

Nietzsche em Sartre: o “homem só”¹

Resumo

O propósito deste artigo é fazer algumas considerações sobre a “teoria do homem só”. Tal ideia, surgida na juventude de Sartre, tem sua origem relacionada menos com os conceitos filosóficos nietzscheanos do que com o próprio projeto “poético-existencial” de Nietzsche.

Palavras-chave: Sartre, Nietzsche; “homem-só”; moral.

Résumé

Cet article fait quelques considérations sur la « théorie de l’homme seul ». Cette idée, développée par Sartre dans sa jeunesse a pour origine non exactement les concepts philosophiques nietzschéens mais plutôt le projet lui-même « poétique – existentielle » de Nietzsche.

Mots-clés: Sartre; Nietzsche; “homem-só”; moral.

1 Comunicação proferida em 2011 no I Simpósio Nacional Nietzsche, Filosofia e Arte, realizado na UFF. Foram acrescentadas algumas modificações, além das notas.

* Professora da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós Graduação em Ensino de Artes Cênicas (PPGEAC) da UNIRIO.

Elias Canetti disse uma vez que se deveria poder reescrever toda a história da filosofia contemporânea tendo por critério a pergunta: quem leu Nietzsche? Quem não o leu? A quem Nietzsche fez pensar, quem pensa sem a ajuda de Nietzsche²?

Tal clivagem, aplicada ao panorama da filosofia francesa da segunda metade do século XX, resulta bastante assimétrica, com evidente vantagem da resposta afirmativa. Em meio ao ecletismo de influências e filiações que compõem os diversos discursos filosóficos e não obstante a singularidade irredutível de cada um deles, Nietzsche destaca-se como referência privilegiada. Fosse para pensar com ele ou contra ele, trata-se de uma onipresença cuja extensão extravasa as próprias fronteiras do campo filosófico e se estende para outros campos disciplinares como a literatura, a sociologia, a antropologia, a semiologia, a psicanálise, a história.

A partir de 1960, a filosofia francesa teria passado por uma importante inflexão: a influência dos famosos “3 Hs” – Hegel, Husserl, Heidegger – que predominava entre 1930 até o final da década de 1950 aos poucos foi cedendo espaço para ascensão dos assim chamados “mestres da suspeita” (Nietzsche, Freud e Marx)³.

Na época em que Sartre iniciava sua vida acadêmica como aluno da École Normale, em 1924, a recepção de Nietzsche na França encontrava-se numa espécie de entressafra e, dos “3 Hs”, Sartre até então só conhecia Hegel.

Segundo Jacques Le Rider, autor de *Nietzsche na França, do séc. XIX aos dias de hoje*, teria havido um “Primeiro grande momento do nietzscheanismo francês”, compreendido entre 1890 e 1914, seguido de um momento de abjuração francesa de Nietzsche, motivado pela eclosão da Primeira Guerra Mundial. No período compreendido entre o fim da Primeira Guerra e o início da Segunda, a vaga de antigermanismo ainda propagava seus efeitos, mas Nietzsche era bastante lido, citado e evocado, porém, “no conjunto, a abordagem de seu pensamento passa a ser mais crítica”⁴, observa Le Rider. Emblemáticos são os casos de Valéry e de Gide (este último referência constante e bipolar na obra de Sartre). Ambos – que num primeiro momento exprimiram seu fascínio ambivalente por Nietzsche – continuavam a tê-lo como referência favorita, contudo passaram a adotar um tom mais irônico, por vezes até zombeteiro em suas abordagens.

2 Apud Lévy, B.H. *O século de Sartre*, 2001, p.147.

3 Cf. Descombes, V. *Le même et le autre*, 1979, p. 13.

4 Le Rider, J. *Nietzsche en France*, 1999. p.129.

Durante os anos 20, já longe de ser novidade, Nietzsche passa a figurar entre os clássicos da modernidade europeia. É em 1920, aliás, que Charles Andler publica a grande biografia *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, livro que Sartre (então com 22 anos) teria lido em 1927 para preparar um seminário relacionado com a seguinte questão, proposta por seu então professor Brunschvig: “É Nietzsche um filósofo?”⁵.

A tal questão, não apenas Sartre, mas a École Normale inteira respondiam, na época, com um convicto “não”. Dois anos antes, num caderno de anotações em forma de abecedário, um Sartre de 20 anos anotara na letra N, verbete “Nietzsche”: “É um poeta que teve a má sorte de ser tomado por filósofo. Seus livros traduzem o sonho de um conquistador, de um homem nascido para ser conquistador, porém doente e frágil e que se consola pela imaginação”⁶.

E cinco décadas depois, quando indagado numa entrevista sobre a suposta influência de Nietzsche em seu pensamento, Sartre responde: “Lembro-me de ter dado um seminário sobre ele na aula de Brunschvig, no meu terceiro ano da École Normale. Ele me interessou, como muitos outros; mas nunca representou nada de particular para mim”⁷.

Tomada ao pé da letra e sem ser confrontada com outras considerações feitas também pelo próprio Sartre em momentos diversos de seu percurso⁸, tal resposta desencorajaria qualquer tentativa de aproximação entre suas ideias e as de Nietzsche.

Contudo, o desdém de Sartre pelos conceitos filosóficos nietzscheanos – apesar de vigorosa e recorrentemente manifesto – antes estimulou hipóteses de que sua obra alojava dimensões inexplícitas da relação com Nietzsche o que endossou a tese de que a indiferença foi o legado dessa relação, originando pesquisas que buscaram compreender esse vínculo sob os ângulos mais diversos.

5 *Ibid.*, p.136.

6 Sartre, J.P. « Carnet Midy » in *Ecrits de Jeunesse*, 1990, p.471.

7 Rybalka, Pucciani, Gruenheck, “An Interview with Jean-Paul Sartre?”, in Schilpp, P.A. (editor.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, 1981, p.9.

