tomada em exterioridade, que não pode ser nem puro desenvolvimento dialético de uma livre *práxis* individual, nem totalidade totalizada, nem série irreversível e não significante de determinações em exterioridade, mas que, por conta dessa própria indeterminação, se apresenta como a possibilidade abstrata da união de todos esses caracteres⁷¹⁵.

O processo está intimamente ligado ao agente e a situação é definida, negativamente, por seus limites, sendo inútil querer apreendê-la desligando-o do todo. O único modo de se integrar ao projeto de uma multiplicidade social, defende Sartre, é compreendê-lo pelo esquema individualizante.

O homem é um organismo prático cercado de outros organismos similares em meio a um campo dominado pela escassez. Esta última, por sua vez, representa uma força negativa que define cada homem e cada multiplicidade parcial como realidades simultaneamente humanas e inumanas. Na medida em que, por exemplo, alguém se arrisca a consumir um produto de primeira necessidade, torna-se um excedente para mim. Ele me ameaça, mesmo sendo meu semelhante, aparece como inumano, como perigo constante que põe em risco minha sobrevivência. Minha espécie torna-se “estranha” a mim.

Pela reciprocidade e pela intercambialidade, descubro meu campo dos possíveis e a possibilidade de ser transformado pelos outros em uma forma inumana do humano, em excedente. Sou levado a querer destruir a *práxis* do outro, mas justamente essa *práxis*, como organização dialética dos meios para cumprir a unidade, se manifesta como livre

⁷¹⁵ SARTRE, 1985, p. 789.

desenvolvimento da ação no outro, sendo que tal liberdade, enquanto minha liberdade no outro, é que precisa ser destruída para evitar o risco de morte, o elo primário entre homens mediados pela matéria inorgânica.

Dito de outro modo, a interiorização da escassez como relação *mortal* do homem com o homem é ela mesma operada por uma livre transcendência (*dépassement*) dialética das condições materiais e, nessa própria transcendência (*dépassement*), a liberdade se manifesta como organização prática do campo e como se apreendendo no Outro como liberdade outra ou *anti-práxis* e anti-valor a ser destruído⁷¹⁶.

A *violência*, argumenta Sartre, nada mais é que a ação de uma liberdade sobre a outra, mediada pela matéria. Conforme já havia sido previamente definido, é a escassez interiorizada em cada um. A *práxis* livre pode eliminar a liberdade do outro ou suspendê-la através de mistificações e estratégias. A violência pode, como indicado anteriormente, ser utilizada contra minha liberdade ou a de outro com vistas a evitar o retorno à serialidade. Quando se pensa em luta de classes, vem à mente a opressão, a exploração. Sartre derivou dessas atividades três níveis de ação humana, a saber, o indivíduo, o grupo e a *práxis*-processo, sendo possível observar evoluções semelhantes como, por exemplo, opressão e exploração, como *práxis* e processo.

Neste cenário, a unidade de duas classes em luta torna-se um “fato de reciprocidade antagonística”, cuja unidade contraditória de cada uma na outra conserva sua origem exclusivamente na *práxis*.

Em outros termos, é possível conceber como pura hipótese lógica e formal um Universo no qual as multiplicidades práticas não se constituíssem em classes (por exemplo, um no qual a *escassez* não fosse o vínculo fundamental do agente prático e de seu meio). Mas, *se as classes existem*, é preciso escolher: *ou bem* nós as definimos na inércia como estratos da sociedade e sem outra unidade senão a compacta inércia que nos revelam as camadas geológicas; *ou bem* sua unidade movente, cambiável, fugidia, inapreensível e, entretanto, *real*, vem a ela de outras classes na medida em que cada uma encontra-se ligada a todas as outras por uma reciprocidade prática do tipo positivo ou negativo. E na hipótese abstrata que escolhemos (duas classes, reciprocidade negativa), tudo se dispersa ao infinito – *primeiramente* ele mesmo prático-inerte – se a unidade de cada uma não é suscitada diretamente pela *práxis* da Outra e não se produz através de sua própria *práxis* como sua ação real sobre a Outra. Isso significa que a unidade de cada uma é dependente da unidade da Outra, e, sobretudo, que essa dependência não se origina de qualquer magia dialética, mas de um projeto real de violência que integra a outra unidade como fato prático de sua própria unidade⁷¹⁷.

⁷¹⁶ SARTRE, 1985, p. 815.

⁷¹⁷ SARTRE, 1985, p. 871.

Com efeito, a unidade de classe torna-se “a circularidade de um movimento de mediação, com suas inversões tais que a própria serialidade, apesar de seu ser-fugidio, torna-se a unidade mediadora do grupo soberano e dos grupos juramentados”⁷¹⁸.

O objetivo da *Crítica* era determinar as condições formais de nossa história, esse perpétuo movimento sintético de totalizações, destotalizações, retotalizações, inteligível apenas à luz da Razão Dialética. “Nossa História nos é inteligível”, diz Sartre, “porque ela é dialética, porque a luta de classes nos produz ultrapassando a inércia do coletivo em direção aos grupos dialéticos de combate”⁷¹⁹. Ao nível individual, a luta podia ser compreendida como uma temporalização de dupla reciprocidade. Mas então, seria possível desvendar essa reciprocidade antagonística com a *práxis*-processo das classes?

“A luta”, define o filósofo, “é a única prática humana que realiza na urgência (e, às vezes, no perigo de morte) a relação de cada um com seu ser-objeto”⁷²⁰. Isso quer dizer que a inteligibilidade dialética de um projeto abarca a compreensão do projeto do outro. A luta pressupõe o conhecimento recíproco das condições em que o outro se encontra e pode agir. A *práxis* da luta é entendida por cada um como ser-objeto-para-outro. Cada participante é negação da negação que intenta transcender não apenas o seu ser como objeto, mas também eliminar o outro para quem se é objeto. No domínio da escassez, a luta como reciprocidade negativa engendra o Outro como Outro-que-homem, como contra-homem. Diante da escassez interiorizada, a racionalidade da *práxis* de cada um se traduz na racionalidade da violência.

Finalmente, e quanto à impressão que um terceiro teria dessa luta? Que racionalidade teria essa compreensão? Neste caso, conclui Sartre, voltamos ao nosso ponto de partida. A história é a totalização de todas as multiplicidades práticas e todas suas lutas e, na medida de sua inteligibilidade, está a fronteira dialética do processo-*práxis* dos diferentes conjuntos práticos e das formas de multiplicidade ativa existentes entre eles. Assim, complementa o filósofo, estão postas as bases para uma Antropologia estrutural e histórica, cuja experiência reflexiva da viva aventura dessas estruturas formais, poderia, finalmente, desvelar “a significação profunda da História e da racionalidade dialética”⁷²¹. Este seria, enfim, o objetivo do segundo tomo da *Crítica*.

3.5 A inteligibilidade inconclusa da História: sobre o tomo II da *Crítica da razão dialética*

⁷¹⁸ SARTRE, 1985, p. 872.

⁷¹⁹ SARTRE, 1985, p. 881-2.

⁷²⁰ SARTRE, 1985, p. 885.

⁷²¹ SARTRE, 1985, p. 894.

O segundo tomo da *Crítica* não foi concluído. Segundo Sartre, seria necessário um número tal de estudos historiográficos para dar conta da totalização a ser tramada naquela obra que, a uma pessoa de quase 60 anos, parecia uma tarefa objetivamente impossível⁷²². Tratava-se, sem dúvida, de um projeto colossal.

[O] horizonte da *Crítica* era uma tentativa de compreender, não a verdade de uma pessoa, mas – como Sartre colocou – “a verdade da humanidade como um todo” (mesmo se, para ele, houvesse uma continuidade epistemológica básica entre ambas). Isso apontava para uma histórica global, cujo término declarado seria uma compreensão totalizante do sentido da época contemporânea. A maior promessa que talvez um escritor jamais fizera no século XX não seria cumprida⁷²³.

Não obstante essa incompletude, e diante do fato de que, para o propósito da tese, a análise do primeiro tomo da *Crítica* é suficiente, pode ser útil sintetizar o que foi esboçado no segundo tomo, até mesmo com o intuito de verificar qual era o caminho pensado por Sartre para a sequência de sua obra. Para isso, tomaremos dois conceitos fundamentais que ali aparecem, e que se relacionam diretamente com o objeto da tese.

Em primeiro lugar, a ideia de *luta*. Logo na primeira parte do texto publicado, Sartre se propõe, na esteira da conclusão do primeiro tomo, a examinar mais a fundo a inteligibilidade da luta. O exemplo sartriano, aqui, é a *luta de boxe*⁷²⁴. Conforme esclarece Vincent de Coorebyter, a ambição de Sartre é “demonstrar que uma luta de boxe qualquer vale de *encarnação totalizante* do conjunto de fraturas que atravessam a sociedade na qual ela se organiza, o que supõe uma relação não contingente entre a violência dos esportistas, a do público e a da sociedade global”⁷²⁵.

Com efeito, segundo Sartre, o esporte encarna a violência interiorizada de cada um no cenário de escassez (logo, de antagonismo generalizado), impondo regras a essa violência (que, entretanto, jamais desaparece)⁷²⁶. Não é que o esporte simbolize os

⁷²² Em 1972, confrontado à questão de uma possível continuação da *Crítica da razão dialética*, Sartre responde: “Não [haverá continuação]. Primeiramente, seria preciso ler, ou reler, muitos livros de História. Você vê, é ainda a idade... Pensei então que seria preferível parar por aí, pois chegará um tempo em que qualquer um poderá continuar” (SARTRE, 1974, p. 77).

⁷²³ ANDERSON, 2004, p. 171.

⁷²⁴ SARTRE, 1985b, p. 25 e ss.

⁷²⁵ COOREBYTER In: SIMONT, 2001, p. 189.

⁷²⁶ “A origem de classe, a ruptura com seus pares, a exploração capitalista investida nos lazeres, a ideologia esportiva como imposição reacionária da Lei na ordem da força, asseguram a mediação entre a violência societal e o destino singular do boxeador, evitando de reconduzir esses fenômenos a um abstrato denominador comum tal como o individualismo e a agressividade humana: tudo isso permanece efeito concreto da escassez” (COOREBYTER In: SIMONT, 2001, p. 192).

antagonismos sociais. Na verdade, “ele encontra nesses antagonismos sua substância *real*, sua força (*ressort*)”⁷²⁷. Há, assim, um *sentido* da luta, na medida em que ela *encarna* uma realidade cindida, e que se revela como totalização mediada dos antagonismos práticos sobre o fundo da escassez⁷²⁸.

Da realidade da luta desdobra-se outra ideia, central no segundo tomo, que é a *totalização de envolvimento* (*totalisation d’enveloppement*) – uma clara alusão, diga-se, a Merleau-Ponty⁷²⁹. Para Sartre, a totalização de envolvimento se define como “a integração de todos os indivíduos concretos pela *práxis*”⁷³⁰. No limite, ela aparenta corresponder ao movimento último da História, na medida em que esta é o movimento sintético de totalização de todas as totalizações parciais.

No entanto, é preciso tomar com cuidado essa posição, porquanto ela não poderia se verificar em qualquer formação social. Em sociedades ditatoriais, explica Sartre, a totalização de envolvimento seria “a exterioridade interior de uma empresa comum”, na medida em que, como “*práxis* autônoma”, “ela produz, sofre, encerra e dissimula sua própria

⁷²⁷ COOREBYTER In: SIMONT, 2001, p. 190.

⁷²⁸ Vincent de Coorebyter pontua com precisão as linhas de força do primeiro capítulo do tomo II da *Crítica*: “de um ponto de vista metodológico, a progressão do capítulo se caracteriza por uma passagem a dois tempos do registro da imanência ao registro das transcendências. (...) Na primeira parte do capítulo, Sartre desdobra o que cada um sabe e faz no mundo do boxe. (...) Numa segunda escansão de seu propósito, Sartre demonstra que o boxe está ligado ao conjunto dos conflitos sociais que cindem o universo no qual ele foi inventado. Enfim, a terceira parte do texto desenvolve uma totalização ‘mediada’ que passa sempre pelas *práxis* dos atores (...) e que ressoa sobre o vivido, mas que doravante escapa de sua consciência (de) si porque a alienação dos boxeadores e sua cegueira acerca da exploração a que se submetem torna-se condição de sua participação no sistema, isto é, de sua própria *práxis*” (COOREBYTER In: SIMONT, 2001, p. 195-6). Com efeito, complementa de Coorebyter, a “originalidade da *Crítica da razão dialética* se confirma assim, na medida em que ela apela à consciência reflexiva, ao ancoramento no vivido característico da fenomenologia, para melhor demonstrar que esse vivido aparentemente autônomo e absoluto só se sustenta naquilo que o compõe, a saber, uma rede de totalizações imediatas e mediadas na qual ele figura como a interiorização reexteriorizante ou, segundo o termo chave deste capítulo, como encarnação – remissão de Husserl a Marx, do fenomenológico à materialidade trabalhada sobre o fundo da escassez, que impõe sua lei no próprio ato em que torna este movimento fenomenológico possível” (COOREBYTER In: SIMONT, 2001, p. 196).

⁷²⁹ Como observa Raoul Kirchmayr, neste ponto, “é preciso sublinhar a dívida filosófica de Sartre em relação a Merleau-Ponty” (KIRCHMAYR. In: WORMSER, 2006, p. 119). Com efeito, “em uma das *Notas de trabalho* de outubro de 1959 para *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty enuncia claramente o princípio regulador de sua pesquisa, que desemboca numa onto-topologia: ‘Tomar como modelo do ser o espaço topológico’. Espaço topológico e pensamento de envolvimento, no último Merleau-Ponty, se implicam mutuamente. Sartre também, na *Crítica da razão dialética II*, se encaminha em direção a um modelo topológico do ser seguindo o fio condutor do envolvimento (KIRCHMAYR. In: WORMSER, 2006, p. 120). Contudo, adverte Kirchmayr, é preciso lembrar aquilo que também separa o Sartre do segundo tomo da *Crítica* do Merleau-Ponty de *O visível e o invisível*: “Do *envolvimento* de Merleau-Ponty, Sartre guarda a inerência ontológica: o envolvimento se apresenta a cada vez que o ser produz uma lacuna no interior de si mesmo, que é em si uma *encarnação*. A relação semântica envolvimento-encarnação é, de fato, constante, e se apresenta ao longo de toda a obra. Em Sartre, no entanto, o envolvimento que rege tudo resulta ao mesmo tempo de um movimento dialético unitário. (...). Como se Merleau-Ponty e Sartre, um após o outro, avançassem por movimentos opostos numa mesma direção: disjunção e multiplicidade em um, síntese e unidade no outro” (KIRCHMAYR. In: WORMSER, 2006, p. 121).

⁷³⁰ SARTRE, 1985b, p. 97.

heteronomia como a unidade passiva e reatualizada de seus próprios sub-produtos”⁷³¹. Por exemplo, o stalinismo seria a encarnação singular da realidade universal soviética⁷³². Ao analisá-lo, diz Raoul Kirchmayr, Sartre visava “tornar inteligível o movimento histórico pelo qual a construção da sociedade soviética necessitou de um processo de unificação na figura de um *leader* (sociedade que se encarna no indivíduo)”⁷³³.

Nesse sentido, complementa, Sartre almejava demonstrar a

possibilidade de reconhecer, em um indivíduo singular, o produto de uma sociedade num momento histórico dado, bem com a maneira pela qual essa sociedade e esse momento se encarnam nele. A singularidade é assim uma sorte de cristal no qual as forças se materializam historicamente pelas práticas que, por sua vez, tornam-se uma força inercial graças a seu devir-corpo. A encarnação significa, portanto, o devir corpo dessas forças, sua manifestação através do indivíduo, pois este é um requisito do campo prático. Ao mesmo tempo, a solidificação da *práxis* comporta uma modificação da própria *práxis*, engendrada pela escassez. (...). [Desse modo, o encadeamento escassez-práxis-encarnação-envolvimento] liga o primeiro tomo ao segundo⁷³⁴.

Não obstante, cumpre notar que, no caso de uma sociedade “desunida”, isto é, uma sociedade na qual não há a formação de uma “empresa comum”, mas tão somente uma unidade de imanência, ou seja, uma dispersão serial profunda, estas formulações não parecem válidas – Sartre, é verdade, não se demora sobre essa questão. Por isso, a inteligibilidade última do sentido diacrônico da História, na *Crítica*, permanece em suspenso, conquanto se possa supor que também essas sociedades deveriam encontrar uma forma de totalização tal que as tornassem inteligíveis no movimento sintético da experiência histórica. Isto, se a experiência crítica sartriana pudesse efetivamente ser completada, ou seja, se o sentido último da aventura humana, da História, desde seu ponto de vista, pudesse ser plenamente desvendado em sua inteligibilidade, o que não é nada evidente, conforme o próprio caráter inconcluso da obra, de alguma forma, atesta⁷³⁵.

⁷³¹ SARTRE, 1985b, p. 252.

⁷³² Cf. SARTRE, 1985b, p. 129 e ss.

⁷³³ KIRCHMAYR. In: WORMSER, 2006, p. 121.

⁷³⁴ KIRCHMAYR. In: WORMSER, 2006, p. 122.

⁷³⁵ Mas não só: István Mészáros, por exemplo, defende que a inconclusão da experiência crítica remete primeiramente às contradições internas da empresa sartriana, muito mais do que o esforço que ela demandaria, como Sartre sugere. No próximo capítulo, algumas dessas contradições serão examinadas à luz de um confronto com Marx, o que poderá fornecer argumentos para essa discussão.

4- A SÍNTESE IMPOSSÍVEL

No que diz respeito ao tema da alteridade, a *Crítica da razão dialética* representa um ganho substancial nas linhas de força do pensamento sartriano. Não apenas porque, ao contrário de *O ser e o nada*, as relações humanas recebem um acento mais concreto, material e historicamente embasado, mas também porque a teoria da *Crítica* permite vislumbrar de modo mais preciso uma dialética entre a *práxis* individual e a realidade social que estava praticamente ausente do *ensaio de ontologia fenomenológica*. Sua perspectiva nos autoriza, igualmente, a considerar definitivamente afastado o fantasma do solipsismo, bem como afirmar que aquelas condições de constituição de uma filosofia da História levantadas ao final da primeira parte da tese foram (ao modo de Sartre) contempladas.

Assim, a tese de que a “atitude natural” em face do outro é uma relação de confronto direto entre dois olhares – cujo resultado só pode ser a hierarquização dessa relação, na qual um olhar se torna sujeito do outro objetivado e objetificado – cede terreno à compreensão da intersubjetividade pela mediação do campo prático, isto é, de um mundo denso e objetivo (intersubjetivo, “intermundo”). Com isso, não apenas o horizonte potencial da intersubjetividade é ampliado, como, ao mesmo tempo, os novos instrumentos conceituais viabilizam a compreensão de realidades sociais, políticas, históricas, formas de alienação, de dominação e exploração, de modo muito mais acurado do que parecia possível no âmbito de *O ser e o nada*. Como assinalado anteriormente, conceitos como o de série e êxtero-condicionamento, por exemplo, integram um leque de ferramentas teóricas decididamente fecundas para a compreensão de alguns aspectos do modo de sociabilidade do capitalismo contemporâneo. Na mesma medida, a descrição do grupo-em-fusão (e de seus desafios de sobrevivência posteriores) pode não apenas auxiliar na compreensão dos desafios postos a toda *práxis* revolucionária, como também carrega o potencial de ampliar o paradigma marxiano clássico da luta de classes, incorporando dinâmicas e formas de luta cujas pautas, sem limitar-se ao antagonismo classista fundamental (e sem necessariamente contradizê-lo), permeiam igualmente a realidade atual.

Contudo, é preciso lembrar que todo esse agenciamento efetivamente enriquecedor se fez sem que o sentido último da alteridade na filosofia sartriana fosse modificado. Isso significa que, a rigor, a presença do outro não perdeu seu caráter *problemático*. Agora, porém, de modo ainda mais dramático. Afinal, não se trata apenas de uma relação de reconhecimento recíproco bloqueada pela dinâmica do olhar petrificante que, alienando a liberdade do sujeito, faria do contato com o outro uma infernal realidade de

dependência, submissão e tensão. O que está em jogo, no âmbito da *Crítica*, é a própria sobrevivência do sujeito como ser, isto é, como indivíduo vivo. Porque habitamos um mundo marcado pela escassez, todo homem torna-se inimigo em potencial de todos os outros, em uma dinâmica que, interiorizada, se reexternaliza como violência. Como se isso não bastasse, a teoria da *Crítica* propõe que, além do fator externo da escassez, aquela perspectiva da alteridade como alienação não se resume ao movimento do olhar, mas é a marca final da própria (e inevitável) relação material dos homens, na medida em que a *práxis* perde sua singularidade ao se inscrever na matéria igualmente trabalhada por outrem. Este fenômeno, porque atinge toda a produção social, alcança também o domínio dos grupos e das instituições: em uma filosofia da liberdade absoluta, nenhuma forma de objetivação humana está livre do fantasma da reificação e da alienação, justamente porque se desenrola em meio a outras liberdades análogas.

Destarte, depois da passagem pela *Crítica*, e não obstante os momentos em que outras formas de existir a alteridade teimam em surgir, a filosofia sartriana se encerra em um verdadeiro impasse: se a liberdade não é alienada pelo olhar do outro, o é pelo simples fato de que ele também age no mundo. Ou porque estamos presos a grupos e instituições cuja lógica de existência só pode ser alienante. Afinal, como pensar qualquer reciprocidade estável que não implique em certa concessão ao outro? Se partirmos do fato de que cada homem é absolutamente livre, realmente, não pode haver escapatória, e a pluralidade de consciências torna-se, em última análise, um transtorno insuperável de nossa liberdade.

4.1 Diferenças do conceito de alienação em Sartre e em Marx

Ora, essa posição não seria em si mesma problemática, salvo por um aspecto. No primeiro capítulo desta segunda parte, dissemos que a *Crítica da razão dialética* deveria ser analisada não apenas de acordo com a economia interna do pensamento sartriano, mas igualmente por sua inserção no universo marxista. Com efeito, a *Crítica* não representa apenas uma ampliação no horizonte da intersubjetividade demarcado pelo Ser-Para-outro de *O ser e o nada*. Ela propõe essa ampliação, a constituição de uma filosofia social e histórica, de uma perspectiva *declaradamente marxista*. Entretanto, após analisar o conjunto de sua teoria, a sensação que fica é a de nos encontrarmos diante de uma encruzilhada. Para além de aproximações e divergências pontuais, o fato é que nada parece mais estranho a uma teoria inspirada em Marx do que uma posição que marca *a priori* a intersubjetividade com um sinal negativo, tal como defendido por Sartre. Como pensar, por exemplo, a possibilidade de uma

revolução ou a implantação de um tipo de sociedade pautada na solidariedade, se o outro é, *ontologicamente*, meu algoz, responsável direto pela alienação de minha *práxis*? Se todo grupo, mesmo que originariamente revolucionário, se encaminha, por conta de sua própria dinâmica interna, rumo à reificação e a serialização, independentemente de outros fatores e contingências?

Trata-se de um problema de grande profundidade – não apenas teórica, mas igualmente prática. Por isso, uma análise coerente da *Crítica* não pode passar ao largo dessas questões. Nesse sentido, torna-se indispensável, neste momento, examinar até que ponto Sartre pode sustentar seu projeto de síntese com o materialismo histórico, fornecer-lhe um “fundamento existencial”. Dito de outro modo: é correto afirmar que a *Crítica da razão dialética*, do ponto de vista de seu aparato conceitual, é uma obra marxista? A resposta para essa pergunta – que, insistimos, auxilia a vislumbrar o alcance da pesquisa sartriana, inclusive identificando seus eventuais limites e contradições – passa por compreender aquele que é, como buscamos demonstrar, o conceito fundamental da intersubjetividade sartriana e, igualmente, o núcleo da filosofia de Marx: a *alienação*⁷³⁶.

Sartre define o homem, na *Crítica*, como um organismo prático, vivendo em meio a outros, em um cenário de escassez⁷³⁷. Como vimos ao longo dos últimos capítulos, “viver em meio a outros” significa, para Sartre, padecer de uma alienação *a priori* da liberdade, na medida em que o concurso das ações dos indivíduos sobre a matéria retorna a eles de modo massificado, dessingularizado. Essa alteração ou esse desvio da *práxis* de cada um pela *práxis* de outrem, impedindo que o homem possa se reconhecer no resultado de sua

⁷³⁶ Sem entrar na polêmica a respeito do tema da alienação na obra de Marx, convém esclarecer que compartilhamos a posição de que este conceito *jamais* desaparece dos escritos marxianos (enquanto *conceito*), ainda que o *termo*, iminentemente filosófico, não seja utilizado nas obras de maturidade com a mesma frequência com que era empregado nos primeiros trabalhos. Por isso, tomamos a liberdade de fundamentar nossa leitura a partir da intersecção de textos de diferentes os períodos do pensamento marxiano, entendendo que, *para o propósito da tese*, este agenciamento seria plausível. No entanto, é preciso demarcar que, entre os escritos da década de 1840 e aqueles posteriores, há algumas diferenças importantes que não podem ser negligenciadas em uma análise mais cuidadosa. Por exemplo, especialmente após *A ideologia alemã*, de 1846, Marx abandona o vocabulário marcadamente filosófico do “ser genérico” do homem (que veremos na sequência) em nome de compreender de modo minucioso como este processo se manifesta concretamente na formação econômico-social baseada na reprodução do capital. Notadamente, o aprofundamento dos estudos em economia política faz com que Marx paulatinamente se encaminhe em direção à construção de uma teoria social cujas raízes se esclarecem com o desvendamento das linhas de força do modo de produção capitalista. A respeito da polêmica em torno do conceito de alienação em Marx, a literatura é farta. Para corroborar nossa posição de permanência, indicamos, por exemplo: MÉSZÁROS, 2006, especialmente p. 197-231; FISCHBACH, 2009, sobretudo, p. 151-208; SÈVE, 2011 e KONDER, 2009, ressaltando que devem ser observadas as particularidades de cada leitura, que não são homogêneas ou universalmente concordantes entre si. Do outro lado, Althusser (cf. ALTHUSSER, 1979), e sua perspectiva de “ruptura epistemológica” entre um “jovem Marx” e um Marx maduro, talvez seja o maior expoente da corrente que defende o desaparecimento do conceito de alienação nos escritos tardios de Marx. Já Ernest Mandel (MANDEL, 1968, p. 158 e ss.) traça um panorama completo das posições divergentes a respeito do tema, conquanto também tenda a esposar uma posição semelhante a que defendemos.

⁷³⁷ Cf. SARTRE, 1985, p. 815.

ação, seria a fonte originária da alienação, da qual a alienação típica dos modos de produção seria uma consequência *a posteriori*. A passagem da *práxis* individual à *práxis* grupal apenas ratificou, em outro nível, a impossibilidade de superar o quadro obscuro tramado no primeiro livro. Desse modo, Sartre preserva sua posição acerca da alteridade como fonte primária de alienação estabelecida em *O ser e o nada*, com a diferença de que a alienação, na *Crítica*, não ocorre pelo contato direto entre olhares, mas pela intermediação do campo material, no domínio da produção social. Essa alienação originária, identificada ao próprio movimento objetivante do homem no mundo, tal como também defendia Hegel, resulta em massificação serial dos indivíduos, luta pela sobrevivência e instituições reificadas. Seria este conflito original, finalmente, que garantiria a inteligibilidade da luta de classes marxista.

Em resumo, para Sartre, a atividade produtiva humana encerra *ontologicamente* sua própria alienação. Mas, neste ponto, ao assumir uma posição claramente inspirada no idealismo hegeliano, o choque em relação a Marx parece inevitável. Isso explica porque, após expor sua concepção de alienação, e cioso de manter a coerência de seu projeto de síntese com o marxismo, Sartre se apresse em advertir que não se deve confundir aquela alienação “*a priori*”, previamente estabelecida por conta das determinações ontológicas da materialidade, com a alienação nos termos marxistas, “*a posteriori*”, que teria início com a exploração. É forçoso notar, porém, que a ressalva não equaciona o problema. Longe disso. O próprio Sartre o percebe, tanto que, na sequência, ele mesmo se questionará: “Voltaríamos a Hegel, que faz da alienação um traço constante da objetivação, seja ela qual for?”. Em seguida responde: “Sim e não”⁷³⁸.

