

## Sartre: ontologia e historicidade

Partamos do concreto. “O concreto”, dirá Sartre, “é o homem no mundo com esta união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’. Interrogar ‘a experiência’, como Kant, sobre suas condições de possibilidade ou efetuar uma redução fenomenológica, como Husserl, que reduzirá o mundo ao estado de correlato noemático da consciência, é começar deliberadamente pelo abstrato”<sup>1</sup>. A afirmação, com que se abre a primeira parte de *O Ser e o Nada*, nos lança, de imediato, numa vertente da filosofia que sublinha a porosidade da relação homem-mundo.

Sartre, Heidegger e —por que não?— Nietzsche. Em Nietzsche, a tentativa de acabar com a primazia da subjetividade conduz à naturalização do homem. Se o mundo não é uma criação divina e o homem não foi feito à imagem e semelhança de Deus, a relação entre eles tem de mudar: o que se passa no homem e o que se passa no mundo não pode ser incomensurável. Em Heidegger, a crítica da metafísica da presença exige uma transformação radical da relação sujeito-objeto. A analítica da constituição do *Dasein* interroga essa familiaridade imediata ao mundo, essa pré-compreensão de si e do mundo. Em Sartre, contra as construções abstratas da teoria do conhecimento, constitui-se a filosofia do concreto. Todos eles, de uma forma ou de outra, acabam por se haver com a pergunta kantiana: *Was ist der Mensch?* De uma forma ou de outra, todos eles recusam o primado do conhecimento.

---

\* Professora Titular do Departamento de Filosofia da USP.

1 Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1973, p.38; em português, *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 5a ed., 1997, p.43-4. Neste caso, e em todos os demais, é de minha responsabilidade a tradução das citações. Em outra passagem, Sartre esclarece: “Compreendam esse ‘ser-em’ no sentido de movimento. Ser é explodir no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para de repente se-explodir-consciência-no-mundo” (“Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”. In: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947, p.31).

É bem verdade que Kant contribuiu para desvencilhar a metafísica cartesiana do substancialismo herdado de uma larga tradição. Ao tratar da psicologia racional, ateu-se ao fato de Descartes deduzir do “eu penso” a substancialidade da alma, sua unidade e espiritualidade. E, contra ele, sustentou ser impossível concluir dessa proposição que o eu existe como objeto real. No seu entender, o “eu penso” era um ato de espontaneidade que precedia todos os atos do conhecimento, uma apercepção pura e originária que acompanhava todas as representações empíricas. Nele se exprimia a unidade da consciência do eu, unidade que se podia chamar de transcendental porque possibilitava o conhecimento. É bem verdade que Husserl concorreu para lançar a consciência no mundo. Ao tratar do psicologismo, ressaltou o fato de ele identificar sujeito psicológico e sujeito do conhecimento. Transpondo para a eidética uma idéia central da psicologia de Brentano, entendeu que todo objeto só é objeto para uma consciência. A intencionalidade, com suas estruturas noético-noemáticas, apresentava o mundo enquanto correlato das vivências puras do eu. Ao descartar a atitude natural que punha espontaneamente a existência do objeto, a redução fenomenológica revelava o objeto enquanto visado e convertia assim todo dado em fenômeno.

Na via por eles aberta, o pensamento moderno reduziu o existente às suas aparições, substituindo pelo “monismo do fenômeno” diversos dualismos, como os de interior e exterior, essência e aparência, ato e potência. Ao tratar da supressão do primeiro deles, ao mostrar que as aparições que manifestam o existente remetem tão-somente a outras aparições, Sartre exemplifica: “A força, por exemplo, não é um conatus metafísico e de espécie desconhecida que se mascararia atrás de seus efeitos (acelerações, desvios, etc.): ela é o conjunto desses efeitos”<sup>2</sup>. E eis que na primeira página de *O Ser e o Nada* surge o mesmo exemplo que se encontra na *Genealogia da Moral*<sup>3</sup>. Nesses textos, os autores ressaltam a impossibilidade de distinguir a força e seus efeitos. Não tem sentido dizer que ela repousa em algo que lhe permite manifestar-se nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona. A força nada mais é do que um efetivar-se. Para atacar a coisa-em-si, Sartre lança mão

2 *L'Être et le Néant*, p.11; em português, *O Ser e o Nada*, p.15.

3 Cf. *Werke. Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. V.5, *Genealogia da Moral*, Primeira Dissertação, § 13, onde se lê: “Um *quantum* de força corresponde ao mesmo *quantum* de impulso, vontade, efetivação, ou melhor, nada mais é do que precisamente esse impulso, essa vontade, essa efetivação e só pode parecer de outro modo por causa da sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão nela sedimentados), que compreende —equivocando-se— toda efetivação como condicionada por algo que se efetiva, por um ‘sujeito’”.

da idéia de força e, para combatê-la e combater, de igual modo, o átomo, a substância e o sujeito<sup>4</sup>, é à mesma idéia que Nietzsche recorre.

Mera coincidência? Certamente não. Algumas linhas adiante, é o próprio Nietzsche que Sartre faz adentrar seu texto. Ao lidar com a desmontagem do dualismo essência e aparência, ao fazer ver que, associando a aparência à ilusão e ao erro, acabou-se por concebê-la como uma manifestação inconsistente do ser, Sartre afirma: “Se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos ultramundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se torna, ao contrário, plena positividade, e sua essência é um ‘parecer’ que não mais se opõe ao ser, mas que é, ao contrário, a sua medida”<sup>5</sup>. Em Nietzsche e em Sartre, um mesmo processo está em curso. Trata-se, numa palavra, da reviravolta do platonismo compreendido enquanto duplicação de mundos. Não só no que diz respeito à instituição dos valores, que agora se tornam criações humanas, mas sobretudo no que concerne ao próprio dualismo entre mundo das essências e mundo das aparências.