8 Refiro-me tanto às considerações referentes ao próprio Nietzsche, que serão mencionadas mais adiante, quanto às próprias auto avaliações de Sartre encontradas nos inúmeros registros autobiográficos, como por exemplo, em *Situations X*: “Como todo escritor, eu me escondo. Mas sou também um homem público e as pessoas podem pensar sobre mim o que quiserem.” (SARTRE, J.P., “Sur l’Idiot de la famille” in *Situations X*, 1976, p.105).

O mais célebre trabalho sobre o tema é o de Jean-François Louette intitulado *Sartre contra Nietzsche*, publicado em 1996⁹. Embora o título pareça corroborar o propalado desprezo de Sartre, Louette encontra alojada na produção não-teórica de Sartre as marcas de uma reservada simpatia por Nietzsche. Sua análise privilegia a produção dramática de Sartre, particularmente as peças *As moscas* e *Entre quatro paredes*, além da autobiografia *As palavras*. Louette deixa de lado, porém, uma obra fundamental do primeiro período, o romance *A náusea*. Adotando o *parti pris* de que a relação de Sartre com a obra de Nietzsche foi caracterizada pela controvérsia e por uma leitura efetuada a partir de sua própria posição teórica – o que implica um distanciamento crítico que nunca afrouxou – Louette analisa a presença de temas nietzscheanos nesses textos sartreanos publicados até 1964. Em *As moscas*, o protagonista, Orestes, seria um personagem nietzscheano, mas, apesar disso, a peça seria também uma paródia do nietzscheanismo. Em *Entre quatro paredes*, Sartre atacou um tema seminal do cristianismo, o inferno, ridicularizando-o com expressões que evocam proposições nietzscheanas, mas a peça teria também, segundo Louette, um tom acentuadamente marxista.

Segundo Louette, Sartre teria conservado da sua fascinação por Nietzsche, neste período inicial de sua produção, algumas “decisões conceituais” que definiriam três grandes eixos no campo de sua própria problemática: a afirmação do primado da filosofia sobre a ciência; a concepção do ateísmo e a crítica do humanismo, expressa na teoria do homem só¹⁰.

Uma disposição bem mais entusiástica no exame da influência de Nietzsche sobre Sartre encontra-se em Bernard-Henry Lévy que, em *O século de Sartre* não apenas identifica elementos dessa adesão juvenil ao nietzschismo em *A náusea* e na posterior produção sartreana como não hesita em afirmar que Sartre teria sido um nietzscheano:

Conhece-se o Sartre marxista, conhece-se o Sartre heideggeriano e husserliano que usou Heidegger e Husserl para voltar às coisas mesmas e escapar do cartesianismo. Há um outro Sartre, menos afirmado, mais secreto – não sei se devo dizer um aristocrata, um dândi, um rebelde definitivo, um individualista ao extremo, um artista, um esteta, um herético, um romântico, um demolidor de ídolos, um trágico, um homem livre, um antifilisteu patético, um antikantiano decidido, um pessimista desenvolvido, prefiro dizer um

9 Louette, J.F., *Sartre contra Nietzsche*, 1996.

10 *Ibidem*, p.21.

*nietzscheano, tão assombrado pelo nietzscheanismo quanto o eram seus contemporâneos Leiris, Caillois e, sobretudo, Bataille.*¹¹

Essa pergunta – “Sartre foi um nietzscheano?” (ainda que secreta ou discretamente) – não é, por ora, o que nos interessa reter do ensaio de Lèvy nem de outros que em torno dela organizaram as suas investigações sobre a relação entre o francês e o alemão. Tampouco é nosso propósito desenvolver aqui um confronto analítico minucioso¹² entre os conceitos de ambos os pensadores, a fim de mapear, afinal, os pontos de convergência e afastamento para então concluir se é legítimo aceitar a hipótese da influência (ou absorção) de Nietzsche por Sartre no plano filosófico, particularmente. Já foi realizada mais de uma análise comparativa acurada entre os pontos cardeais da ontologia sartreana e as noções-chave da filosofia nietzschiana, incluindo observações a respeito do ponto que pretendemos tratar aqui: a “teoria do homem só”, mencionada por Louette (mas, antes dele por Michel Contat e Michel Rybalka em sua Introdução ao *Écrits de Jeunesse* de Sartre¹³).

Ciente da falta de originalidade desta asserção – uma vez que em certa medida ela retoma colocações tanto de Louette quanto de Lévy – reafirmamos que por esse viés a pregnância de elementos de Nietzsche em Sartre deu-se ao modo de uma tensão flutuante, mas jamais esteve totalmente ausente. Sua constância se estende desde a juventude até a velhice de Sartre, e isso apesar da crescente escassez de referências diretas a Nietzsche a partir do período

11 Levy, B.H., Op. cit., p.152.

12 Tal como o fizeram, por exemplo, Christine Daigle, autora de *O niilismo é um humanismo?*, e dos artigos *Sartre and Nietzsche: Brothers in arms* e *Sartre and Nietzsche* (Daigle, C. 2005, 2009, e 2004, respectivamente); e Martine Béland, autor de *Aux sources nietzschéennes de La nausée*. (Béland, Martine, 2006) e Eduardo Bello, autor de *La sombra de Nietzsche en Sartre* (Bello, E., 2005). Muito resumidamente, apresentamos aqui os pontos principais das pesquisas desses autores. C. Daigle busca demonstrar que tanto Sartre quanto Nietzsche possuem o mesmo ponto de partida em suas filosofias – o niilismo – e que teriam também uma resposta semelhante ao problema aberto pelo niilismo, a questão do sentido, além de realizar uma identificação do super-homem nietzschiano com o homem autêntico sartreano (em *Sartre and Nietzsche: Brothers in arms*). Martine Béland sustenta que o romance *A náusea* é um “pôr em situação” do processo de consciência da verdade que Nietzsche descrevera em *O nascimento da Tragédia*. Eduardo Bello analisa o empenho comum de Nietzsche e Sartre (admirador de Nietzsche) em realizar uma crítica subversiva à moral tradicional, e conclui que Nietzsche acabaria optando por uma moral elitista dos senhores e Sartre por uma moral concreta dos oprimidos. Ambos convergiriam a respeito da tese da morte de Deus, mas construíram seus respectivos projetos morais respectivamente sobre conceitos muito incompatíveis (Nietzsche: vontade de poder e força; Sartre: sobre os conceitos de situação e liberdade). Finalmente, Sartre é não só um filósofo crítico de Nietzsche mas o ultrapassa em sua teoria moral.