A reação, à primeira vista um tanto enigmática, pode ser esclarecida da seguinte forma⁷³⁹. Ao igualar ontologicamente toda forma de exteriorização (*Entäußerung*) da alienação (*Entfremdung*), não é de se estranhar que Sartre reconheça a proximidade entre sua perspectiva e a de Hegel naquele que é o aspecto essencial da concepção hegeliana. Contudo, Sartre também responde negativamente porque, diferentemente do filósofo alemão, para quem a alienação é operada em dois termos (interiorização e exteriorização), em Sartre a alienação funciona a três termos: “Com efeito”, explica Sartre, “não seria concebível que a atividade humana fosse *alienada* ou que as relações humanas pudessem ser *reificadas*, se algo como a alienação e a reificação não estivesse dado na relação *prática* do agente ao objeto do ato e aos outros agentes”⁷⁴⁰. Assim, como esclarece Fischbach, na filosofia sartriana, a alienação

⁷³⁸ Ambos: SARTRE, 1985, p. 336.

⁷³⁹ Seguimos, neste ponto, a linha de raciocínio de Franck Fischbach (FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 309).

⁷⁴⁰ SARTRE, 1985, p. 181 – nota 1.

não pode “consistir apenas no fato de a atividade de um sujeito vir a se perder e ser negada como tal no resultado de sua própria objetivação”. Antes, é preciso que “a atividade de um sujeito retorne a ele desde o meio material de sua objetivação como atividade do Outro”⁷⁴¹.

Já em Marx, tudo se passa de outro modo. A diferença fundamental entre a teoria sartriana e a marxiana da alienação não é que, para o último, a alienação “começa com a exploração”, como crê Sartre, mas é justamente a assimilação prévia que este opera entre objetivação e alienação, ancorada na pluralidade das *práxis*, o que só pode resultar em uma posição unilateralmente enviesada das relações intersubjetivas⁷⁴². Em primeiro lugar, porque, para Marx, a alteridade não poderia ser originariamente alienante, na medida em que nossas relações se moldam sobre a forma pela qual determinada sociedade produz e reproduz sua vida material e espiritual. Portanto, estabelecer algum sentido *a priori* para elas seria desconsiderar seu caráter essencialmente dinâmico, histórico e social. Em segundo lugar, porque ontologicamente, em Marx, o trabalho, nosso processo de objetivação, “é *atividade positiva, criadora*”⁷⁴³, e socialmente realizada, conforme o próprio Sartre, aliás, assinalava em *Questão de método*⁷⁴⁴. A alienação só poderia surgir mediante um processo “artificial” de transmutação de seu caráter. Em uma perspectiva materialista histórica, a realidade deste processo não poderia estar inscrita em nosso ser social – do contrário, inclusive toda forma de superação da ordem vigente, portanto, de continuação da História, se encontraria bloqueada, o que será o dilema posterior de Sartre. Pelo contrário, ela só se esclarece à luz de determinada

⁷⁴¹ FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 309.

⁷⁴² Como explica Hyppolite, a “*luta de vida e morte* (...) é a raiz da História para Hegel, ao passo que a *exploração do homem pelo homem* é uma consequência, consequência essa que serve, ao contrário, de ponto de partida para Marx” (HYPPOLITE, 1955, p. 133). Mas, no que mais nos interessa, Hyppolite observa, na sequência, que esclarecer essa questão poderia lançar luzes sobre o conflito entre a filosofia existencial e o marxismo. Este texto de Hyppolite é de 1955, portanto, anterior à síntese proposta por Sartre. Contudo, sua observação atinge o cerne do tratamento que essa questão teria na *Crítica*, cinco anos mais tarde. Pois, mesmo em sua obra teórica mais próxima do marxismo, Sartre jamais abandonou as premissas de sua filosofia existencial, bem como de uma visão dramática da história e da alienação, que remete, mesmo que à distância, à leitura kojéviana da *Fenomenologia do Espírito*, especialmente de seu quarto capítulo.

⁷⁴³ MARX, 2011, p. 511 – VI-18.

⁷⁴⁴ Diz Sartre: “Para Marx, com efeito, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no Universo, com a alienação, que retorna contra o homem sua exteriorização. Tomada nela mesma – Marx sublinha em múltiplas ocasiões – a objetivação seria uma realização, ela permitira ao homem, que produz e reproduz incessantemente sua vida e que se transforma modificando a Natureza de ‘se contemplar a si mesmo no mundo que ele criou’. Nenhuma prestidigitação dialética poderia fazê-lo deixar a alienação. É que não se trata de um jogo de conceitos, mas da História real (...). Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entraram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador foi alienado, o homem não se reconhece mais em seu próprio produto e seu labor exaustivo aparece a ele como uma força inimiga. Porque a alienação surge do resultado deste conflito, ela é uma realidade histórica e perfeitamente irreduzível a uma ideia. Para que os homens se livrem dela e para que seu trabalho torne-se pura objetivação deles mesmos, não basta ‘que a consciência se pensa a si mesma’; é preciso o trabalho *material* e a *práxis* revolucionária (...)” (SARTRE, 1985, p. 25-6). Na sequência, buscaremos esclarecer o motivo do estranho descompasso entre a concepção marxiana, identificada por Sartre, e a sua própria, tipicamente hegeliana.

práxis social, historicamente engendradora e compreendida em si mesma. É o que será preciso elucidar, com cuidado, na sequência.

Marx, conforme já havia sido pontuado no primeiro capítulo desta segunda parte, identifica, a partir de Hegel, um caráter essencialmente positivo do trabalho, que se materializa na *realização objetiva* (*Vergegenständlichung*) do homem no mundo (produtos para sua sobrevivência, cultura etc.) enquanto *ser genérico* – ou seja, não exclusivamente a partir de si mesmo, mas na *relação social* de seu trabalho com o trabalho dos outros, porquanto seu trabalho tome parte no trabalho coletivo, na relação socialmente estabelecida entre os homens e a natureza⁷⁴⁵. O ser humano é um ser *objetivo*, “parte da Natureza” (*Teil der Natur*), conquanto uma parte *específica*, na medida em que, por conta de sua atividade característica (seu processo de exteriorização e objetivação, ou seja, seu *trabalho*), se estabeleceria entre ambos uma dupla relação de mediação. A natureza medeia-se a si mesma através do ser do homem, e este se medeia a si mesmo através da natureza. Como seria definido posteriormente, em *O capital*:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza⁷⁴⁶.

Ontologicamente, a História humana⁷⁴⁷ é o “engendramento do homem mediante o trabalho humano enquanto o vir a ser da natureza para o homem”⁷⁴⁸. Ocorre que, de acordo com Marx – e é justamente neste ponto que sua concepção se separa da hegeliana (e

⁷⁴⁵ Nesse sentido, mais tarde, nos *Grundrisse*, Marx esclareceria: “Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, (...) não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade (...) é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros” (MARX, 2011, p. 40 – M-1).

⁷⁴⁶ MARX, 1988, p. 142.

⁷⁴⁷ O mesmo problema identificado por Lévi-Strauss em relação a Sartre aparece, de alguma forma, em Marx. Quando se fala de “história humana”, seria prudente ressaltar que se trata da história ocidental que culminou no modo de produção capitalista, este sim, atualmente universalizado (ou “globalizado”).

⁷⁴⁸ MARX, 2004, p. 114.

da sartriana, por consequência) –, este processo de realização das potencialidades humanas tomou *historicamente* a forma de uma exteriorização alienada (*entfremdete Entäusserung*). A alienação, assim entendida, nada teria a ver com o processo *em si* de objetivação humana, como sugere a letra da *Crítica da razão dialética*, inspirada em Hegel. Na perspectiva de Marx, o patológico deste processo não poderia ser encontrado naquele movimento originário de objetivação, mas em sua degradação “artificial”, histórica. Em resumo, o problema, para Marx, não se encontra já no domínio da exteriorização objetiva dos homens (este, o índice de sua própria humanidade), mas na forma pela qual os produtos de sua objetivação, de seu trabalho social, puderam ser apropriados privadamente, isto é, se tornar posse de outrem. Em outras palavras, é a partir do momento em que os produtos do trabalho são separados do trabalhador, que o caráter positivo da exteriorização no mundo converte-se em “servidão”, isto é, alienação.

O que é essa alienação? Como explica Marx, pela alienação do trabalho, fruto daquela apropriação privada, o objeto ganha vida fora da relação com seu produtor. Fruto da exteriorização objetiva do homem, ele agora “existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, [e] a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha”⁷⁴⁹. O homem perde seu objeto, torna-se um ser “sem-objeto” (*gegenstandlos*), e, por isso, vê sua própria inserção no mundo comprometida, na medida em que sua relação com o mundo é seu processo de trabalho, sua *práxis*, da qual ele já não pode usufruir plenamente, na medida em que seus produtos lhe foram subtraídos.

Mas este processo ganha um contorno ainda mais radical: pois não é apenas do fruto direto de sua atividade que ele é privado, mas, como complementa Marx, o trabalhador também é “despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho”⁷⁵⁰. Quer dizer, não apenas aquilo que ele produz, mas os próprios meios de realização de seu trabalho (no limite, portanto, os meios de sua realização como ser humano), agora também pertencem a outro: “o trabalho mesmo se torna um objeto”⁷⁵¹.

Completamente despossuído de todos os meios de garantir sua sobrevivência, o homem é reduzido à mera capacidade subjetiva, pura e abstrata força de trabalho.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é

⁷⁴⁹ MARX, 2004, p. 81.

⁷⁵⁰ MARX, 2004, p. 80-1.

⁷⁵¹ MARX, 2004, p. 81.

nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*⁷⁵².

Numa palavra, o trabalhador alienado perde seu caráter objetivo, isto é, sua própria capacidade de relação com a natureza e com os outros indivíduos. E essa privação da objetividade de seu ser resulta, ainda, em outro aspecto da alienação, enquanto “privação” ou de “transferência” de sua própria passividade⁷⁵³: desejos, fruções, gozos e afetos, todas essas características propriamente humanas são transferidas a outrem. Com efeito, a alienação “aparece tanto no fato de *meu* meio de vida ser de um *outro*, [quanto] no fato de que aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*”⁷⁵⁴. Não à toa, ainda lembra Marx, os economistas políticos fazem “do trabalhador um ser insensível e sem carências, assim como [fazem] de sua atividade uma pura abstração de toda atividade”⁷⁵⁵. Não é que ele seja propriamente reduzido a uma coisa, a um Em-si: o homem é, na verdade, tomado abstratamente, “desencarnado” do mundo (no linguajar fenomenológico), visado exclusivamente como capacidade subjetiva de trabalho, ou seja, como “espírito”⁷⁵⁶.

Mas, se não se trata de um fenômeno intrínseco a nosso processo de socialização mediante o trabalho, como justifica Sartre, como se pode explicar que vivamos sob a égide da alienação? Mais ainda: como compreender o surgimento e a reprodução do capital? De acordo com o que Marx informa, para que este processo pudesse lograr êxito, seria absolutamente indispensável, em primeiro lugar, que, de um lado, os possuidores dos

⁷⁵² MARX, 2004, p. 127.

⁷⁵³ Cf. FISCHBACH, 2009, p. 156 e ss.

⁷⁵⁴ MARX, 2004, p. 147.

⁷⁵⁵ MARX, 2004, p. 141.

⁷⁵⁶ Não por acaso, defende Franck Fischbach (2009), a figura do sujeito como pura consciência, livre, autônomo, soberano, exterior ao mundo, é a figura filosófica da subjetividade moderna, construída junto com a emergência da sociedade capitalista. De fato, a *oposição* entre sujeito e mundo (com a “soberania” ou “hegemonia” do primeiro em relação ao último), que serve de base à filosofia pós-cartesiana, seria, segundo Marx, uma *abstração* historicamente construída (a relação entre sujeito e objeto, homem e natureza, sendo uma relação *dialética*, de mediação recíproca, como vimos). Tratar-se-ia, assim, da expressão filosófica de uma consciência falseada da realidade, reflexo de uma situação na qual o homem perdeu *de fato* seu caráter objetivo (tornou-se, como definido nos *Manuscritos de 1844*, um “não-ser” ou, como os filósofos clássicos denominam, “espírito”). Nesse sentido, alega Fischbach, porque a própria concepção de sujeito é “inseparável” do “fantasma hegemônico” que *separa* o homem do mundo, isto é, o *aliena*, aquele filósofo entende que seria o caso de renunciar a “falar de sujeito e, como Espinosa, Marx ou Nietzsche (...) [falar de] *indivíduo* e de *relações entre indivíduos*”. Pois “precedendo a distinção e a oposição entre sujeito e objeto”, o conceito de indivíduo “se deixa compreender perfeitamente como o conceito de um ser que é ele mesmo real e objetivo, no sentido que Marx dá ao conceito de ‘ser objetivo’, isto é, o sentido de um ser ele mesmo inscrito na realidade objetiva, dependente dela de maneira essencial e vital, na medida em que é nesta realidade objetiva, e somente nela, que ele encontra e produz as condições da perpetuação de sua própria existência” (FISCHBACH, 2009, p. 22). Não há espaço, aqui, para avançar nessa discussão, mas parece de bom tom ao menos enunciá-la, tendo em vista seu caráter instigante e provocador, bem como a estreita relação que ela guarda com o tópico atualmente discutido. Ademais, porque é inegável que o sujeito sartriano (aquele de *O ser e o nada*), fenomenologicamente “desencarnado”, se aproxima do sujeito alienado (desobjetivado) do Marx lido por Fischbach.

meios de produção e subsistência, de valor e dinheiro, e, do outro, os possuidores da “substância criadora de valor”, ou seja, de “nada mais que a força de trabalho”, aparecessem em um determinado momento como compradores e vendedores⁷⁵⁷. “A separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas do trabalho e sua força subjetiva de trabalho, era a base realmente dada, o ponto de partida do processo de reprodução capitalista”⁷⁵⁸. Essa clivagem, historicamente assentada na emergência propriedade privada dos meios de produção, é a chave de compreensão do processo de alienação capitalista, tal como a define Marx.

A Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social⁷⁵⁹.

O processo de “acumulação primitiva”⁷⁶⁰, nos primórdios do capitalismo, é o ponto de inflexão dessa separação forçada, que culmina na divisão de classes contemporânea, na

⁷⁵⁷ “De um lado, são pressupostos processos históricos que colocaram uma massa de indivíduos de uma nação etc., se não de início na condição de trabalhadores realmente livres, ao menos na de trabalhadores que o são potencialmente, cuja única propriedade é sua capacidade de trabalho e a possibilidade de trocá-la por valores existentes; indivíduos frente aos quais todas as condições objetivas da produção se apresentam como *propriedade alheia*, como sua *não propriedade*, mas ao mesmo tempo permutáveis como *valores* e, em consequência, apropriáveis até certo ponto pelo trabalho vivo. (...). O mesmo processo que contrapõe a massa, na qualidade de trabalhadores livres, às *condições objetivas de trabalho*, também contrapõe essas condições, na qualidade de *capital*, aos trabalhadores livres. O processo histórico foi o divórcio de elementos até então unidos – em consequência, seu resultado não é que um dos elementos desaparece, mas que cada um deles aparece em uma relação negativa com o outro – o trabalhador livre (potencialmente), de um lado, o capital (potencialmente), do outro. Na mesma medida, o divórcio entre as condições objetivas e as classes que foram transformadas em trabalhadores livres tem de aparecer no polo oposto como uma autonomização dessas mesmas condições” (MARX, 2011, p. 412-3, V-10).

⁷⁵⁸ MARX, 1996, p. 203.

⁷⁵⁹ MARX, 1988, p. 136.

⁷⁶⁰ No capítulo XXIV de *O capital*, Marx explica que “o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. A estrutura econômica da sociedade capitalista proveio da estrutura econômica da sociedade feudal. A decomposição desta liberou elementos daquela. (...). O ponto de partida do desenvolvimento que produziu tanto o trabalhador assalariado quanto o capitalista foi a servidão do trabalhador. A continuação consistiu numa mudança de forma dessa sujeição, na transformação da exploração feudal em capitalista. Para compreender sua marcha, não precisamos volver a um passado tão longínquo. Ainda que os primórdios da produção capitalista já se nos apresentam esporadicamente em algumas cidades mediterrâneas, nos séculos XIV e XV, a era capitalista só data do século XVI. Onde ela surge, a servidão já está abolida há muito tempo e o ponto mais brilhante da Idade Média, a existência de cidades soberanas, há muito começou a empalidecer. O que faz época na história da acumulação primitiva são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação; sobretudo, porém, todos os momentos em que grandes massas humanas são arrancadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários livres como os pássaros. A apropriação da base fundiária

propriedade privada, no intercâmbio mercantil e, mais fundamentalmente, na alienação típica de nossa era.

Marx afirma que, não obstante alguns traços genéricos, como a luta de classes, poderem ser percebidos (com suas próprias especificidades) em outros “modos de produção”, a experiência histórica do capitalismo não se reduz a nenhuma outra⁷⁶¹. A idiosincrasia do sistema vigente é que a produção capitalista produz não apenas mercadorias, mas se diferencia dos outros modos de produção anteriores porque produz *o próprio homem como uma mercadoria*. No capitalismo, o homem é *produzido* como simples possuidor de uma capacidade de trabalho subjetiva, comprada e vendida no “mercado”. O capital, enfim, engendra seus próprios sujeitos⁷⁶², moldando-os de acordo com as necessidades das leis de sua reprodução⁷⁶³.

Assim, à medida que avança a produção mercantil, o capital não pode apenas se reproduzir pelo processo de compra e venda da força de trabalho. Sua perpetuação exige doravante a completa dominação do processo em relação aos homens, isto é, sua inteira submissão a uma lei fundamental (a lei da acumulação de capital) que *aparece* “mistificada em lei da Natureza”⁷⁶⁴. De fato, o próprio desenvolvimento do capitalismo converte

do produtor rural, do camponês, forma a base de todo o processo. Sua história assume coloridos diferentes nos diferentes países e percorre as várias fases em sequência diversa e em diferentes épocas históricas” (MARX, 1996, p. 340-2).

⁷⁶¹ O que nos permite concluir, inclusive, que a dedução de seu funcionamento de um quadro conceitual trans-histórico, como o de Sartre, seria despropositada.

⁷⁶² O trabalho de Pierre Dardot e Christian Laval sobre a fase neoliberal do capitalismo, *La nouvelle raison du monde*, é exemplar para essa questão. Embora se oriente por uma perspectiva abertamente inspirada em Foucault – esclarecer as particularidades da *gouvernementalité* neoliberal em contraste com as do período liberal –, trata-se de uma obra cuja rica contribuição ao entendimento do funcionamento do capitalismo contemporâneo em todas as suas esferas (econômica, política, social, subjetiva etc.) pode efetivamente ser assimilada por pesquisadores e estudiosos que comunguem de outras perspectivas. Com efeito, um dos pontos altos do livro é o exame de como a racionalidade neoliberal molda os sujeitos a partir de seu imperativo último: a generalização da lei da concorrência empresarial para todos os domínios da vida, tanto íntima (inclusive o que a literatura marxista chamaria de “formas de consciência”), quanto social. Convém observar, no entanto (o que os autores pouco enfatizam), que é a própria ação humana historicamente engendada (a *práxis*, no vocabulário marxiano), e não qualquer fatalidade natural, a responsável pela criação dessa racionalidade. Cf. DARDOT & LAVAL, 2009, especialmente p. 402 e ss – capítulo XII: *La fabrique du sujet neo-libéral*.

⁷⁶³ Isso não significa cair no dogmatismo, contra o qual Sartre corretamente se insurgia, e que via no indivíduo um simples reflexo de condicionantes exteriores. Como já foi indicado, é verdade que, se “os homens fazem sua história sob a base das condições anteriores”, como reza o mote materialista, são os *homens mesmos* (para Marx, é verdade, essencialmente como sujeito coletivo, ou seja, como classe) que fazem sua história, e não as condições anteriores. Neste ponto, Sartre tem razão, seja contra o determinismo cego, o economicismo ou a metafísica materialista, que impregnavam largamente a compreensão do materialismo em sua época. Contudo, como lembra Jorge Grespan, se Marx também dizia que “as condições não vão sozinhas ao mercado”, era para em seguida acrescentar que, por outro lado, elas “forçam os homens a ir, impõem-se a eles, mesmo que eles o saibam e queiram delas escapar” (GRESPLAN, 2006, p. 169). Há, assim, um limite objetivo na liberdade das ações humanas subsumidas à lógica do capital, cuja compreensão desautorizaria, inclusive, o postulado sartriano de uma prévia liberdade absoluta, que serviria de suporte ontológico à liberdade concreta. Voltaremos ao tema mais adiante.

⁷⁶⁴ MARX, 1996, p. 253.

intrinsecamente o processo de reprodução *simples* do capital (essencialmente econômico) em um processo que se expande para a *totalidade* da vida social – aí incluso a própria compreensão de si do indivíduo, sua “consciência” e sua *práxis*. A reprodução capitalista torna-se *reprodução ampliada*, e a lógica da alienação se universaliza para todos os outros níveis (político, cultural, religioso etc.). Com isso, deixa de haver uma subsunção *formal* do trabalhador ao sistema (as condições de extração da mais-valia, juridicamente asseguradas pelo contrato de trabalho, e assentada naquela separação absoluta entre os trabalhadores, os meios e produtos do trabalho), mas uma subsunção *real* dos indivíduos a este processo⁷⁶⁵, dominados pela mercadoria e seu caráter mágico, *fetichista*⁷⁶⁶. Em sua forma especificamente capitalista, vale notar, o trabalho “não resulta apenas em produtos objetivações”, conforme as palavras de Wolfgang Leo Maar, “mas ‘produtos produtores’; isto é, resulta na reprodução das condições em que produz e se reproduz, objetivações que são ‘sujeitos’”⁷⁶⁷. Na reprodução da sociedade assim entendida “se transformam todas as realidades objetivas e subjetivas, sejam condições de produção, sejam os próprios homens em suas determinações subjetivas^{768, 769}”.

O processo de reprodução ampliada do capital promove, em suma, uma espécie de inversão dialética na relação entre sujeito e objeto que contamina potencialmente todos os domínios de nossa vida (social e individual)⁷⁷⁰. Como consequência, surge “uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada

⁷⁶⁵ Cf. MARX, 2011b, p. 265-9.

⁷⁶⁶ O “caráter fetichista do mundo das mercadorias provém (...) do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”, isto é, o trabalho humano (MARX, 1988, p. 71). Com efeito, “os homens relacionam entre si seus produtos de trabalho como valores não porque consideram essas coisas como meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie. Ao contrário. Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem” (MARX, 1988, p. 72). Sendo assim, a “conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a figura reificada de suas próprias condições de produção, que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos de trabalho assumem em geral a forma de mercadoria. O enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante” (MARX, 1988, p. 85).

⁷⁶⁷ MAAR. In: BOITO JR., 2000, p. 130.

⁷⁶⁸ É nesse sentido que Marx observava, nos *Grundrisse*, que no ato da reprodução “não se alteram apenas as condições objetivas, por exemplo, a vila se torna cidade, o agreste, campo desmatado etc., mas os produtores se modificam, extraindo de si mesmos novas qualidades, desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando, formando novas forças e novas concepções, novos meios de comunicação, novas necessidades e nova linguagem” (MARX, 2011, p. 405 – V-6).

⁷⁶⁹ MAAR. In: BOITO JR., 2000, p. 130.

⁷⁷⁰ Segundo Franck Fischbach, a partir dos dados da economia política, pode-se também definir mais claramente o duplo caráter da alienação observado por Marx à época dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (como “perda do objeto” e “transferência de passividade”): “A alienação como desobjetivação é específica à *esfera da produção* e à maneira pela qual esta, no capitalismo, repousa sobre o emprego da força de trabalho, ao passo que a alienação como privação e transferência da passividade liga-se especificamente ao caráter *mercantil* dessa mesma produção” (FISCHBACH, 2009, p. 208).

relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual”⁷⁷¹. A imposição da lógica mercantil sobre as relações humanas, isto é, a alienação convertida em reificação,⁷⁷² faz com que “os homens tenham doravante necessidade da mediação das coisas como mercadorias para realizar essa dimensão essencial e própria de sua existência que são as relações sociais inter-humanas”⁷⁷³.

Da perspectiva de uma filosofia da História, a consequência mais grave de todo este processo descrito acima – e cujas filigranas, como tentaremos mostrar mais adiante, não parecem ter sido plenamente captadas por Sartre – se verifica na transposição do processo originário de mediação prática entre o homem e a natureza. Conforme explica István Mészáros⁷⁷⁴, agora, sobre aquela mediação ontológica fundamental entre homem e natureza, ergueram-se mediações históricas, “artificiais”, “mediações de segunda ordem”, institucionalizadas de tal modo a subjugar os homens, como se se tratassem de “leis naturais” de nossa existência.

A atividade produtiva do homem não pode lhe trazer realização porque as mediações de segunda ordem institucionalizadas se interpõem entre o homem e sua atividade, entre o homem e a natureza, e entre o homem e o homem. (As duas últimas já estão implícitas na primeira, isto é, na interposição das mediações de segunda ordem capitalistas entre o homem e sua atividade, na subordinação da atividade produtiva a essas mediações. Pois se a automeiação do homem for ainda mediada pela forma capitalisticamente institucionalizada de atividade produtiva, então a natureza não pode mediar a si mesma com a natureza e o homem não pode mediar a si mesmo com o homem. Ao contrário, o homem é confrontado pela natureza de uma maneira hostil, sob o império de uma “lei natural” que domina cegamente por meio do

⁷⁷¹ MARX, 1988, p. 75.

⁷⁷² Bem entendido, aqui não se trata de compreender o outro como uma *coisa* propriamente dita: a questão é que, no processo de reprodução ampliada do capital, conforme explica Fischbach, “não tenho mais relação pessoal com o outro, não há mais relação de pessoa a pessoa: minha relação com ele é a relação de *minha* coisa com *sua* coisa” (FISCHBACH, 2009, p. 206). Daí, inclusive, podermos circunscrever mais precisamente a ideia de reificação, tornada célebre por Lukács: o que vem aos homens a partir das coisas como mercadorias não seria propriamente um modo de ser inerente às coisas – para utilizar o vocabulário sartriano clássico, útil neste momento, não se trata de reduzir o Para-si ao Em-si, o que seria não apenas impossível, mas também indesejável do ponto de vista do capital – mas algo essencialmente humano, isto é, “a dimensão da relação sociais entre as pessoas” (FISCHBACH, 2009, p. 93). O núcleo do problema é que “essa dimensão essencial de sua própria existência só possa vir aos homens a partir das coisas e não mais diretamente a partir deles mesmos” (FISCHBACH, 2009, p. 93). No bojo de uma sociedade capitalista o outro é, antes de tudo, um possuidor de mercadoria (mesmo que seja sua pura força de trabalho subjetiva). “A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêm uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca*, ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (MARX, 2011, p. 105 – I-20).

⁷⁷³ FISCHBACH, 2009, p. 93. Assim, também explica Lucien Sève, “a alienação não diz respeito apenas aos indivíduos, mas igualmente – e mesmo primeiramente, do ponto de vista lógico – às relações sociais no seio dos quais eles vivem ou, melhor dizendo, ela é justamente a *clivagem generalizada entre os indivíduos e suas relações*, tornadas assim potências sociais incontrolavelmente autônomas” (SÈVE, 2011, p. 41).

⁷⁷⁴ Cf. MESZAROS, 2006, sobretudo p. 81 e ss.

mecanismo do mercado (intercâmbio) e, de outro lado, o homem é confrontado pelo homem de uma maneira hostil, no antagonismo entre capital e trabalho. A inter-relação original do homem com a natureza é transformada na relação entre trabalho assalariado e capital, e no que concerne ao trabalhador individual, o objetivo de sua atividade está necessariamente confinado à sua autorreprodução como simples indivíduo, em seu ser físico. Assim, os meios se tornam os fins últimos, enquanto os fins humanos são transformados em simples meios subordinados aos fins reificados desse sistema institucionalizado de mediações de segunda ordem)⁷⁷⁵.