Libertar-se da “ilusão dos ultramundos” é libertar-se do mundo verdadeiro, seja na formulação platônica seja na tradução cristã. Não é por acaso que, dentre os aportes do pensamento nietzschiano, Sartre reconhecerá em primeiríssimo lugar e quase exclusivamente o ateísmo. Com a morte de Deus, o mundo transcendente perde seu poder eficiente e deixa de constituir a sede e a origem dos valores. Se foi no mundo supra-sensível que até então estes encontravam legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual foram colocados, para engendrar valores que estejam em consonância com a Terra, com a vida, com o corpo. Traço essencial de nossa cultura, o dualismo de mundos foi invenção do pensar metafísico e fabulação da religião cristã. Mas, na ótica nietzschiana, aqueles que o pressupõem de igual modo postulam a dicotomia entre corpo e alma. É justamente na superstição religiosa da alma que a idéia de eu tem origem. Da alma concebida como “algo indestrutível, eterno e indivisível” procede a idéia de um eu fixo e estável, o sujeito responsável por todos os atos, inclusive pelo pensar e pelo sentir. Criticando os princípios de unidade, identidade e permanência, Nietzsche recusa a idéia de um sujeito autônomo, rejeita a noção de um eu coeso e sem fissuras. Concebido como substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades, o sujeito não passa de ficção.

4 Na mesma passagem da *Genealogia da Moral*, aos ataques contra o atomismo, Nietzsche junta a crítica às idéias de substrato e sujeito. “Não existe nenhum substrato”, diz ele, “não existe nenhum ‘ser’ sob o fazer, o efetivar-se, o vir-se; ‘o autor’ é simplesmente acrescentado à ação — a ação é tudo.”

5 *L'Être et le Néant*, p.12; em português, *O Ser e o Nada*, p.16.

Entendido como um todo independente, unitário e idêntico a si mesmo, o eu não passa de embuste.

Tanto quanto Nietzsche, Sartre se distancia do *cogito* cartesiano e do sujeito fundador da analítica da finitude. Nem identidade sob as diferenças que Descartes exprimia na evidência do *cogito* dele fazendo uma coisa pensante. Nem unidade formal de um sujeito transcendental, que se imporia a todo conteúdo empírico. Mas tampouco se trata, para Sartre, do eu transcendental da fenomenologia ou do inconsciente da psicanálise. Nem um sujeito unitário original, pólo unificador das vivências. Nem um sujeito enquanto lugar de conflito de forças. Pois, tanto o inconsciente freudiano quanto o eu transcendental de Husserl não poderiam pertencer ao domínio do para-si; assim concebidos, eles seriam muito mais um em-si. E que se diga entre parênteses: se de Nietzsche se tratasse, Sartre poderia muito bem dirigir crítica de igual teor à teoria dos impulsos. Em que pese a opção de seu autor pela energética, não haveria nela restos de um coisismo, resquícios da ilusão substancialista?

Da perspectiva sartriana, os filósofos tradicionais da consciência e os que descentram o sujeito a partir das estruturas do inconsciente trapaceiam de forma igual e simétrica. Se uns substancializam a consciência, outros reificam o inconsciente. Rejeitando a coisificação psíquica, em todas as suas formas, Sartre entende que a consciência não pode nunca apreender-se, porque não tem ser para apreender. Tanto é que ao teatro psicológico contrapõe o teatro de situações. Em vez de trabalhar com personagens complexos mas inteiros, que agem e reagem uns em relação aos outros, põe em cena personagens que nada mais são do que as escolhas que fazem, as saídas que inventam para si mesmos. E assim nos desvencilha da vida interior.

Não se trata, pois, nem de identificar consciência e conhecimento nem de reduzir o campo de consciência à consciência reflexiva. No primeiro caso, na consciência se reintroduziria o dualismo sujeito-objeto; no último, dela se expulsaria o não-racional. Ao afirmar a irreduzibilidade do existir ao conhecer, Sartre torna a existência cúmplice das figuras do inconcebível: a contingência, o acaso, o injustificável, o absurdo. E ao afirmar a primazia da consciência não-reflexiva sobre a reflexão, atribui ao *cogito* uma dimensão existencial que se dá num plano pré-reflexivo. Nem conhecimento nem reflexividade, a consciência é antes de mais nada aberta ao mundo, pois, sem o mundo, ela não passaria de realidade evanescente.

Na introdução a *O Ser e o Nada*, Sartre traz à cena o que constitui, a seu ver, a pedra angular de seu sistema: a prova ontológica. “A consciência é cons-

ciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência; quer dizer que a consciência nasce *voltada para* um ser que não é ela. É isso que chamamos de prova ontológica<sup>6</sup>. Por recusar-se a ser substância, a consciência é sempre visada de algo. Por não existir em estado puro, ela precisa lançar-se no mundo para produzir-se. Por aparecer a si mesma nesse projetar-se, é para-si. Porque só existe na medida em que aparece a si própria, é levada num movimento em direção ao que não é. Porque se constitui como transcendência, implica em seu ser um ser não consciente. Porque se define em relação a um ser que não é ela, exige um ser transfenomenal que seja em si.