13 Contat, M. e Rybalka, M. “Introduction” in SARTRE, *Écrits de Jeunesse*. Op. cit., p. 29.

“marxista” da produção sartreana iniciado com *Crítica da razão dialética*. Ao referir-me à pregnância e à constância de “elementos nietzscheanos” em Sartre, portanto, o que será destacado é algo que não é da ordem da afinidade filosófica ou do interesse literário e que, apesar de se manifestar em ambos os registros, tratar-se-ia, antes, de algo da ordem do mitológico ou do “auto-mitológico”. Tais elementos concernem ao projeto poético-existencial mesmo de Sartre, ou seja, ao modo de se pensar e de se fazer como escritor, como intelectual. Mais do que uma “teoria”, tais elementos constituem aquilo que muitas vezes aparece designado também como o “mito do homem só” ou numa variante, o “ideal do grande homem”.

O próprio Sartre, em uma de suas análises retrospectivas (já em 1975), sintetiza tal ideia juvenil como: “o indivíduo que se opõe à sociedade pela independência de seu pensamento mas que não deve nada a ela, e sobre quem esta nada pode, porque ele é livre”.¹⁴ E acrescenta ainda que “Isto é a evidência sobre a qual fundei tudo o que pensava, tudo o que escrevia e tudo o que vivia antes de 1939.”¹⁵

O esboço dessa figura do “homem só” surge ainda muito cedo, por ocasião de um dos primeiros romances escritos no período de estudante da École Normale, ensejado, justamente, pelo estudo sobre Nietzsche que Sartre fizera para o tal seminário de Brunschwig, citado acima.

Intitulava-se *Uma derrota* (*Une défaite*) esse romance juvenil e foi sentido também como uma primeira derrota do escritor Sartre, pois não foi aceito para publicação.

O mote da história é um triângulo amoroso decalcado do episódio da vida de Nietzsche conhecido como “Idílio de Tribschen”, que concerne às suas relações com o casal Wagner. Os personagens da história de Sartre: Richard Organte, escritor e compositor idoso, espelhado em Richard Wagner; Cosima Organte, sua jovem esposa, espelhada em Cosima Wagner; e Frédéric, jovem aspirante a escritor, preceptor das três filhas de Cosima e apaixonado por ela. No romance, tão evidente quanto as referências nietzscheanas utilizadas para construir o trio de personagens principais é a correspondência das posições ocupadas por cada um deles com posições ocupadas por Sartre, alguns de seus familiares e algumas de suas amigas/amantes durante sua adolescência e infância. Quanto à relação de admiração e ciúme entre Frédéric e

14 Sartre, J.P., “Autoportrait aux soixante-dix ans », in *Situations X*, Op.cit.,p.176.

15 *Idem*.

Richard Organte, que ocupa a posição de homem mais velho e mestre, Sartre garantiria, numa entrevista de 1975, nunca ter vivido situação análoga.¹⁶

Para Annie Cohen Solal, biógrafa de Sartre,

Esse romance de juventude é um documento espantoso (...). Três pessoas, três personagens: (...) Um trio, portanto. Inútil sublinhar em excesso ou até concluir facilmente sobre referências à biografia sartreana: Jean Baptiste (o pai), Anne Marie (a mãe) e (Sartre); Charles Schweitzer (o avô), Anne Marie e Sartre; Joseph Mancy (o padrasto), Anne Marie e Sartre.¹⁷

A análise dessa intrincada justaposição de um episódio da vida afetiva de Nietzsche com os vínculos afetivos de Sartre desde uma perspectiva interpretativa realizada pelo viés psicológico, justificada pela fácil identificação das referências biográficas de Sartre, não é nosso foco aqui.

Tendo em vista o mito do “homem só”, nos concentraremos no personagem – autoficcional e conceitual¹⁸ – Frédéric, que a um só tempo homenageia Nietzsche, ironiza Sartre e figura como o primeiro porta-voz de ideias filosófico-literárias ainda incipientes do jovem “normalien”.

Nesse “romance de formação”, as semelhanças entre Frédéric e Nietzsche não se restringem à homonímia ou à posição ocupada na relação triangular, e isto se aplica também às semelhanças entre Frédéric e Sartre (que ganhou do amigo Guille o apelido de “Sagrado Frédéric”).

16 *Ibidem*, p.195.

17 Cohen-Solal, A. *Sartre – 1905-1980*, 1986. p.109.

18 Utilizo-me, aqui, da expressão “personagem conceitual” no sentido a ela conferido por Deleuze, G. 1992, p. 86: “O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos sua filosofia. (...) O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo em que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (o Sócrates de Platão, o Dioniso de Nietzsche, o Idiota de Cusa). O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia.” Compare-se tal definição ao trecho de “Une Défaite (in Sartre, J.P, *Ecrits de Jeunesse*, Op. cit., p. 264) onde se dá o seguinte diálogo entre Cosima e Frédéric: “Você representa um papel nas histórias de seus personagens? – Não sei, ..não posso lhe dizer...algumas vezes...mas você não sente como eu? Eu pensava que sim, por causa da história do príncipe Karl...Era um personagem verdadeiro...Veja, eles representam minhas ideias: quando tenho uma ideia sobre as coisas, desenrola-se um pequeno drama em mim: são eles que interpretam. – Não, diz Frédéric francamente, eu não sou assim! Ao contrário.”