Assim, *divisão do trabalho, propriedade privada e o intercâmbio mercantil* tornaram-se os mediadores dialéticos da relação estabelecida entre um ser completamente despossuído, reduzido à sua pura força de trabalho, e os objetos de e para seu trabalho (ou a riqueza social) de outro. Estabeleceu-se, enfim, uma relação de completa submissão a forças ocultas que mortificam a humanidade do homem, cujo grau mais elevado seria atingido no modo de produção capitalista.

Em resumo, se o capitalismo é uma formação social na qual “o trabalhador existe para as necessidades de valorização de valores existentes, ao invés de a riqueza objetiva existir para as necessidades de desenvolvimento do trabalhador”, ou seja, na qual o ser humano é “dominado pela obra de sua própria mão”⁷⁷⁶, isto não se deveria à “inércia material”, que ao absorver as diversas *práxis* e fazê-las retornar de modo “massificado”, “dessingularizado”, contra seus agentes, converteria a “liberdade em necessidade”, como Sartre estabelece com seu conceito de prático-inerte na *Crítica*. A alienação de que trata Marx não tem início neste domínio da relação objetiva entre *práxis* e matéria, não é um fenômeno intrínseco à alteridade, mas se esclarece à luz do desenvolvimento de uma realidade histórica que, pelo aprimoramento da divisão do trabalho, do intercâmbio e das formas de propriedade privada – requisitos outrora necessários, em determinadas sociedades, ao incremento da produção⁷⁷⁷ –, separou objetivamente o trabalho dos produtos do trabalho; reduziu aquele a

⁷⁷⁵ MÉSZÁROS, 2006, p. 81-2.

⁷⁷⁶ MARX, 1996, p. 253

⁷⁷⁷ Não temos espaço, aqui, para entrar nas minúcias da explicação marxiana deste processo histórico. Apenas a título de esclarecimento preliminar, o que Marx observa é que, nas sociedades em que apareceu, a alienação teve um caráter primeiramente *político*: a forma de lidar com o excedente agrícola em casos de alguma sobre produção, uma vez que nada há no próprio produto nenhuma determinação econômica quanto à forma de sua apropriação e distribuição. De fato, há sociedades em que todo excedente é imediatamente redistribuído igualmente entre os membros daquele grupo (como no caso dos Neuer – cf. SAHLINS, 1972, p. 211, ou nas sociedades igualitárias do chamado “comunismo primitivo”). Contudo, observa Marx, a produção de tipo capitalista só poderia emergir num tipo de sociedade em que a relação entre produção e apropriação (privada) fosse *fixa*, isto é, previamente garantida. Assim, explica Mészáros, “para tornar estável a relação entre produção e apropriação, quando o produto excedente agrícola surgiu pela primeira vez, e para assegurar, desse modo, a acumulação de riqueza e ao mesmo tempo aumentar o poder da sociedade, é necessária uma determinação *política* como princípio regulador fundamental da sociedade em questão. As razões pelas quais essa determinação política passa a existir podem, é claro, ser muito variadas, desde um desafio exterior que ameace a vida da comunidade, até uma localização geográfica favorável que estimule uma acumulação mais rápida da riqueza” (MÉSZÁROS, 2006, p. 129). De outro modo, uma formação do tipo capitalista não poderia ter

uma abstração (o chamado “trabalho abstrato”⁷⁷⁸, que permite a equiparação quantitativa, monetária, do valor de mercadorias e trabalhos qualitativamente distintos), e estes últimos a mercadorias cujo “valor de uso” é subsumido ao seu “valor de troca”, ou seja, à possibilidade de realizar o capital. É este processo histórico que, em Marx, explica o cenário no qual os homens atualmente não são mais capazes de se reconhecer em sua produção, estranham-se e se opõem uns aos outros, e se separam da própria natureza, deixando de se considerarem parte dela. Enfim, é este processo social e histórico, jamais ontológico ou transcendental, que explicaria a existência de “uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção”⁷⁷⁹. Sua correta apreensão exige, enfim, o entendimento profundo daquelas mediações artificiais.

4.2 Sartre e Marx: a síntese impossível

A identificação sartriana entre objetivação e alienação, isto é, o postulado de uma alienação *a priori*, ligada à estrutura da alteridade, que combinada à escassez natural, tornaria os homens elementos seriais ontologicamente antagonistas entre si, soa claramente mais próxima de Hegel do que de Marx. Aliás, é de se estranhar que Sartre, buscando um fundamento filosófico ao marxismo, e testemunhando seu “acordo de princípio” com este (ainda que com reservas em relação a uma completa absorção do existencialismo ao materialismo histórico, vale sempre lembrar), se coloque em tal posição justamente naquele que, como observa István Mészáros, é o “núcleo” e a “ideia básica do sistema marxiano”⁷⁸⁰. Quer dizer, não se trata de uma divergência menor, pontual, mas de um desacordo crucial para um projeto que se pretende encerrado no horizonte marxista.

Na verdade, ao fazer de toda forma de objetivação uma alienação, Sartre define os rumos que sua dialética histórica deverá assumir em *contraste* e não em *conciliação* com o marxismo, ainda que não o assuma peremptoriamente (ao menos, não em 1960). O que até o

emergido e triunfado historicamente, uma vez que, sem a possibilidade de acumulação, a sociedade tende à estagnação. Mas, a partir do momento em que o capital se impõe historicamente, essa alienação política, parcial, tende a se universalizar: constitui-se um “mercado mundial” e a reprodução capitalista toma a forma de uma reprodução ampliada. No capitalismo, enfim, a alienação torna-se econômico-universal.

⁷⁷⁸ “Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso” (MARX, 1988, p. 53).

⁷⁷⁹ MARX, 1988, p. 76.

⁷⁸⁰ MÉSZÁROS, 2006, p. 91. Também Jean Hyppolite – que, no entanto, esposa uma ideia de alienação essencialmente hegeliana (logo, próxima da concepção dramática de Sartre) – afirma que a alienação é a “ideia fundamental (...) e o germe de todo pensamento marxista” (HYPOLLITE, 1955, p. 147).

momento não ficou claro, porém, é: se o conceito de alienação é a chave de compreensão do sistema de Marx, e se Sartre visava, a princípio, fornecer um fundamento filosófico existencial a esse sistema, o que então justificaria essa divergência em um ponto tão decisivo? Começemos explicando o seguinte. O projeto sartriano tem como meta descrever as “condições formais” de toda a História humana. Como consequência, ocorre que, mesmo de um ponto de vista “totalizante”, não há nele espaço para as mediações características de uma realidade particular, pois moldado por categorias necessariamente trans-históricas⁷⁸¹. Nesse sentido, é interessante notar como não há, em Sartre, uma reflexão aprofundada acerca das condicionantes propriamente econômicas típicas de uma sociedade estruturada pelos mecanismos de reprodução do capital (trabalho assalariado, duplo valor do trabalho, fetiche da mercadoria etc.)⁷⁸². Não por um acaso, na *Crítica*, o movimento de passagem da realidade individual ao ser social é *direta* (*práxis* → prático-inerte), isto é, prescinde de qualquer mediação social ou histórica (por exemplo, a posição de classe do indivíduo). Mas, desde uma ótica marxista, a análise correta (ou seja, não idealista) de nossa realidade passa necessariamente por apreender a realidade das mediações que unem os “milhões de atos individuais” – que, como Sartre bem observa, tecem o conteúdo concreto da História –, à totalização histórica. Isto é, ligam o indivíduo, em sua singularidade, aos outros homens, no seio de uma formação sócio-econômica particular, com suas cisões e contradições intrínsecas; e esta, ao movimento mais amplo da História⁷⁸³.

Uma abordagem dialética materialista aponta que tal agenciamento só seria possível, como Lukács bem demonstrara desde *História e consciência de classe*, na medida em que o exame do ser social se orientasse pela *perspectiva da totalidade*, apreendendo sua

⁷⁸¹ Diante de um projeto filosófico transcendental (concentrado no domínio do *a priori* fenomenológico – cf. TOMÈS. In: CABESTAN & ZARADER, 2011), praticamente não há espaço para mediações históricas *específicas* (para além daquelas disciplinas que Sartre utiliza para compor seu método regressivo-progressivo), o que, aliás, corrobora, por outros caminhos, a percepção de Lévi-Strauss acerca da empresa totalizante da *Crítica*. Assim, divisão do trabalho, propriedade privada, intercâmbio, quando aparecem, são elementos secundários, pois não são essas mediações, em Sartre, que explicam a cisão social em classes opostas, as relações inter-humanas reificadas, o papel social de cada indivíduo, suas formas de consciência, seu processo de “interiorização e exteriorização” dos “possíveis”, em suma, sua forma própria (enquanto “universal-singular”) de “existir sua própria alienação”.

⁷⁸² O que, bem entendido, não signifique que categorias mediadoras estejam ausentes do pensamento sartriano. Sua própria concepção de *práxis* como mediação entre a interioridade do sujeito e a exterioridade, como mostramos no início, é prova disso. O ponto, aqui, é que Sartre não concede às mediações históricas específicas o papel que elas desempenham no pensamento de Marx.

⁷⁸³ Como explica Mészáros: “O problema intransponível para Sartre foi, e continuou sendo, que o modo de universalizar o singular⁷⁸³ sem suprimir sua especificidade só é possível por meio de *mediações apropriadas* que ligam a multiplicidade – socialmente definida – dos indivíduos particulares aos seus grupos e classes em qualquer momento dado, e ao desenvolvimento societal em desdobramento no decorrer de toda a história” (MÉSZÁROS, 2012, p. 238). Daí, para Mészáros, como indicamos ao final do último capítulo, a impossibilidade de concluir a experiência crítica ser, antes, devida às contradições internas dessa empresa, do que propriamente ao esforço que, segundo Sartre, ela demandaria.

realidade específica, com suas mediações próprias. Mas Sartre, ao recusá-la, cria uma tensão inesgotável entre o apelo dialético de sua obra e uma abordagem estranha aos fundamentos metodológicos da própria dialética⁷⁸⁴. Sua opção metodológica, lembremos, se assenta na totalização desdobrada da *práxis* individual. O empreendimento histórico é remontado por um método “progressivo-regressivo” que visa ligar dimensões a princípio separadas (sujeito e objeto, sincronia e diacronia), de tal modo a evitar a dissolução da subjetividade no “banho de ácido sulfúrico” de algum *totalitarismo teórico*. Mas, ao assumir essa postura, que confunde o conceito com o eventual mau uso feito dele, são as características próprias à formação social capitalista – aquela que Marx, em última análise, pretendia esclarecer – que correm o risco de serem diluídas nos conceitos genéricos e unilaterais pelos quais Sartre visa reconstruir a experiência histórica⁷⁸⁵.

Destarte, da realidade última da alienação, percebe-se que o núcleo do pensamento de Marx se distancia irremediavelmente do quadro conceitual da *Crítica*, na medida em que aquele se choca com alguns dos princípios filosóficos e metodológicos mais caros a Sartre. De fato, a apreensão do pensamento de Marx reclamaria o abandono, por exemplo, do “nominalismo dialético” e da concepção de *práxis* constituinte que orientam a pesquisa sartriana, em nome da compreensão do social como um fato que ultrapassa e fundamenta as realidades individuais, ou seja, como realidade fundante. Nesse sentido, apenas a perspectiva da totalidade permitiria compreender a *cisão entre classes antagônicas* (e não a massificação serial do prático-inerte) como *dado último e estruturador da dinâmica da vida social* (a serialidade sendo, portanto, *consequência* da formação social decorrente dessa cisão, disforme e heterogeneamente vivida). Daí, por conseguinte, que a luta de classes não poderia ser subsumida, como Sartre pretende, à lógica dos conflitos inter-individuais, mas, pelo contrário, estes conflitos se apoiam, mesmo que à distância, naquela ruptura social.

Nesse sentido, é importante ressaltar a dificuldade engendrada pela posição de Sartre neste ponto. Por um lado, é fato que a “experiência crítica” consegue estabelecer uma dialética mais refinada entre o indivíduo e seu meio, capaz inclusive de assegurar o respeito a

⁷⁸⁴ Ver nota 543 do primeiro capítulo desta segunda parte.

⁷⁸⁵ É essa perspectiva que impede a adoção do economicismo e do determinismo que Sartre, corretamente, recusava das interpretações “oficiais” do marxismo. Pois, “a afirmação sobre a importância da economia torna-se significativa apenas se formos capazes de apreender as mediações multiformes específicas nos mais variados campos de atividade humana, que, além de serem ‘baseadas’ em uma ‘realidade econômica’, também estruturam ativamente essa realidade por meio de sua estrutura própria, extremamente complexa e relativamente autônoma. Apenas se apreendermos dialeticamente a multiplicidade das mediações específicas é que podemos entender a noção marxiana de economia. Pois se a economia é o ‘determinante último’, também é um ‘determinante determinado’: não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável das mediações concretas, mesmo as mais ‘espirituais’” (MÉSZÁROS, 2013, p. 61-2).

alteridade do outro, como já assinalamos, ou seja, não dissolvê-la nas malhas da ipseidade. Por outro, no entanto, Sartre jamais se questiona, por exemplo, se o sujeito, tal como ele o entende (como Para-si, liberdade, projeto, *práxis* constituinte) poderia “não ser um ponto de partida, mas ao contrário, um ponto de chegada, um resultado ou um produto, de sorte que a alienação não seria uma experiência que acontece ou chega a partir do outro a um sujeito já constituído, mas uma experiência que preside a própria constituição do sujeito”⁷⁸⁶. Dito de outro modo, Sartre jamais aceita (ou não aceita plenamente) a tese de que a consciência (isto é, o ser consciente) não é um *point de départ*, mas é essencialmente *produto*⁷⁸⁷, o que seria a posição mais plausível para quem pretende “fundamentar filosoficamente” o marxismo⁷⁸⁸. Para Sartre, ao contrário, mesmo diante de qualquer forma de bloqueio de reconhecimento, o sujeito *permanece sujeito* de sua ação, inclusive de sua própria alienação⁷⁸⁹ (logo – o que na filosofia de Sartre é um elemento indispensável –, *responsável* por ela).

De fato, uma perspectiva pautada em um “acordo de princípio com o materialismo histórico” deveria entender a alienação não como um fenômeno que acomete um indivíduo ontologicamente livre (o que remeteria a alguma sorte de mistificação idealista de nossa realidade), mas que cada indivíduo nasce e se insere de modo singular numa sociedade com determinadas formas de divisão do trabalho, de propriedade e de intercâmbio de bens e recursos, previamente estabelecidas. Logo, em uma sociedade na qual o horizonte de suas relações já se encontra, em alguma medida, circunscrito e afetado por aquela realidade. Por conseguinte, as próprias formas de interiorização deste processo se encontram contaminadas

⁷⁸⁶ FISCHBACH. In: BAROT, 2011, p. 295.

⁷⁸⁷ Ver nota 556 no capítulo 2 desta segunda parte da tese.

⁷⁸⁸ Lembremos que, em *O capital*, observa Marx, “sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu; o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem” (MARX, 1988, p. 57 – nota). Nesse sentido, já dizia Marx na sexta tese contra Feurbach, “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto de suas relações sociais” (In: MARX & ENGELS, 1991, p. 13).

⁷⁸⁹ Assim, explica Federico Riu, “[Sartre] nos diz [que a alienação], ‘não modifica a realidade profunda da ação’. ‘Realidade profunda’ significa, aqui, realidade metafísica, ou seja, vinculação da ação ao princípio de liberdade ontológica. Desta perspectiva, Sartre pode afirmar que, ainda que o homem não se reconheça em sua objetivação, ele é o sujeito da *práxis*. Esta afirmação, válida no plano ontológico, é falsa no plano histórico e social, no qual ser sujeito requer, como condição indispensável, aquele reconhecimento. O mesmo deve ser dito da ideia de ‘projeto’ e ‘transcendência (*sobrepaso*) da situação’. Ontologicamente falando, qualquer projeto implica uma transcendência (*sobrepaso*). Histórica e socialmente não ocorre assim. A maioria dos projetos individuais não transcende a situação da qual surgem; ficam dentro de seus limites e não a modificam em nada” (RIU, 1968, p. 153). Consequentemente, “ao diluir o fetiche, isto é, as condições objetivas, para repor a ênfase sobre as possibilidades da ação humana” (GRESPLAN, 2006, p. 170) a filosofia sartriana pode dificultar, ou mesmo impedir a apreensão de todas as nuances da relação sujeito-objeto operante, segundo Marx, no modo de produção vigente.

por ela⁷⁹⁰. Dito de outro modo, a forma pela qual o indivíduo pode tomar consciência de si e de sua “situação”, de seus “possíveis” (para preservar o vocabulário sartriano), se encontra largamente condicionada pela posição social que ocupa, independentemente de sua vontade ou de seu projeto⁷⁹¹. Ou seja, a inserção do indivíduo nas engrenagens do “prático-inerte”, com tudo o que daí decorre, dependeria intimamente do lado da cisão entre classes em que ele se encontra previamente submetido; tratar-se-ia de uma inserção mediada, e não direta, como Sartre supõe. Pois em Marx, com efeito, e ao contrário do que Sartre sustenta, o próprio processo de formação da subjetividade é *objetivamente* condicionado pela realidade imposta pelo capital, isto é, por meio da realidade desenhada a partir daquelas “mediações de segunda ordem”. Este agenciamento, no entanto, só se torna compreensível quando se examina a formação capitalista como um todo irreduzível às suas partes, restabelecendo o nexos dialético entre elas. Como se nota, a teoria da *Crítica*, com seu método “progressivo-regressivo”, apesar de sua inspiração dialética, não contempla satisfatoriamente semelhante exigência. Ao abandonar a perspectiva da totalidade em nome da noção de *práxis* constituinte, ou seja, ao equacionar a dualidade epistemológica de seu texto em favor dos fundamentos de sua antiga filosofia da subjetividade – e não da dialética, como seria de se esperar – Sartre bloqueia a compreensão destes fenômenos, selando, no mesmo gesto, a impossibilidade de promover uma fundamentação à inteligibilidade dialética marxista nos termos em que ele propõe.

A nosso ver, estes descompassos em aspectos tão decisivos podem ser equacionados através de um denominador comum: o fato de que *certa dose de subjetivismo persiste*, em Sartre, mesmo no âmbito da *Crítica*. Isso porque o filósofo ainda tenta se mover, mesmo em sua empreitada de elaborar uma filosofia do social e da História, sem desprender-

⁷⁹⁰ Com efeito, para Marx, o indivíduo se auto-determina subjetivamente, com reta ou falsa consciência, a partir do caráter dinâmico, dialético e negativo do que Sartre denomina de “possíveis sociais”. Por isso mesmo, a subjetividade só poderia surgir, junto com seus projetos e escolhas, também no âmbito social. Ocorre que, como indica Federico Riu, “na medida em que, dentro do sistema capitalista, os ‘possíveis sociais’ são possíveis alienados, criam no homem uma falsa consciência de si mesmo e da realidade. Isto significa que a interiorização destes possíveis tem que ser, igualmente, uma *interiorização alienada*” (RIU, 1968, p. 153). Contudo, não é esta a interpretação sartriana. Seguimos com a palavra de Riu: “Examinados em conjunto, estes textos [*Crítica e Questão de método* – V. S.] (...) estão dirigidos contra o fantasma do marxismo vulgar, deixando claro algo, de resto, evidente e conhecido: que a alienação não significa nem a conversão do homem numa coisa, nem a transformação da relação sujeito-objeto numa relação causal de tipo físico. O que há para ser destacado, no entanto, é o fato de que Sartre entende essas premissas inegáveis a partir de sua própria concepção existencialista. (...). Sartre aceita, por um lado, o princípio marxista de que a relação sujeito-objeto é uma relação histórica que deve ser entendida, em cada caso, dentro de uma ‘totalidade’ social que fixa e estabelece seus caracteres e conteúdos concretos. Por outro lado, porém, interpreta a mesma relação num plano ontológico e introduz nela a ideia de ‘projeto original’. É impossível sustentar, ao mesmo tempo e sem contradição, estas duas posições” (RIU, 1968, p. 153-4). Trataremos desta última afirmação na continuação do capítulo.

⁷⁹¹ Ou como explica Leandro Konder, as “relações entre os indivíduos e a relação entre um indivíduo qualquer e o todo social em que ele se acha inserido não são exteriores ao ser individual e nem complementares a este. Elas não são *posteriores* ao indivíduo, porque o indivíduo depende delas até para começar a existir. Na realidade, elas integram a própria essência do ser individual” (KONDER, 2009, p. 113-4).

se *completamente* das amarras reflexivas típicas de uma “filosofia da consciência”. Este é o núcleo da tensão de perspectivas, assinalada em outras oportunidades, que atravessa toda a *Crítica*, comprometendo seu projeto de síntese. Assim, na obra de 1960, surge um cenário paradoxal: por um lado, o quadro conceitual ali elaborado permitiria resolver alguns dos impasses advindos da concepção de alteridade de *O ser e o nada*, mormente no que diz respeito ao problema do solipsismo (e mesmo do conflito como sentido último da intersubjetividade, já que as reciprocidades positivas eram, inicialmente, antes do surgimento do conceito de escassez, postas em pé de igualdade em relação às negativas, diferentemente do que ocorria ensaio de 1943). Por outro, como consequência de suas posições diante do desafio de elaboração de uma filosofia da História de inspiração dialética, Sartre é ao mesmo tempo obrigado a abrir mão, por exemplo, de recorrer mais decididamente às categorias marxistas (econômicas, sociológicas ou históricas) que poderiam colocar em risco o eixo inegociável de seu pensamento. Ou seja, tratava-se de preservar, a todo custo, aquele polo subjetivo que, mesmo diante de um cenário altamente alienante, conservaria uma dose mínima de liberdade imune a qualquer condicionamento exterior, ainda que visando se inscrever em um horizonte teórico que impediria um agenciamento nestes termos. Assim, podemos concluir que, neste movimento híbrido de conciliação entre o individualismo metodológico de sua filosofia da subjetividade e uma filosofia da história dialética e marxista, é invariavelmente a primeira que prevalece. Não por acaso, a compreensão do ser social é tematizada, mas subsumida à perspectiva das “multiplicidades práticas”, e as formas de mediação concreta entre o indivíduo e a sociedade, quando surgem, são relegadas a um segundo plano, porque podem colocar em xeque a centralidade da liberdade, tal como Sartre a compreende.

Logo, tampouco é por acaso que, ao explicar o fenômeno central da alienação, Sartre se aproxime mais de Hegel do que de Marx. Para Sartre, *tomar a liberdade absoluta como ponto de partida é o único meio de não suprimir a subjetividade* (ou seja, a própria liberdade)⁷⁹². Assim, se a intersubjetividade continua sendo uma relação entre liberdades absolutas, mesmo que materialmente mediadas, a alienação só poderia, como em Hegel, ser um dado *a priori* dessa mesma relação. A conclusão se impõe das premissas. Em outras palavras, a adoção (a seu modo) da tese hegeliana permite ao filósofo costurar a ideia de

⁷⁹² E isso não apenas pela preocupação expressa de recuperar o indivíduo no bojo do materialismo histórico. Desde o início de seu trajeto intelectual, Sartre sugere que, dado que a liberdade é total ou não é liberdade, a subjetividade só poderia ser conservada se tomada como um dado absoluto *a priori*. Esse é o verdadeiro núcleo, por exemplo, das inúmeras divergências pontuadas por Merleau-Ponty.

alienação à de projeto individual, portanto, à liberdade ontológica (ou *práxis* constituinte), salvaguardando, com este gesto, o domínio *absoluto* de sua filosofia.

Diante disso, qualquer elemento que se choque com essa posição – como a concepção marxiana de alienação, com tudo o que ela implica, como tentamos mostrar – é descartado ou a ela subsumido, mesmo perante o risco de idealismo ou do sacrifício na compreensão de determinados aspectos da realidade que se pretende esclarecer. Mas, neste caso, é o próprio projeto sartriano que fica comprometido, e a síntese entre ambas as filosofias doravante se tornará (mesmo que Sartre, na *Crítica*, jamais o admita explicitamente) impossível.

Sendo assim, no que diz respeito ao objeto desta tese, Sartre não poderia, sem cair em contradição, manter, ao mesmo tempo, a concepção de um indivíduo ontologicamente livre e abrir mão da antiga posição que enxergava no outro, antes de tudo, uma perturbação essencial a essa liberdade. Mesmo que essa perturbação, agora, se dê por intermédio da materialidade, no domínio da produção social, é aquela intuição que permanece intacta. Com efeito, também o viés unilateralmente negativo da alteridade enquanto conflito encontra, na *Crítica*, seu fundamento material e histórico na trama do prático-inerte, na forma do “mal como estrutura do Outro”, resultado da escassez que assola nosso planeta e reforçado por aquela alienação *a priori*. Todo este quadro, porém, é desenhado às custas, da síntese mais profunda almejada com o marxismo, isto é, de tentar fornecer a esta teoria um fundamento existencial consequente.

4.3 Qual a saída para a História?

Diante do que foi exposto, pode-se afirmar que os pressupostos filosóficos sartrianos tornaram a síntese proposta entre seu existencialismo e o materialismo histórico uma tarefa, no mínimo, contraditória. No limite, impossível. Na verdade, seria mais correto sustentar que a *Crítica* compõe uma teoria preferencialmente autônoma da História e da vida social, atravessada por uma perene tensão de perspectivas: a dialética, de um lado, a “analítica” da subjetividade de *O ser e o nada* de outro, subjacente à primeira. Disso decorrem pontos de convergência importantes em relação ao materialismo histórico, mas, ao mesmo tempo, divergências nucleares, cujo impacto impedem sua completa assimilação ao *corpus*

teórico de escritos marxistas *strictu sensu*⁷⁹³. Na verdade, o marxismo aparece, na *Crítica*, como meio de enriquecer e solucionar alguns dos problemas intrínsecos à filosofia sartriana, mormente no que diz respeito à compreensão da História e das relações sociais concretas, muito mais do que o inverso, como Sartre sugere ou pretende. Assim, em uma fórmula que, embora não resolva, ao menos identifica o caráter contraditório da experiência sartriana, a *Crítica da razão dialética* poderia ser definida como uma obra não-marxista encravada no interior do horizonte teórico aberto pelo marxismo. Não parece casual, portanto, que Sartre, ciente dessa contradição, tenha previamente classificado sua empreitada nos termos particulares de uma “ideologia”⁷⁹⁴.

Esta impossível conciliação está longe de significar que Sartre não tenha contribuído, ao seu modo, com o marxismo. Tampouco, que não tenha auxiliado na compreensão de aspectos fundamentais da sociabilidade capitalista, conforme tentamos destacar anteriormente. Sartre efetivamente identificou com precisão algumas das lacunas mais importantes no pensamento de Marx, reproduzidas pelos seus seguidores, e que seguem assombrando os estudos inspirados em *O capital*. Nomeadamente, a necessidade de recuperação da dimensão “humanista” do marxismo, bem como a exigência de compreender as nuances da relação entre o sujeito e a sociedade (e a História) de modo não-dogmático, com o intuito de escapar, assim, tanto do objetivismo, que vê o indivíduo como mero produto de forças exteriores, quanto do subjetivismo, que anula o peso dessas forças em nome de um poder absoluto do indivíduo⁷⁹⁵ – duas formas, afinal, do idealismo que o filósofo visava combater com seu “realismo situado”⁷⁹⁶. Estas contribuições, sem dúvida, asseguram a validade e atestam a atualidade do diálogo entre ambos os pensadores, para além de quaisquer outras considerações de análise conceitual e exegese textual.

Contudo, seguindo nosso raciocínio, entendemos que Sartre, por sua vez, também não conseguiu se desamarrar completamente das amarras de um subjetivismo latente

⁷⁹³ Como resume Münster, “por toda a parte em que Sartre se orienta em direção ao *materialismo histórico e dialético*, e por toda a parte onde ele há real e seriamente ‘dialogado’ com o marxismo, ele sempre permaneceu... Sartre!” (MÜNSTER, 2005, p. 206).