Plenitude de ser, identidade perfeita, realidade maciça e opaca, assim é o em-si. É em face do em-si que se define o para-si. Tudo se passa como se o em-si se degradasse e uma “fissura impalpável” se intrometesse no ser. Por ser presença a si, o para-si não é inteiramente si. Por estar sempre separado de si, não pode coincidir com si mesmo. É nessa distância em relação a si que o para-si é lançado no mundo. Desamparado e abandonado, ele se descobre facticidade, pura contingência. Inteiramente gratuito, sabe “*être de trop*”. Na medida em que não é o em-si, o para-si se determina como falta de ser. Uma vez que se acha imediatamente ligado com o ser que lhe falta, capta-se a si próprio como fracasso. É busca incansável de unidade com o em-si; é busca permanente de perfeita coincidência com si mesmo. Transcendência, o para-si se lança em direção aos possíveis que ele é. Os possíveis não são pura presença ao para-si, mas uma presença-ausência; enquanto tal, comportam um grau de nadificação e, por conseguinte, trazem o mundo como correlato em-si do nada. Na relação com os seus possíveis, o para-si desvela o ser como mundo e o mundo aparece como possibilidade que ele não pode realizar. Com o circuito da ipseidade, a relação original da consciência e do ser efetua-se sob o signo da divisão.

Assim o ser da consciência se define como não sendo o que é e sendo o que não é. Ele não é o que é, por transcender seu passado que não é o presente; ao mesmo tempo ele é o que não é, por ser um futuro indeterminado que não é o presente. Não ser o que é e ser o que não é constituem uma negação interna, que se exprime como processo de nadificação. Desempenhando papel estratégico, a análise da má-fé tem por objetivo mostrar que o para-si não é jamais o que ele é. Supondo a unidade de uma consciência que se faz outra disso estando ciente, a má-fé tem por ato primeiro o de fugir daquilo de que

6 *L'Être et le Néant*, p.28; em português, *O Ser e o Nada*, p.34.

não se pode fugir; nesse sentido, ela é a experiência crucial do poder de nadificação que o para-si tem em relação a si mesmo. Pois o nada não pode provir de si mesmo tampouco pode provir do em-si, positividade plena; não é dado desde fora ao para-si nem é por ele produzido. O nada constitui o para-si — de outro modo, este seria simplesmente em-si — e o constitui de forma tão radical que o para-si tem a propriedade de nadificar o nada. Assim o para-si se fundamenta no nada ao buscar tornar-se o seu próprio fundamento.

É nesses parâmetros que se situa em Sartre a questão do sujeito. Numa condição paradoxal, ele abriga o ser e o nada. No livro assim intitulado, o autor define o que entende por sujeito ou, se se quiser, por subjetividade: “o que se pode propriamente denominar subjetividade é a consciência (de) consciência. Mas é preciso que esta consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo e ela só pode qualificar-se como intuição reveladora, caso contrário, ela não é nada. Ora, uma intuição reveladora implica um revelado. A subjetividade absoluta só pode constituir-se em face de um revelado, a imanência só pode definir-se na apreensão de um transcendente”<sup>7</sup>. Subjetividade é a reflexividade espontânea da consciência que se volta para algo que não é ela mesma. É pois como negação interna que a subjetividade se define. Ora, o movimento reflexivo pressupõe um voltar-se para si; do ponto de vista gramatical, o si é um termo que indica a relação do sujeito com si mesmo. Mas o para-si não pode ser o si; se fosse, não haveria reflexividade e o próprio si desapareceria na coincidência com si mesmo. Assim o para-si só é si num sentido irrealizável: como falta de ser, como negação do em-si.

Nem substância nem identidade. Nem fundamento nem essência. A subjetividade surge de múltiplos atos de consciência. Constituindo-se na relação com o mundo, não conhece trégua ou termo; ela se faz, se desfaz, se refaz sem nenhuma garantia. “Nasci traidor e assim permaneci”, diria Sartre. É apenas a partir da multiplicidade que se pode pensar na unidade do sujeito, unidade que não é pressuposta nem adquirida mas conquistada. “Não nasci sujeito, tornei-me sujeito”, poderia dizer Simone de Beauvoir. Ser sujeito não é um estado, mas uma série de movimentos. No limite, só se deveria falar do sujeito enquanto pluralidade, de sorte que, embora escrito na primeira pessoa do singular, um texto poderia muito bem fazer-se a partir da terceira do plural.

É bem possível que, aqui, se forcem as tintas e, do contorno, surja um sujeito bem mais nietzschiano do que sartriano. Não há, porém, como negar que Sartre põe em cena um sujeito que é descontinuidade, fuga e ruptura,

7 *L'Être et le Néant*, p.29; em português, *O Ser e o Nada*, p.34.

fenda, dilaceramento e explosão. Numa palavra, uma consciência aberta ao mundo e às suas próprias contradições. Ontologia da não-coincidência é a ontologia sartriana; ela não cessa de sublinhar a estranheza, a fundamental inadequação do homem ao mundo.