O personagem Frédéric é um normalista de esquerda, com 23 anos (um ano a mais do que Sartre tinha na época em que escreveu o romance), duro, trágico, orgulhoso, altivo, ciclotímico, às vezes bufão, circunspecto, mas de temperamento excêntrico, ao qual advêm “iluminações”. Assim como Sartre, Frédéric aspira tornar-se escritor e plasmar uma filosofia própria, movido, sobretudo, por inquietações de ordem moral. Dividido entre a disciplina intelectual, forjada no trabalho obsessivo e solitário – conquistada não sem um certo pedantismo – e a vida mundana e boêmia em companhia dos colegas de Escola, Frédéric tem acesso, na relação com Organte e Cosima, a experiências que, tanto no campo afetivo quanto intelectual constituem desafios até então inauditos para seu narcisismo juvenil.

Imbricados com os componentes que parodiam a biografia nietzschiana, vemos que elementos concorrem para formar, no romance, a ideia do homem só.

Muito anterior à época em que Sartre forjaria a sua própria concepção de liberdade, a linguagem de *Une Défaite* em nada se assemelha àquela das obras da fase “existencialista”, na qual seu léxico filosófico (já fecundado pela leitura de Husserl e Heidegger) seria instaurado. Em *Une Défaite*, há algumas referências esparsas a filósofos e as concepções filosóficas destes figuram no discurso do protagonista¹⁹, mas o que predomina ao longo do texto – sobretudo quando se trata de descrever os estados de Frédéric (e em menor medida também os de Organte) – é a apropriação da terminologia nietzschiana (“força”, “alegria”, “energia”):

Desde as suas primeiras decepções ele havia recalçado muito profundamente em si mesmo essa imagem que fixa para cada um de nós um ideal raramente atingido. (...). Todos os seus esforços tinham sido para substituí-la por outra imagem ainda mais vaga, que não era revelada às flamas de sua consciência e que exprimia uma única palavra: a Força. Ele era forte e pensava vigorosamente.²⁰(...) Na afirmação arbitrária ele sentia sua força. Ele afirmava com todo seu corpo; toda sua juventude, toda sua energia inutilizada se extravasava nessas afirmações que sacudiam todo seu corpo. (...) Delicioso prazer de ser o mestre de seu mundo. Ele banuiu a vida comum, desprezou a felicidade. Do fundo de seu ser, que se opunha ao de seus colegas, elevavam-se apelos de glória.²¹

19 Como por exemplo, Sócrates (p. 214), Malebranche (p.233), Espinosa (p.252) e Leibniz (p.266).

20 Sartre, J.P. « Une Défaite » in *Ecrits de Jeunesse*. Op. cit, p.208.

21 *Ibidem*, p.211.

(...) *E subitamente, sentia-se no extremo limite de seu ser, muito perto de ser outro Frédéric, mais sutil, aquele que ele deveria ser muito mais tarde, apenas. Sentia-se como que em equilíbrio sobre uma ponta. Compreendia, de súbito, sua alegria e a primavera. Mas isso era o inexprimível. (...) A primavera era um convite para tomar consciência de si mesmo, é um convite à Força. (...) A primavera é força pura e inteligência.*²²

Por um lado, a solidão do “homem só” está relacionada com um esforço para se construir – intelectual e moralmente – em oposição à sociedade. Ou, como diz Frédéric no romance: contra a “vida unânime”²³. Tal oposição implica, porém, menos o isolamento absoluto do que certo modo de se situar, por meio do cultivo zeloso da própria independência e da busca da própria “glória”, em relação à “unanimidade”, sobressaindo-se nesta pelas diferenças e distâncias estabelecidas entre si e os outros. A questão – posta mais de uma vez a Sartre – é como conciliar, aqui, a ideia de hierarquia, aderida a esta singularidade elitista do “homem só”, com a ideia de igualdade. Como as relações concretas com o outro se determinam a partir desse “projeto de solidão” preservando ao mesmo tempo ambos os ideais?

O tema, já presente em *Une Défaite*²⁴, exhibe sua resiliência em uma das entrevistas com Simone de Beauvoir, em 1974. S.B. recorda que no final de *As Palavras* Sartre afirmara que “qualquer um vale tanto como qualquer outro” e que ele – Sartre – é como um outro qualquer. Ao questionar Sartre sobre o significado dessa afirmação, sobre a origem das ideias de igualdade, de hierarquia e sobre a possível contradição com seu próprio sentimento de genialidade, S.B. inclui também referências aos tempos de Escola Normal, de Sorbonne e às classificações que lá vigiam:

“J.P.S. – Na Escola Normal havia duas classificações: uma classificação que vinha a dar numa ausência de classificação; a ausência de classificação era a subjetividade pura, concebida como infinita e caracterizada pelo gênio. Eu

22 *Ibidem*, p. 219

23 “Eles nos aborrecem com sua vida unânime. Ela é apenas um meio, um caminho de passagem. Um indivíduo vale mais que isso”. *Ibidem*, p. 216.