⁷⁹⁴ Cf. a definição dada por Sartre em *Questão de método* – ver capítulo 1 desta segunda parte.

⁷⁹⁵ O desafio – que, ao fim e ao cabo, é o desafio maior de Sartre – é compreender como se dá a singularização do universal sem suprimir qualquer um dos polos. Como diria Sartre em *Questão de método*, explicar que “se Valéry é pequeno-burguês, nem todo pequeno-burguês é Valéry”. Depois da *Crítica*, Sartre encarou essa tarefa em um longo estudo sobre Flaubert, publicado a partir de 1971. Naturalmente, não há espaço, nesta tese, para analisar aquela vastíssima e densa obra, que visa conciliar a abordagem existencialista com o marxismo e a psicanálise (estes últimos evidentemente lidos à maneira de Sartre).

⁷⁹⁶ De fato, como pontua Grespan, ainda hoje nos deparamos com “teorias políticas que, inspiradas no marxismo, não conseguem se desenredar da alternativa ação subjetiva *versus* condições objetivas” (GRESPLAN, 2006, p. 170).

em seu pensamento. Pois, se por um lado, o filósofo tem razão ao afirmar que é preciso compreender o processo de subjetivação para além do dogmatismo marxista que reduz o singular ao universal, por outro, para desatar este nó, Sartre esposa a perspectiva do projeto original, da liberdade ontológica, que o impede de apreender toda a espessura do fenômeno da alienação e de como ele molda as linhas de força de nossa sociedade, inclusive embaralhando a própria relação (socialmente definida) entre sujeito e objeto. Em alguma medida, Sartre termina sacrificando o universal em nome do singular, e seu projeto realista, no sentido mais positivo do termo, deságua em um contraditório “materialismo subjetivo”⁷⁹⁷, nem sempre distante da tentação idealista. Numa palavra, pode-se dizer que Sartre soube detectar os problemas do marxismo, melhor do que resolvê-los⁷⁹⁸.

Com efeito, a relação entre subjetividade e objetividade proposta pela *Crítica* é fruto do que poderíamos classificar como uma *dialectique manquée*, heterodoxa, sem *Aufhebung*, e que pende sempre para o lado subjetivo, da liberdade individual (tal como ocorria, implicitamente, em *O ser e o nada*⁷⁹⁹). Como buscamos demonstrar, este descompasso, mesmo em uma empreitada que se pretende dialética, se conjuga intimamente com sua recusa do ponto de vista da totalidade e com sua defesa dogmática da liberdade ontológica (não importa qual seja o avatar que ela assuma) como ponto de partida. Porque Sartre entende que o único modo de evitar a dissolução da subjetividade é tomá-la como um *a priori* absoluto, seu excêntrico método dialético vê-se obrigado a abdicar da perspectiva característica do método marxista em nome do “vaivém constante” entre o subjetivo e o objetivo, entre o singular e o universal, que caracteriza o “método progressivo-regressivo”⁸⁰⁰. Mas, neste caso, os polos em relação se encontram à distância desde o início, e o trabalho do investigador se reduz a passar de um lado para o outro, alternadamente, tentando ligá-los à *posteriori*. Por exemplo, em nome da revelação do “projeto” e de sua eventual concretização. O que a perspectiva dialética da totalidade poderia trazer de novidade – e é essa a grande contribuição do marxismo para a investigação dos fenômenos sociais, diga-se de passagem⁸⁰¹

⁷⁹⁷ A expressão é recuperada por Arnaud Tomès. Cf. TOMÈS. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 133.

⁷⁹⁸ Mais tarde, em 1972, Sartre afirmaria o seguinte a respeito desta discussão: “[Na *Crítica da razão dialética*, eu] dizia: a dialética marxista não funda sua própria inteligibilidade. Nesse sentido, meu livro era primeiramente um desafio. Eu dizia: me incorporem no marxismo e haverá um primeiro começo de uma tentativa para tentar preencher o vazio original do marxismo. Mas, é preciso primeiramente me tomar, portanto, modificar algo em seu método” (SARTRE, 1974, p. 100). Este algo, a princípio, seria o dogmatismo e o determinismo do materialismo dialético, que Sartre sempre, e corretamente, recusou. Contudo, há algo além. Se o objetivo de Sartre era fundar uma inteligibilidade da razão dialética, esta inteligibilidade ou essa dialética não estão de acordo com a de Marx, pelos motivos que procuramos elencar.

⁷⁹⁹ A esse respeito, ver nota 319 do capítulo 3 da primeira parte desta tese.

⁸⁰⁰ Cf. SARTRE, 1985, p. 104.

⁸⁰¹ Cf. LUKÁCS, 2003, p. 63 e ss.

– é precisamente a possibilidade de compreender a trama daquela intrincada relação tal como ela se manifesta concretamente, a cada momento, em nossa realidade social e histórica. Ou seja, desvendando sua realidade com base nas mediações particulares que ligam dialeticamente o singular e o universal, sem tomar partido *a priori* por qualquer um dos polos dessa relação, sem dissolver um no outro, sem perder, enfim, o nexos dinâmico que une ambos⁸⁰².

Toda essa discussão acerca da filiação teórica da *Crítica da razão dialética* tem uma implicação fundamental na sequência da tese. Não apenas porque, conforme assinalado desde o início, este diálogo ajuda a compreender a profundidade e a originalidade da experiência crítica sartriana (o que já seria motivo mais do que suficiente para validar sua exposição). É que esta tensão entre seu pensamento e o de Marx abre o caminho para a compreensão dos passos seguintes de Sartre, especialmente no que diz respeito a um tema essencial, tanto em seu pensamento (e em sua biografia) quanto no da tradição marxista, e que coloca, enfim, um problema intrínseco a qualquer estudo sobre as relações humanas na contemporaneidade: as possibilidades de transformação de nossa realidade social. Afinal de contas, se as relações humanas têm *a priori* o estatuto problemático que Sartre descreve desde a ontologia de *O ser e o nada*, e que a *Crítica* confirma e fundamenta no plano material, há alguma possibilidade de se pensar em novas formas de contato intersubjetivo, novas relações sociais, um novo período histórico? Ou estamos encerrados numa forma de vida marcada pela alienação, pelo antagonismo serial e pela violência, na qual momentos de convivência “autêntica” ou “positiva” são precários e fugazes? Em suma: quais as possibilidades e quais os meios de superação positiva do capitalismo e de construção do socialismo entrevistados por Sartre, se é que eles existem?

À primeira vista, a teoria sartriana não aponta saídas. Como nota Franklin Leopoldo e Silva:

Até onde podemos acompanhar a reflexão de Sartre, a inteligibilidade da história aproxima-se de uma conclusão pessimista, que não podemos no entanto afirmar, devido ao caráter inacabado da *Crítica da Razão Dialética*. Pois se a inteligibilidade dialética pode nos mostrar como a práxis se transforma, quando os indivíduos passam da série ao grupo, da alienação e passividade à fusão e liberdade, ela nos mostra também que a fusão se dissipa numa espécie de dialética regressiva em que a

⁸⁰² Cf. nota 543 do primeiro capítulo desta segunda parte. Contudo, é preciso reiterar: o desafio, neste caso – e que Sartre soube como ninguém enxergar – é não cair na tentação (que, diga-se de passagem, sempre ronda a tradição dialética) de suprimir o singular, os processos de subjetivação e significação, as formas de luta particulares, em nome de esquemas universais pré-concebidos, isto é, abandonar o fantasma do subjetivismo idealista recaindo em um objetivismo dogmático igualmente idealista.

fusão das liberdades recai na série das alienações. E tanto quanto possamos saber, isso sempre acontece. Portanto, se a fusão revolucionária das liberdades recíprocas pode representar o ponto mais alto do projeto histórico, esse projeto está destinado ao fracasso – e disso se encarrega a própria continuidade da práxis quando tenta reter as conquistas históricas⁸⁰³.

Mesmo sem a conclusão da *Crítica*, mas do que foi possível depreender a partir de sua investigação (inclusive no que diz respeito à sua incompletude), parece lícito avançar a conclusão e afirmar que a História, em Sartre, se encontra diante de um impasse insolúvel. Pois, mesmo que a escassez pudesse ser superada (nos anos seguintes, aliás, ela perderá a centralidade conceitual sustentada na *Crítica*, como será visto no próximo capítulo), o caráter alienante de nossas relações no bojo do processo de produção social guarda em si o potencial de repor a qualquer momento o antagonismo, a dominação e a exploração; a fazer todo grupo, mesmo aquele revolucionário, uma instituição reificada. E, porque este caráter alienante está inscrito na relação ontológica entre o homem e seu meio (isto é, em sua exteriorização objetiva), podemos suspeitar que uma sociedade desalienada, efetivamente livre seria, para o filósofo francês, senão utópica (no sentido negativo do termo), ao menos amplamente improvável⁸⁰⁴.

Não que para Marx fosse completamente diferente. Na verdade, seu caso é ainda mais complexo. É fato que Marx compartilhava de um otimismo no progresso humano típico de seu tempo, que se assentava teoricamente na confiança de reconciliação dialética do homem com sua liberdade. Destarte, para o filósofo alemão, não estava em questão saber *se* seria possível uma forma superior de organização social, mas essencialmente *como* alcançá-la. Afinal, desde a distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung*, a concepção de história marxiana carregava intrinsecamente a possibilidade de recuperar o trabalho como atividade de afirmação da humanidade, isto é, livrá-lo da alienação.

O ideal de uma “transcendência positiva” da alienação, explica Mészáros, é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das ‘mediações’: **propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho** que se interpõem entre o homem e sua atividade e o impedem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade. A crítica que Marx faz da alienação é, portanto, formulada como uma rejeição dessas *mediações*. (...). O que Marx combate como alienação não é a

⁸⁰³ SILVA, 2004, p. 36.

⁸⁰⁴ Como sintetiza Martin Jay, em conformidade com o que foi exposto nos últimos capítulos, para Sartre “parecia não haver realmente nenhuma distinção básica, como havia para os Marxistas Hegelianos [ou para o “marxismo ocidental” – V.S.] entre objetivação e alienação. Toda *práxis*, ele sugere, conduz ao prático-inerte; o *élan* subjetivo sempre se transforma em instituições reificadas” (JAY, 1984, p. 356). Assim sendo, “parece justo dizer que Sartre estende a alienação, além do reino do trabalho, para todos os aspectos da objetivação do prático-inerte; por isso, a superação da alienação requer muito mais do que o fim do trabalho alienado sob o capitalismo” (JAY, 1984, p. 351).

mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza⁸⁰⁵.

Nesse sentido, por exemplo, se por um lado, a luta de classes era o resultado da exploração de uma parcela dos homens sobre os demais, por outro, ela carregaria uma possibilidade intrínseca de superação dialética (*Aufhebung*) da ordem vigente⁸⁰⁶, que não se encontra presente no horizonte imediato da *Crítica*, circunscrito ao que poderia ser definido como uma “dialética sem síntese” (em alguma medida próxima ao que Merleau-Ponty proporia em *O visível e o invisível*, e ecoando a antiga posição de Jean Wahl em *Vers le concret*). Esta ausência, em Sartre, se explica tanto por conta da identificação prévia entre objetivação e alienação, que bloqueia essa superação no momento mesmo de sua realização, quanto, mais vagamente, ainda pela influência dos ensinamentos de Kojève, cuja interpretação da dialética, recordemos, vedava qualquer forma de síntese apaziguadora. Não obstante, é preciso ressaltar⁸⁰⁷ que Marx jamais estabeleceu que o fim da alienação do trabalho, colocando fim a todas as formas de alienação capitalistas, significaria o fim de toda possibilidade futura de alienação – menos ainda, o fim da História implícito na tese de uma derradeira “síntese apaziguadora”⁸⁰⁸. A objetivação humana na forma de um produto ou de uma instituição, por exemplo, poderia, sim, tornar-se alienada, mesmo em outro modelo de organização social. A diferença é que, de uma perspectiva marxista, este movimento não

⁸⁰⁵ MÉSZÁROS, 2006, p. 78.

⁸⁰⁶ “As leis dialéticas são leis *necessárias*; as várias formas de sociedades de classes *necessariamente* morrem por força de suas contradições internas. As leis do capitalismo trabalham com ‘férrea necessidade em direção a resultados inevitáveis’. Esta necessidade, porém, não se aplica à transformação positiva da sociedade capitalista. É verdade que Marx admitia que os mesmos mecanismos que produzem a concentração e a centralização do capital, também produzem ‘a socialização do trabalho’. (...) Não obstante, seria uma total deformação da significação da teoria marxista concluir que, em virtude da necessidade inexorável que governa o desenvolvimento do capitalismo, a mesma necessidade governe a transformação rumo ao socialismo. Quando o capitalismo é negado, o processo social não mais se sujeita ao domínio de forças cegas naturais. Isto, precisamente, é o que diferencia o novo do velho. A transição que vai da morte inevitável do capitalismo ao socialismo é necessária, mas unicamente no sentido de ser necessário o pleno desenvolvimento do indivíduo. A nova união social dos indivíduos é, outra vez, necessária, mas unicamente no sentido de ser necessário o emprego das forças produtivas disponíveis, para a satisfação geral dos indivíduos. É a realização da liberdade e da felicidade que torna necessário o estabelecimento de uma ordem na qual os indivíduos em conjunto não de determinar a organização de suas vidas” (MARCUSE, 2004, p. 272).

⁸⁰⁷ Cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 225 e ss.

⁸⁰⁸ De fato, o capitalismo, para Marx, marcava tão somente o fim da “pré-história da humanidade”, isto é, o fim da história vivida sob a égide da alienação, da exploração e dos conflitos de classe, o que é bem diferente, sendo o comunismo o início de uma nova etapa, sobre outras bases, e não o fim da História: “As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. Daí que com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana” (MARX, 1999b, p. 52-3).

poderia ser estabelecido *a priori*, a partir da assimilação imediata, *teórica*, apartada da *práxis* social que permitiu o surgimento daquele produto ou daquela instituição – como faz Sartre –, tanto quanto os níveis atuais de alienação, seu aprofundamento ou relaxamento, não se separam da dinâmica concreta da luta de classes, isto é, não são dados prévios da “realidade humana”. Esta divergência, ao fim e ao cabo, representa o insuperável gesto de afastamento entre ambos.

Assim, o pessimismo acerca das possibilidades de triunfo de uma revolução, de superação do capitalismo – conquanto justificável à luz da situação histórica em que escreveu, e em plena conformidade com o destino fracassado que as relações humanas encontravam já em *O ser e o nada* –, conduz Sartre a outro dilema. Há de se recordar que, desde os anos 1940, o filósofo sempre se recusou a adotar qualquer sorte de niilismo e quietismo, mesmo diante de algum quadro tendencialmente obscuro que sua filosofia pudesse desenhar. Na órbita do *ensaio de ontologia fenomenológica*, conforme vimos, o fracasso da intersubjetividade deveria ser contornado – ainda que jamais superado – pela via íntima da Moral. Não obstante, no capítulo 3 da primeira parte, tivemos a ocasião de examinar as dificuldades de se conjugar ética e ontologia no pensamento de Sartre, naquele momento, a partir de suas concepções de Ser-Para-si e Ser-Para-outro, que tornavam essa moral insustentável. Aliás, essas dificuldades concorreriam decisivamente para que Sartre, do ponto de vista teórico, se aproximasse da filosofia da História de Marx e, do ponto de vista prático, do Partido Comunista Francês.

Agora, porém, o problema reaparece. E, novamente, se Sartre pretende estabelecer uma saída, mesmo que estreita, à História, deverá igualmente recorrer ao apelo Moral. Ou seja, a um domínio diretamente ligado à individualidade. Mais uma vez, não por acaso: se as relações sociais são fontes *a priori* de alienação, não essa esfera não poderia, por si só, ser a via privilegiada para qualquer solução que não remontasse, potencialmente, aos problemas que essas mesmas relações encerram. *Ipsa facto*, apenas a partir da interioridade do sujeito, isto é, por meio daquele polo livre, salvaguardado e imune às determinações exteriores, que se poderia reconstruir, sobre outras bases, nossas relações com outrem, nossa política, nossa sociedade, nosso futuro. Para Sartre, se sentido há para nossa História, é no domínio da Moral que ele primeiro se revela e se molda.

Contudo, convém desde já destacar que a nova moral, devidamente articulada à teoria da *Crítica da razão dialética*, tentará de modo explícito romper com a visada idealista dos *Cahiers pour une morale*, tanto quanto com suas inconsistências. Em suma, o que o

filósofo se propõe, doravante, é estabelecer uma *nova moral, revolucionária e socialista*, baseada na dialética dos “conjuntos práticos” estabelecida pela *Crítica*. Mas, diante do entendimento da experiência histórica ali exposto, e da manutenção das premissas acerca da alteridade e da intersubjetividade que, como tentamos demonstrar, ele jamais abandona, é preciso indagar: essa moral poderia lograr o êxito esperado por Sartre?

5- MORAL E POLÍTICA DEPOIS DE 1960

A *Crítica da razão dialética* encerra a filosofia sartriana em um impasse. Se as relações sociais, oriundas do processo coletivo de produção e reprodução das condições de vida, são em si mesmas a fonte primária de nossa alienação, como pensar alguma saída positiva para a História? Em Marx, a possibilidade de uma nova sociedade era conceitualmente respaldada pela distinção entre o processo de trabalho como exteriorização objetiva do homem e o processo de trabalho produtor de mercadorias. Em Sartre, como foi destacado, essa distinção desaparece. Por isso, se há resposta ao desafio colocado, ela só poderia ser encontrada em outro domínio. Um domínio que pudesse reverter, a partir de si mesmo, o caráter alienante da vida social contemporânea. Assim, a exemplo do que ocorrera na passagem de *O ser e o nada* para os *Cahiers pour une morale*, apenas um apelo ao plano subjetivo da liberdade e da consciência moral poderia abrir uma brecha capaz de redesenhar os traços fundamentais de nosso ser social⁸⁰⁹.

Este apelo, agora conjugado com a dimensão política, fará com que as discussões sartrianas pós-*Crítica* estejam longe de ser lineares. Pelo contrário, é possível se deparar com um emaranhado de posições que muitas vezes parece se mover de modo viciosamente circular (ética→política→ética). Diante disso, convém adiantar, uma apresentação sintética do pensamento sartriano daquele período, tal como é exigido aqui, torna-se francamente embaraçosa. No entanto, tentaremos, na medida do possível, encontrar um norte e desatar os eventuais nós que surgirem ao longo das próximas páginas.

Como dito, ao longo da década de 1960, Sartre se debruçará com especial atenção, dentre outras coisas, sobre a formulação de uma nova moral. Ela seria exposta, primeiramente, em 1964, em uma série de quatro conferências proferidas junto ao Instituto Gramsci, e que ficariam conhecidas como *Conférences de Rome*. No ano seguinte, um novo escrito, *Morale et histoire*, serviria de base para uma nova conferência, desta vez na Universidade de Cornell, nos Estados Unidos. Porém, em protesto diante da postura norte-americana em relação ao Vietnã, Sartre cancelou sua participação neste último evento. Depois disso, o filósofo parece ter abandonado seu projeto de uma nova moral, que restrito a essas

⁸⁰⁹ Pois, como Sartre pontuará em *Morale et histoire*, “todas as determinações éticas (...) visam a regulamentar as relações humanas, quer se trate das relações entre os vivos (...), entre estes e os homens a nascer (...) e, em certas sociedades, entre os vivos e os mortos” (SARTRE, 2005d, p. 301).

inconclusas anotações, só seria retomado na segunda metade dos anos 1970, modificado e permeado de outras polêmicas⁸¹⁰.

Até aqui, apenas o texto de *Morale et histoire* foi publicado, *post-mortem*, em 2005, em um número especial de *Les temps modernes*. Já os manuscritos das *Conférences de Rome* se encontram depositados junto ao “Fond Sartre” da Bibliothèque nationale de France, podendo ser consultados sob a rubrica “Achat 85-22” (NAF 28405). É neste texto, porém, que se encontram as melhores indicações sobre o que Sartre pretendia em termos de uma Moral “revolucionária e socialista” que servisse de complemento à teoria da História da *Crítica*⁸¹¹. Portanto, é sobre ele que será preciso concentrar nossa atenção, *Morale et histoire* servindo de complemento pontual.

Diante disso, porém, algumas observações importantes devem ser feitas. Em primeiro lugar, novamente, devido ao caráter inédito de praticamente todo o texto das *Conférences*⁸¹², há rígidas restrições quanto a seu uso, o que nos obriga a abreviar sua apresentação. Nesse sentido, convém indicar que o trabalho de Arno Münster, *Sartre et la morale*, auxiliará a expor as linhas de força do pensamento moral sartriano deste período, preenchendo eventuais lacunas provocadas pela restrição mencionada. Ademais, o fato de as *Conférences* serem um material para uso expositivo nos impediria de lhe conceder o mesmo tratamento dispensado aos *Cahiers*, por exemplo (que embora incompletos, eram destinados a uma futura publicação). Por fim, cumpre notar que não há pretensão de expor, na sequência, todos os meandros do pensamento moral sartriano dos anos 1960, mas tão somente verificar em que medida este pensamento se articula com sua filosofia da História. Sobretudo, o que convém examinar é se e como ele poderia oferecer uma resolução positiva à experiência histórica que parece ausente na *Crítica da razão dialética*, e que Sartre, no entanto, jamais deixa de perseguir. Sendo assim, entendemos que aquelas ressalvas, embora impeçam uma exploração mais acurada de sua riqueza, não impedirão a compreensão do cerne da nova moral sartriana, nem de como ela se relaciona aos problemas assinalados ao final do capítulo anterior.

⁸¹⁰ A “terceira moral sartriana” pode ser vislumbrada nas entrevistas com Benny Lévi, *L'espoir maintenant*, publicadas no Brasil sob o título *O testamento de Sartre*. Segundo Arno Münster, “Sartre sublinhou que sua *Terceira Moral* deveria, em certo sentido, ser um retorno à sua primeira, apenas complementada por reflexões suplementares, essencialmente centradas na relação entre a ética e o messianismo judeu” (MÜNSTER, 2007, p. 145). Vale notar que, diante da surpreendente inclinação de Sartre para a religiosidade e o judaísmo, Simone de Beauvoir acusaria seu interlocutor de “direcionar” as respostas do filósofo, aproveitando-se de sua debilidade.

⁸¹¹ De fato, como lembra Arno Münster, “Simone de Beauvoir afirmou, em carta a R. Stone, que essas conferências de Roma constituem o ponto culminante da ética sartriana” (MÜNSTER, 2007, p. 75).

⁸¹² Apenas alguns extratos foram publicados por Jeanson (1974), e mais recentemente por Münster (2007).

5.1 A ética do socialismo sartriano

Depois da redescoberta do marxismo, da experiência como *compagnon de route* do PCF, e da *Crítica da razão dialética*, a concepção moral de Sartre certamente não poderia mais ser a mesma dos anos 1940. Com efeito, na década de 1960 o filósofo abandona sua antiga visão “de uma *ética individualista da liberdade autêntica* (1947-1948) em direção a uma ética concreta, aquela de um *humanismo integral* (1964)”⁸¹³. Não obstante, Sartre está plenamente ciente (e isto, na verdade, ao menos desde *Saint Genet*) das dificuldades de concretização de uma Moral universal diante das precárias condições de vida de grande parte dos habitantes do planeta: como reclamar alguma sorte de humanismo em face de uma situação tão desumana?

O manuscrito das *Conférences de Rome* é extenso (cerca de 160 páginas), e traz uma série de discussões que não poderiam ser desenvolvidas aqui, seja por conta da limitação de seu uso, seja porque extrapolariam o domínio da tese. Para nosso intento, basta sinalizar o que se segue.

A raiz da moral sartriana, agora, se encontra na *necessidade*, isto é, na própria animalidade do homem⁸¹⁴. É ela quem torna aquela “impossibilidade de viver” descrita na *Crítica* a possibilidade de se construir o homem “sobre a ruína de todos os sistemas”. É o imperativo da construção do “Homem integral”⁸¹⁵, o Homem para além da subumanidade que nos caracteriza, que move a ética revolucionária sartriana. “O homem”, diz Sartre, “é o futuro do homem”⁸¹⁶.

O filósofo abre sua primeira conferência afirmando que era chegado o “momento histórico” do socialismo “*reencontrar* sua estrutura ética”⁸¹⁷. Sartre pretende se opor ao determinismo da relação base-superestrutura, típico do materialismo dialético, através de uma ética socialista revolucionária, fundada não apenas sobre as relações de produção, mas

⁸¹³ MÜNSTER, 2007, p. 74.

⁸¹⁴ Segundo Münster, Sartre, nas *Conférences de Rome*, substitui a *escassez*, que desempenhava um papel crucial em sua filosofia da História, pela *necessidade*. Não que Sartre abandone a perspectiva da *escassez*. É que o acento será conferido principalmente sobre aquela, e não mais sobre esta última, na medida em que seria a necessidade a fonte originária do comportamento moral do homem (mesmo que este possa ser alterado pela *escassez*). Ainda de acordo com Münster, “ao substituir a *escassez* pela *necessidade*, Sartre aparentemente se alinha agora, cada vez mais, com as respectivas posições de Marx” (Münster, 2007, p. 102). Porém, como em nenhum momento há recusa explícita de Sartre dos fundamentos conceituais da *Crítica*, parece legítimo conservar a posição de sua relação com o marxismo tramada no capítulo anterior.

⁸¹⁵ Na mesma época, a discussão acerca de um “novo homem” era candente nos meios marxistas, sobretudo aqueles menos influenciados pela órbita soviética. Ernesto “Che” Guevara, por exemplo, seria um dos expoentes dessa linha, como se verifica, dentre outros, em seu célebre artigo *El socialismo y el hombre en Cuba*, de 1965 (cf. GUEVARA, 2005, p. 224-39).

⁸¹⁶ SARTRE, 1964, p. 54 do manuscrito.

⁸¹⁷ Cf. SARTRE, 1964, p. 1. MÜNSTER, 2007, p. 77.

sobre o *ser humano*, isto é, no qual a normatividade ética não se reduza ao condicionamento dos indivíduos pela infra-estrutura. Quais são as condutas morais, qual sua especificidade e sua eficácia em um mundo regido pelas leis da dialética? Este é o primeiro questionamento de Sartre.

Trata-se, assim, de analisar fenomenologicamente a experiência moral. Por isso, as perspectivas kantiana e nietzscheana serão prontamente descartadas, na medida em que, para Sartre, ambas se caracterizariam por objetivar sob a forma ética, isto é, universal, impulsos subjetivos e singulares⁸¹⁸. O ponto, para Sartre, é compreender a estrutura ontológica do normativo, sua relação com a *práxis* e sua sustentação sob a forma de instituições, normas e valores. Nesse sentido, a moral se define como o “conjunto dos *imperativos* de valores e julgamentos axiológicos” que compõem “os *lugares comuns* (*lieux communs*)” de uma classe, de um meio social, ou mesmo de toda uma sociedade⁸¹⁹.

Mas, o que haveria de similar entre as diferentes formas objetivas da ética, e entre essas e as instituições? Sartre responde que é certa relação com o *possível*. Não se trata da possibilidade condicional dos positivistas, mas do fato de que a norma se apresenta, de início, como “possibilidade incondicionada”, ou seja, como possível independentemente das determinações exteriores da realidade. A normatividade, como observa Münster, recai “exclusivamente sobre a subjetividade interna do sujeito”⁸²⁰. Na medida em que se mostra como *minha* possibilidade (não obstante seu caráter objetivo: ela é possibilidade para todos), a norma me *produz* como *sujeito*⁸²¹. Portanto, ela se apresenta como um *futuro puro* (*avenir pur*), isto é, futuro livre de qualquer determinação passada. O *imperativo*, neste caso, torna-se a possibilidade que tenho de *fazer* o futuro *contra* meu passado ou de modo *exterior* a ele. E o *dever*, que é primeiramente uma ordem dada por outrem, é a heteronomia da alteridade que visa limitar a autonomia do sujeito.