A condição do homem: ontologia e historicidade. Historicidade que, se entendida como história, poderia ser a do próprio sujeito. Sujeito declarado morto nos anos 60/70. Opondo-se à fenomenologia e à filosofia do concreto, o estruturalismo vem imprimir às ciências humanas sofisticada metodologia tomada de empréstimo à lingüística. Vem substituir o sentido a ser constituído pela idéia de um sentido produzido. Vem insistir nos códigos que, independentes dos emissores, precedem as mensagens. Recorrendo a cortes e recortes, gramáticas e signos, procura escapar do que julga serem as ilusões infantis do vivido<sup>8</sup>. E assim privilegia o sistema às expensas do sujeito, a estrutura em prejuízo da história, a antropologia em detrimento da filosofia.

À vaga estruturalista, Sartre responde que colocar-se do ponto de vista da estrutura é pôr-se sempre na exterioridade. Ao buscar apreender o inerte e o fixo, ao procurar ter acesso ao já constituído, a análise estrutural ignora a história que produz as estruturas. Mas é justamente a história que deve estar em primeiro plano; ela é o cimento que liga as disciplinas auxiliares (sociologia, psicanálise e, indiretamente, etnologia), depurando-as de seu positivismo constitutivo. Entendendo que, embora distintos, o histórico e o estrutural se conjugam, Sartre propõe-se a constituir uma antropologia que integra o estruturalismo como um momento analítico do processo dialético. Desse ponto de vista, ele ultrapassa, de modo imediato e radical, a proposta estruturalista<sup>9</sup>. E, nessa proposta, denuncia antes de mais nada a recusa da história e, para além dela, a recusa do marxismo<sup>10</sup>.

Sujeito ainda desaparecido nos anos 70/80. Afastando-se de modo decidido do estruturalismo, que, ao reivindicar a objetividade, permanecera positivista, as chamadas filosofias do desejo afirmam que este não provém da falta, mas é potência positiva, criadora; não se dirige a um objeto particular

8 Sobre a cena intelectual francesa nos anos 60, cf. Gutman, Claude. "Lavant-mai des philosophes". In: Brochier, J.J. *et alii. Les Dieux dans la cuisine*. Paris: Aubier, 1978, p.23-32.

9 Cf. a propósito Grisoni, Dominique. "Sartre: de la structure à l'histoire". In: Grisoni, Dominique (org.). *Politiques de la Philosophie*. Paris: Grasset, 1976, p.187-199.

10 Perguntado sobre o que pensa do estruturalismo, Sartre responde: "Para lá da história, bem entendido, é o marxismo que é visado. Trata-se de constituir uma ideologia nova, a última barragem que a burguesia pode ainda erguer contra Marx". E, logo adiante, esclarece: "a estrutura só se nos impõe na medida em que é feita por outros. Para compreender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a *praxis* enquanto *processus* totalizador. A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialética" (Coelho, Eduardo Prado (org.). *Estruturalismo. Antologia de*

nem visa a algo preciso, mas, desorientado, agencia singularidades para produzir novas singularidades, sem se preocupar em satisfazer alguém ou preencher um vazio<sup>11</sup>. À dialética e às figuras do negativo, tais filosofias opõem um pensamento afirmativo. E, se criticam a fenomenologia e o existencialismo, não é por eles tudo vincularem ao vivido, mas sim por privilegiarem um vivido culpado, sofredor, miserável. Assim é que à angústia sartriana contrapõem as paixões alegres, pois não se trata apenas de desfazer-se da consciência; é preciso ainda livrar-se da culpa e da má consciência. E, nessa empreitada, que seja dito em adendo, celebram em Nietzsche o filósofo da afirmação jubilosa<sup>12</sup>, esquecendo talvez que o *amor fati* é antes de mais nada a aceitação incondicional do sofrimento como parte integrante da existência.

Às filosofias do desejo, Sartre responderia que, pouco importa se descentrado ou não, se máquina desejante ou lugar de conflito de forças, o sujeito se põe a partir do momento em que se põe o esforço para ultrapassar uma situação determinada. Destarte, o sujeito ou a subjetividade, se se preferir, aparece como um empreendimento que ao mesmo tempo remete para si mesmo e se define através de sua *praxis*. É o homem enquanto sujeito de uma *praxis*, o homem concreto, o homem que age e vive que está por trás da história, de sorte que o descrédito do sujeito é, em última análise, o descrédito da história<sup>13</sup>.

Sujeito que passa a ser resgatado nos anos 80/90. Agora, ele parece ressuscitar junto com um certo humanismo; o direito e a ética, em nome da construção da pessoa ou da responsabilidade, exigem que reapareça. A corrente que apregoa o “retorno ao sujeito” surge, ao mesmo tempo, como reação ao pensamento sartriano e retomada pré-kojeviana do neo-kantismo. Na esteira da leitura de Kojève, que nos anos 30 sublinhava que, no pensamento hegeliano, a razão passava pela brutalidade e não pela discussão, Sartre fez da violência uma potência libertadora. Ao idealismo universitário do início do

---

*textos teóricos*. Lisboa: Portugalia, [s.d.], respectivamente p.126 e p.128).

