UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Igor Silva Alves

HISTÓRIA E ONTOLOGIA NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

Versão corrigida

São Paulo
2017

Igor Silva Alves

HISTÓRIA E ONTOLOGIA NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

De acordo:

Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A474h Alves, Igor Silva
 História e ontologia na obra de Jean-Paul Sartre /
 Igor Silva Alves ; orientador Franklin Leopoldo e
 Silva. - São Paulo, 2017.
 203 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. História. 2. Totalização. 3. Liberdade. 4.
Situação. 5. Projeto. I. Silva, Franklin Leopoldo e,
orient. II. Título.

Folha de Aprovação

ALVES, I. S. História e ontologia na obra de Jean-Paul Sartre. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Presidente)

Prof. Dr. Alex de Campos Moura

Prof. Dr. André Constantino Yazbek

Prof. Dr. Renato dos Santos Belo

Profa. Dra. Silene Torres Marques

A Fillipa

AGRADECIMENTOS

À Fillipa, sem a qual esse trabalho não existiria.

Aos meus pais, Maria Aparecida e José Lúcio, ao meu irmão Mateus e à minha cunhada Daniela, pela compreensão.

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva, por me acompanhar nesse trabalho, e por tudo que me ensinou.

Aos Profs. Marcus Ayres Sacrini e Renato dos Santos Belo pela leitura do trabalho e apontamentos no exame de qualificação.

Às minhas amigas e meus amigos, por todo apoio em todos os momentos.

Às funcionárias e funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP.

À FAPESP pelo fomento à pesquisa, por meio do Processo nº 06/58247-8.

RESUMO

ALVES, I.S. História e ontologia na obra de Jean-Paul Sartre. 2017. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Nesta pesquisa, busca-se analisar alguns aspectos da vinculação entre dois momentos da obra de Jean-Paul Sartre a partir da relação entre ontologia e história. O primeiro momento, marcado pela ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*, apresentaria estruturas caracterizadas por uma a-historicidade; o segundo momento, marcado principalmente pela aproximação do marxismo e um grande peso dado à história, encontra-se principalmente em *Questão de método* e *Crítica da razão dialética*. Ao contrário das interpretações que afirmam a incompatibilidade entre esses dois momentos da obra de Sartre, mostra-se ao longo do texto que as estruturas da ontologia fenomenológica, se não apresentam uma formulação sobre a história, são uma abertura para ela, pois descrevem um processo de totalização de si do sujeito que o lança em uma totalização de totalizações a qual, por sua vez, é o próprio processo histórico.

Palavras-chaves: História; totalização; liberdade; situação; projeto.

ABSTRACT

ALVES, I.S. History and ontology on Jean-Paul Sartre's work. 2017. 203 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This research aims to analyze some aspects of the link between two moments of Jean-Paul Sartre's philosophy regarding the relation between ontology and history. The first moment, marked by the phenomenological ontology of *Being and Nothingness*, would present structures characterized by a-historicity; the second moment, marked by an approach of Marxism and by a great weight being ascribed to history, is found mainly in *Question of method* and in *Critique of dialectical reason*. Contrary to the interpretations that sustain the existence of an incompatibility between these two moments of Sartre's thought, this work argues that the structures of phenomenological ontology, if they do not present a formulation about history, they nonetheless hold an opening towards it, since they describe a process through which the subject carries out a totalization of herself that throws her into a totalization of totalizations which, in turn, is the historical process itself.

Key-words: history, totalization, freedom, situation, project.

.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 11
1 – LIBERDADE, SITUAÇÃO E HISTÓRIA	p. 19
1.1 – Liberdade e negatividade: a relação entre o Em-si e o Para-si	p. 19
1.2 – Projeto e história: a situação	p. 34
1.3 – A temporalidade	p. 37
1.4 – Liberdade e situação: o Outro	p. 50
1.5 – Ser-para-outro, situação e linguagem	p. 61
1.6 – Ser Para-si, Verdade e História	p. 69
2 – TOTALIZAÇÃO, DIALÉTICA E HISTÓRIA	p. 85
3 – LIBERDADE E SENTIDO DA HISTÓRIA	p. 151
4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 199

INTRODUÇÃO

Não é raro encontrar comentadores ou críticos da obra de Jean-Paul Sartre que afirmam uma a-historicidade do que é considerada a primeira parte de sua obra, parte fortemente marcada pela fenomenologia de Husserl e a filosofia de Heidegger. Para estes comentadores e críticos, como Marcuse e principalmente Lukács, a segunda parte da obra de Sartre, marcada pela sua conversão à história e aproximação do marxismo, seria incompatível com os escritos da primeira fase. O texto que aqui segue é um esforço de procurar os traços de uma formulação da história, ou uma direção para tal formulação, nos textos dessa primeira fase da obra de Sartre, procurando compreender como se dá a relação entre história e ontologia fenomenológica elaborada por este autor neste período e, em seguida, como essa relação se desdobra em uma crítica ao marxismo que tem por objetivo recuperar a vitalidade perdida dessa teoria.