24 No romance, Frédéric goza de certa preeminência em relação aos seus colegas: “Eles punham a liberdade e independência do indivíduo acima de tudo. Mas eram estreitamente unidos e raramente se separavam, exceto para as necessidades do amor. Ainda que aparentassem uma perfeita igualdade, aceitavam uma hierarquia tácita, e Frédéric estava no alto.” *Ibidem*, p.208.

me considerava um gênio. É uma ideia que me veio quando muito jovem; nascida da ideia de meus irmãos, os escritores, quando eu mesmo era escritor. (...) Havia, então, minha subjetividade que era genial e, por outro lado, as classes, que eram classes de idade. (...) S.B. – No entanto, você fazia distinção entre seus colegas; absolutamente não achava, afinal de contas, que todo mundo é válido (...). J.P.S. – Distinguia, violentamente, entre os bons e os maus. (...) Reconheço que isso não se coaduna muito com a hierarquia e a subjetividade genial. Penso que, quando nos escondíamos no alto das escadas, para jogar bombas de água nos rapazes que regressavam por volta de meia-noite, de smoking, vindos de reuniões sociais, demonstrávamos assim que essas reuniões, o smoking, o lado refinado e o cabelo bem penteado daqueles rapazes eram coisas absolutamente exteriores, de não-valor, de nenhum valor, que eles não deveriam ter, que não deveriam buscar, porque o que era preciso buscar era o esplendor inteiro do gênio, mas certamente não a possibilidade de brilhar num jantar mundano. (...) S.B. – Na Sorbonne, você, Nizan e Maheu gozavam de uma reputação de terem uma atitude extremamente desdenhosa em relação à totalidade do mundo, especialmente em relação aos sorbonnards. J.P.S. – Porque os sorbonnards representavam homens que não eram inteiramente homens. S.B. – É muito grave admitir que determinados homens não são inteiramente homens. Isso vai totalmente contra a ideia de igualdade. J.P.S. – É muito grave, e a seguir desvencilhei-me dela; mas é certo que estava presente no início.²⁵

Há, porém, outra dimensão, menos visível, dessa hierarquia. Se por um lado, a constituição do “homem só” é afetada pelas relações estabelecidas no plano social, prático-moral, por outro lado esse embate se desenrola também no plano metafísico: a exigência de absoluta independência impõe o rompimento do vínculo com a dimensão transcendente.

Em *Une Défaite*, Frédéric sucumbe: apesar de seus esforços, entrega-se a um momento de “fraqueza” onde clama por um mestre, alguém que, “como na época de suas ilusões”, pudesse guiá-lo, pudesse “ver mais longe e melhor”. Surpreso – pois Organte era já o seu mestre – reconhece a ironia: “Um mestre, mas já o tenho! Não posso ser o discípulo de nenhum homem. (...) Eu sou só.”²⁶ O “apelo do mestre” revela-lhe a “tentação” que trazia escondida em si: o desejo de que outro assumia o fardo de pensar por ele. Frédéric acaba

25 Beauvoir, S., 1982, p. 336 a 340.

26 Sartre, J.P. 1990, P.233.

por compreender o “sentido profundo” de tal apelo: “o apelo ao mestre, era o apelo a Deus”, era uma das figuras assumidas pela alienação, pela desistência, pela renúncia de si, pela dissolução na vida ordinária. Por isso, o afastamento do casal, o rompimento do vínculo tutelar com Organte (assim como do vínculo amoroso com Cosima), embora seja descrito como o melancólico lance final que traz “uma derrota” para Frédéric é destacado, no final do romance, como a condição para futuras “vitórias”²⁷.

O ateísmo de Sartre é declaradamente anterior a seu contato²⁸ com Nietzsche. A semelhança com determinadas formulações deste²⁹, porém, são inegáveis:

Deus nascido de minha fraqueza, Deus de minha fadiga, tu és o tentador, o último esforço que faz em mim o receio da solidão e a ilusão do monismo, a ilusão de ser comunicável. Mas eu não posso ser o discípulo de nenhum mestre, eu não posso ser fiel a nenhum Deus. Eu sou só!(...) Ninguém pode imaginar, por mais de um instante, que é só, que é impenetrável aos outros. (...) Todos os homens têm necessidade de uma Testemunha. Uns inventam a

27 *Ibidem*, P. 286: “Podemos deixá-lo com essa derrota, com esta frutuosa derrota. Ele está humilhado, desesperado. Duvidará de si mesmo por muito tempo, julgará ter perdido sua força. Está completamente só, despreza os homens e teme as mulheres. Tudo o que amava, o sol claro, os perfumes, os pensamentos fortes, o gosto salgado da vida, far-lhe-á horror. Mas aproxima-se o tempo em que ele conhecerá apenas vitórias.”

28 Beauvoir, 1982, P. 589: “Por volta de oito, nove anos eu já tinha com Deus somente relações de boa vizinhança, não realmente relações de sujeição, ou de compreensão. (...) E um belo dia, por volta dos doze anos, em La Rochelle, tomava o tramvia pela manhã com minhas vizinhas, que frequentavam o liceu de meninas, três brasileiras, as meninas Machado, e estava passeando em frente a casa delas, esperando que se aprontassem. E não sei de onde me veio este pensamento, como se instalou em mim; disse a mim mesmo de repente: mas Deus não existe!”

29 Compare-se, por exemplo, com estes trechos de *Zaratustra* (Nietzsche, F1989): P. 106: “Em lacunas, consistia o espírito desses redentores; mas em cada uma delas haviam colocado a sua ilusão, o seu tapa-buracos, a quem chamaram Deus.” P. 108: “Outros há que são puxados para baixo: puxados pelos seus demônios. Mas, quanto mais se afundam, tanto mais ardentes lhes brilham os olhos e o anseio pelo seu Deus”. P. 117: “Livres da felicidade do servo, redimidos dos deuses e das adorações, destemidos e temíveis, grande e solitária: assim é a vontade do homem veraz.” P. 162 “E se, agora já te faltam todas as escadas, tens de aprender a trepar sobre a tua própria cabeça; de que outra maneira poderias ainda subir? E também com *Gaia Ciência* (Nietzsche, F, 2001), Livro V, § 347: “O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se segura – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza) (...). Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo á beira de abismos. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência.”