- 11 Cf. a respeito Grisoni, Dominique. “Les onomatopées du désir”. In: Brochier, J.J. *et alii*. *Les Dieux dans la cuisine*. Paris: Aubier, 1978, p.137-150.
- 12 Cf. Pinto, Louis. *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Paris: Seuil, 1995, em particular p.158-176; Le Rider, Jacques. *Nietzsche en France de la fin du XIXe. Siècle au temps présent*. Paris: Presses universitaires de France, 1999, em particular p.212-213; e o meu próprio “Deleuze et son ombre”. In: Alliez, Éric (org.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris – Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo, 1998, p.233-242.
- 13 “Trata-se sempre de pensar a favor ou contra a história”, declara Sartre na entrevista acima mencionada. “Se se admite, como eu, que o movimento histórico é uma totalização perpétua, que cada homem é a todo momento totalizador e totalizado, a filosofia representa o esforço do homem para se apoderar do sentido da totalização” (Coelho, Eduardo Prado (org.). *Estruturalis-*



século XX, que, mergulhado na abstração, ignorava a diferença irreduzível entre o mundo do soberano bem conforme à razão e o mundo real avesso às razões, ele contrapôs a filosofia do concreto<sup>14</sup>. Tendo no horizonte a questão dos direitos humanos, trata-se agora de abraçar o modelo de uma sociedade das nações e sustentar que tudo deve convergir para uma espécie de harmonia final<sup>15</sup>.

Ao novo humanismo com o seu “retorno ao sujeito”, Sartre poderia muito bem responder que, em nosso tempo, não há como permanecer atrelado à razão analítica e afirmar, de forma taxativa como faz na *Crítica da Razão Dialética*, que “o Homem não existe: há pessoas que se definem inteiramente pela sociedade a que pertencem e pelo movimento histórico que as arrebatam”<sup>16</sup>. Ou ainda, situando essa afirmação, poderia dizer que o democrata não é um bom aliado dos judeus contra o antisemitismo, porque funda seu respeito na homogeneidade da idéia de homem. Sem levar em conta as diferenças, essa concepção, produto da burguesia, não passa de um pseudo-universal.

No confronto com as sucessivas vagas, é sempre à história que Sartre recorre ou, ao menos, poderia recorrer para delas demarcar-se. Mas não é por este caminho, o das desventuras do sujeito, que enveredo.

Historicidade, que, se ainda vista enquanto história, poderia ser a das posições filosóficas do próprio Sartre. É corrente sustentar que elas não passam por alterações substanciais entre 1934 e 1943, mas sofrem profundas mudanças entre 1943 e 1960. Se *O Ser e o Nada* viria aprofundar posições tomadas em *A Transcendência do Ego*, por exemplo, ele seria em grande parte descreditado pela *Crítica da Razão Dialética*. É que em 1943 se estaria diante de uma concepção existencialista do homem, que faz do indivíduo o senhor do seu próprio destino, enquanto em 1960 se testemunharia a superioridade da visão marxista do homem. Mas há quem argumente que *l’homme historique* não é apenas o produto de determinações históricas, mas também o agente livre, partícipe e criador da história.

---

mo. *Antologia de textos teóricos*, p.136).

14 Cf. a respeito Descombes, Vincent. *Le même et l’autre*. Paris: Minuit, 1979, em particular p.28-33.

15 Cf. por exemplo Renault, Alain. *Sartre. Le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993. Num livro anterior, Renault e Ferry declaram: “Se não podemos hoje (isto é evidente, mas é preciso insistir, tanto que a crítica é previsível) simplesmente retornar aos valores da filosofia das Luzes, é igualmente impossível não nos referir a eles e fazer, como tenta o pensamento 68, *tabula rasa* desta tradição” (Ferry, Luc e Renault, Alain. *Pensamento 68*. Trad. Roberto Markenson e Nelci Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988, p.22). A citação desta passagem tem sua razão de ser. Nela os autores reconhecem que lhes importa o vínculo com o ideário iluminista; bem mais, desqualificam a crítica (que, aliás, julgam previsível) a essa atitude. Contudo, não é por mostrar-se anacrônica que a atitude seria

Como pensar as relações de Sartre, repetidas vezes por ele mesmo tematizadas, com “a filosofia insuperável do século XX”? Como entender agora o existencialismo, esse “território engravado no próprio marxismo”, que o engendra e o recusa? Como julgar, por fim, a passagem de *O Ser e o Nada à Crítica da Razão Dialética*? Uma evidente ruptura, em que se iria da preeminência incondicionada do sujeito ao privilégio da lei do objeto? Ou um desenvolvimento harmonioso, em que, graças à noção de *praxis*, a existência singular e a história humana se articulariam?

Desenhando os contornos do *corpus* sartriano, caberia, a meu ver, apontar mais bem continuidades do que rupturas. Nem tanto por aderir às declarações de um autor sobre os seus próprios escritos; mas sobretudo por julgar um contra-senso aplicar a idéia de “*coupure épistémologique*”<sup>17</sup> aos textos de um pensador que não só afrontou o estruturalismo como concebeu sua filosofia fora dos limites estreitos de uma reflexão sobre o conhecimento.

Não é por acaso, aliás, que para Sartre se impõe distinguir entre conceito e noção. O conceito, que integra o domínio do conhecimento, se pretende atemporal e objetivo; ele toma por transhistórico e põe como algo que lhe é exterior o objeto que define. Examinar como os conceitos se engendram uns aos outros em nada altera essa sua condição; pois, o tempo e, por conseguinte, a história não podem ser objeto de um conceito e tampouco de uma análise conceitual. Já a noção, fazendo-se desde a interioridade, compreende em si mesma o tempo do desenvolvimento de seu objeto e, com suas contradições e superações sucessivas, o tempo de seu próprio desenvolvimento. “Por noção”, afirma Sartre, “entendo essa compreensão global, mas estruturada, de uma realidade humana que faz entrar a temporalização — enquanto devir orientado — na apercepção sintética que ela quer ter de seu objeto e simultaneamente de si mesma”<sup>18</sup>. Para dar conta da tessitura ambígua da condição humana, os conceitos, desencarnados, são de pouca valia; neste caso, cumpre trabalhar com noções.