Para tanto, procura-se realizar uma descrição geral da ontologia fenomenológica elaborada por Sartre, não com o intuito de ser uma apresentação da totalidade desta ontologia, mas em um recorte feito de acordo com a questão que é objetivo aqui. Qualquer que seja a formulação que a história aí assuma, esta deve ser sustentada por essa ontologia, e por extensão pelas estruturas fundamentais do ser Para-si, o que significa dizer que a História não pode ser uma instância externa a essas estruturas, independentemente da relação que se estabeleça entre elas. Nesse sentido, o recorte dessa descrição busca contemplar as estruturas mais diretamente relacionadas a tal formulação.

Partindo de uma descrição da consciência como falta constitutiva, procura-se atingir a descrição do ser da consciência, o ser Para-si, em oposição ao ser do que é puramente dado, o ser Em-si. O ser Para-si, em sua falta constitutiva, revela-se como falta de ser e, portanto, um vazio essencial. E justamente por ser nada de ser, o Para-si traz o nada ao mundo, ele é um poder de nadificação e sua relação fundamental com o ser Em-si é a negação deste, isto é, a tomada de consciência do ser Em-si é uma posição

deste como aquilo que não é a consciência. Sendo pura negatividade e vazio essencial, o ser Para-si descobre-se livre, carente de toda determinação, e por isso a liberdade é a marca desse ser. No entanto, essa liberdade precisa ser exercida contra o ser Em-si, tomando a resistência que este oferece não como determinação da liberdade, mas como ocasião para sua realização.

Por isso, a descrição das estruturas fundamentais do ser Para-si leva a uma descrição da liberdade e da situação. Toda liberdade é uma liberdade situada, e a constituição da situação se dá pela liberdade, através do projeto que o Para-si livremente se dá ao escolher os fins por ele almejados. A descrição da relação entre liberdade e situação mostra como as estruturas imediatas do ser Para-si se dão concretamente, e como tal apontam para uma formulação da história. Nesse percurso é dada especial atenção à descrição da temporalidade, do ser Para-outro e de formas específicas de constituição da situação, no intuito de precisar tal formulação da história. A estrutura da temporalidade mostra que o Para-si, enquanto temporalização de si em sua transcendência e projeto de ser, implica uma historialidade. Tal historialidade se dá, primeiramente, como história individual, quer dizer, enquanto temporalização, o ser Para-si instaura uma história do sujeito inerente às estruturas do ser Para-si: ao se lançar em seus projetos, o Para-si no presente lança-se ao seu futuro e deve assumir o seu passado, e isso de uma maneira em que esses três momentos da temporalidade se encontram sinteticamente unidos e indissociáveis. Mas, ao constituir e assumir sua situação, o ser Para-si faz com que essa historialidade assuma uma dimensão concreta de compromisso com o mundo e com o Outro, possibilitando assim a História. A descrição da constituição da situação aponta para o engajamento concreto na história, através da assunção pelo Para-si de seu lugar, de seu passado, dos entes ao seu redor e de sua relação com o outro, quer dizer, concretamente ele tem de assumir que está no mundo cercado por coisas e com um passado, em meio a outros seres Para-si, “sou aqui, com estes dados, com este passado e com essas pessoas”.

Falo em História aqui, embora isso não apareça propriamente descrito ainda em *O ser e o nada*. Nesse momento, ainda se trata de uma historicidade individual, ao menos em seu ponto de partida, em que a relação com o Outro não é ainda processo histórico concreto, processo social, mas uma dinâmica do próprio sujeito em relação ao Outro, pautada fundamentalmente pelas relações entre Em-si e Para-si. Não que a

relação com o Outro se resuma às relações entre Em-si e Para-si, mas que o jogo conflituoso com o Outro entre ser transcendência (Para-si) – ser transcendido (Em-si).