*Consciência, outros não podem pensar sem dizer o que pensam e se esforçam para serem transparentes ao mundo, outros, enfim, deliram, imaginando obscuramente doces e belas jovens que contemplam seu coração. E tudo isso é Deus, Deus disseminado entre os homens. Em todos os homens uma boa ação tem uma obscura repercussão, causando um refluxo de piedade sobre si mesmo. Eles sentem uma estranha participação, como se sua ação tivesse uma influência mística sobre os acontecimentos vindouros (...) E é ainda Deus, Deus onipresente, Deus inimigo roedor que o homem traz em si mesmo.*³⁰

As tensões que atravessam o “homem só” e se imbricam nessa aporia – estar com e ser igual aos outros, sendo ele próprio superior, sem ninguém acima de si – constituem sua condição mesma de possibilidade. E de impossibilidade, simultaneamente. Décadas depois, o próprio Sartre tornaria a mencionar os paradoxos aí encerrados, buscando reavaliar dialeticamente as contradições que parecem tornar essa posição insustentável³¹.

Na juventude, porém, talvez haja mais do que mera compatibilidade entre tal indivíduo – que se distingue na massa pela genialidade de seu pensamento e pela liberdade de seu agir – e aquele que é designado por Nietzsche como super-homem (ou além do homem). A noção de super-homem (e de super-humanidade) é a pedra de toque da mencionada hierarquia³².

*“o gênio e o super-homem eram simplesmente seres que se davam em toda a sua realidade de homem; e a massa que era classificada segundo números e segundo hierarquias era uma matéria na qual era possível encontrar super-homens que surgiriam, que se liberariam, mas que realmente não era constituída por super-homens.”*³³

30 Sartre, 1990, p.233.

31 “A existência de alguém forma um todo que não pode ser dividido: o dentro e o fora, o subjetivo e o objetivo, o pessoal e o político repercutem necessariamente um sobre o outro, pois eles são os aspectos de uma mesma totalidade e não se pode compreender um indivíduo, qualquer que seja ele, senão vendo-o como um ser social. Todo homem é político. Mas isto, só o descobri por mim mesmo com a guerra, e só o compreendi verdadeiramente a partir de 1945. Antes da guerra, eu me considerava simplesmente como um indivíduo, absolutamente não via o laço que havia entre minha existência individual e a sociedade na qual eu vivia. Ao sair da Escola Normal, eu havia construído toda uma teoria: eu era o ‘homem só’”. Sartre, J.P., 1976, p.176.

32 “O que significa suplantar a si mesmo senão alcançar uma dignidade mais alta? Vejo também que nosso desprezo pelos homens nos afastava das suas fileiras, fazendo-nos perder por completo nossa humanidade”. Sartre, 2005a, p.295.

33 Beauvoir, S., 1982, P.336.

O próprio Sartre declarara³⁴ que aos 16 anos seu amigo Paul Nizan lhe propusera que fossem super-homens, e ele aceitou. A respeito da fortuna da ideia de “super-homem” (ou de super-humanidade”) na obra de Sartre, é possível dizer que aquela só pode ser avaliada se considerarmos a diferença de registros em que tal absorção se deu. Tal ideia – tomada no plano teórico e, portanto já previamente comprometida com a sintaxe da filosofia nietzschiana – evidentemente era inapropriada para tratar do problema específico da moral, que Sartre buscava aos poucos sistematizar a partir de pressupostos teóricos distintos e para o qual buscava uma expressão própria. Porém, tal ideia adquiriu um valor especial na época da École Normale, quando Sartre e Nizan dela se utilizavam como princípio orientador para suas preocupações morais pessoais definidas. “Ser moral equivalia, para mim, a fazer a sua salvação. Não apenas no sentido cristão do termo, mas no sentido estoico: imprimir à nossa natureza uma modificação total que a faria passar a um estado de mais-valia existencial”.³⁵

Todavia, a ideia de super-homem seria duramente criticada quando, no plano teórico-conceitual, mostrou-se incompatível com a filosofia sartreana, na qual se operava a transição de uma moral mais individualista (pejorativamente rebatizada por Sartre de moral idealista, anos depois) para uma moral realista³⁶. Contudo, em *Saint Genet, Ator e mártir* (publicado em 1952), o super-homem é readmitido, mas sobressalva: “O super-homem só pode aparecer ao termo de uma evolução *social*”³⁷, diz um Sartre já “companheiro de viagem” do Partido Comunista Francês.

A primeira ideia filosófica de Sartre, aquilo que desde a adolescência orientou seu projeto filosófico foi por ele designada, num primeiro momento, de “moral da contingência”³⁸. Esse germe de todo seu empreendimento

34 Sartre, J.P. « Preface a Aden Arabie » in *Situations IV*, 1964. P. 157.

35 Sartre, 2005a, p.295.

36 Mais adiante essa transição será comentada. A esse respeito, é importante acrescentar também a lúcida observação de Eduardo Bello (BELLO, E., 2005, p. 57): “A substituição do conceito de força, – da admiração juvenil por Nietzsche – pelo de ‘liberdade’ constitui umas das encruzilhadas a partir das quais os caminhos de Nietzsche e Sartre já não podem coincidir. O problema do fundamento da moral é a pedra de toque mais evidente da diversidade de seus respectivos caminhos.”

37 Sartre, J.P. *Saint Genet, Ator e mártir*, 2002. P. 238.

38 A esse respeito, Sartre refere-se a outro escrito de juventude, que teve apenas a primeira de suas três partes publicada postumamente, chamado *Légende de la vérité*. A terceira parte, denominada *Légende de l’homme seul* seria, segundo ele mesmo, a que lhe interessaria mais: “A verdade solitária devia ser a do homem que emergiria da massa, do coletivo, e se confrontaria com o

moral-metafísico da primeira fase e que aos poucos ganharia forma até atingir a maturidade em *O Ser o Nada* não tem suas raízes em Nietzsche (segundo o próprio Sartre, a concepção de tal ideia estava relacionada com o cinema)³⁹.