E como fazer do pensamento sartriano, centrado que é na condição do homem, objeto de uma análise conceitual? Como tomá-lo enquanto objeto de

---

objeto de crítica, mas por revelar-se comprometida com certa concepção do homem.

16 *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, p.131.

17 Aveso à idéia althusseriana de corte epistemológico, Sartre defende a continuidade do pensamento. Diz ele: “Há naturalmente mudanças num pensamento; pode-se desviar-se; pode-se ir de um extremo ao outro; mas a idéia de ruptura, uma idéia de Althusser, parece-se equivocada. Penso, por exemplo, que não há uma ruptura entre os primeiros escritos de Marx e *O Capital*. Há naturalmente mudanças, mas uma mudança não chega a ser uma ruptura” (Fretz, Leo. “An Interview with Jean-Paul Sartre”. In: Silvermann, Hugh J. e Elliston, Frederick A. (orgs.). *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*.

um trabalho, que viria alinhar, articular e expor seqüencialmente seus principais conceitos? Retraçar o seu percurso intelectual e as etapas de elaboração de suas idéias talvez só pudesse ganhar pleno sentido, se levasse em conta o tempo em que se desenvolvem as noções e aquilo de que elas tratam<sup>19</sup>. Mas não é, por certo, por este caminho, o das aventuras do pensamento sartriano, que me arrisco.

Outra é a via que tomo. Pois, a historicidade não é ainda a história. Entendê-la enquanto história implica, num certo sentido, conceber o tempo de maneira exterior e objetiva, ou seja, como um *continuum* em que o ser humano se acharia inserido e pelo qual se veria condicionado. Assim se falsificaria o para-si, convertendo-o num em-si. Só resta uma alternativa: a de conceber o tempo como temporalidade. “A Temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas”, afirma Sartre. “Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intra-estrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, *o modo de ser* próprio ao ser-para-si. O para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade”<sup>20</sup>. A descrição fenomenológica do passado, do presente e do futuro revela que as três dimensões temporais são estruturas secundárias da temporalidade e que esta é a estrutura totalitária que as organiza. Portanto, enquanto modo de ser da temporalidade, a historicidade integra a estrutura da existência humana e, nesse sentido, possibilita a história.

Toda ação humana é intencional, assim como intencional é o para-si em seu ser mesmo. Ação e consciência desvelam o nada. É pelo homem que o nada vem ao mundo; ser para o para-si é nadificar o em-si que ele é. A liberdade nada mais é do que essa nadificação. Não se trata de livrar-se das paixões graças a um suposto poder emancipador da razão nem de libertar-se da ação inexorável do destino. Não se trata tampouco de primeiro ser para ser livre em seguida. Uma vez que o nada constitui o para-si, este não pode ser; ele tem de fazer-se sem cessar. Absolutamente indeterminado, o para-si em seu ser é liberdade. Agir livremente não consiste, pois, em decidir conforme móveis ou motivos, mesmo porque entre os motivos, os móveis e o ato sempre se insinua o nada, marcando uma ruptura entre eles e uma descontinuidade na temporalidade. Dando-se para além de todas as razões, o ato livre é absurdo.

---

Pittsburg: Duquesne University Press, 1980, p.225).

18 *L'Idiot de la Famille*. Paris: Gallimard, 1971, v.II, p.1811.

19 A exemplo de *O Idiota da Família. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, viria a lume, então,

Nem liberdade formal e abstrata nem redução a condições de existência. Só há liberdade em situação e só há situação pela liberdade. Enquanto ser-em-situação, o para-si se escolhe não no seu ser mas na sua maneira de ser. É impossível, pois, considerar uma situação desde fora. Nem subjetiva nem objetiva, ela é, nas palavras de Sartre, “as próprias coisas e eu mesmo entre as coisas” ou, se se quiser, “uma *relação de ser* entre um para-si e o em-si por ele nadificado”<sup>21</sup>. A um só tempo, a situação exprime o condicionamento e a sua nadificação graças à contingência, as condições de existência e a capacidade de romper com elas graças à liberdade. “Se o para-si nada mais é do que sua situação, daí resulta que o ser-em-situação define a realidade-humana, dando conta tanto de seu *ser-aí* como de seu *ser-para-além*. A realidade humana é, com efeito, o *ser que é sempre para-além de seu ser-aí*. E a situação é a totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-para-além”<sup>22</sup>. E, uma vez que o para-si não persegue fins fundamentais abstratos e universais, a situação apresenta-se como eminentemente concreta. Não existe ponto de vista privilegiado que permita comparar situações diferentes; cada um só pode viver uma situação: a sua.

Mas por que não fazer a noção de situação voltar-se sobre a própria filosofia sartriana e nela operar? É justamente o que, num lance genial, propõe Gilles Deleuze. “A unidade e originalidade do pensamento de Sartre devem-se ao funcionamento dos conceitos, cuja dinâmica, qualquer que seja o domínio explorado, não se separa da *situação*: é nessa relação interna que eles têm um sentido”<sup>23</sup>. Postos em situação, os conceitos convertem-se em noções. Não é por acaso que, dentre as noções, a de situação é privilegiada. Elemento que tudo transforma, ela permite que as outras noções ganhem sentido, pondo à mostra o seu funcionamento. Se as noções sartrianas surgem como enunciados de situações, são as situações que propiciam o agenciamento das noções. Noções e situações encontram-se numa relação dinâmica, que uma fala de Sartre poderia vir a ilustrar: “Não tento proteger minha vida *après coup* com minha filosofia, o que seria covarde, nem conformar minha vida à minha filosofia, o que seria pedante, mas *vraiment vie et philo ne font plus qu’un*”<sup>25</sup>.

um “Jean-Paul Sartre de 1934 a 1960”.