Estabelecidos os contornos de sua ética, o próximo passo é confrontá-la com casos concretos.

Sartre se encaminha diretamente, então, rumo ao que ele denomina *paradoxo ético*, que se exprime no fato de que, no imperativo habitual (*coutumier*), o conteúdo da norma me designa (“devo me produzir por meu ato”), fazendo com que a interioridade seja, ao mesmo tempo, o sujeito de meu ato possível e a possibilidade que eu me faça sujeito. “Tu deves, portanto, tu podes”, se desdobra, portanto, de um

⁸¹⁸ Cf. SARTRE, 1964, p. 7.

⁸¹⁹ Cf. SARTRE, 1964, p. 8. MÜNSTER, 2007, p. 80.

⁸²⁰ MÜNSTER, 2007, p. 82.

⁸²¹ Cf. SARTRE, 1964, p. 15. MÜNSTER, 2007, p. 82.

“isso se faz” ou “isso não se faz”. (Não está nem feito, nem por fazer). Este “isso se faz” se encontra sempre presente como minha possibilidade normativa e futura⁸²².

O paradoxo ético, conflito objetivo entre normas distintas e equidistantes, originado pelas contradições intestinas da própria sociedade, é uma das contribuições mais importantes do existencialismo sartriano para a filosofia contemporânea⁸²³. Em Roma, Sartre o ilustra pelo caso das mães infanticidas de Liège, na Bélgica. Essas mães mataram seus bebês recém-nascidos, acometidos de uma má formação genética devido à ingestão materna de Talomida, um remédio destinado a atenuar as dores da gravidez e do parto. O conflito vivido por essas mães (e pelo júri que deveria julgá-las), diz Sartre, se dava entre a posição de que a possibilidade de viver deve ser incondicional e aquela de que a vida de alguém não deve ser prolongada caso não seja concedida a essa pessoa, desde o início, a possibilidade de viver uma vida minimamente humana. Sartre, como de costume, se ergue contra toda sorte de determinismo, seja o neo-positivista, que subordinaria a história ao sistema, seja o estruturalista, que eliminaria a *práxis* em proveito do processo⁸²⁴. O caso das mães de Liège só seria inteligível se analisado pela perspectiva de um futuro puro, futuro a fazer, sem pré-determinações, a partir deste paradoxo a princípio insolúvel. Assim, mais do que um valor, o ato desesperado das mães seria, antes, um *signal* (dramático e trágico): o apelo por uma sociedade em que o conjunto das técnicas, por exemplo, permita a todas as crianças nascerem com todas as chances possíveis⁸²⁵.

⁸²² MÜNSTER, 2007, p. 82-3.

⁸²³ Nesse sentido, por exemplo, o filósofo polonês Adam Schaff acenava para a necessidade de incorporar as investigações do existencialismo acerca do paradoxo ético também em uma filosofia de viés marxista: “O significado da situação de conflito levou, na reflexão existencialista sobre a liberdade do indivíduo, à ideia de que o homem é ‘solitário’ e ‘condenado à liberdade’. Estas questões exigem uma análise cuidadosa, por parte da filosofia marxista do homem, quando menos porque até agora não faziam parte do seu interesse e permaneceram, durante todo o tempo, despercebidas em absoluto. (...). As observações do existencialismo sobre a matéria [as situações de conflito ético – V.S.] estão corretas e relacionam-se ao fato de que o homem é, como indivíduo, uma individualidade irrepetível, representa um microcosmo específico. A generalização subjetivista e voluntarista da referida observação pelos existencialistas incorre em erro: não se deduz dela que o homem é uma mônada da consciência, nem que o mundo é um produto arbitrário de sua vontade. Também não se deduz que o homem é solitário na sociedade e só depende de si, ou que produz, a partir de si próprio, normas de comportamento, como uma aranha tece os seus fios. Mas o equívoco das ditas opiniões não compromete a verdadeira tese do caráter da liberdade, em situações de conflito. A teoria do homem, que reconhece o caráter objetivo das leis da História, não só pode, mas também deve reconhecer esta tese; se não o fizer, ela impede o caminho para a compreensão e concretização de uma grande e importante esfera da vida humana. E tal lacuna seria um erro imperdoável em qualquer filosofia do homem” (SCHAFF, 1967, p. 167-9).

⁸²⁴ Cf. SARTRE, 1964, p. 33-5.

⁸²⁵ Em *Morale et histoire*, a discussão sobre o paradoxo ético reaparece. Por exemplo: é ético ser sincero todo o tempo, sempre dizer a verdade? A tendência é respondermos afirmativamente essa questão. Mas, indaga Sartre, e no caso de uma verdade que coloque em risco a vida de nosso interlocutor? “Revelar a um cardíaco uma verdade que sabemos que ele talvez não poderá suportar é realizar intencionalmente uma ruptura das relações humanas, aceitando provocar, em caso de necessidade, a desaparecimento do interlocutor” (SARTRE, 2005d, p. 324). Outro exemplo: um marido, sabendo que sua esposa, acometida de uma doença mortal, tem apenas mais um ano de vida, deve revelar a ela sua real situação, ou deve lhe garantir os meios de viver humanamente seu último ano?

Não que os sistemas (de valores, por exemplo) não existam. Mas, para Sartre, como ficou claro ao longo da *Crítica*, eles são produtos da objetivação da *práxis* humana inscrita no mundo material, que retorna sobre os agentes como prático-inerte. A unidade do sistema, por conseguinte, nada mais é do que o movimento permanente de unificação feito pelo homem, que é indissociavelmente produtor e produto, autor e receptor.

Isso significa que o futuro histórico pode ser parcialmente previsível, na medida em que ele se aliena no sistema produzido pela *práxis*, mas é também parcialmente imprevisível enquanto se mostra, no sistema e fora dele, como “futuro a fazer”, pelas determinações estruturais e contra elas. A luta de classes auxiliaria a reconhecer essa dupla possibilidade. O burguês, por exemplo, através da criação de uma estratégia econômica, política e social (portanto, alega Sartre, de modo consciente e não inercial), trabalha para conservar o *status quo*. Já no caso das classes exploradas, abre-se uma situação ambígua: ao mesmo tempo em que contribuem com a manutenção da ordem devido à necessidade de sobreviver (prático-inerte), seu trabalho também se apresenta como sua contestação radical. Assim, Sartre entende que o proletariado guardaria em si o germe da destruição do capitalismo, tal como assevera Marx, mas não por conta de uma determinação dialética intrínseca à sua posição no modo de produção, mas porque o proletariado é futuro puro, futuro para além do sistema, negação prática do futuro repetitivo do ser e do destino imposto pelo sistema⁸²⁶. Com efeito, a experiência histórica se revela, mais precisamente, sob uma estrutura de “duplo futuro” (*double avenir*): de um lado, um futuro imediato, advindo da própria estrutura de nossa sociedade; de outro, um futuro “infinitamente distanciado”, que se encontraria para além de todos os sistemas (inclusive do socialista).

Nesse sentido, o desafio agora é se opor às “morais alienadas”, “morais de repetição”, como aquelas que legitimam o colonialismo. Assim, a partir de sua segunda conferência, contra as morais oriundas das malhas do prático-inerte, que subordinam a *práxis* atual aos resultados da *práxis* passada⁸²⁷, Sartre visa desvendar uma “verdadeira ética” que se

(cf. SARTRE, 2005, p. 338 e ss.). O paradoxo ético que se verifica nestes casos-limites, em que o conflito entre dois sistemas éticos se torna insolúvel, exigem um radicalismo que só pode ser explicado à luz da relação que a *práxis* do agente moral estabelece com a norma enquanto possibilidade incondicional. Com efeito, “são estes ‘casos-limites’ que esclarecem a fonte da moralidade, simplesmente porque esclarecem o radicalismo ético. Dito de outro modo, é pelo ato radical que o incondicional desvela sua verdadeira dimensão, isto é, seu futuro possível” (MÜNSTER, 2007, p. 137).

⁸²⁶ Cf. SARTRE, 1964, p. 37.

⁸²⁷ No caso do colonialismo, por exemplo, todo colono se sente responsável pela manutenção de um sistema fundamentado na não-humanidade do colonizado. Quer dizer, o estabelecimento de uma reciprocidade humana com o indígena torna-se proibitiva, na medida em que esta reciprocidade poderia se transformar em reivindicação de outros indígenas diante de outros colonos (cf. SARTRE, 1964, p. 83). A moral alienada condiciona exteriormente, pelo passado, a conduta presente, na medida em que esta conduta se dá sob a forma da

materializaria enquanto “sentido da História”, isto é, como recusa de toda repetição em nome da possibilidade incondicionada de “fazer o homem”⁸²⁸. Portanto, essa ética verdadeira é aquela que permitiria regrad nossas relações em direção a uma nova forma de humanidade.

Ontologicamente, a norma é *práxis*. Quer dizer, moral e *práxis* são uma só coisa e definem o homem como um ser sempre futuro⁸²⁹, projeto. Mas, quais as possibilidades de efetivação do imperativo de um devir-Homem? A possibilidade do homem se manifesta, diz Sartre, sob a forma de uma “denúncia violenta”⁸³⁰ da *atual impossibilidade de sermos humanos*. Em outras palavras, este devir puro, possibilidade incondicionada, se revela como um além permanente da atual impossibilidade, exigência possível justamente por essa impossibilidade⁸³¹. A “palavra de ordem, a palavra-chave da ética humanista-revolucionária de Sartre é, portanto, a crença no *homem do futuro* como possibilidade incondicionada, isto é, o homem que é sempre possível por sua ‘impossibilidade’”⁸³².

Ainda de acordo com Münster, a moral radical sartriana se funda “como *práxis em luta* através do sistema contra aqueles que o mantém”⁸³³. Para Sartre, o socialismo seria o movimento das massas em direção à superação deste estado, a luta por suplantando o reino da necessidade e da escassez, da serialidade e da violência, em nome do reino da liberdade, do homem integral, do homem sendo homem para todos os homens⁸³⁴. Dito de outro modo, o socialismo é a luta por uma sociedade na qual a *práxis* não se transforme em sistema – no limite, em *terror* –, mas que conserve seu caráter livre e constituinte (o que não ocorria, inclusive, nos países autodenominados socialistas). Pois, conforme o filósofo observava ainda na *Crítica*,

os valores são ligados à existência do campo prático-inerte (...) e se (...) deve haver uma liquidação possível dessas estruturas [a escassez, o antagonismo, a alienação etc. – V.S.], os valores desaparecerão com elas para redescobrir a *práxis* em seu livre desenvolvimento como única relação ética do homem com o homem enquanto eles dominam juntos a matéria⁸³⁵.

serialização, conforme explicado na *Crítica*. “A raiz das morais alienadas se encontra, portanto, na *práxis*, isto é, na ação (inumana, cruel e egoísta) do agente histórico” (MÜNSTER, 2007, p. 101).

⁸²⁸ Cf. SARTRE, 1964, p. 64.

⁸²⁹ Cf. SARTRE, 1964, p. 93.

⁸³⁰ Cf. SARTRE, 1964, p. 134.

⁸³¹ Cf. SARTRE, 1964, p. 135.

⁸³² MÜNSTER, 2007, p. 109.

⁸³³ MÜNSTER, 2007, p. 112.

⁸³⁴ Cf. SARTRE, 1964, p. 135.

⁸³⁵ SARTRE, 1985, p. 357 – nota.

Na quarta de suas *Conférences de Rome*, Sartre demarcava a diferença entre a moral desalienada e as morais alienadas, ou seja, entre a moral humanista revolucionária que ele propunha e as morais contemporâneas. O núcleo dessa distinção, no que diz respeito à sua normatividade, é precisamente o fato de que aquela se apresentaria como uma exigência radical, exigência derivada da necessidade de que o homem seja produto integral do homem. Com efeito,

para que um homem produza sua essência livremente a partir de sua existência, é preciso que ele seja filho do homem. A condição preliminar para que ele possa se produzir é, no entanto, a existência de uma sociedade que garanta a livre reprodução da vida humana, uma sociedade na qual “o prático-inerte se dissolve incessantemente à medida que ele se forma pela união dos homens contra a mediação inerte – sociedade sem estruturas econômicas que produza o homem sem instituições (Estado) nem moral alienada”⁸³⁶.

Ocorre que a Moral não é um domínio isolado, autônomo, mas uma esfera que se encontra em relação direta com a totalidade da vida social, as formas de produção e reprodução material e espiritual, as instituições etc. Assim:

Um conjunto social produz suas normas que, na sequência, funcionam como índices de integração. Mas, o que nos prova que essas relações humanas (...) são *vivenciáveis* (*vivables*) para todos os membros deste conjunto? Isto depende do conjunto das estruturas que se condicionam dialeticamente a partir do modo de produção e talvez seja necessário agir *sobre elas* para realizar uma verdadeira reciprocidade⁸³⁷.

Garantir que o homem seja “filho do homem”, isto é, que a vida humana possa ser plenamente reproduzida, que a essência se construa livremente sobre a existência, que uma verdadeira reciprocidade seja realizada. Como? Pela união dos indivíduos, agindo sobre as estruturas vigentes, e mesmo diante de nossa situação adversa, em nome da exigência radical trazida pela necessidade de superar a subumanidade, isto é, fazer o Homem. Com efeito, a concretização desse futuro puro enquanto possibilidade incondicionada reclama uma *práxis* comum contra o sistema (colonial, capitalista etc.), fundada sobre o imperativo de realização do “homem integral” (autônomo, livre, “produto do próprio homem”, e não de sistemas e estruturas) como valor supremo.

Mas, para o leitor da *Crítica da razão dialética*, bem como diante dos apuros históricos do próprio movimento socialista, tão bem denunciados por Sartre, a pergunta que se coloca na sequência é inevitável: seria possível essa *práxis* comum se formar, se

⁸³⁶ MÜNSTER, 2007, p. 111.

⁸³⁷ SARTRE, 2005, p. 325.

desembaraçar das amarras da alienação do prático-inerte, do antagonismo violento promovido pela escassez e pela serialização, e passar do plano inicial da “denúncia” à efetivação deste objetivo? Como, inclusive, superar as armadilhas que atingiram as revoluções socialistas anteriores, e não incorrer nos mesmos erros? Em suma: como, na luta por aquele fim, não recair na dialética regressiva que acomete toda empresa revolucionária, tal como a *Crítica* descreve? A resposta – que garante outro elemento de originalidade dessa nova Moral em relação àquela dos *Cahiers* – passará justamente pelo diálogo íntimo que o imperativo da construção do “novo homem” deverá estabelecer com a *práxis* política, isto é, com uma ação coletiva que pudesse pavimentar o caminho em direção àquele fim.

5.2 Os dilemas da ação revolucionária

Nas *Conférences de Rome*, Sartre se erguia contra as “morais alienadas”, morais do prático-inerte, em nome de uma verdadeira ética que conferiria um sentido positivo para a História. Mas, o próprio filósofo estava plenamente consciente da dificuldade dessa proposta. Com efeito, a contradição maior da moral revolucionária que Sartre visa estabelecer é “que ela é sempre a *única* a se determinar em função do *homem integral*, mas que ela limita seu objetivo *em si mesma*, em função das exigências da luta, e produz assim, enquanto *práxis-processo, morais de extrema urgência* que são alienadas ao processo”⁸³⁸. Ressurge, no plano moral, o obstáculo da relação objetivação→alienação→prático-inerte largamente demarcado pela *Crítica da razão dialética*. Ocorre que, agora, diferentemente do que a *Crítica* sugeria, se não é possível manter para sempre a pureza da *práxis*, se não se pode evitar sua fixação em sistemas e em contra-finalidades, isto é, se não há como “lavar as mãos sem se sujar”, Sartre “no entanto está convencido de que essa cristalização ‘jamais poderá perder o homem para sempre’, pois o homem jamais deixará de contestar sua nova subumanidade”⁸³⁹.

De fato, para Sartre, a liberdade ontológica do homem jamais poderia ser completamente absorvida em qualquer sistema ou por qualquer outro ser. Portanto, a existência deste “porto seguro” conserva um (em Sartre, na verdade, o único) depósito de esperança no homem. Para que uma nova Moral (não-alienada) pudesse emergir, seria preciso que a *práxis* pudesse se tomar a si mesma como medida, isto é, como controle dos fins pelos meios, conservando sua *autonomia*. Neste caso, a *práxis* revolucionária não seria prático-inerte, pois, sobre a base da necessidade, ela poderia unir os explorados contra os

⁸³⁸ MÜNSTER, 2007, p. 113. Cf. SARTRE, 1964, p. 147.

⁸³⁹ MÜNSTER, 2007, p. 119. Cf. SARTRE, 1964, p. 158.

exploradores, sendo orientada e governada pelo fim último de destruir o sistema. Ela seria, primeiramente, *práxis*-processo, “no sentido preciso em que ela cria sua própria forma como instrumento para destruir o próprio sistema e seu próprio aparelho”⁸⁴⁰.

Embora pautada vagamente, a exigência sartriana de uma *práxis*-processo autônoma revela, de um lado, a necessidade de uma *ação política* capaz de garantir a predominância do homem sobre o sistema, da liberdade sobre a inércia; do outro, conservar o poder da *crítica* sobre a ação, a denúncia de qualquer desvio⁸⁴¹. Numa palavra, superar no interior dos grupos de combate a dialética da “fraternidade-terror”, tendo como norte o imperativo incondicionado de humanizar o próprio homem.

A marcha em direção ao “homem integral”, em direção à satisfação das necessidades, em direção a uma sociedade tal que cada homem seja “todo o homem para todos os homens”, só pode se efetuar ao preço de lutas nas quais cada uma implica o compromisso da *práxis* com o prático-inerte em seu próprio esforço por dissolvê-lo (recurso a instituições, produção de sistemas alienantes)⁸⁴².

O nó a ser desatado agora é compreender como, diante da inércia serializante e da alienação que atravessa as relações humanas no prático-inerte, uma ação política desse tipo, norteadada pelo fim de construir este novo homem (portanto, uma nova sociedade), poderia surgir atualmente. Dito de outro modo: como a fusão de liberdades pode se manifestar concretamente em uma perspectiva revolucionária socialista, sem que a *práxis* perca seu caráter constituinte, livre e autônomo?

Cumprê lembrar que, de acordo com o que Sartre estabelece nas *Conférences de Rome*, a *práxis* histórica se revela numa estrutura de “duplo futuro”: aquele imediatamente saído das entranhas do prático-inerte, e um futuro puro como possibilidade incondicionada: a realização do Homem. Resta, então, fixar de modo mais nítido, que o nexos entre ambas as estruturas seria estabelecido pela *política*. É, com efeito, a atividade política (na perspectiva da luta de classes) que serviria de mediação privilegiada entre nossas possibilidades atuais, imediatas, e aquela possibilidade “infinitamente distanciada”, ou seja, entre a realidade presente e a sociedade futura. Se a filosofia sartriana se afastava das linhas de força do materialismo histórico, como se tentou mostrar no capítulo anterior, sua orientação política ainda seguiria pautada pelo comunismo de inspiração marxista. Isso não apenas nos autoriza

⁸⁴⁰ MÜNSTER, 2007, p. 112.

⁸⁴¹ Cf. SARTRE, 1964, p. 153.

⁸⁴² JEANSON, 2005, p. 561.

como, de fato, nos obriga a conservar um diálogo também neste plano, o que será esboçado na sequência.

A política é uma dimensão de ação essencialmente coletiva. Na *Crítica*, entretanto, o estabelecimento de um vínculo efetivo capaz de promover uma *práxis* conjunta de um grupo ou de uma classe assume um caráter problemático, justamente porque deve superar a alienação intrínseca ao nosso processo de socialização, portanto, à própria relação com os outros. Por isso, o desafio que se avizinha é compreender como poderia se formar, nas classes oprimidas, a consciência da necessidade coletiva de fazer o Homem (algo próximo àquilo que o marxismo popularizou sob o termo *consciência de classe*)⁸⁴³, mesmo diante de um obstáculo tão adverso.

A solução não é simples, mas tentar identificá-la é de fundamental importância. Não por acaso, este será um dos temas que ocupará a atenção de Sartre nos anos subsequentes. Um dos momentos em que o filósofo melhor esclarece sua posição é na entrevista concedida, em 1969, ao grupo italiano *Il Manifesto*, publicada em *Situations VIII* sob o título de *Masses, spontanéité, parti*. Em 1964, nas *Conférences*, sob evidente influência da *Crítica*, Sartre afirmava que a exigência de realização do Homem integral se originaria na própria necessidade de superar a subumanidade que caracteriza uma sociedade alienada e atravessada pela escassez. Já na entrevista de 1969, o filósofo admite os limites de sua antiga teoria do binômio necessidade/escassez como “mola propulsora da História”, ao menos no que diz respeito aos países de “capitalismo avançado”. Afinal de contas, diz o filósofo, seria preciso reconhecer que, nestes países, o “capitalismo satisfaz certas necessidades primárias e, além disso, satisfaz certas necessidades que ele criou artificialmente: por exemplo, aquela do automóvel”⁸⁴⁴. Por conseguinte⁸⁴⁵, o binômio necessidade/escassez não poderia impulsionar, por si só, uma ação revolucionária efetiva, uma verdadeira fusão de liberdades capaz de despertar a consciência popular e conectar o objetivo “infinitamente distante” à realidade atual. Com efeito,

a consciência do caráter intolerável do sistema não pode mais ser procurada na impossibilidade de satisfazer as necessidades elementares, mas, antes de tudo, na

⁸⁴³ Segundo o que Sartre diz nas *Conférences de Rome*, é o homem como *autonomia* o fim último da luta das classes exploradas e oprimidas (cf. SARTRE, 1964, p. 137). Daí que a luta política por uma nova sociedade não se distingue, em Sartre, da exigência moral de construção de um novo homem. Na verdade, a primeira se subsume à última, como ficará claro no decorrer do capítulo.

⁸⁴⁴ SARTRE, 1972, p. 272.

⁸⁴⁵ Para Sartre, isso não significa, porém, rejeitar a tese de que o desenvolvimento do capital amplia a proletarianização, como prefigurava Marx. É que essa proletarianização não se dá “no sentido de uma pauperização absoluta, mas pela degradação constante das relações entre as novas necessidades e os papéis desempenhados pelos trabalhadores, degradação provocada não pela crise, mas pelo desenvolvimento” (SARTRE, 1972, p. 279).

consciência da *alienação*, ou seja, no fato de que *essa vida* não vale a pena de ser vivida e que ela não tem sentido, que este mecanismo é um mecanismo enganador, que essas necessidades são criadas artificialmente, que são falsas, que elas esgotam e apenas servem ao lucro⁸⁴⁶.

Ocorre que, segundo Sartre, “unificar a classe a partir deste ponto de vista é ainda mais difícil”⁸⁴⁷, na medida em que os mecanismos de controle do capitalismo se tornaram mais potentes – uma verdade, diga-se de passagem, ainda mais incontestável atualmente do que ao final dos anos 1960. Por isso, argumenta novamente o filósofo, provocar um élan revolucionário exigiria não apenas uma denúncia do sistema, mas “um longo e paciente trabalho de construção da consciência”⁸⁴⁸. O sentido, há de se reforçar, jamais perde seu caráter ético: a “reconstrução da pessoa e da liberdade-necessidade”⁸⁴⁹.

Na teoria marxista, sobretudo aquela de inspiração leninista, essa tarefa de “construção da consciência” era reservada ao Partido. Naquela entrevista, Sartre, mesmo depois dos dissabores vividos com o Partido Comunista Francês⁸⁵⁰, afirma que a existência de um Partido revolucionário seria necessária, a princípio, para criar aquela consciência prática, pois “por si mesma, a massa não possui espontaneidade. Por si mesma, a massa permanece serial”⁸⁵¹. Assim, conforme prega a posição marxista clássica, o partido seria o responsável por criar um vínculo orgânico entre indivíduos, mediar a ação de cada militante, sua consciência, com os fins coletivos, na medida em que ele “impede [seus membros – V.S.] de cair na serialidade completa”⁸⁵², isto é, no puro individualismo do prático-inerte, unificando-os como um grupo solidário de combate.

À primeira vista, se poderia crer que Sartre nada mais faz do que recuperar a perspectiva do “moderno Príncipe” de Gramsci. Mas, será isso mesmo? Para o pensador italiano, vale lembrar, a função primordial do Partido, resumidamente, seria liderar, como uma espécie de “intelectual coletivo”, uma pedagógica “reforma intelectual e moral” que, articulada às necessárias transformações econômicas, pudesse criar um novo patamar cultural das classes subalternas, pavimentando o caminho para a construção de sua hegemonia política

⁸⁴⁶ SARTRE, 1972, p. 272.

⁸⁴⁷ SARTRE, 1972, p. 272.

⁸⁴⁸ SARTRE, 1972, p. 272.

⁸⁴⁹ SARTRE, 1972, p. 278.

⁸⁵⁰ Não nos cabe entrar nas sinuosidades da posição sartriana em relação ao PCF que, como se sabe, remontam ainda aos anos 1940 (oposição ao caráter revolucionário do PC), passando pelo período de estreita aproximação, ainda que sem adesão formal (1952-1956), e afastamento paulatino posterior. Para o intuito da tese, a compreensão de como Sartre, *depois* de estabelecida sua filosofia da História, pensa a figura do Partido, é suficiente.

⁸⁵¹ SARTRE, 1972, p. 264.

⁸⁵² SARTRE, 1972, p. 266.

e, por conseguinte, do socialismo. Sartre, no entanto, rejeita este caráter “pedagógico” do Partido gramsciano, bem como sua capacidade de mediar uma ação revolucionária de longo alcance. Pois, se toda *práxis* tende a se cristalizar na forma do prático-inerte, isto é, alienar-se de seus agentes e se tornar uma força hostil; se toda organização ou instituição tende a se reificar e desmanchar a fusão e a solidariedade, como a *Crítica* sublinhava; nem mesmo o Partido revolucionário poderia ser uma exceção. Com efeito, “assim que o Partido se torna instituição, ele se torna – salvo em circunstâncias excepcionais – reacionário em relação ao que ele mesmo suscitou ou criou, isto é, o *grupo em fusão*”⁸⁵³. Não poderia ser ele, portanto, a “expressão de um processo coletivo, de uma vontade coletiva dirigida para determinado fim político”⁸⁵⁴. Menos ainda, ser o dono de uma “visão total da sociedade”⁸⁵⁵. Para Sartre, o partido – como não poderia deixar de ser após a “teoria dos conjuntos práticos” e da experiência histórica dos partidos comunistas – é antes um freio do que um catalisador de mudanças⁸⁵⁶.

Diante disso, há duas considerações a se fazer⁸⁵⁷. Em primeiro lugar, convém lembrar que, na visão sartriana, o proletariado jamais poderia adquirir o estatuto do *sujeito da História*, no sentido lukácsiano, por exemplo⁸⁵⁸. Retomando uma antiga posição da *Crítica*, Sartre observa que a classe jamais poderia ser pensada como um agrupamento puro, imediato:

só é correto falar de *grupos*, produzidos pelas circunstâncias, que se criam eles mesmos dependendo das situações e que, em se criando, não encontram qualquer espontaneidade profunda, mas fazem a experiência de uma condição específica sobre a base de condições específicas de exploração e de reivindicações precisas, experiência ao longo da qual eles se apoiam sobre eles mesmos de maneira mais ou menos justa⁸⁵⁹.

Nesse sentido, seria errôneo defender uma suposta “espontaneidade” da classe, isto é, uma pré-disposição à união (o que a visão marxista de Partido suporia): “Sob o ângulo da consciência de si, a classe não aparece homogênea, mas antes como um conjunto de elementos, de grupos que defini como ‘em fusão’”⁸⁶⁰. De fato, complementa, “a classe operária jamais pode se exprimir inteiramente como sujeito político ativo. Sempre haverá

⁸⁵³ SARTRE, 1972, p. 264.

⁸⁵⁴ GRUPPI, 1980, p. 74.

⁸⁵⁵ GRUPPI, 1980, p. 74.