Trata-se de acompanhar, ainda que não tematizado (embora indicado em uma nota de Sartre às descrições das relações concretas com o Outro em *O ser e o nada*¹) as estruturas que lançam o Para-si à história. Eis porque, às descrição da situação como agir concreto do Para-si no mundo, segue uma análise de outra forma concreta de o Para-si engajar-se no mundo e com o outro, a relação do Para-si com a Verdade, na medida em que esta se dá em relação com a história, e que tal relação é também possível para uma liberdade situada. A Verdade relaciona-se intimamente com a História por ser ela mesma uma história do ser, uma história do progressivo desvelamento do ser Em-si operado pelo Para-si. É importante aqui a relação com o Outro, na medida em que o Para-si deve transmitir ao Outro o desvelamento de ser por ele operado, e deve assumir também o desvelamento feito pelo Outro, de tal forma que a verdade só se dá de fato nessa relação com o Outro. Ainda que se faça desejo de ignorância, de recusar a verdade, por esse mesmo desejo o Para-si traz a verdade ao mundo, sejam quais forem as diferentes formas que a ignorância possa assumir. Além do compromisso com o Outro, o desvelamento do ser implica também uma responsabilidade do ser Para-si em relação ao Em-si, pois somente através do ser Para-si há desvelamento, somente por ele “há” ser. Por isso, a verdade lança o homem em uma dimensão ética que somente se opera efetivamente na história, ou seja, é através de sua historialização, a qual exige um compromisso concreto com o mundo e com o outro, que o Para-si pode escapar da inautenticidade. O que se atingiu aqui foi um limite – ou melhor, a necessidade de ir além desse limite – em que o processo de totalização de si que faz o Para-si lança-o em uma relação concreta não só com o outro, mas com os outros, quer dizer, é por um processo de totalização dos sujeitos, que os engloba, que se instaura um processo de totalização de totalizações.

O ser Para-si é radicalmente livre. Mas essa liberdade deve ser exercida concretamente na História. Essa liberdade é histórica. Significa dizer que liberdade individual e História, termos opostos e internamente relacionados, são imanentes².

¹ Cf. SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, p. 511.

² Cumpre notar que vários autores apontam a origem da filosofia da História na obra de Santo Agostinho. Assim, “o cristianismo em sua interpretação agostiniana elabora uma teoria a respeito da temporalidade que entra em choque com a concepção clássica do eterno retorno, com as teorias cíclicas tanto cosmológicas quanto políticas. O tempo foi criado simultaneamente com o mundo, e assim a temporalidade é uma; os acontecimentos tem sentido em função da criação, e todos os fatos locais dos

Acompanhando os desdobramentos das questões apresentadas no primeiro capítulo, o segundo capítulo apresenta como Sartre opera a passagem para a consideração da história como processo de totalização que abarca os homens em sua realidade concreta. Portanto, busca-se mostrar como a aproximação de Sartre ao marxismo resignifica algumas das questões postas nas considerações da história a partir da historicidade do ser Para-si.

Para esclarecer o horizonte de problemas tratados por Sartre, são feitos dois desvios na exposição. O primeiro deles, uma consideração do pensamento de Hegel que visa compreender o sentido de uma negação interna como fonte de um processo de autoformação realizada pelo Espírito, processo que é ao mesmo tempo totalização. Quer dizer, há um esforço de compreensão da vinculação entre negatividade, autoprodução e história em Hegel. A partir de uma descrição da negação interna, busca-se compreender como se dá o processo de autoformação do sujeito, bem como as etapas de alienação de si e recuperação de si envolvidas nesse processo, o que leva à noção da história como um processo em que o Espírito conquista sua verdade, se autoefetiva, realizando assim seu processo de totalização que culmina com sua posição como um universal.

Em seguida, apresenta-se uma análise de um recorte da obra de Marx guiado pela crítica e apropriação que esse autor faz da filosofia hegeliana. Em larga medida, essa análise é centrada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. O enfoque recai sobre essa obra porque a noção de ser genérico aí presente, posto como horizonte não realizado, apresenta uma totalidade em curso, quer dizer, enquanto Hegel concebia a totalização do Espírito acabada por este ter conquistado a sua verdade, ter-se realizado completamente, Marx compreende que a realidade humana é uma totalização em andamento, uma totalização aberta. Continuando seu diagnóstico iniciado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx mostra como Hegel erra ao interpretar a realidade pelo seu realismo: buscando compreender a lógica interna de desenvolvimento do Espírito, para Marx, Hegel faz as determinações concretas da realidade serem atributos

diversos povos devem ser relacionados com o todo para adquirirem sentido. Além da criação, outros elementos fundamentais darão sentido aos acontecimentos: a redenção da humanidade por Cristo e o fim dos tempos com sua volta”. TERRA, R. R. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 27. É interessante notar a preocupação com a filosofia da história naquele que talvez seja o primeiro autor a colocar a liberdade como tema central de sua obra: “Posto que a interrogação sobre a origem e a natureza do mal atinge sua acuidade extrema quando se volta para a relação entre o mal e o livre arbítrio na criatura racional, o diálogo [*De libero arbitrio*] acaba sendo uma apologia do livre arbítrio como atributo da liberdade humana”. VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, p. 191. Cf. também, ADORNO, T. W. “Progresso”. In: *Revista Lua nova*, no. 27.