20 *L'Être et le Néant*, p.188; em português, *O Ser e o Nada*, p.199.

21 *L'Être et le Néant*, p.633-34; em português, *O Ser e o Nada*, p.672.

22 *L'Être et le Néant*, p.634; em português, *O Ser e o Nada*, p.673.

23 Colombel, Jeannette. *Sartre ou le Parti de vivre*. Paris: Grasset, 1981, p.17; Colombel, Jeannette. *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p.12). A passagem citada encontra-se em ambos os livros. No primeiro deles, faz parte do corpo do texto, sem qualquer referência a Deleuze; no último, aparece enquanto citação, que vem precedida destas linhas: “Gilles Deleuze exprime o alcance dessa problemática nesse belo texto que me ofereceu para o meu livro *Sartre ou le Parti de vivre*” (p.12).

Esta frase, bem livremente, eu traduziria por outra: reflexão filosófica e vivência são indissociáveis.

Em seus últimos escritos, Sartre promete elaborar uma teoria da vivência, mas não chega a fazê-lo<sup>25</sup>. Nem por isso a noção de vivido deixa de ter poder eficiente. Talvez seja justamente por seu trabalho sofrer interrupções, mostrar-se incompleto, permanecer inconcluso<sup>26</sup> que seu pensar seja tão contundente. Pois, em situação, ele escreve para a sua época, não para permanecer nela encerrado ou passivamente refletir sobre ela, mas para superá-la. Quanto mais se entranha na densidade carnal da própria época, assim acredita, mais se faz coincidir o presente concreto e o futuro vivo. E 1943 não é 1972, a época de *O Ser e o Nada* não é certamente a de *O Idiota da Família*.

Entre o final dos anos 60 e o início dos 70, a noção de vivido vem incorporar, de maneira feliz a meu ver, a de consciência. “O que chamo de vivido”, afirma Sartre, “é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, porque é uma constante totalização, e uma totalização que não pode ser consciente daquilo que ela é. Pode-se, com efeito, ser consciente de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência. Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento”<sup>27</sup>. Enlameando a consciência, transparente e lúcida, em suas águas obscuras, o vivido leva a reconhecer que ela se rarefaz; em sua opacidade, induz a notar que há algo aquém dela e a ela irreduzível. Sublinha, de forma paradoxal, a impossibilidade de o sujeito ser plenamente auto-consciente e, de igual modo, a de conhecer-se por inteiro. Pois, o vivido, dirá Sartre, “não designa nem os refúgios do pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, mas o terreno em que o indivíduo é constantemente submerso por si mesmo, por suas próprias riquezas”<sup>28</sup>.

24 *Lettres au Castor et à quelques autres*. Paris: Gallimard, 1983, v.II, p.39. Em outra parte, ao tratar do universal-singular, retomando uma passagem de Alphonse de Waelhens, Sartre escreve: “Waelhens diz muito bem: ‘Deixando de ser uma explicação à distância, a filosofia (com Kierkegaard, Nietzsche e Bergson) pretende doravante ser *una* com a própria experiência; não contente em lançar luz sobre o homem e sua vida, ela aspira a tornar-se essa vida que chegou à perfeita consciência de si. Parece que essa ambição acarretou para o filósofo a obrigação de renunciar ao ideal da filosofia como ciência rigorosa, já que em suas bases esse ideal é inseparável da idéia de um espectador ... não engajado” (Sartre, Jean-Paul *et alii*. *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, 1966, p.29).

25 *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976, p.111, onde se lê: “essa noção de vivido é uma ferramenta de que me sirvo mas que ainda não teorizei. Farei isso logo”.

26 Penso aqui nas promessas não cumpridas: a grande moral anunciada em *O Ser e o Nada*, o quarto volume dos *Caminhos da Liberdade*, o segundo tomo da *Crítica da Razão Dialética*, a seqüência de *As Palavras*, o último volume de *O Idiota da Família*, que deveria tratar exclusivamente de *Madame Bovary*.

Concebido como “constante totalização”, o vivido – pela lei do círculo hermenêutico – não tem como incluir seu próprio processo totalizante na totalização que efetua. “Constante totalização” do “processo dialético da vida psíquica”, ele implica um jogo de contrários que se pressupõem e se totalizam. Assim é que, em *O Idiota da Família*, Sartre traz à cena, na interpretação de Flaubert, o que chama de constituição e de personalização como momentos do processo de totalização. Constituição é a proto-história do indivíduo, seu círculo familiar e tudo o que ele comporta; as estruturas da faticidade da criança que não podem ser erradicadas formam as bases do desenvolvimento e das transformações individuais. Nelas ancorada, põe-se em curso a personalização; ainda que atrelado às bases assentadas pela constituição, o homem constrói a si mesmo, ultrapassando no concreto o que dele se fez. Estes dois momentos perfazem uma totalização, que, longe de resultar em simples totalidade, apresenta-se como um processo dialético. E, nesse processo, “viver a contingência original é superá-la: o homem, irremediável singularidade, é o ser por meio do qual o universal vem ao mundo e o acaso constitutivo, a partir do momento em que é vivido, toma a figura de necessidade”<sup>29</sup>. Em outras palavras, “o essencial não é o que se fez do homem, mas o que ele faz do que fizeram dele”<sup>30</sup>.