⁸⁵⁶ É importante frisar que, nessas entrevistas, Sartre está, ademais, diretamente impactado pelo papel conservador jogado pelo PCF nas revoltas do maio de 1968.

⁸⁵⁷ Cf. JEANSON, 2005, p. 561-2.

⁸⁵⁸ A este respeito, ver nota 714 do capítulo 3 desta segunda parte.

⁸⁵⁹ SARTRE, 1972, p. 265.

⁸⁶⁰ SARTRE, 1972, p. 264.

zonas ou regiões ou franjas que, por razões históricas de desenvolvimento, permanecerão serializadas, massificadas, estranhas a uma tomada de consciência”⁸⁶¹. Contudo – e essa é a segunda observação – a luta política exige que se totalizem formas díspares de consciência de classe, “de uma parte consciência avançada, de outra uma consciência quase inexistente, e entre as duas uma série de mediações”⁸⁶². Pois sem essa totalização, logo, sem o surgimento de alguma forma de consciência em comum, a ação política revolucionária torna-se inexecutável.

Há aí, portanto, um novo impasse. Segundo Jeanson, se trataria de “um problema de *identidade* – de consciência de *si* – no próprio plano da ação coletiva”⁸⁶³. A questão da consciência remeteria, portanto, a um problema *cultural*. Uma vez que não possui uma cultura própria, o proletariado deve, ou se apropriar de elementos da cultura burguesa, ou opor a toda cultura uma recusa total. Nenhuma das alternativas equaciona o problema, pois tanto num caso, quanto no outro, a formação de uma identidade própria fica ameaçada, sendo facilmente esvaziada pelas concepções ideológicas dominantes. Ora, essa cultura identitária, viva, expressão unitária da classe, na ótica marxista, também deveria se constituir no seio do partido. Mas, conforme explicado, devido à sua própria dinâmica interna, isso só seria possível, aos olhos de Sartre, se este fosse capaz de conservar a autonomia de sua *práxis* (impedir que ela se transformasse em sistema) mesmo diante de sua institucionalização. Contudo, reforça Sartre, na medida em que um grupo se forma, por conta da necessidade da luta, o partido parece fadado a perder sua vocação mediadora. Porque “se desenvolve como um conjunto de instituições, portanto, como um sistema fechado, estático e tendendo à esclerose”⁸⁶⁴, o partido “sempre está atrasado em relação à massa em fusão, mesmo quando tenta dirigi-la, pois ele empobrece, porque ele procura subordiná-la, isto quando ele simplesmente não a renega ou quebra sua solidariedade com ela”⁸⁶⁵. Logo, essa consciência em comum não poderia surgir neste âmbito. Tampouco, a *práxis* do partido poderia servir de mediação entre a realidade presente e a sociedade futura, “exceto em casos excepcionais” (que Sartre jamais esclarece quais seriam).

Se não o partido, o trabalho de formação e efetivação de uma consciência revolucionária caberia, então, a alguma outra figura capaz de mediar a serialidade da massa e

⁸⁶¹ SARTRE, 1972, p. 269-70.

⁸⁶² SARTRE, 1972, p. 265.

⁸⁶³ JEANSON, 2005, p. 562.

⁸⁶⁴ SARTRE, 1972, p. 266.

⁸⁶⁵ SARTRE, 1972, p. 266.

a necessidade de uma união norteadada pelo imperativo prático de construção do Homem. Seria este o papel reservado ao intelectual? Parcialmente.

Ao tratar da figura do intelectual, Sartre sublinha, em diversas ocasiões, que este “técnico do universal”⁸⁶⁶, em sua singularidade, encarna as contradições de sua posição. Porque oriundo das classes dominantes, o intelectual se debate entre a universalidade de seu saber e os fins particulares de sua classe a que seu saber deve servir. Com efeito, Sartre não acredita na existência de “intelectuais orgânicos” do proletariado (novamente em oposição a Gramsci), pois esta classe, atualmente, em face de sua condição subalterna, não dispõe dos meios para criar seus próprios intelectuais⁸⁶⁷. Essencialmente oriundo da pequena-burguesia, devido às condições necessárias à sua formação no cenário de divisão entre trabalho manual e intelectual (longo tempo de estudos, formação cultural diversificada, não estar diretamente implicado no processo de reprodução material etc.), o intelectual se define como um “universal-singular” que, é verdade, pode tanto se acomodar a essa contradição, quanto, tomando consciência dela, se colocar ao lado das vítimas dessa contradição – que, no limite, é a contradição própria à sociedade capitalista.

O intelectual é solitário porque ninguém lhe deu um mandato. Ora, eis aí uma de suas contradições –, ele não pode se libertar (*se libérer*) sem que os outros, ao mesmo tempo, se libertem (*se libèrent*). Pois todo homem tem seus próprios fins que lhe são incessantemente *roubados* pelo sistema. E a alienação, se estendendo à classe dominante, faz com que mesmo os membros dela trabalhem para fins inumanos que não os pertencem, ou seja, fundamentalmente para o *lucro*. Assim, o intelectual, apreendendo sua contradição própria como expressão singular das contradições objetivas, é solidário de todo homem que luta por ele mesmo e pelos outros contra essas contradições⁸⁶⁸.

Assim, o intelectual, até por ser vítima daquela contradição, é impotente. Não é ele o agente direto da mudança. No máximo, é seu facilitador. O intelectual não pode substituir a massa ou a classe e sua organização em luta, mas apenas auxiliá-las: ajudar a disseminar a consciência e colaborar na mediação entre as lutas parciais, que possibilitam a formação de uma consciência, ainda que rudimentar, e aquele objetivo universal “infinitamente distante”. Em outras palavras, o intelectual só pode (e deve) ser um colaborador, um mediador. Ele é a consciência que pode denunciar, alertar, propor caminhos, mas jamais será sujeito (como a classe, na teoria de Marx) da revolução.

⁸⁶⁶ SARTRE, 2005, p. 242.

⁸⁶⁷ A rejeição à tese do intelectual orgânico naturalmente se coaduna à recusa do Partido como “intelectual coletivo”.

⁸⁶⁸ SARTRE, 2005, p. 248.

Relembremos que o problema em tela é aquele da “construção da consciência”. Nesse sentido, vale ressaltar que, para Sartre, a alienação cultural e a alienação moral perfazem um só combate. Explica Jeanson:

A cultura “em ato” é a socialização permanente do social. É o movimento pelo qual os membros do grupo entram em relação e estabelecem em comum suas exigências mais fundamentais até promover uma *práxis* comum na qual cada um possa reconhecê-la como sua. Como os homens poderiam contribuir para fazer o Homem, a humanizar a espécie humana, se eles não pudessem se apreender enquanto sujeitos de uma empresa de humanização? *Sujeitos*: co-autores, co-responsáveis, co-produtores de sentido – não importa quais sejam, aliás, as armadilhas do prático-inerte nas quais suas empresas, a todo momento, correm o risco de se atolar⁸⁶⁹.

A letra da *Crítica* informava que são nos momentos de formação do grupo em fusão, grupo-sujeito, que a História pode escapar da inércia de um simples processo. A História não é sujeito de si mesma, mas depende do concurso dos homens para ganhar algum sentido (para Sartre, fundamentalmente *ético*). A revolução socialista exige a formação de uma *práxis* coletiva, portanto de algum elemento de consciência em comum⁸⁷⁰. Para isso, superar a serialidade em direção à formação de grupos (em-fusão) continua a ser um imperativo. “Penso que um indivíduo no grupo”, dirá Sartre já nos anos 1970, “mesmo que ele seja um pouco aterrorizado, ainda assim, é melhor do que um indivíduo solitário e pensando a separação. Não creio que um indivíduo só possa qualquer coisa que seja⁸⁷¹”⁸⁷². Contudo, a experiência histórica tem demonstrado, por um lado, que o antagonismo de classe produz contradições insolúveis no seio da sociedade capitalista; por outro, que essa contradição não pode, por si mesma, produzir uma alternativa. Quer dizer, o conflito entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas não implica *necessariamente* na destruição do regime capitalista, como acreditavam alguns marxistas. O domínio do capital é muito mais elástico do que Marx e seus primeiros seguidores supunham.

Assim, se não há solução “imediate”, é preciso pensar em formas de mediação e construção de caminhos. Sartre, porém, recusa o papel que o Partido poderia desempenhar nestas tarefas e faz ressalvas ao alcance da ação do intelectual (inclusive de sua própria). Mas,

⁸⁶⁹ JEANSON, 2005, p. 562.

⁸⁷⁰ Se Sartre sempre recusou a ideia de uma “consciência intersubjetiva”, “supraconsciência” etc., agora, o filósofo parece finalmente admitir que uma consciência com traços em comum seria possível. Mas, desde que seus elementos compartilhados fossem *interiorizados* por cada um. A noção de uma consciência coletiva (como qualquer outra estrutura dessa ordem) recai na pluralidade de indivíduos. O coletivo, o social, em Sartre, jamais supera a soma das “multiplicidades práticas”. Daí a peculiar posição de Sartre em relação às ideias marxistas de classe e de consciência de classe. A esse respeito, ver também a nota 116 do capítulo 1 da primeira parte da tese.

⁸⁷¹ Nesse sentido, admite: “Sempre quis passar da série ao grupo. Sou feito assim e penso isso desde minha infância. Sempre entendi que pensar em grupo é melhor do que pensar separado” (SARTRE, 1974, p. 170).

⁸⁷² SARTRE, 1974, p. 171.

sendo assim, como fazer com que as inevitáveis (apesar de tudo) lutas pontuais, imediatas, pudessem de alguma forma servir de preparação para a construção de uma alternativa revolucionária? Se a consciência revolucionária definitivamente não surge sozinha⁸⁷³, e se os agentes que poderiam colaborar em sua construção são falhos, então, o que resta?

5.3 Impasses da política em Sartre

Como já assinalado em outras ocasiões, um dos grandes méritos de Sartre foi jamais ter se apoiado em qualquer traço de pessimismo teórico para justificar o quietismo ou o niilismo. Pelo contrário⁸⁷⁴. Nos anos 1960 (tal como nas duas décadas anteriores), o filósofo se ocupa das questões práticas mais urgentes de seu tempo (que, em grande medida, são também do nosso), buscando conciliar sua filosofia aos desafios políticos que se colocavam. O objetivo maior, neste momento, era refletir sobre as possibilidades de uma alternativa revolucionária anti-capitalista. Assim, vimos que no plano de nossas relações sociais, mesmo em um cenário de superação da escassez e satisfação mínima das necessidades, tudo leva a crer que estaríamos condenados à serialidade, à alienação da *práxis* e à luta violenta pela sobrevivência. Logo, apenas a partir do plano da interioridade do sujeito, polo em alguma medida imune àquela realidade dramática, se poderia pensar em alguma saída positiva para a experiência histórica. Contudo, esta saída já não se reduzia ao dilema do reconhecimento universal, mas reclamava uma efetiva ação política capaz de “fazer o Homem”. Nesse sentido, a moral exposta nas *Conférences de Rome* propunha o imperativo de superação de nossa subumanidade pela construção do “Homem integral”. Este deveria ser o valor máximo que impulsionaria e orientaria a ação revolucionária.

É verdade que essa proposição ganha novos contornos posteriores, mas não se modifica em sua essência. Por exemplo, quando Sartre, ao final da década de 1960, afirmar que a única via plausível de construção de uma alternativa revolucionária é sobre a base da reconstrução da pessoa. A emancipação humana se torna (na verdade, para Sartre, jamais

⁸⁷³ “Existe atualmente uma forte tendência de generalizar o conceito de *consciência de classe* e o de *luta de classes* como elementos existentes *a priori* na luta. A consciência nasce apenas na luta: a luta de classes só existe quando existem lugares nas quais as pessoas combatam efetivamente. É verdade que o proletariado carrega em si a morte da burguesia, é verdade que o sistema capitalista é minado por contradições estruturais, mas isso não implica necessariamente na existência de uma consciência de classe ou de uma luta de classe. Para que haja *consciência e luta* é preciso que alguém combata” (SARTRE, 1972, p. 270).

⁸⁷⁴ Neste quesito, Sartre, em alguma medida, compartilha daquela posição de Gramsci: “contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática”. Contudo, indo mais além do que o comunista italiano, seu pessimismo tão bem fundamentado parece, não obstante suas pretensões, inviabilizar praticamente qualquer traço de esperança em uma superação positiva da ordem vigente.

deixou de ser), uma *obra de salvação*. Mas com isso, chama a atenção o fato de que a *política* fica – não obstante o notório engajamento do filósofo – extremamente comprometida. Senão, vejamos.

Todo pensamento sartriano é caracterizado por um forte acento moral (conquanto jamais moralista). A partir do objeto desta tese, este acento se revela imprescindível. Afinal, em uma filosofia da liberdade absoluta do sujeito, o outro só pode surgir, inicialmente, como índice de degradação dessa liberdade, o que situa as relações humanas em um quadro de tensão permanente. Não é por acaso, portanto, que logo após a redação de suas duas grandes obras de síntese filosófica, na qual aquela deterioração (isto é, a experiência originária da alteridade como alienação) se impunha, Sartre tenha se visto às voltas com o desafio de pensar formas de superar esta situação primeira, e tenha escolhido, para isso, a via da Moral. Justamente porque a alienação jamais pode significar a completa supressão da subjetividade, o filósofo enxergava neste domínio a única chance de liberar o homem e reconstruir as relações com outrem para além da tentação da “atitude natural”, do conflito ou da violenta luta pela sobrevivência.

Ao analisar os *Cahiers pour une morale*, porém, foi possível observar que a moral redentora da generosidade e da criação, não podendo superar a antinomia entre o ser da realidade humana e seu fazer (ou seu dever-ser), caía numa sorte insuperável de idealismo. A princípio faltaria, naquele momento, uma compreensão mais acurada da História e das condições objetivas nas quais os indivíduos agem (o que se explicita pela falta de peso da dimensão política naquela obra), então bloqueada pelo quadro conceitual adotado (basicamente, aquele oriundo de *O ser e o nada*). Já na época das *Conférences de Rome*, e nos anos subsequentes, o problema é outro: Sartre contava com um aparato conceitual mais propício, com uma filosofia da sociedade e da História coerente, mas, principalmente porque mantém a posição de que o outro é ontologicamente fonte de alienação, o fosso entre o ser e o dever-ser, agora lido de uma perspectiva política de esquerda, permanecia. O próprio Sartre, ao definir o objetivo de realização do “homem integral” como um imperativo incondicional “infinitamente distanciado” das morais alienadas do cotidiano prático-inerte, o anunciava. A diferença, agora, é que a incorporação da experiência política, praticamente ausente dos *Cahiers*, talvez pudesse remediar essa clivagem, sendo o domínio mediador entre aqueles dois extremos – o que, no entanto, não acontecerá.

No marxismo, especialmente em sua vertente de inspiração leninista-gramsciniana, o Partido seria incumbido da tarefa de mediar os interesses da classe e sua luta

política revolucionária. Sartre, porém, rejeita esta posição. Pois, de modo coerente com o que havia estabelecido na *Crítica da razão dialética*, o filósofo chama a atenção para o caráter potencialmente reificado (e, no limite, reacionário) que esta mesma organização deve assumir para garantir sua estabilização, dada a alienação intrínseca que a relação prática entre os homens promove.

Contudo, é preciso reconhecer (o próprio Sartre, apesar das ressalvas, o faz) que não há como pensar uma ação revolucionária sem a mediação de alguma organização (partido etc.)⁸⁷⁵. A ação política é, por definição, vale insistir, uma ação coletiva e consciente. Sem aquelas mediações, o risco de um espontaneísmo inconsequente e de voluntarismo (isto é, de individualismo) se eleva perigosamente⁸⁷⁶. Isso está muito longe de significar que uma organização revolucionária não possa se degenerar. Muito pelo contrário. Sartre, aliás, apoiado na teoria da *Crítica* e a partir da experiência corrompida do Partido Comunista Francês, soube efetivamente identificar os riscos que toda forma de organização estável, em especial um partido político de massas, tende a enfrentar. No entanto – e este é um dos gestos mais problemáticos que atravessam o pensamento sartriano⁸⁷⁷ –, da mesma forma que fez em relação ao conflito intersubjetivo ou aos mecanismos de alienação social, Sartre novamente transformou uma *realidade contingente* (no caso, a degeneração dos partidos comunistas agrupados no seio da “III Internacional”, em particular do PCF) em uma *determinação do ser*, desconsiderando os meandros da *práxis* social que provocou aquela situação. Não à toa, a partir dos anos 1960, a ideia de partido (ou de qualquer outra forma de organização grupal capaz de mediar lutas e desenvolver uma consciência política em comum) foi tão controversa em seu pensamento, tornando-se crescentemente repulsiva à sua noção de *práxis* revolucionária, autônoma e livre.

Isso, aliás, se confirmaria nos anos 1970, momento de sua aproximação com os maoístas. Naquele momento, convém indicar, Sartre passaria a defender que uma *práxis* revolucionária legítima, ou seja, a formação e preservação de um *grupo-em-fusão* capaz de uma ação a longo prazo, só poderia se dar sobre a base de uma organização na qual a liberdade de todos pudesse ser respeitada. Nada do Partido centralizado, hierarquizado e

⁸⁷⁵ Sartre, porém, afirma que, mesmo “reconhecendo a necessidade de uma organização”, confessa “não ver como poderiam se resolver os problemas que se colocam a toda estrutura estabilizada” (SARTRE, 1972, p. 283). Em sua filosofia, efetivamente, se trata de um problema insolúvel.

⁸⁷⁶ Como pode ser atestado na velha polêmica de Marx e Bakunin, ainda no século XIX, no bojo da Associação Internacional dos Trabalhadores, a chamada “Primeira Internacional”.

⁸⁷⁷ Marcuse diria: o pensamento *filosófico* em geral.

burocratizado, tal como eram os PCs com seu “centralismo democrático”⁸⁷⁸. Mas, tampouco, nada de outras formas de organização partidária (que fatalmente incorreriam nos mesmos vícios dos comunistas). Um grupo verdadeiramente revolucionário só poderia ser aquele no qual “cada um pensa e diz o que pensa em voz alta contra a serialidade”⁸⁷⁹. Ou seja, uma formação coletiva radicalmente democrática e na qual a liberdade de cada membro fosse integralmente preservada como índice da liberdade do grupo⁸⁸⁰. Liberdade e autonomia no seio de uma fusão permanente.

Uma instituição é uma exigência direcionada a indivíduos abstratos e atomizados, ao passo que uma verdadeira *práxis* só pode existir a partir de uniões (*rassemblements*) concretas. Se hoje um partido revolucionário deve existir, é preciso que ele se pareça o menos possível a uma instituição e, aliás, que ele conteste toda institucionalidade fora de si, mas primeiramente em si. O que é preciso desenvolver nas pessoas não é o respeito por uma *ordem* que se pretende revolucionária, [mas] é o espírito de revolta contra toda ordem⁸⁸¹.

Esta justa posição, nada surpreendente para um pensador de esquerda, esbarra, porém, em alguns obstáculos práticos nada desprezíveis. É que com o decorrer do tempo, o grupo democrático prefigurado por Sartre fatalmente se depararia com duas sortes de problema. Em primeiro lugar, seguindo à risca o que se estabelece na *Crítica*, ele estaria limitado pelo próprio processo de alienação que acomete toda organização grupal que visa sua consolidação. É verdade que esse movimento alienante poderia ser combatido, por exemplo, pelo exercício permanente da crítica no interior do grupo (algo que Sartre, corretamente, sempre defendeu), o que permitiria contornar os entraves postos a todo grupo com vistas à estabilização. Ainda assim, no entanto, é forçoso notar que, em algum momento, essa democracia radical, em nome de um mínimo necessário de pragmatismo, deverá ceder lugar a alguma forma de delegação de poder, de representação etc. Do contrário, sua eficiência em processar demandas e resolver os problemas que se lhe confrontam ficaria

⁸⁷⁸ Sartre, com efeito, critica explicitamente o modelo de organização baseado no centralismo democrático, ao menos desde as *Conférences de Rome*. Ali, diz Arno Münster, é “significativo e sintomático que Sartre, em sua crítica do *centralismo democrático* e do funcionamento do *Partido único* e centralizado, ainda que reconhecendo as vantagens estratégicas e práticas do centralismo, tome (...) uma posição bastante clara a favor das teses críticas de Rosa Luxemburgo (contra Lênin), defendendo sem nenhuma reserva o argumento luxemburguista da *espontaneidade das massas* contra os defensores do centralismo democrático e do burocratismo centralizador” (MÜNSTER, 2007, p. 115). Em 1964, porém, há ainda certo vacilo, e “Sartre ainda hesita entre o espontaneísmo (neo-luxemburguista) e o centralismo democrático do PFC e da CGT” (MÜNSTER, 2007, p. 116). Com efeito, Sartre “ainda não escolheu o campo político da *esquerda radical*. Ele só o fará quatro anos mais tarde, em seu discurso histórico na Sorbonne ocupada, em 1968” (MÜNSTER, 2007, p. 115).

⁸⁷⁹ SARTRE, 1974, p. 168.

⁸⁸⁰ Uma prefiguração, diga-se de passagem, de uma sociedade livre da divisão do trabalho, na qual todo homem fosse um intelectual.

⁸⁸¹ SARTRE, 1974, p. 48.

incontornavelmente comprometida. Neste caso, sim, um mecanismo de contra-finalidade fatalmente entraria em ação, e sua positiva democracia se converteria em um “democratismo” estéril⁸⁸². A “teoria dos conjuntos práticos”, aliás, ilustra bem essa necessidade pragmática. Ocorre que, em Sartre, toda forma de transferência de poder para outrem é necessária ou, na melhor das hipóteses, tendencialmente perniciosa. Afinal, ela representaria um sacrifício daquela liberdade absoluta originária que nos caracteriza a um ser que é meu antagonista potencial. Ou seja, seria uma reafirmação da alienação que se quer combater⁸⁸³. Não à toa, Sartre via na passagem do grupo-em-fusão para as diversas formas do grupo estabilizado, na *Crítica*, uma *regressão* fatal do potencial libertário da *práxis* coletiva para instituições reificadas. Sendo assim, porém, caímos em um beco sem saída.

Nesse sentido, não é de se estranhar, por exemplo, que de sua crítica legítima às estreitas formas de representação típicas da política liberal, Sartre derive – como se se tratasse de uma consequência lógica – uma rejeição convicta (e flertando com aquilo que a literatura marxista definiria como “esquerdismo”⁸⁸⁴) ao exercício do voto⁸⁸⁵, amparada no diagnóstico dogmático de que as eleições “burguesas” *são* “uma armadilha para otários”⁸⁸⁶. Assim, ao rejeitar em bloco a representação liberal, Sartre recupera uma característica marcante de seu pensamento: sua intransigente lógica antinômica. Com efeito, a antiga crítica de Merleau-Ponty acerca do caráter analítico, não dialético, do pensamento sartriano, explícito no âmbito da rigidez conceitual de *O ser e o nada*, e que em alguma medida parecia atenuada pela *Crítica*, pode ser novamente resgatada. Agora, os pares de opostos inconciliáveis se situam no âmbito da análise política. Ou uma democracia direta permanente, ou grupo reificado. Ou ação revolucionária ou armadilha e submissão ao capital. Ou uma meta futura infinitamente distanciada ou a realidade alienada presente. Ou tudo ou nada. Porque não há meio termo possível, a filosofia política de Sartre, se levada a sério, termina por nos deixar impotentes.

Mais fundamentalmente, o que se nota, na verdade, é um embaraço concernente à própria definição da política. Afinal, como bem sublinha Francis Jeanson, em

⁸⁸² Essa posição, naturalmente, não implica em defender a tese contrária, aquela do partido organizado sob o modelo do “centralismo democrático”.

⁸⁸³ Nesse sentido, Sartre entende que a democracia direta seria a única forma de democracia socialista. Convém notar, porém, que a democracia socialista não exclui a democracia representativa. Pelo contrário, ela a agrega em outro nível de qualidade.

⁸⁸⁴ Lênin, que popularizou o termo, classificava como esquerdistas, por exemplo, aqueles grupos que se recusavam “por princípio” a tomar parte nos “parlamentos reacionários” (cf. LENIN, 1989). A posição de Sartre, neste período, não se distancia desta caracterização.

⁸⁸⁵ Por exemplo, diz Sartre, “o sufrágio universal é uma astúcia (*ruse*) do poder burguês para substituir por uma legalidade a legitimidade dos movimentos populares e da democracia direta” (SARTRE, 1974, p. 84).

⁸⁸⁶ SARTRE, 1976, p. 75 e ss.

Sartre, a política (mesmo depois da “conversão” ao comunismo) “nada mais é do que a efetivação (*mise en œuvre*) da moral nas empresas de ordem coletiva^{887, 888}. Ora, diante desta posição, a Revolução se torna, antes de tudo, um *dever*, e não um empreendimento político e econômico (que contaria, naturalmente, com o concurso de uma nova dimensão valorativa⁸⁸⁹). Nesse sentido, dizia Sartre ainda em suas *Conférences de Rome*, o próprio lema luxemburguiano “socialismo ou barbárie” indica que o ser humano é, antes de tudo, uma *opção*. Ou seja, o devir-Homem pode ou não se realizar. Se esta posição é coerente no necessário combate à ingênua teleologia que impregnou as interpretações dominantes do marxismo do século XX, ela também remete, em Sartre, à ideia de que a revolução *se reduz a uma escolha dos indivíduos*. Mas, neste caso, perde-se a relação dialética necessária entre a ação política e a dimensão ética, entre a consciência individual e a irreduzível dinâmica social. Com efeito, mais uma vez (tal como no âmbito dos *Cahiers*), a especificidade da política como “disputa de forças”, assinalada na modernidade desde Maquiavel⁸⁹⁰, fica comprometida,

⁸⁸⁷ Ainda nesta perspectiva, caberia à filosofia “designar as condições e os meios dessa efetivação (*mise en œuvre*)” (JEANSON, 1974, p. 279).

⁸⁸⁸ JEANSON, 1974, p. 279.

⁸⁸⁹ A própria ideia de que no comunismo, “associação de livres produtores”, segundo a fórmula de Marx, o desenvolvimento de cada um seria a base do desenvolvimento de todos, portanto, que o trabalho representaria, finalmente, a auto-realização do homem, carrega implícitas novas concepções de felicidade, individualidade e liberdade; portanto, uma nova moralidade.

⁸⁹⁰ Para Maquiavel, a lógica inerente à atividade política possui uma dinâmica própria, que não se confunde com aquela da vida privada. Aliás, vale ressaltar própria dimensão valorativa que se articula a um ou outro plano, quer se trate da ação do Príncipe ou do cidadão comum, é distinta, não podendo ser transferida para além de sua circunscrição (o que levaria à adoção de uma perspectiva idealista/moralista da política que, segundo Maquiavel, não tem espaço na dimensão pública da ação do governante). Com efeito, a *virtú* política pode ser imoral do ponto de vista da ética privada, mas coerente com as necessidades práticas do príncipe. Com efeito, se este intenta conservar seu poder, deve buscar o respeito e o temor de seus súditos. E isso é possível, diz Maquiavel, especialmente através da forma pela qual consegue, enquanto governante, enfrentar as condições adversas (a *fortuna*) e criar e manter instituições que permitam uma boa vida em comunidade – independentemente de outras qualidades pessoais. A esse respeito, cf. MAQUIAVEL, 1999. Mais tarde, na abertura de seu *Tratado político*, Espinosa, na esteira do pensador florentino, alertaria: “Um Estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que o conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral” (ESPINOSA, 1973, p. 314 – I, §6). Espinosa se contrapunha aos antigos teóricos que buscavam circunscrever a atividade política a uma esfera ideal de “homens virtuosos”, isto é, de homens moralmente superiores que, invariavelmente guiados pela Razão, seriam sempre capazes de agir conforme o interesse popular: “aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na ficção” (ESPINOSA, 1973, p. 314 – I, §5). Ao colocar a política nestes termos, Espinosa, como Maquiavel, eliminava qualquer ranço idealista (moralista) da ação política. Não se tratava mais, portanto, de procurar o “governante ideal”, virtuoso e infalível, porque este não existe, mas sim de compreender que o espaço público da política não deve ser medido pela régua privada. Por exemplo, um Estado cujo equilíbrio e desenvolvimento dependesse da racionalidade ou das virtudes pessoais de seus dirigentes estaria fadado a ruir. Por isso, diz Espinosa, para que um Estado pudesse prosperar e garantir segurança e bem-estar a seus cidadãos, não importavam as motivações interiores dos administradores, mas que suas instituições os coagissem a agir a favor do interesse geral. Numa palavra, a ética da vida privada não pode sequestrar a moralidade pública, expressa concretamente nas instituições que organizam a vida social. É essa

porquanto ela é novamente subsumida à moral⁸⁹¹. Logo, não mais se resolve a partir do domínio público (disputa de forças), mas essencialmente do âmbito privado (“conversão”)⁸⁹². Novamente, o plano coletivo é traduzido como o vetor resultante da soma das ações individuais, sendo, portanto, dissolvido nelas.