do Espírito, realizando uma inversão lógica que consiste em tomar como abstrato o que é concreto, como sujeito o que é predicado. A reinterpretação da filosofia hegeliana por Marx leva este autor a dar novos contornos ao problema, ao colocar o homem e suas condições objetivas como centro de suas investigações. É o que acontece com a noção de trabalho, apresentada por Hegel na *Fenomenologia do espírito*: o trabalho será visto por Marx como a forma da subjetividade do homem, e oferece aquilo que faltava à economia política, uma explicação da origem da riqueza. Assim, a economia política e a filosofia de Hegel são duas matrizes que permitem o esclarecimento de como o homem produz a realidade e, nesse processo, produz a si próprio. A economia política permite uma direção ao concreto, ao permitir a descrição da concretude da vida material. No entanto, como a produção da realidade e do homem se dá por um trabalho alienado, o que o homem produz é seu estranhamento: estranhamento frente à natureza, estranhamento frente às coisas por ele produzidas, estranhamento frente aos outros homens. É isso que impede, então, que o trabalho, como trabalho alienado, leve à autoefetivação do homem, leve à conquista de seu ser genérico. Nesse ponto, passa-se da totalização de si operada pelo Espírito, como formulada por Hegel, para uma totalização de si realizada pelo homem, mas como gênero, por isso um processo de totalização que se dá como processo social.

Tais análises devem permitir a compreensão do processo de totalização histórico como descrito por Sartre. Sua formulação dessa questão é atrelada à sua aproximação do marxismo. Para diversos autores, como antes citado, há uma incompatibilidade entre existencialismo e marxismo. Ao postular o privilégio da existência particular, do absoluto da consciência, o existencialismo contradiz e se faz incompatível com uma filosofia que postula a consciência como algo historicamente produzido em relações intersubjetivas, relações sociais. Seguindo o argumento que Sartre apresenta em *Questão de método*, a compatibilidade possível entre marxismo e existencialismo advém do fato de essas teorias operarem em registros distintos. O marxismo é a Filosofia insuperável de nossa época, quer dizer, é a totalização e articulação entre os conhecimentos de nossa época, que reflete assim a realidade e a transforma; e insuperável porque as condições que o colocam não foram superadas. Justamente por se por como a Filosofia de nossa época, o marxismo é eminentemente práxis. Mais: é preciso deixar de lado os procedimentos e conceitos de certo marxismo, ortodoxo e analítico em seus procedimentos, que tomam a dialética como um processo de aplicação

mecânica de causas gerais a casos particulares. Contra isso, o papel do existencialismo é fazer o marxismo recuperar a sua vitalidade. O existencialismo é uma ideologia, e como tal deve existir no bojo da filosofia, sendo por essa totalizado e integrado. Com isso, o existencialismo assegura uma compreensão do homem em sua concretude, permitindo compreender como as estruturas universais, descritas pelo marxismo, podem ser singularizadas por um indivíduo em sua experiência histórica. Ou, dito em termos formais, a articulação entre marxismo e existencialismo, com a adequada compreensão das mediações que operam na compreensão da realidade, permite que se tenha um saber que não dissolve o particular em um universal pré-determinado, tampouco considera a particularidade como evento radicalmente singular e impossível de integração em um processo geral.