Passados 13 anos da escrita de *Uma derrota*, Sartre faria a análise dessas relações com Nietzsche, dizendo que durante os tempos de dispersão e busca de afirmação juvenis na École Normale, a adoção de uma “moral provisória” batizada de “moral nietzscheana da alegria” teria servido para escorar-lhe o espírito naquele ambiente “amorfo e violento de camaradagem”⁴⁰. Constatada a insuficiência de sua “teoria da salvação pela arte”, a moral nietzscheana – e também “o pensamento cartesiano feito com espadas reluzentes” foram abandonados.

Essa análise retrospectiva dos “anos de desordem” da École Normale – nos quais se misturavam a inquietação com a dificuldade de criação de uma moral própria, a ideia de “vida como empreendimento” e a aspiração a uma “vida de grande homem” – estende-se por várias páginas de *Diários de uma guerra estranha*”.

Em poucas palavras, sempre estive perseguido pela idéia de vida. Simplesmente, quando estava na École Normale tinha ainda um sentimento de liberdade e de irresponsabilidade em relação a essa vida, minhas realizações não entravam em conta, eu apenas me preparava. Ao passo que, depois disso, caí dentro dela. (...) Estava envolto em um ideal de vida de grande homem que eu emprestava do romantismo. (...) Assim eu queria, com obstinação e sem perceber, realizar entre 1920 e 1960 uma vida de 1830. Isso me foi negado, naturalmente, e eu tomava meus materiais de empréstimo ao século: marxismo, pacifismo, antifacismo, etc. (...) Jamais pensei em tentar uma moral do prazer puro ou da felicidade: não era meu destino. Ao contrário, vê-se como, naquela perspectiva, as ideias de super-homem, a intenção de superar a mim mesmo, adquiriam um valor especial. Eu a despia de seus valores morais e as introduzia no quadro de minha vida. O objetivo final não era criar o super-homem, fazer progredir a moral, mas

mundo, com o dado, sem escapatórias e sem explicações. Eu elaborava assim meu conceito de contingência, que apareceu em seguida em *A náusea*.” Gerassi, J., 2011, p.104-105.

39 Beauvoir, S., 1982, p. 194: “Pensei sobre a contingência a partir de um filme. Via filmes nos quais não havia a contingência, e quando saía encontrava a contingência. Era, portanto, a necessidade nos filmes que me fazia sentir, na saída, que não havia necessidade na rua.”

40 Sartre, J.P., 2005a, P. 286.

apenas ter uma boa vida. (...) Em poucas palavras, eu procurava o absoluto, queria ser um absoluto (...) Essa busca do absoluto podia me conduzir ao existencial. Mas, na verdade, a própria idéia do existencial era muito árdua para que eu a inventasse sozinho. (...) Ao mesmo tempo, por austeridade protestante de justiceiro, adotara um pensar cortante e severo que me afastava desse absoluto que era eu e me confinava a um pedantismo rude, que se alegrava com a própria rudeza. Essa rudeza juntava-se às violências que eu exercia contra meus amigos de escola. Tudo isso me levava à fruição violenta de um mundo lamuriento e colorido, em completa contradição com aquele que eu criara em minha teoria da contingência. E cheguei a pregar uma moral nietzscheana da alegria, e, dali em diante, toda a alegria, toda a rudeza passaram a ser impossíveis no mundo contingente e nauseabundo que eu descobrira.⁴¹

Na primeira grande obra filosófica de Sartre – o *Ser e o Nada* – já nada resta dessa “moral nietzscheana da alegria” e doravante, quando algum conceito nietzscheano aparece em seus textos, geralmente é sob a forma de crítica (endereçada, sobretudo às noções de vontade de poder e eterno retorno). Mas embora o filósofo Nietzsche continue a ser duramente criticado⁴², a admiração pelo homem Nietzsche parece prosseguir intacta.

No ensaio *Um novo místico* (datado de 1947), dedicado à análise de um texto de Bataille, o reconhecimento: “O sabor do pensamento nietzscheano vem do fato de que ele é profunda e unicamente terrestre. Nietzsche é um ateu que extrai com severidade e logicamente todas as conseqüências de seu ateísmo”⁴³.

Entre os muitos escritos que foram perdidos por Sartre havia, segundo Simone de Beauvoir, um “grande, longo e muito bonito texto sobre Nietzsche”⁴⁴. Esse texto integrava o projeto de uma grande moral, projeto antigo de Sartre, que deveria ser publicado na seqüência de *O Ser e o Nada* (e do qual restaram apenas alguns cadernos, publicados postumamente com o nome de *Cahiers pour une morale*). O que restou desses cadernos pouco revela o que teria sido

41 *Ibidem*, 292 a 301.

42 Ver, por exemplo, o ensaio de 1944 consagrado a Brice Parain: “Ida e volta”. In *Situações I*. (SARTRE, 2005b, P.222): “Parain não teve receio de reproduzir uma lamentável análise do cogito que ele encontrou em *Vontade de Poder*. Sabe-se que Nietzsche não era filósofo. Mas porque Parain, profissional da filosofia, invoca essas frivolidades?”

43 *Ibidem*, p. 178.

44 Beauvoir, S. 1982 p.251.

o estudo sobre Nietzsche e as raras vezes em que o Nietzsche-filósofo é ali mencionado, é sob a ótica da alienação. Agora, o “ser outro que si mesmo” é reinterpretado pelo Sartre crítico da história, num pequeno trecho inacabado que diz: “A embriaguez de todos os grandes teóricos da História (Nietzsche e o eterno retorno: Ser outro que si mesmo)”⁴⁵.