Não obstante, agora Sartre ressalta determinantes históricas e se aproxima de teses freudianas, ainda que permaneça refratário à idéia de inconsciente<sup>31</sup>. É bem verdade que, atento aos reducionismos, alerta contra o que chama de “ceticismo analítico” e “marxismo cético”. Não se trata de tomar o homem por mero efeito de acasos originais ou simples resultado do condicionamento operado pelo meio. Longe de serem doutrinas auto-suficientes, marxismo e psicanálise apresentam-se como contribuições para elucidar a condição do homem. Mas agora o sujeito ou, se se quiser, a subjetividade se constitui, a partir de uma base que lhe é anterior, num processo permanente de interiorização e reexternalização. E a liberdade, de absoluta passa a pequeno movimento nesse processo. “Esta é a definição que eu daria hoje de liberdade”, declara Sartre: “esse pequeno movimento que faz de um ser social totalmente

27 “Sartre par Sartre”. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, p.111.

28 *Idem, ibidem*, p.108.

29 Kierkegaard *vivant*, p.46.

30 E Sartre continua: “O que fizeram do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam. O que ele faz é a própria história, a superação real dessas estruturas numa *praxis* totalizadora” (Coelho, Eduardo Prado (org.). *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, p.136).

31 Há quem sustente, de maneira desmedida a meu ver, que a aliança com Marx e Freud provocou a erosão do sujeito sartriano. Cf. por exemplo Howells, Christina. “Sartre and the deconstruction of the subject”. In: Howells, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge:

condicionado uma pessoa que não restitui a totalidade daquilo que recebeu de seu condicionamento”<sup>32</sup>.

Com a noção de vivido, a subjetividade sartriana sofre as determinações das forças opacas do destino familiar e do processo histórico. Mas Sartre vem lembrar que eu me faço continuamente na medida mesma em que sou feita pela situação e pelos impulsos, paixões ou desejos. É só na minha experiência vivida, enquanto encarnação que é feita e que se faz, que o mundo pode ter sentido. Pois, “o homem é o ser que transforma seu ser em *sentido*, o ser por meio do qual *sentido* vem ao mundo. O sentido é o universal singular”<sup>33</sup>.

E, se me fosse dado, à guisa de conclusão, trazer a esta cena ainda uma personagem, não traria Roquentin, que no entender de Gerd Bornheim “encarna o método”, pois em suas andanças, pondo sob suspeita o próprio sentido da existência humana, acaba por apreender um primeiro princípio existencial<sup>34</sup>. Nem Mathieu Delarue, protagonista da *Idade da Razão*, romance em que Frédéric Jameson nota efeitos de fragmentação comparáveis às técnicas do cinema<sup>35</sup>. Tampouco Garcin ou Goetz, que Francis Jeanson coloca ao lado de outros como figuras do bastardo<sup>36</sup>. Não traria Ibbieta, Canoris, Hoederer. Nem Lucien da “Infância de um Chefe”, conto que dizem ser tão nietzschiano. E menos ainda Jean-Paul de *As Palavras*, que parece mais esconder-se do que revelar-se. Traria —isto sim— Orestes.

Representada em plena guerra, numa Paris ocupada, *As Moscas* põe em cena a resistência que expulsa os usurpadores e os colaboracionistas, para restituir ao povo o seu poder de autodeterminação. Filho de Agamêmnon e Clitemnestra, Orestes mata Egisto, que assassinara seu pai e tomara por amante sua mãe, e depois mata a própria mãe. Opondo-se ao catolicismo de Pétain e ao *mea culpa* de Vichy, liberta sua cidade natal do peso do remorso. Ao publicar a peça em 1943, Sartre inclui na página inicial: “Orestes é livre para o crime e para além do crime; eu o mostrei atormentado pela liberdade, como Édipo é atormentado pelo seu destino. (...) Pois, a liberdade não é qualquer poder abstrato de sobrevoar a condição humana: é o engajamento mais absurdo e mais inexorável. Orestes seguirá o seu caminho, injustificável, sem desculpa, sem recurso, só. Como um herói. Como qualquer um”<sup>37</sup>. Reivindicando com orgulho o seu ato, ele deixa Argos, levando consigo as erínias. Mas, com esse ato, funda a sua existência e dá sentido a toda uma vida.

University Press, 1992, p.318-52, onde se lê: “A *Crítica da Razão Dialética*, *As Palavras e O Idiota da Família* ampliam as implicações da desconstrução do sujeito em Sartre” (p.337).

32 “Sartre par Sartre”. In: *Situations IX*, p.101-02.

33 Kierkegaard *vivant*, p.50.

34 Bornheim, Gerd. *Sartre. Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 3a. ed., 2003, p.16.

35 Jameson, Frédéric. *Sartre. The Origins of a Style*. Nova York: Columbia University Press, 1984.

36 Jeanson, Francis. *Sartre par lui-même*. Paris: Seuil, 1959.

37 Contat, M. e Rybalka, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p.88. Cf. também Sartre. “Pour un théâtre de situations”. In: *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1973.