As análises do segundo capítulo mostram como pode se dar uma compreensão da História e do indivíduo articulando esses dois polos opostos e contraditórios em sua relação dialética, o que exige apreendê-los sem reduzir um ao outro. O terceiro capítulo busca compreender as condições de inteligibilidade desse processo, quer dizer, compreender, a partir da relação entre particular e universal, os termos em que é apresentado o problema do sentido da história na *Crítica da razão dialética*. O problema que se põe é: se a história possui um sentido, como compreendê-lo sem que isso signifique eliminar a absoluta liberdade do sujeito, ou ao contrário, assegurando a radical liberdade do sujeito, como será possível compreender a História como um processo que engloba os indivíduos? O caminho para compreender essa relação sem que um polo signifique a diluição do outro é, para Sartre, a dialética – sendo mais específico, a dialética materialista do marxismo. Mas é preciso partir de um ponto negativo, começando por uma crítica dos maus usos da dialética feita pelos marxistas. Tal crítica mostra de que maneira o uso da dialética feita pelos marxistas implica uma apreensão idealista da realidade, levando de fato a uma apreensão não dialética; mostra também que, por trás disso, há o problema de que o marxismo sempre fez uso da dialética, mas nunca se perguntou pelos fundamentos de uma racionalidade dialética. É preciso então, de um lado, operar uma crítica da racionalidade que permita separar racionalidade analítica e racionalidade dialética e, por outro lado, por meio de uma fenomenologia da história, encontrar uma relação entre particular e universal, entre liberdade e história, em que esses se impliquem mutuamente sem que sejam redutíveis um ao outro. Somente a racionalidade dialética pode apreender como esses termos

contrários são imanentes um ao outro, e se contradizem na necessária relação que há entre eles. Partindo metodologicamente da subjetividade, rumo-se à compreensão da História como totalização de totalizações. Nesse percurso, é importante ter em vista que tomar a subjetividade como ponto de partida é apenas uma indicação metodológica, assim Sartre evita a objeção de seus opositores de que estaria insistindo em um subjetivismo, pois não se trata de atribuir um privilégio do sujeito frente ao processo histórico, somente que, dadas as condições e limites de nossa racionalidade, uma adequada compreensão do processo da realidade deve partir da certeza de si.

A oposição entre Ideologia e Filosofia presente em *Questão de método* é agora resignificada, e esses dois termos são partes de um mesmo processo, a racionalidade dialética. É ela que permite a apreensão do processo de totalização da História porque a práxis dos sujeitos é também dialética, quer dizer, a razão interna e constitutiva do objeto investigado é similar à razão interna do sujeito que a investiga. Por isso, em cada ação particular dos homens instaura-se um processo que totaliza essas ações. No entanto, a apreensão da História é também histórica, quer dizer, é preciso que se produza (ou do ponto de vista das descrições de Sartre, que se tenham produzido) as condições de apreensão da realidade em seu movimento dialético, que significa também a necessidade de condições para que se possa apreender a própria racionalidade dialética. E, assim como a realidade humana está em processo, esta racionalidade também assim se encontra. Isso é, o processo que é a realidade humana (processo de si em cada sujeito e processo histórico que abarca os sujeitos) possui uma Verdade, que se dá na História, e é ela que permite a apreensão do sentido da História. Nem por isso essa Verdade é algo dado por inteiro, fechada e completamente realizada, tal como o sujeito e uma época, ela é (tem de ser) um absoluto-relativo. Ora, a própria racionalidade dialética apresenta esse aspecto de ser um absoluto-relativo, ela é a racionalidade, é a apreensão da Verdade, mas historicamente limitada, de onde, por exemplo, sua insuficiência em apreender tanto a verdade última de um sujeito quanto a verdade última de uma época. De fato, a apreensão do processo histórico pela racionalidade dialética é justamente a apreensão desse processo aberto, dessa contínua totalização.

O percurso do texto é o percurso da obra de Sartre, o qual é em certa medida o percurso metodologicamente defendido pelo autor. Parte-se da autoevidência de si, como o que é primeiro para nós, e por isso se começa por uma descrição das estruturas imediatas do ser Para-si, e segue-se rumo a uma descrição do processo histórico,

passando assim de uma totalização de si para a totalização da História. Esse percurso leva de uma História dentro dos limites das estruturas fenomenologicamente descritas do sujeito a uma fenomenologia da História.

1 – LIBERDADE, SITUAÇÃO E HISTÓRIA

A análise da relação entre ontologia e história na obra de Sartre pode impor um problema já ao ponto de partida dessa questão, pois as descrições ontológicas feitas por Sartre em *O ser e o nada* são, ao menos à primeira vista, a-históricas, isto é, elas são descrições de estruturas ontológicas atemporais que independem do conteúdo histórico determinado em sua constituição, e escapam às determinações históricas específicas. No entanto, ainda assim se pode encontrar, senão uma formulação, uma indicação para a história em meio a essas análises. Por isso mesmo, seja qual for o apontamento para a história presente em *O ser e o nada*, ele deve ser fundamentado na ontologia fenomenológica. Podemos já adiantar aqui o que parece ser com isso o objetivo do autor, a saber, seja qual for o delineamento que a história venha a ter – considerando o âmbito de uma fenomenologia da história que venha a descrever suas estruturas (se for válido falar de uma fenomenologia da história) – ela não pode prescindir do absoluto da subjetividade.