Todo esse imbróglio se esclarece à luz do entendimento sartriano de nosso processo de socialização, isto é, da objetivação como alienação *a priori* da *práxis* pelo concurso de outrem. Ao postular a prévia assimilação entre os dois fenômenos, Sartre não apenas se afasta conceitualmente do marxismo, como levanta uma série de dificuldades práticas (isto é, de ordem política) que, em seu horizonte conceitual, se tornam insolúveis. Ao fim e ao cabo, e não obstante o sentido da militância do filósofo, a própria política como mediação, em seu sentido mais profundo, obstruída pelas contradições internas da teoria, fica jogada pelo caminho.

De fato, a consequência mais importante do que foi exposto neste capítulo é que, ante as exigências filosóficas sartrianas, a perspectiva de uma política oriunda da luta de classes, a “grande política” transformadora (que Sartre, não obstante suas diferenças filosóficas com o marxismo, continua defendendo na prática), é esterilizada. Afinal de contas, essa política, cuja complexidade vai além do simples postulado de uma necessária modificação da sociedade, se encontra, por definição desacreditada pela teoria.

Para o marxismo, diante da realidade da reprodução capitalista (a reprodução ampliada, que subsume os homens a suas leis *independentemente* de seus projetos particulares), apenas a transformação paulatina da realidade material e cultural, liderada pelo Partido (em nome da construção de uma nova “hegemonia” das classes populares, nos dizeres de Gramsci), pode criar dialeticamente novas formas de consciência (a serem sintetizadas no âmbito da própria organização de classe). Quando estas novas formas de consciência se materializam, novos parâmetros da luta de classes se estabelecem, junto a um rearranjo político e cultural e uma nova correlação de forças. Com isso, o horizonte para novas mudanças significativas se altera (não necessariamente de um modo positivo, dependendo da nova configuração política, das vitórias e derrotas parciais prévias dos lados em luta). Trata-se

moralidade pública que, traduzida nas qualidades intrínsecas de um Estado ou de uma instituição, devem obrigar o dirigente a cumprir seu papel público e democrático, independentemente de suas inclinações interiores.

⁸⁹¹ Conforme explica Marilena Chauí: “[Em Sartre, a] política torna-se um pacto de pensamentos e vontades. (...). Reduzindo a história à ação de consciências irreduzíveis, e, portanto, de *pessoas*, faz dela uma eleição. Assim, por exemplo, a revolução é uma eleição de liberdade para todos” (CHAUI, 1967, p. 38).

⁸⁹² O próprio Sartre, diga-se de passagem, confessa ter chegado à política através da moral, o que ajuda a explicar sua posição. Cf. BOURGAULT. In: CABESTAN & ZARADER, 2011, p. 215.

de um processo intrínseco à própria dialética da luta de classes, portanto, não-linear ou homogêneo, cujo sucesso depende, finalmente, de um exame minucioso da realidade concreta presente, em particular das forças em disputa⁸⁹³. A possibilidade da política se assenta, portanto, no entendimento das filigranas atuais da luta social permanente, que nasce das contradições intrínsecas à formação social capitalista, e cujo sentido jamais pode ser dado *a priori*. A objetivação torna-se mais ou menos alienante, as organizações, as instituições se reificam e a própria relação entre os indivíduos se mercantiliza de modo mais ou menos dramático, dependendo da dinâmica interna, não teleológica, daquela mesma luta.

Em Sartre, porém, as coisas se passam de outro modo. Porque estamos *previamente* encerrados no domínio da alienação (isto é, independentemente da realidade da *práxis* atual, como seria em Marx), toda conquista histórica que poderia encaminhar para a superação da ordem vigente (inclusive na criação de organizações de classe, como um Partido revolucionário) é revertida e retorna fatalmente para reforçá-la. Porque toda *práxis* se converte em *exis*, o mecanismo de construção de uma ação política transformadora carrega em si mesma sua própria (e até onde podemos visualizar, inevitável) destruição. Aquela dialética da hegemonia gramsciana, por exemplo, jamais poderia se realizar porque, na *dialectique manquée* de Sartre, todo avanço no sentido de dissolver o prático-inerte é fatalmente seguido de um retrocesso de mesma ordem, de nova queda na serialidade, no antagonismo⁸⁹⁴. Todo progresso é inevitavelmente acompanhado de um regresso, toda conquista de uma perda. Não que isso não ocorra com frequência na prática. A política, convém insistir, é uma disputa de forças. O ponto é que Sartre faz deste movimento *possível* um fato *necessário*. Assim, a ação política, pensada a partir de sua filosofia, tende a perder sua transcendência, sua capacidade de transformar estruturas, se amarrando indissolúvelmente a um presente contínuo, porque incapaz de imprimir uma dinâmica diferente à ação política e

⁸⁹³ Contra o “esquerdismo”, Lênin, por exemplo, chamava a atenção para “a necessidade de levar em conta, com estrita objetividade, as forças de classe e suas relações mútuas antes de empreender qualquer ação política” (LÊNIN, 1989, p. 26).

⁸⁹⁴ Não que esta não seja, efetivamente, uma realidade presente no capitalismo contemporâneo. Sartre, neste ponto, é preciso em ressaltar as dificuldades de superar os mecanismos de controle do capital, a forma pela qual toda ação explícita ou implicitamente contestatória tende a ser absorvida pela ampla elasticidade do sistema e se converter em reforço do mesmo. A história da “indústria cultural” nas últimas décadas é recheada de exemplos de manifestações a princípio consideradas “subversivas” e que, com o passar do tempo, foram ajustadas às engrenagens da reprodução capitalista. A sina de vários partidos de esquerda e movimentos populares também parece dar razão a Sartre (não obstante cada caso dever ser analisado em confronto com o momento e a realidade de cada país, as forças em disputa etc.). Por fim, o próprio destino histórico da URSS reforça, com razão, esse pessimismo sartriano. O ponto problemático, a nosso ver – e é preciso mais uma vez reforçar –, não é este pessimismo, plenamente justificável à luz dos fatos históricos e sociais, mas a impossibilidade de superação da ordem vigente que a filosofia de Sartre paradoxalmente sugere. Em especial, porque transforma fracassos históricos ou dificuldades de tomada de uma posição coletiva anti-capitalista, por exemplo, em determinações ontológicas do ser de nossa realidade (presente e, por conseguinte, futura), praticamente negligenciando a *práxis* histórica que conduziu àqueles resultados ou que dificulta aquela posição.

à vida social. A dialética do prático-inerte, conquanto coerente com as premissas filosóficas de Sartre, deixa a política, parafraseando a expressão de Merleau-Ponty, “em ponto morto”⁸⁹⁵.

Por isso, ao selar *a priori* o destino da *práxis*, impedindo, portanto, a assimilação da dinâmica própria à luta de classes como fator determinante para o reforço ou o relaxamento da alienação, a política, que poderia conectar aquele dever-ser “infinitamente distanciado” com o ser da realidade atual, é esvaziada. Não por acaso, portanto, ela se submete à moral: pois é forçada a abandonar sua ancoragem no plano coletivo – na qual ela jamais pode reverter o quadro da alienação sem ser atingido por ela – e procurá-la em uma subjetividade preliminarmente resguardada dos vícios e das contaminações da realidade. A ação pública é, assim, ricocheteada nos ditames da realidade individual. A política é mistificada por uma sorte de idealismo.

Assim também se explica porque, após a *Crítica*, confrontado ao desafio de pensar uma saída positiva para nosso drama histórico, Sartre radicalize cada vez mais sua posição⁸⁹⁶. A ponto de, em nosso entendimento, flertar com uma nova espécie de radicalismo anarquizante (expresso, por exemplo, na difusa proposição de “revolta contra toda ordem”). Também se elucida a posição de que Sartre, nos anos 1970, teria se reencontrado com sua antiga doutrina da liberdade radical⁸⁹⁷, crendo, finalmente, poder desenvolver uma política libertária a partir dela, isto é, uma política que coloque o Homem como valor supremo a ser perseguido (portanto, como uma empresa de ordem moral). A nosso ver, a radicalização discursiva caminhava de mãos dadas com a própria impossibilidade de Sartre em pensar alternativas no plano político (trata-se, afinal, de problemas sociais a serem resolvidos), que pudessem desvencilhá-lo das armadilhas criadas por seus próprios pressupostos filosóficos, a saber, a liberdade absoluta do sujeito e a conseqüente experiência da alteridade como alienação enquanto dados incontornáveis de nossa *condition humaine*.

No fundo, a filosofia sartriana cava um fosso tão profundo entre sua descrição dramática e sem escapatórias da realidade social (os mecanismos de alienação permanente do prático-inerte) e aquilo que ela “deveria ser”, que qualquer vínculo dialético entre ambas se

⁸⁹⁵ Ao criticar as “filosofias do negativo”, em especial Sartre, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty afirmava que o “pensamento do negativo”, ao perder a inerência da consciência com o mundo (uma vez que um é absolutamente oposto ao outro, o Para-si e o Em-si), só conseguiria operar um “pensamento de sobrevoo” que “coloca a filosofia em ponto morto” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 92).

⁸⁹⁶ Sua aproximação em relação ao movimento maoísta, historicamente caracterizado por certo voluntarismo na ação, em parte, reflete esta forma de radicalização.

⁸⁹⁷ Na série de entrevistas concedidas entre 1972 e 1974, agrupadas no livro *On a raison de se révolter*, Sartre reafirma, em algumas ocasiões, sua antiga doutrina de uma liberdade absoluta pré-existente em todos os indivíduos. Em particular, no capítulo XXI, intitulado proustianamente de *La liberté retrouvée*.

mostra de antemão inexecutável. Não há mediação possível entre ambos os polos, não há *travessia*, trabalho e construção de longo prazo⁸⁹⁸, porque todonexo mediador se transmuta, ao mesmo tempo, em um mecanismo de reforço da realidade que se pretende superar. Logo, aquela estrutura de “duplo futuro” que Sartre expõe nas *Conférences de Rome* só pode se conservar, na prática, intocável. A distância entre um extremo e outro jamais se reduz, todo objetivo parcial é minimizado diante da “exigência absoluta”, e o “dever-ser” se torna um ideal praticamente impotente. Assim, uma intransponível encruzilhada se forma: um ideal futuro distante e inalcançável, de um lado; uma realidade universalmente alienante, de outro⁸⁹⁹. No meio, no máximo, um discurso radical que consiga manter acesa uma chama de *esperança* na realização de um humanismo integral⁹⁰⁰.

A bem da verdade, enfim, é preciso reconhecer que a possibilidade de transformação social, em Sartre, jamais decorreu de uma perspectiva propriamente política e econômica das contradições de nossa situação, mas primeiramente de uma *aposta* no homem, um *ato de fé*⁹⁰¹. Portanto, como transformação moralmente orientada⁹⁰²: a expectativa de que meu engajamento possa ser acompanhado do engajamento de outros indivíduos, que a exigência de construir um novo ser humano, uma nova sociedade, seja compartilhado, apesar de todos os obstáculos, também por outrem⁹⁰³. Como buscamos mostrar: diante das dificuldades impostas por seu corpo teórico, a filosofia sartriana só pode resolver-se (e isso desde sempre) como um apelo ético ao imperativo da transformação social; uma “tomada de consciência moral”, em larga medida voluntarista, de cada indivíduo para consigo mesmo e para com os outros, em nome de um outro futuro, em nome da liberdade – ainda que não se saiba exatamente como, nem por quais meios alcançar, exceto que se deve, individualmente,

⁸⁹⁸ Para Marx e Engels, vale ressaltar, o movimento é *tão* importante quanto o objetivo final. “O comunismo não é para nós em *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual” (MARX & ENGELS, 1991, p. 52). Ou, como sintetiza liricamente Guimarães Rosa, “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

⁸⁹⁹ A velha dicotomia entre ser e fazer, ontologia e existência, que atravessa a órbita de *O ser e o nada*, ressurgue sob nova roupagem.

⁹⁰⁰ Isso explica, insistimos, que a crítica justa ao burocratismo do comunismo oficial (soviético) se desdobre na aproximação com o maoísmo, e finalmente desemboque em uma ameaça de espontaneísmo de contornos anarquizantes.

⁹⁰¹ O uso recorrente de termos e imagens bíblicas em uma filosofia declaradamente ateia demonstra como Sartre, ao fim e ao cabo, jamais deixou de ser um *homem de fé*, em sentido que poderíamos denominar de proto-religioso (pois uma fé nos homens, e não em Deus). Francis Jeanson (1972) observa algo semelhante. Essa característica, aliás, impregnou decisivamente sua filosofia, em particular, moldando a tensão permanente entre seu radical pessimismo teórico e seu invariável otimismo prático.

⁹⁰² Não por acaso, diz Münster, o que temos, em Sartre é “uma crítica essencialmente *ética* e *moral* do capitalismo” (MÜNSTER, 2005, p. 164-5), e não um exame econômico e político do mesmo.

⁹⁰³ Cf. JEANSON, 1974, especialmente p. 278-80.

lutar por ele. Portanto, a mudança, em Sartre, não se assenta sobre uma *combinação dialética* transformadora das estruturas e das pessoas, mas sempre foi, *primeiramente*, uma mudança *das pessoas* (uma “conversão”), que devido a essa mudança, também poderiam transformar as próprias *estruturas*⁹⁰⁴.

Eis porque, mesmo quando a política passa a desempenhar um papel decisivo em sua teoria, ela recai em um apelo ético, como em um círculo que jamais se rompe. De fato, lembremos que os imperativos libertários elencados por Sartre como necessários à construção de uma alternativa revolucionária (revolta contra toda ordem, contestação de toda forma de institucionalização) passam, afinal, por um apelo à consciência moral do sujeito, único domínio livre dos condicionantes do mundo exterior. É que a saída, neste caso, só pode ser uma: afinal, diante de uma massa que só pode contar com sua espontaneidade (e, em algum grau, com a solidariedade do intelectual), apenas um gesto soberano de vontade dos indivíduos (“não importam quais sejam as armadilhas do prático-inerte”, como disse Jeanson⁹⁰⁵), universalizado por alguma *contingência* de antemão inexplicável (ou, mais uma vez, inteligível apenas sob a forma difusa de um “Apocalipse”), pode fazer surgir, do movimento de fusão de liberdades mais imediato e efêmero, uma ação revolucionária prolongada, que os homens “reconheçam como sua”. Em Sartre, a transformação social, insistimos, é primeiramente uma transformação individual. A reconstrução da sociedade é, sobretudo, a reconstrução de cada homem, a garantia e preservação de sua liberdade. O grupo revolucionário é a somatória de indivíduos livres. E o dilema do ser social, portanto, se resolve no âmbito das múltiplas individualidades.

Sendo assim, e por paradoxal que possa parecer, pode-se concluir que, em Sartre, a superação universal da alienação e do antagonismo depende, em última análise, da tomada de consciência universal da necessidade de superação da alienação e do antagonismo⁹⁰⁶. Dito de outro modo, a promoção de uma ação política transformadora

⁹⁰⁴ Com efeito, também para o marxismo, a libertação do indivíduo do jugo do trabalho alienado, portanto, igualmente, a transformação das pessoas, é o objetivo (ver, por exemplo, BELLUZZO, 2013, p. 13 e ss.). Destarte, a diferença fundamental, neste ponto, se concentra no processo que poderia conduzir a essa libertação. Para Marx, o surgimento de uma sociedade de “livres produtores associados” só é possível mediante uma profunda transformação nas estruturas econômicas, políticas e culturais que atualmente formam as individualidades de acordo com a posição de classe, e não em nome do desenvolvimento humano integral. Mas, também neste caso, a transformação de cada individualidade é importante e se articula dialeticamente às mudanças estruturais. Do contrário, qualquer tentativa de desenvolvimento de uma “consciência de classe”, por exemplo, seria inútil.

⁹⁰⁵ Inclusive, e de modo especial, as armadilhas da dominação ideológica.

⁹⁰⁶ Para utilizar as palavras de Bourdieu, Sartre (e isto desde *O ser e o nada*) “nos leva a concluir que bastaria ignorar ou recusar a questão das *condições econômicas e sociais da tomada de consciência das condições econômicas e sociais* para colocar no princípio da ação revolucionária um ato absoluto de doação, de sentido, uma ‘invenção’ ou uma conversão” (BOURDIEU, 1983, p. 68 – nota).

demandaria a adoção espontânea, por parte de cada agente, daquela meta comum, mesmo que sua situação o impeça de vislumbrar com nitidez a necessidade dessa adoção e as possibilidades de seu sucesso. Do contrário, a *práxis*, mesmo aquela formada em uma luta objetiva contra o sistema, recairia no prático-inerte, e a alienação apenas se perpetuaria. Novo impasse.

A posição descrita acima, não obstante os contratempos que acarreta – inclusive porque peca por certa mistificação da política – se conforma, no entanto, com a própria visão de futuro de Sartre. Afinal, em que pese suas idas e vindas, em seu percurso particular da fenomenologia ao marxismo, da esquerda comunista ao maoísmo, há um denominador em comum que jamais se altera: sua fé na liberdade intrínseca ao homem.

É o estado de liberdade que visamos desde o começo. A ação de tal político ou de tal homem da rua implica necessariamente numa crença no estado de liberdade. Isso jamais existiu e se encontra ainda na base de nossas pesquisas atuais. Se há uma unidade concebível dos movimentos, desde que conhecemos a história até agora, ela está precisamente nessa ideia de pessoas que querem se liberar. Então, este movimento e seu fim constituem a base de cada homem. O socialismo não tem sentido verdadeiro, senão como o estado sonhado, mal concebido, aliás, no qual o homem será livre e o que visam as pessoas que querem o socialismo, quer eles digam, quer não o digam, é este estado de liberdade. Por conseguinte, o homem revolucionário de que falávamos há pouco é um homem que concebe a liberdade como a verdadeira realidade de uma sociedade ulterior e socialista. O regime socialista não é um regime em que cada um faz o que lhe ditam, mas, ao contrário, aquele em que cada um age livremente⁹⁰⁷.

A liberdade, enfim, não apenas é a meta como é o fundamento de qualquer esperança em sua realização. Não é casual, portanto, que o próprio filósofo, já ao fim de sua vida, mesmo lamentando as dificuldades práticas de se pensar a emancipação humana das amarras do capital, dizia que, *apesar de tudo*, morreria “na esperança”; mas acrescentava que seria preciso ainda “fundar” essa esperança:

É preciso tentar explicar porque é que o mundo de agora, que é horrível, não passa de um momento no longo desenvolvimento histórico, e que a esperança sempre foi uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições – e como sinto, ainda, a esperança como minha concepção do futuro⁹⁰⁸.

Para além do pessimismo latente de sua filosofia, cuja origem última remonta principalmente a seus próprios pressupostos metodológicos e conceituais, como se tentou mostrar ao longo da tese, há de se reconhecer uma vez mais que o homem Sartre tem o

⁹⁰⁷ SARTRE, 1974, p. 347.

⁹⁰⁸ SARTRE, 1980, p. 64.

extraordinário mérito de nunca ter abandonado a perspectiva do engajamento, mesmo diante das maiores pressões (da Academia a adversários políticos e filosóficos). Tampouco de jamais se pronunciar a favor do indispensável convite à mudança. Praticamente todo o tempo, visou conciliar seu papel de intelectual com suas posições políticas, conservando, até o fim, sua esperança na humanidade, ainda quando suas próprias convicções teóricas o desautorizavam. Em certo sentido, esse contraste permanente, ao fim e ao cabo, escreve a última palavra, tecendo o pano de fundo de todo seu pensamento⁹⁰⁹.

5.4 À guisa de conclusão

Terminamos este capítulo – e com ele nossa análise do tema da alteridade em Sartre – sem nenhuma surpresa. Na verdade, desde aquela assimilação entre objetivação e alienação, que fundamentava materialmente o sentido originalmente alienante conferido à alteridade desde *O ser e o nada*, se poderia supor que, diferentemente da concepção marxista, uma via individualista, moral, logo, tendencialmente idealista, seria, em Sartre, a única solução possível para a História. Os rodeios, os embaraços e as dificuldades com que o filósofo se depara depois de 1960, e que tentamos acompanhar ao longo deste capítulo, atestam essa posição. A nosso ver, porém, o apelo à consciência moral não poderia, mais uma vez, dar conta da magnitude dos problemas colocados. Afinal, como – para nos atermos ao horizonte sartriano –, uma exigência moral poderia orientar a *práxis* coletiva, se há um descompasso evidente entre ela e a realidade descrita pelo filósofo, na medida em que a esperança de superação da alienação, de construção de uma sociedade livre ou “autêntica”, parece de antemão vedada pelas determinações ontológicas e pelas condições de possibilidade da ação histórica verificadas em nossa realidade? Como, ademais, solucionar problemas coletivos no plano individual? Não recaímos, assim, tanto quanto à época dos *Cahiers pour une morale*, em uma nova espécie de idealismo? Porque incapaz de equacionar positivamente

⁹⁰⁹ De fato, o próprio Sartre admitia essa tensão. Por exemplo, em entrevista concedida a Michel Contat, na ocasião de seus 70 anos, Sartre era indagado: “Em geral, suas declarações políticas são otimistas, muito embora, em privado, você seja bastante pessimista”, ao que Sartre responde: “Sim, eu sou. (...). Se não sou *completamente pessimista* é principalmente porque vejo em mim certas carências que não só são minhas, mas de todo homem. Em outras palavras, é a certeza vivida da *minha própria liberdade*. (...). Mas é verdade que ou o homem entra em colapso – então tudo que se poderia dizer é que durante os 20 mil anos nos quais existiram os homens, alguns deles tentaram criar o homem e *falharam* – ou então essa revolução acontece e cria o homem ao promover a liberdade. Nada é mais certo. (...) é impossível fundar uma base racional para o otimismo revolucionário, posto que aquilo que *é* é a realidade presente. E como podemos fundar a realidade futura? Nada me permite fazê-lo” (SARTRE apud MÉSZÁROS, 2012, p. 244-5 – nota).

esses dilemas, não surpreende que a moral tenha permanecido, ao lado da alteridade, uma questão em aberto na filosofia sartriana.

Em suma, no que diz respeito à discussão delineada nesta segunda parte da tese, é preciso reconhecer, por um lado, que Sartre soube distinguir, de maneira mais profunda do que os marxistas – inclusive, do que o próprio Marx – elementos que podem verdadeiramente bloquear a articulação entre a realidade material e a ação transformadora (especialmente a partir de sua ênfase nos elementos capazes de alterar negativamente a reciprocidade inter-humana, de sua descrição da vida serial ou do êxtero-condicionamento, por exemplo, além de sua ênfase nos perigos reificantes que toda organização política tem de enfrentar). Além disso, soube como ninguém chamar a atenção para o problema da subjetividade, do indivíduo, jamais devidamente equacionado na órbita do marxismo. Por outro lado, ao elaborar uma filosofia da História que praticamente veda qualquer superação positiva da alienação do trabalho, uma vez que faz previamente da estrutura da alteridade a fonte última daquela, Sartre se vê diante de problemas intransponíveis dentro de seu horizonte conceitual, que põem em perigo, inclusive, o sentido da política transformadora que, não obstante, o filósofo sempre defendeu. Primeiro, porque subsume a política à moral, dissolvendo, no mesmo gesto, uma empresa de ordem pública no domínio privado da subjetividade individual. Em seguida, porque esta moral, desenraizada de seu meio, se mostra impraticável. Com efeito, se é verdade que a ação política transformadora depende de certa tomada de consciência crítica da realidade, logo, que ela também se relaciona dialeticamente com um determinado horizonte de valores a serem perseguidos (isto é, com algum “dever-ser”), por outro, é preciso que a possibilidade de concretização desses valores encontre algum respaldo na realidade efetiva⁹¹⁰ – respaldo que, a rigor, a filosofia de Sartre não fornece⁹¹¹.

⁹¹⁰ Vale recuperar, agora na íntegra, a passagem de Gramsci, mencionada parcialmente no capítulo 3 da primeira parte da tese: na ação política, é preciso verificar “se o ‘deve-ser’ é um ato arbitrário ou necessário, é vontade ou veledade, desejo ou sonho com a cabeça nas nuvens. O político em ação é um criador, um instigador, mas não cria do nada nem se move no vazio turvo de seus próprios desejos e sonhos. Ele se baseia na realidade efetiva. O que é, porém, essa realidade efetiva? Será por acaso algo de estático ou imóvel, ou, antes, uma relação de forças em constante movimento, alternando continuamente o equilíbrio? Aplicar a vontade na criação de um novo equilíbrio de forças realmente existentes e operantes, baseando-se em determinada força que se considera progressista e reforçando-a para levá-la ao triunfo, é se mover sempre no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la ou contribuir para isso. O ‘deve ser’ é, então, concreto e, mais ainda, a única história em ação, a única filosofia em ação, a única política” (GRAMSCI, 2005, p. 37).

⁹¹¹ Em alguma medida, a crítica que Mészáros endereça ao “caráter ético-especulativo” da solução de Lukács ao problema da transição, pode ser transposta para Sartre. Segundo aquele filósofo, o isolamento internacional da União Soviética “limitou a margem de ação de todos aqueles que, em um mundo cada vez mais polarizado (...), recusaram voltar-se contra o único sistema social que professava princípios socialistas e *de facto* se tornou ‘modelo’ de socialismo, apesar de paradoxal e problemático. Nesse campo de ação restrito, o discurso dessas pessoas – na ausência de forças condicionadoras e mediadoras, tanto externas quanto internas, de caráter socialista – ficou limitado à esfera ideológica. Como a instrumentalidade estreita e historicamente condicionada dos desenvolvimentos soviéticos teve de ser vinculada às perspectivas universais do socialismo na ideia de um

Assim, desancorado da realidade concreta, o imperativo moral se torna impotente; uma mera abstração, que faz ressurgir uma nova forma de voluntarismo: uma tomada de consciência da realidade praticamente *independente* da própria realidade da qual se quer ter consciência para transformar. Afinal, diante do cenário tramado pela *Crítica*, apenas um ato soberano de vontade que ignorasse seu destino poderia arrancar o indivíduo da inércia serial e fazê-lo se engajar em uma política transformadora⁹¹² – mas, faticamente, apenas para conduzi-lo, mais tarde, de volta a ela (com sorte, com alguma conquista pelo caminho). O problema renasce.

Finalmente, diante de tudo o que foi exposto, das inúmeras encruzilhadas identificadas ao longo do trajeto intelectual de Sartre, e da tensão provocada pela adoção de perspectivas muitas vezes antagônicas para tentar resolvê-las (especialmente no âmbito da *Crítica*), a conclusão a que se chega é simples e, em grande medida, previsível: por todos os meios que se tente enquadrá-la, a alteridade (logo, a alienação) se mostra um problema insolúvel no pensamento sartriano. Um incômodo sempre pronto a ameaçar seu edifício conceitual. Com efeito, se uma palavra pudesse definir a alteridade em Sartre, esta palavra – tantas vezes repetidas ao longo desta tese, inclusive em seu título – seria: *impasse*.