Essa clara inflexão ocorrida em seu pensamento, essa passagem de uma concepção de liberdade individualista (ou idealista) para a ideia de uma liberdade que implica a esfera social exigiu, segundo o próprio Sartre, que ele repensasse toda a ontologia anteriormente apresentada em *Ser e o Nada* e reconsiderasse a relação do indivíduo com a sociedade e com as determinações históricas. Numa das entrevistas de 1974 a Simone de Beauvoir, ele observa:

*A ideia de uma coletividade ordenada, na qual cada um se desenvolve segundo princípios que são os seus, e, por outro lado, a ideia de um livre desenvolvimento de cada um são ideias que, na época (da guerra) pareciam se opor. O que descobri após a guerra foi que minha contradição e a contradição deste mundo residiam na ideia de liberdade, na ideia do pleno desenvolvimento, do pleno desabrochar da pessoa confrontada com a ideia do desenvolvimento igualmente pleno de uma coletividade à qual pertence a pessoa. (...) O pleno desenvolvimento de um cidadão não tem necessariamente como prelúdio o pleno desenvolvimento da sociedade. É a este nível que se poderia dar a explicação da minha história clara de após a guerra, de minha história obscura de antes da guerra, ou seja, a ideia de que a minha liberdade implica a ideia da liberdade dos outros. Só posso sentir-me livre se os outros o são.*⁴⁶

Restaria, ainda, nessa nova concepção de liberdade, algum lugar para a ideia do homem só?

Se se pensar esse homem só não como homem isolado, misantropo e desinteressado do contato com o mundo, mas como o único responsável pela sua própria liberdade e em comércio com outros igualmente livres, que se relacionem “diretamente de homem a homem, sem ter que passar pelo infinito”, como diz Sartre, talvez⁴⁷. Deixemos a ele as últimas palavras:

45 Sartre, J.P., 1983. P.54.

46 Beauvoir, S.1982, pp. 494 e 495.

47 Pergunta semelhante foi feita a um Sartre já com 70 anos por Michel Contat, na entrevista “Autoportrait a soixante-dix ans”: “Você não desejou, num dado momento, escrever um romance

*Minha liberdade não é feita para dar a Deus o que ele me pede, mas é feita para inventar eu próprio, e para dar a mim mesmo o que eu me peço. E também minhas relações com os outros são diretas, já não passam pelo intermédio de um Todo-Poderoso, não tenho necessidade de Deus para amar meu próximo. É uma relação direta homem a homem, não tenho nenhuma necessidade de passar pelo infinito. E também meus atos constituíram uma vida, a minha vida, que vai terminar, que está mais ou menos encerrada (...) E quando a considero agora ela me satisfaz, e não tenho nenhuma necessidade de passar por Deus para isso. Tenho apenas que passar pelo humano, isso é, por mim e pelos outros.*⁴⁸

Referência bibliográficas

- Beauvoir, Simone. *Cerimônia do adeus e Entrevistas com Jean-Paul Sartre (agosto-setembro 1974)*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Béland, Martine. « Aux sources nietzschéennes de La nausée ». *Phaenex – Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*. Vol. 1, Spring/Summer 2006, p 36-54. Disponível em <http://www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/view/39> Acessado em 25 de junho de 2016.
- Bello, Eduardo. « La sombra de Nietzsche en Sartre ». *Δαίμων Revista de Filosofia*, no 35. Murcia : 2005, 41-62.
- Cohen-Solal. *Sartre – 1905-1980*. Trad. Milton Person. Porto Alegre : LPM, 1986.
- Daigle, Christine. *Le nihilisme est-il un humanisme? – Étude sur Nietzsche et Sartre*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2005.
- _____. *Sartre and Nietzsche: Brothers in arms*. In: *Sartre's Second Century*. O'Donohoe, Benedict and Elveten, Roy (org.). Newcatle: Cambridge Scholars Publishing, 2009

de amor? J.P.S. – Ah, isso foi mais cedo, Era um ano em que eu estava em Roma sem saber o que escrever naquele momento, por volta de 1961 ou 1962. Então eu procurava um assunto para um romance. Tanto poderia ser um romance de amor, como sobre um tipo que se arrastava pelas ruas de Roma olhando a lua e pensando no que ele era, no curso do mundo. M.C. – Ainda o homem só? J.P.S. – Sim, se você, quiser. Mas muito transformado.” Sartre, 1976, p.187.

48 Beauvoir, S., 1982, p.603.

- _____. “Sartre and Nietzsche” in *Sartre Studies Internacional*, vl. 10, Número 2, 2004. Disponível em www.brocku.ca/~webdev/philosophy/daigle/13-Daigle.pdf. Acessado em 25 de junho de 2016.
- Deleuze, Gilles. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- Descombes, Vincent. *Le même et le autre*. Paris: Minuit, 1979.
- Gerassi, John. *Entretiens avec Sartre*. Paris: Grasset, 2011.
- Le Rider, Jacques. *Nietzsche en France*. Paris: PUF, 1999.
- Lévy, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- Louette, Jean-François. *Sartre contra Nietzsche*. Grenoble : PUG, 1996.
- Nietzsche, F *A Gaia Ciência*. São Paulo : Companhia da Letras, 2001.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro : Bertrand, 1989, 6a edição.
- Rybalka, Pucciani, Gruenheck, “An Interview with Jean-Paul Sartre?” on May 12 and 19, 1975, in Schilpp, P.A. (editor.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois): Open Court, *The Library of Living Philosophers* vol. XVI, 1981.
- Sartre, Jean-Paul *Cahiers pour une Morale*. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Ecrits de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Diário de uma Guerra Estranha*: Trad. Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005a, 2ª edição.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*: Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo, Abril Cultural, 1987, 3ª edição.
- _____. *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão: Petrópolis, Vozes, 2007, 15ª edição.
- _____. *Saint Genet, Ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães : Petrópolis, Vozes, 2002. P. 238.
- _____. *Situações I*. Trad. De Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naif, 2005b.
- _____. *Situations IV*. Paris : Gallimard, 1964.
- _____. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.