Se a história deve ser sustentada pela ontologia, as estruturas fundamentais do ser Para-si devem sustentá-la. O ser Para-si, em seu nada de ser, é livre, e a liberdade é sempre em situação, e é justamente na relação entre liberdade e situação que se pode encontrar os primeiros apontamentos para a história.

1.1 – Liberdade e negatividade: a relação entre o Em-si e o Para-si

A liberdade implica sempre a ação, sendo que a primeira é condição da segunda. As descrições da consciência e do ser Para-si se sobrepõem, de forma que se toda consciência é consciência intencional, é pura direção rumo ao objeto e sempre consciência de algo, toda ação será sempre intencional, ou seja, será sempre uma ação livre.

Com efeito, uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesma, uma vez que a nadificação faz parte integrante do posicionamento de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante.³

A liberdade é identificada a partir disso com o ser Para-si, e por conseguinte com a consciência, por isso a consciência é livre, tal como o Para-si. Há, no entanto, uma mudança da descrição do ser Para-si para a descrição da liberdade. A descrição das estruturas imediatas do ser Para-si dão os traços fundamentais do ser da realidade humana, apontando para sua concretude, enquanto a análise da liberdade é a descrição de como essas estruturas se dão concretamente. Por isso mesmo, tal descrição opera sempre um percurso que engloba as estruturas do ser Para-si, e de modo algum se trata de uma mera repetição em outro plano das mesmas descrições.

Desse modo, encontramos o ato no núcleo da própria liberdade, e por isso mesmo a própria consciência será puro ato. Carente de essência e de sustentação por outro ser, a consciência, o ser Para-si, é um ser para o qual em seu ser está em questão seu próprio ser, apresentando-se como uma falta constitutiva. O ser Para-si é apreendido assim por uma falta constitutiva. Vejamos mais de perto como isso se dá. Supomos até aqui do leitor uma familiaridade com algumas noções centrais da filosofia de Sartre, mas é preciso fazer um recuo para compreender adequadamente a que cada uma dessas noções remete, e ainda mais importante, compreender o horizonte de problemas com os quais a filosofia de Sartre tem de lidar. Primeiramente, Sartre parte de uma noção da fenomenologia de que a consciência é pura intencionalidade. Tal formulação visa a superar um problema da tradição filosófica, a saber, a relação entre sujeito e objeto. Desde a modernidade, há uma direção rumo ao sujeito como centro da investigação, seja porque ele fornece o ponto seguro a partir do qual se pode conhecer a realidade, seja porque a própria investigação filosófica deve ser uma investigação sobre o que pode o sujeito. Resulta dessa concepção filosófica uma radical oposição entre aquilo que conhece e aquilo que é conhecido: nomeando o que investigamos, uma radical oposição entre sujeito e objeto. Tal díade é o quadro geral do dualismo da modernidade, que se desdobrará em diversos outros modos, dualismo que põe de um lado a atividade,

³ SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, pág. 539-40.

atributo do sujeito no ato de conhecer, e a passividade, atributo do objeto. É tal dualismo que sustenta a filosofia da representação. Radicalmente apartados, é preciso descrever como pode o sujeito conhecer os objetos. Direccionando-se aos objetos, o sujeito os apreende pela representação que faz deles, ou seja, os objetos não estão presentes na consciência, não diretamente, mas estão presentes à consciência pela representação que esta faz dos objetos.⁴ A consciência – o sujeito – é uma coisa, uma substância, e nela se dá a representação do objeto. A descoberta do *cogito* como ponto firme a partir do qual se erigir todo conhecimento, é também, e imediatamente, a descoberta da substância pensante.

*Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa.*⁵

Recorro aqui a Descartes para exemplificar essa formulação, de um lado pela sua importância histórica na constituição da filosofia da representação da modernidade, de outro lado pela importância dessa formulação para o argumento sartriano – voltaremos ainda algumas vezes a esta formulação em outras etapas da exposição.

Tomando a consciência como uma substância, como um ser na mesma medida em que os objetos do conhecimento também são seres, a consciência-contínente é o lugar onde se dá a representação-conteúdo. O problema que se instaura aí é assegurar como esses conteúdos de representação podem dar conta do que são os objetos neles mesmo. Para Sartre, o problema não pode encontrar uma solução dentro da filosofia da representação porque são as bases dessa filosofia que instauram o problema. Seja pelas soluções mais realista, seja pelas soluções mais idealistas, as bases do problema se mantêm.