‘socialismo em um só país’, a própria perspectiva moral geral teve de se transformar em força mediadora. É desnecessário dizer que isso poderia ser feito no nível da abstração teórica. É por isso que, no fim, ‘a discrepância entre ‘ser’ e dever-ser’ não é superada’, pois a força mediadora postulada filosoficamente, para se tornar realidade, precisaria de instrumentos e forças mediadoras eficazes e efetivas. Um postulado moral previsto, como mediador entre os postulados finais das perspectivas universais do socialismo e a imediaticidade de uma dada situação, foi e necessariamente continua sendo um pseudomediador, um postulado ideológico, um ‘*Sollen*’ final. E mediar ‘*Sein und Sollen*’ por meio de outro ‘*Sollen*’ equivale a não mediar. Pois a ‘*Zwiespalt von Sein und Sollen*’ não pode ser suplantada pela postulação de outro ‘*Sollen*’ que então é projetado e sobreposto na realidade imediata (...)’ (MÉSZÁROS, 2013, p. 67).

⁹¹² “Há [em Sartre] um voluntarismo (mais kantiano do que cartesiano) na raiz da história e esta é um movimento de vontades mais ou menos quebradiças porque independentes entre si e da situação onde se instalaram” (CHAUÍ, 1967, p. 38).

CONCLUSÃO

O objetivo desta tese era examinar criticamente a filosofia de Sartre desde a perspectiva da alteridade. Com isso, pudemos revelar que o entendimento sartriano do problema do outro, isto é, a experiência originária da alteridade como alienação, conduziu seu pensamento a uma série de impasses que, em última análise, se tornaram insolúveis dentro de seu referencial teórico.

O início, como não poderia deixar de ser, foi a análise da Terceira Parte de *O ser e o nada*, na qual o Ser-Para-outro é tratado pela primeira vez de modo sistemático. Ali, a formação da consciência de si pela intervenção do olhar alheio mostrou que o surgimento do outro, no pensamento sartriano, só poderia assumir um viés essencialmente negativo. Afinal, diante do pressuposto de que o Para-si é uma liberdade “total e infinita”, a entrada em cena de outra liberdade que limitasse a primeira, alienando e fixando seu ser, jamais poderia ser pacífica. Naquele momento, sem interação dialética possível, sem um intermundo compartilhado, e reduzindo o *alter* ao projeto-de-ser do *ego*, não é surpreendente constatar que a descrição sartriana das primeiras relações com outrem fossem conduzidas sob a égide do conflito.

A unilateralidade dessa concepção, porém, aparentemente poderia ser superada através da articulação entre ontologia e moral, diante da precisão de que o caráter livre do homem só se manifesta “em situação”. Tecendo uma filosofia da subjetividade, não é de se estranhar que Sartre tentasse primeiramente ampliar as formas de vivência da alteridade tendo como base a interioridade do sujeito e de sua responsabilidade diante do outro, e não se direcionando no sentido de uma perspectiva mais holista, social ou histórica, por exemplo. Contudo, a própria moral “da esperança e da salvação”, baseada nas noções de dom, conversão e criação, reclamava (como, aliás, já o fazia o conceito da ontologia fenomenológica de “situação”) uma complementação sócio-histórica. Esta seria identificada, nos *Cahiers pour une morale*, à transmutação antropológica do conceito de Ser-Para-outro em opressão.

Não obstante, a moral ali esboçada se deparava com alguns obstáculos intransponíveis. Primeiramente, porque deflagrava uma dicotomia entre os domínios do ser (próprio à descrição ontológica da realidade humana) e o do fazer ou do dever-ser, que punha em risco a coesão da filosofia de Sartre, ao criar polos sem diálogo possível entre si. Na sequência, a debilidade da compreensão da História, reduzida à pluralidade de ações

individuais, limitava a moral dos *Cahiers*, a nosso ver, a um impotente voluntarismo idealista, postulante de um improvável “Apocalipse” universal de reconhecimento das liberdades. O termo de caráter religioso não era causal. A “salvação” da alienação era uma obra da interioridade do sujeito, jamais um empreendimento coletivo, *político*.

Nos anos seguintes, as dificuldades teóricas (lembremos que a redação dos *Cahiers*, diante destes e de outros embaraços, foi abortada em 1948), coadunadas à nova “situação” do filósofo, em especial seu alinhamento à pauta política da esquerda, conduziram Sartre em outra direção. Melhor dizendo, exigiam que algumas de suas antigas posições fossem minimamente revistas diante dos novos problemas e desafios trazidos pela “força das coisas”. A paulatina aproximação com os comunistas (e seu rompimento posterior, em nome do próprio ideal comunista), bem como o reencontro com a teoria de Marx, culminariam na proposta de síntese entre o existencialismo sartriano e o materialismo histórico da *Crítica da razão dialética*.

Ao perscrutar este livro, foi possível perceber que Sartre desembaraçava, ali, alguns dos nós oriundos da ontologia fenomenológica. Em particular, a mediação da materialidade nas relações humanas dava margem a uma superação definitiva do problema do solipsismo, bem como a uma efetiva “encarnação” do indivíduo em seu meio – fragilidades percebidas, a partir de Merleau-Ponty, no ensaio de 1943. Ao mesmo tempo, também sinalizava que a intersubjetividade poderia perder o tom previamente negativo de 1943. Ao menos, agora, as reciprocidades positivas se apresentavam como uma possibilidade concreta desde o domínio mais fundamental da relação prática entre os homens, e não como uma exceção diante de uma “atitude natural” essencialmente conflituosa. A experiência da alteridade, assim, era ampliada, aparentemente escapando à circunscrição alienante conferida em *O ser e o nada*.

Contudo, logo as intuições originárias de Sartre reapareceriam. Em primeiro lugar, o surgimento do conceito de escassez reavivaria a perspectiva unilateral do confronto. Ademais, o postulado, nitidamente hegeliano, de que a ação material dos homens (a “objetivação”) é a primeira fonte de alienação, reforçava, sob roupagem materialista, a posição de dezessete anos antes. Assim, a *Crítica* encerrava o pensamento sartriano em nova encruzilhada. Por um lado, se estabelecia um referencial teórico capaz de fornecer soluções a alguns dos antigos problemas de sua concepção de alteridade. Por outro, o caráter essencialmente negativo da pluralidade das consciências era reafirmado. Ora, se antes, um dos motivos que conduziram Sartre na direção de Marx era justamente o fato de que sua antiga teoria não contemplava algumas das tarefas reclamadas a um pensador de esquerda, agora, este

problema torna-se ainda mais relevante – teórica e politicamente. Afinal, como pensar uma revolução e, mais importante, uma nova sociedade, se, como a teoria da *Crítica* sugeria, não há síntese possível (como *Aufhebung*) diante da alienação *a priori* provocada pela presença ativa do outro em meu “campo prático”?

Deste ponto em diante, o divórcio entre a teoria da *Crítica* e o marxismo seria inevitável. Contudo, parecia indispensável questionar porque Sartre, em um aspecto tão elementar da discussão marxista – o entendimento da alienação –, se alinhava preferencialmente com Hegel, e não, como era de se esperar, com o próprio Marx. A conclusão a que chegamos, primeiramente, era que Sartre, jamais tendo conseguido superar certo subjetivismo implícito em toda filosofia da consciência, via-se obrigado a recusar toda categoria que colocasse em risco o eixo inegociável de seu caleidoscópio conceitual, a subjetividade como liberdade absoluta. Assim, a perspectiva essencialmente dialética da totalidade, com as mediações históricas que dela decorrem, e que perfazem a compreensão marxiana da alienação, era abandonada em nome de um aporte centrado na livre *práxis* constituinte e no método “progressivo-regressivo”; na redução metodológica do ser social às multiplicidades práticas; e na passagem direta do indivíduo àquele, formalmente definido em termos de prático-inerte. Isso se explicava porque, para Sartre – extremamente cioso de resguardá-la no instante de sua imersão no movimento totalizante da História – a adoção da liberdade como ponto de partida seria o único meio de não suprimi-la ou mistificá-la. Assim, a consequência se impunha: a relação intersubjetiva invariavelmente lida como uma relação entre liberdades, a alienação só poderia, novamente, ser pautada como um dado prévio. O acento materialista não modifica o essencial: é Hegel (lido ao seu modo), e não Marx, quem orienta a perspectiva sartriana.

Sartre, contudo, convém sempre lembrar, jamais se furtou a encontrar alternativas para seu invariável pessimismo teórico. Agora, não poderia ser diferente. Mas, diante deste cenário, a única saída plausível, novamente, seria a de se voltar para aquele polo imune às determinações exteriores, isto é, a interioridade do sujeito. Em Sartre, a “saída” para experiência histórica só poderia ser encontrada no domínio da Moral. Na década de 1960, o filósofo se propõe como meta a composição de uma nova ética, “revolucionária e humanista”, capaz de fundamentar a esperança em um futuro socialista para a humanidade. Porém, e não obstante seu caráter mais “concreto” e realista, a moral sartriana deste período, estreitamente vinculada à filosofia da História da *Crítica*, não poderia prosperar. Afinal, como conectar o imperativo de construção do “Homem integral” – norte da ética socialista sartriana – se toda ação que concorre para sua realização recaí, mais cedo, em uma inevitável dialética

regressiva? Não por acaso, a articulação entre ética e História desembocaria, mais uma vez, em certa mistificação da política, desacreditando-a diante das insuperáveis armadilhas do prático-inerte. Com efeito, nos anos 1960, a recusa à mediação do Partido, contrastando com a imperiosa necessidade de formação uma *práxis* coletiva (logo, de uma “consciência em comum”), reconduziria Sartre a postular a subjetividade individual como único plano a partir do qual as relações sociais, a experiência histórica e seu sentido poderiam ser transformados. Com isso, porém, terminava por reeditar o voluntarismo idealista que já caracterizava sua primeira moral, na medida em que, ao fim e ao cabo, apenas um gesto de vontade soberana dos indivíduos poderia abrir um horizonte de superação da ordem capitalista, ou seja, da alienação histórica. Assim, diante da radicalização crescente, somada aos entraves postos por sua teoria filosófica, restava a Sartre tão somente se agarrar a uma assumidamente infundada *esperança*. Esperança essa que, é verdade, o filósofo jamais abandonou, e que, como dissemos, caracteriza a última expressão de seu pensamento.

Diante desses elementos, que resumidamente refazem o caminho da argumentação exposta na tese, pode-se notar uma profunda coerência que atravessa todo o pensamento sartriano. Coerência essa que se materializa, primeiramente, na intransigente defesa da liberdade e do indivíduo diante de todo e qualquer tentativa de subjugar-la. Por conseguinte, na adoção da subjetividade como ponto de partida de toda e qualquer investigação filosófica, mesmo aquela preocupada com os fenômenos sociais e históricos mais amplos e universais. Ao assumir tais posições, porém, não era de se estranhar que Sartre se visse às voltas com a dimensão problemática que seria trazida pelo surgimento do outro. De fato, como o próprio filósofo bem demonstrou, a alteridade é um *problema* para toda filosofia da consciência (desde Descartes, passando por Kant, Fichte, até chegar a Husserl). O solipsismo é um obstáculo permanente com o qual todas precisaram lidar. Ao se manter neste domínio, era natural que as dificuldades identificadas na tradição reaparecessem. Sartre, porém, acreditava poder superá-las, sem incorrer no mesmo rol de contratemplos identificados em seus predecessores.

Não foi *exatamente* isso que ocorreu e, a bem da verdade, nem poderia sê-lo. Principalmente na órbita de *O ser e o nada*. É fato que a ontologia fenomenológica sartriana contava com certas idiosincrasias que, neste ponto, a afastavam positivamente daquela tradição. Por exemplo, poucos filósofos se ocuparam do tema do outro como Sartre, isto é, deram-lhe o estatuto privilegiado concedido no ensaio de 1943 e nos escritos posteriores. Ademais, é certo que, resguardado dos “erros” da tradição, Sartre poderia evitar repeti-los. E,

sempre que possível, o fez. Mas, jamais conseguindo superar definitivamente a herança cartesiana, Sartre nunca pode abandonar integralmente seu espólio. Por isso, na *Crítica*, embora tenha conseguido lançar bases teóricas que nos permitiam vislumbrar a superação do solipsismo, Sartre, ao mesmo tempo, não podia evitar uma tensão permanente entre a ontologia da subjetividade *O ser e o nada* e o recente veio da dialética marxista. O resultado foi uma filosofia da sociedade e da História extremamente original, mas que, especialmente por conta daquela heterodoxa articulação, não seria capaz de satisfazer sua polêmica aspiração de fornecer um fundamento teórico ao materialismo histórico.

Dessa inegável coerência sartriana (quase um dogmatismo, a depender da leitura que se faça), que jamais pretendeu abrir mão de seu conceito mais caro, a liberdade, decorrem as duas intuições acerca da alteridade que se conservam ao longo de todo seu pensamento. A primeira, fundamental, que enxerga o fenômeno da alteridade primeiramente como fonte de alienação. A segunda, consequência direta da primeira, o entendimento de que as relações intersubjetivas possuem, a princípio, um caráter negativo, de conflito e violência. É curioso notar que essas posições, da forma como Sartre as descreve, não encontram respaldo na fenomenologia (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas), no existencialismo (cf. Mounier⁹¹³) e muito menos no marxismo, o que, independente de qualquer crítica ou problematização que se possa fazer a respeito, assegura efetiva originalidade à posição sartriana. Com efeito, é preciso ressaltar que aqueles agenciamentos permitiram a Sartre esclarecer aspectos da intersubjetividade de maneira inédita, acentuando questões fundamentais (o problema da subjetividade, relação do indivíduo com o ser social, conflitos morais, violência etc.), bem como, mais tarde, diagnosticar de modo preciso lacunas na teoria marxista (que, não obstante, ele mesmo não conseguiria ou não poderia, diante de suas premissas conceituais e metodológicas, preencher satisfatoriamente).

Por fim, resta dizer que, independentemente da apreciação que se possa fazer de seu pensamento – a leitura aqui sugerida não passa disso: uma sugestão de leitura – aquilo que fica de mais profundo do exame da alteridade, em Sartre, é primeiramente (e de modo paradoxal, como não poderia deixar de ser) a reafirmação da própria liberdade: há sempre algo que posso fazer do que o outro fez de mim⁹¹⁴. No entanto, a lição de Sartre vai além: o outro é aquele que faz vir à tona minha liberdade (ainda que restrita), pois é por sua presença que, apesar de tudo, me compreendo como sujeito e posso ser reconhecido enquanto tal. O

⁹¹³ Cf. MOUNIER, 1963, p. 137 e ss. – “O tema do outro”.

⁹¹⁴ Admitir essa tese não implica, bem entendido, em adotar o postulado sartriano da liberdade absoluta, o que seria contradizer nossa tese. Significa, antes, compreender que a subjetividade não pode ser encarada como mero epifenômeno de causas exteriores.

respeito à alteridade é o anverso necessário da própria possibilidade de libertação dos indivíduos. Logo, ou a liberdade torna-se universal, ou ela é impossível. Por isso, em tempos de intolerância e aprofundamento da alienação capitalista, o ensinamento maior de Sartre ainda se conserva, apesar de todas as ressalvas, uma verdadeira fonte de inspiração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Conférence à la Sorbonne (Amphithéâtre Richelieu) : L'idéologie* (manuscrit). BnF : NAF 28405, 1956.
- _____. *Conférences de Rome à l'institut Gramsci* (manuscrit). BnF : NAF 28405, « Achat 85-22 », 1964.
- _____. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Critique de la raison dialectique – tome II: l'intelligibilité de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1985b.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983b.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM Editores, 2008.
- _____. *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris: Gallimard, 2007b.
- _____. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Textes introduits et anotés par Vincent de Coorebyter. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 2003.
- _____. *L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique*. *Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2007 (*O Ser e o Nada*. 12ª edição. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2003b).
- _____. *Morale et histoire*. In: *Les temps modernes: notre Sartre*. N° 632-634, 2005d.
- _____. *Notes sur la morale, aussi dit Manuscrits Gorz* (manuscrit). BnF NAF 28405, DS 71-74, 1947.
- _____. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Qu'est-ce que la littérature? Préface d'Arlette Elkaim-Sartre*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.
- _____. *Questions de méthode – appendice : « les collectifs »* (manuscrit). BnF : NAF 17676, microfilm 679, s/d.

_____. *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *Situações I – críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005c.

_____. *Situations VIII – autour de 68*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Situations IX – mélanges*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Sursis*. 4ª edição. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005b.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro : Zahar, 1979.

ALVES, Pedro. M. S. Subjectividade e intersubjetividade: Sartre perante Hegel e Husserl. In: *Revista de abordagem gestáltica*. Lisboa, XIII(1), 2007, p. 97-109.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental & Nas trilhas do materialismo histórico*. Trad. Isa Tavares. São Paulo : Boitempo, 2004.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996.

ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973.

AUDRY, Colette. *Sartre et la réalité humaine*. Paris : Éditions Seghers, 1966.

AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève – la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Bernard Grasset, 1990.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène – sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1991.

_____. Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'être et le néant*. In : MOUILLIE, Jean-Marc (org.). *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 2000, p. 279-296.

_____. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

BAROT, Emmanuel. Aux racines de l'idéologie. In : BAROT, Emmanuel. (dir.). *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, 2011, p. 253-284.

_____. Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre. In: CABESTAN, Philippe & ZARADER, Jean-Pierre (dir.). *Lectures de Sartre*. Paris: Éditions Ellipses, 2011, p. 163-181.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sergio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 [2 vol.].

BELLUZZO, Luiz Gonzaga. *O capital e suas metamorfoses*. São Paulo Editora UNESP, 2013.

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

BOUCHER, Rémi. Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: Quarta série, tomo 71, n°11, 1973, p. 539-573.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. In: *Col. Grandes cientistas sociais*. Organização Renato Ortiz. Trad. Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Editora Ática, 1983.

BOURGAULT, Jean. Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique. In: CABESTAN, Philippe & ZARADER, Jean-Pierre (dir.). *Lectures de Sartre*. Paris: Éditions Ellipses, 2011, p. 199-227.

CABESTAN, Philippe. Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ? In : *Les temps modernes: notre Sartre*. N° 632-634, Paris, 2005, p. 604-625.

_____. Désir, besoin, rareté. In: CABESTAN, Philippe & ZARADER, Jean-Pierre (dir.). *Lectures de Sartre*. Paris: Éditions Ellipses, 2011, p. 147-161.

_____. *L'être et la conscience – recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles : Éditions Ousia, 2004.

CAEYMAEX, Florence. *La Critique de la raison dialectique : une phénoménologie de la praxis ?* In : *Alter – revue de phénoménologie. Le monde social*. Dijon : Éditions Alter, n° 17, 2009, p. 29-44.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Trad. Laurent Bury. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CLAIR, André. *Kierkegaard – existente et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo : Cosac & Naify, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação de mestrado. FFLCH, USP, 1967.

COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.

COOREBYTER, Vincent de. Les boxeurs contre la cuisine anglaise : sens et totalisation dans la *Critique de la raison dialectique, II*. In: SIMONT, Juliette (coord.) *Écrits posthumes de Sartre, II – avec un inédit de Jean-Paul Sartre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 187-201.

CONTAT, Michel & RYBALKKA, Michel. *Les écrits de Sartre – chronologie, bibliographie commenté*. Paris : Éditions Gallimard, 1970.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde*. Paris : Éditions La Découverte, 2009.

DELEUZE, Gilles. O estruturalismo. In : CHÂTELET, François. *História da Filosofia – ideias, doutrinas. Volume 8: o século XX*. Trad. Hilton F. Japiassú. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Introdução Gilles-Gaston Granger. Notas de Gérard Lébrun. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1973b.

_____. *Meditações*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Introdução Gilles-Gaston Granger. Notas de Gérard Lébrun. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. In: *Col. Os pensadores*. 1ª edição. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FISCHBACH, Franck. L'aliénation comme réification. In : BAROT, Emmanuel. (dir.). *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, 2011, p. 285-312.

_____. *Sans objet – capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

FLAJOLIET, Alain. Ipseité et temporalité. In : BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre. Désir et liberté*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 59-84.

_____. Ontologie, morale, histoire. In: *Le Portique*, nº 16, 2005. [Online]. Disponível em 15 de junho de 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document735.html>. Consultado pela primeira vez em 11 de julho de 2008.

GRAMSCI, Antônio. *Poder, política, partido*. Seleção de textos por Emir Sader. Trad. Eliana Aguiar. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.

GRESPLAN, Jorge. Sartre, Marx e o marxismo. *Revista dois pontos*. Curitiba & São Carlos, Volume 3, número 2, 2006, p. 159-171.

GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 2ª edição. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Apresentação Luiz Werneck Viana. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1980.

GUEVARA, Ernesto “Che”. *Che Guevara presente – una antología mínima*. Editado por María del Carmen Ariet García & David Deutschmann. La Habana (Cuba); Melbourne (Australia): Centro de Estudios Che Guevara; Ocean Press, 2005.

GUINDEY, Guillaume. *Le drame de la pensée dialectique – Hegel, Marx, Sartre*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história – uma introdução geral à filosofia da história*. 2ª edição. Introdução Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo Editora Centauro, 2004.

_____. *Ciência da lógica – excertos*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4ª edição. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida (SP) : Idéias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo : Madras Editora, 2001.

HYPOLITE, Jean. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Librairie Marcel Rivière, 1955.

_____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. 2ª edição. Trad. Sílvio Rosa Filho (coord.). Prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo : Discurso Editorial, 2003.

JAMESON, Fredric. Entre structure et événement : le groupe. Trad. Eustache Kouvélakis. In: KOUVÉLAKIS, Eustache & CHARBONNIER, Vincent (dir.). *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris: PUF, 2005, p. 11-32.

JAY, Martin. *Marxism and totality*. Berkeley; Los Angeles: University of Califórnia Press, 1984.

JEANSON, Francis. De l'aliénation morale à l'exigence éthique. In: *Les temps modernes: notre Sartre*. Nº 632-634, 2005, p. 557-570.

_____. *Le problème moral et la pensée de Sartre – suivi de Un quidam nommé Sartre (1965)*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. *Sartre dans sa vie*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

KAFKA, Franz. *Obras completas – vol. I*. Buenos Aires : Emecé Editores, 1960.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª edição. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Sören. *Le concept de l'angoisse*. Trad. Knud Ferlov e Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Temor e tremor*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

KIRCHMAYR, Raoul. Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique. In: SIMONT, Juliette (coord.) *Écrits posthumes de Sartre, II – avec un inédit de Jean-Paul Sartre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 101-134.

_____. L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la *Critique de la raison dialectique II*. Trad. Ilaria Rigano. In : WORMSER, Gérard (dir.). *Sartre – violence et éthique*. Lyon : Sens Public, 2006, p. 115-133.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação – contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

LAING, R. D. & COOPER, D. G. *Razão e violência – uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*. Trad. Áurea B. Weinsenberg. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. 2ª edição. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2ª edição. São Paulo, Abril Cultural, 1983a.

_____. *Discurso de metafísica*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2ª edição. São Paulo, Abril Cultural, 1983b.

LÊNIN, Vladimir Ilich. *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. In: *Col. Bases*. 6ª edição. Trad. Luiz Fernando. São Paulo: Global Editora, 1989.

_____. *O estado e a revolução*. In: *Col. Bases*. Trad. Javert Monteiro. Introdução José Paulo Netto. São Paulo: Global Editora, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 5ª edição. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 10ª edição. Campinas: Papyrus Editora, 2009b.

LÖWY, Michael. *O pensamento de Che Guevara*. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. Revisão Karina Jannini. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. Formação social em Lukács: dialética de reificação e realização – a perspectiva marxista como consciência de classe e crítica ontológica. In: BOITO JR, Armando et al. (org). *A obra teórica de Marx – atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000, p. 123-157.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – de 1843 até a redação de O capital*. Trad. François Maspero. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1968.

MARCUSE, Herbert. Existentialism : remarks on Jean-Paul-Sartre's *L'être et le néant*. In : *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 8, nº 3, 1948, p. 309-336.

_____. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. 5ª edição. Trad. Marília Barroso. São Paulo : Paz e Terra, 2004.

MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être – une lecture de L'Être et le Néant*. Paris : L'Harmattan, 2005.

MARX, Karl. *A revolução antes da revolução – volume II*. 2ª edição. Trad. Álvaro Pina et al. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Écrits philosophiques*. Textes choisis, traduits et présentés par Lucien Sève. Paris : Champs Classiques, Flammarion, 2011b.

_____. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume I*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3ª edição. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

_____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume II*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *Para a crítica da economia política*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 8ª edição. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

_____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *Manifesto do partido comunista (1848) seguido de Gotha*. Trad. Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Cosac Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible – suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Léfert, accompagné d'un avertissement et d'une postface*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *L'institution: dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire – Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Dominique Darmaillacq (Se.); Claude Lefort (Se.); Stéphanie Ménasé (Se.). Paris: Belin, 2003.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2010.

_____. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre – busca da liberdade e desafio da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. Jean-Paul Sartre – a critical tribute. In: *The socialist register*, vol. 12, 1975, p. 1-47.

_____. *O conceito de dialética em Lukács*. Apresentação e revisão técnica José Paulo Netto. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

MORRIS, Katherine J. *Sartre – introdução*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Trad. João Bénard da Costa. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MÜNSTER, Arno. *Sartre et la morale*. Paris : L'Harmattan, 2007.

_____. *Sartre et la praxis – ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*. Paris : L'Harmattan, 2005.

ORWELL, Geroge. 1984. 22ª edição. Trad. Wilson Velloso. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1991.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. In : *Col. Os Pensadores*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo : Ed. Nova Cultural, 1999.

PRADO JR, Bento. *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

RIU, Federico. *Ensayos sobre Sartre*. Caracas: Monte Avila Editores, 1968.

RIZK, Hadi. *La constitution de l'être social – le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*. Paris: Éditions Kimé, 1996.

_____. L'action comme assomption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre. Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 141-165.

_____. L'humain, le collectif et l'histoire. In: *Les temps modernes – témoins de Sartre – vol. 1*. Paris: Centre National de Lettres, 1990, p. 436-473.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter, 1972.

SEEL, Gerhard. La morale de Sartre. Une reconstruction. In: *Le Portique*, nº16, 2005. [Online]. Disponibilizado em 15 de junho de 2008. URL: <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consultado pela primeira vez em 20 de junho de 2008.

SÈVE, Lucien. *Aliénation et émancipation – précédé de Urgence de communisme et suivi de Karl Marx: 82 textes du Capital sur l'aliénation*. Paris: La Dispute, 2012.

SILVA, Claudinei Ap. de Freitas da. *A carnalidade da reflexão – ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo. Para a compreensão da história em Sartre. In: *Tempo da Ciência*. (11) 22, 2004, p. 25-37.

SILVA, Luciano Donizetti. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a História*. São Carlos: Claraluz Editora, 2010.

SIMONT, Juliette. Morale esthétique, morale militante: au-delà de la "faribole"? In: *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: Quarta série, tomo 87, nº 73, 1989, p. 23-58.

STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

STRADA, Viittorio. Marxismo e pós-marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. *História do marxismo – vol. 11 (O marxismo hoje – primeira parte)*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

SWEEZY, Paul. *Post-revolutionary society*. New York, London: Monthly Review Press, 1980.

TOMÈS, Arnaud. Le statut phénoménologique dans la *Critique de la raison dialectique*. In: CABESTAN, Philippe & ZARADER, Jean-Pierre (dir.). *Lectures de Sartre*. Paris: Éditions Ellipses, 2011, p. 131-146.

VEDRINE, Hélène. Paradoxes et difficultés d'une théorie de l'histoire chez Sartre. In : WORMSER, Gérard (dir.). *Sartre – violence et éthique*. Lyon : Sens Public, 2006, p. 101-114.

WAHL, Jean. *Introduction à la pensée de Heidegger*. Paris: Librairie Générale Française, 1998.

_____. *Vers le concret – études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

ZAHAVI, Dan. Intersubjectivity in Sartre's *Being and nothingness*. In : *Alter – revue de phénoménologie. Sartre phénoménologie*. Dijon : Éditions Alter, n° 10, 2002, p. 265-281.