⁴ Desnecessário alertar para o quanto o quadro geral aqui apresentado simplifica o problema, não acompanhando as sutilezas, desdobramentos e complexidades que essa filosofia da representação apresenta nos diversos autores ao longo da história da filosofia. Podemos mesmo objetar que essa filosofia da representação não é propriamente moderna, reputando a ideia de representação aos autores medievais, se quisermos ser mais genéticos. Salientamos, no entanto, que não pretendo aqui fazer uma história da representação, apenas apresentar o horizonte do problema tal como tratado por Sartre para melhor compreender os problemas por ele apresentados.

⁵ DESCARTES, R. *Meditações*, Segunda meditação. In: DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 128.

Ele a comia com os olhos. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para a sua teia, cobria-as com a sua baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! Entretanto, nada parecia mais evidente: a mesa não é o conteúdo atual de minha percepção? Minha percepção não é o estado presente de minha consciência? Nutrição, assimilação. Assimilação, dizia Lalande, das coisas às ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre eles. As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação. Os mais simples e os mais rudes dentre nós procuravam por algo sólido, qualquer coisa, enfim, que não fosse o espírito. Em vão. Por toda a parte encontravam uma nevoa baça e distinta: eles mesmos.⁶

Tomada como um ser positivo, substancial, a consciência está enredada em si mesma, e mal carece de sair de si: o mundo é o mundo tal como enquadrado na minha representação, eis porque posso pensar em um mundo balizado pelas minhas capacidades de representar. A realidade é então reduzida àquilo que o sujeito dela faz. E perde-se assim as coisas nelas mesmas, lá e como elas são nelas mesmas: a realidade é a realidade dos conteúdos de representação. A solução é conceber a consciência de forma completamente distinta, como pura direção às coisas. É preciso tomar a consciência como pura intencionalidade. E como tal, ela será pura ação, puro lançar-se para fora de si em direção às coisas. “*Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo psicologismo, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês veem esta árvore aqui – seja. Mas a veem no lugar exato em que está*”.⁷ As coisas não adentram à consciência porque, pura intencionalidade, não há um dentro da consciência, a consciência é um lançar-se para fora de si em direção às coisas, sempre externas à consciência. Pura ação, a consciência

⁶ SARTRE, J.-P. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. In: *Situações I*.

⁷ Idem, p. 10

é irreduzível, é um fato absoluto, e tudo aquilo que a consciência tem das coisas são as diferentes formas de se intencionar as coisas, mas são sempre intenções. Conhecer, perceber, imaginar, amar ou odiar, são modos de se intencionar, não estruturas anteriores ao que elas se dirigem. O mundo é exterior à consciência, mas o surgimento de ambos é imediato, a consciência é imediatamente lançar-se fora de si no mundo. A árvore frondosa que adoro por sua beleza, pela sombra que me arrefece em um dia de calor, não é conhecida como árvore, e à parte disso admirada, à parte disso agradável, é árvore-bela- agradável, ou seja, seus atributos se dão na unidade sintética de um único ato, de uma única intenção.

Por outro lado, sempre lançada para fora de si, toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. “Toda consciência”, entendendo essa expressão em dois sentidos: primeiro, porque a consciência não tem partes, ela é una por ser lançar-se para fora de si; segundo, porque todos os modos de intencionar, portanto todos os modos da consciência, são consciência de algo. O que revela a absoluta transcendência da consciência.

De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência... Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo. Se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de “intencionalidade”.⁸

Já adianto aqui que ao mencionar que a consciência não tem partes, não incorro em contradição com o que antes afirmei sobre as estruturas do ser Para-si, pois essas estruturas não são coisas ou partes da consciência ou desse ser, mas a dinâmica própria desse ser Para-si, quer dizer, são instauradas pela dinâmica desse ser que acompanharemos mais adiante. No entanto, sigamos deixando de lado o ser Para-si e

⁸ Idem, p. 11.

acompanhemos a consciência e a intencionalidade. Sigo assim o percurso da obra de Sartre, com o intuito de esclarecer o porquê de ser preciso tratar de uma ontologia.

O trecho que citei acima dá uma indicação dúbia sobre como a descrição da consciência levará a uma descrição de uma ontologia. “Recusa de substância”, “partir de um nada de mundo e de consciência”. Dúbia porque, de um lado, pareceria ser absurdo elaborar uma ontologia da consciência, do ser da consciência, uma vez que ela é recusa de substância; enquanto, de outro lado, é obvio a quem é familiar a *O ser e nada* que é isso que é elaborado lá. Mas, antes de adentrarmos na descrição dessas estruturas, o que já se tem indicado aqui é um papel da negatividade na realidade humana. Há mudança de vocabulário que não é descuidada. Antes, enquanto descrição da consciência, poderia haver uma inclinação a se considerar a intencionalidade como direcionamento epistemológico da descrição da consciência. Pelo contrário, compreender todo ato da consciência como ato intencional é justamente extrapolar o registro exclusivamente epistemológico, sendo um caminho para compreender a realidade humana em suas vivências concretas, e nesse sentido o conhecimento é apenas uma dessas vivências.

Recusando a ser apreendida como substância, nada de consciência, aparecem aqui traços da falta constitutiva da realidade humana. Essa, por sua vez, se mostra na transcendência da consciência, a qual é marcada pela negatividade. A transcendência é duplamente marcada pela negatividade: de um lado, ela não é o objeto em direção ao qual ela se lança; de outro lado, ela transcende o objeto intencionado. Assim, ela é negação de si em direção ao objeto, negação do objeto em direção a si. Como o leitor pode já reparar, essa fórmula será repetida diversas vezes ao longo da exposição, porque ela é o núcleo do movimento, do processo, que é a consciência: puro vazio e, portanto, pura negatividade, a consciência é negação de si e negação do que ela não é. Por isso mesmo, ela não pode coincidir consigo mesma. Resumindo, transcender é negar. Mas não negar como operação lógica.

Há dois tipos de negação: uma é aquela que reclama o concurso da consciência (“a mesa não é o tinteiro”, “o papel não é poroso”); esse concurso se reclama na medida em que “não está no ser do papel não ser poroso” (id., ibidem [Les Carnets de la Drôle de Guerre. Paris, Gallimard, Paris, 1983], p. 217). Outra, que altera os dados do problema, é aquela em que a própria consciência, “a consciência que nós somos” (id., ibidem, p. 218), está envolvida diretamente, não mais operando uma síntese, mas sendo ela própria a negação; por exemplo, “a consciência não é extensa”. Não há aqui “terceiro

homem para constatar que duas substâncias inertes, a consciência e a extensão, não têm relação de pertencimento (rapport d'appartenance)" (id., ibidem). É a própria consciência que deve ser como não sendo a extensão, ela mesma "é seu próprio nada de extensão" (id., ibidem). Segundo Sartre, já não se trata aqui de uma negação que é como uma "categoria" (id., ibidem, p. 217), "ligação categorial e ideal" (idem 10 [L'Être et le Néant. Paris, Gallimard, 1969], p. 223), como no caso precedente, mas de uma negação em que o não tornase "característica existencial" (idem 7 [Les Carnets de la Drôle de Guerre. Paris, Gallimard, Paris, 1983], p. 218). Ou, se se quiser, o não já não mais no nível do juízo, mas como modo de ser.⁹

Dito de outro modo, a negatividade que é a consciência (frequentemente as descrições sartrianas nos lançam em construções contraditórias ou truncadas, como esta) não está fundada na negação lógica, mas o contrário. A negação como função ou operação lógica opera no registro do discurso, e se ela fosse fundamento da negatividade das vivências humanas, teríamos de admitir que as vivências são fundadas em um discurso. Isso levaria a um problema de se encontrar o fundamento da realidade humana, pois seria preciso encontrar em que se funda esse discurso – ainda que assimilado das gerações anteriores, seria preciso perguntar como ele foi originariamente instaurado. Ao contrário, se pensarmos que a realidade humana é negatividade, negação de si e das coisas como transcendência, e o discurso é uma das vivências possíveis para a realidade humana, encontramos então a negação do discurso derivada da negatividade que é a realidade humana. Assim, a negação lógica (no âmbito do discurso, compreendendo discurso de forma mais ampla), pode ser tomada como uma tradução da negatividade vivenciada, e como tal também uma forma de se vivenciar tal negatividade. Esclareço aqui a possível miscelânea no uso dos termos: tomo negatividade como a fundamental característica da consciência, e a negação como o ato de exercer essa negatividade; mas se a consciência é pura ação, suas características são seus atos, então sinônimos.

A negatividade é um elemento característico da realidade humana. O que significa dizer que aquilo que não é a realidade humana não opera negações¹⁰.

⁹ MOUTINHO, L. D. S. "Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia". In: *Discurso*. No. 23. São Paulo, 1994, p. 132.

¹⁰ Seguindo o argumento de Sartre, concedamos que os entes que não são humanos também operem negações, ou seja, que a negatividade não seja um atributo exclusivamente humano. De qualquer forma, como as negações operadas por esses entes são absolutamente inacessíveis para a realidade humana, é

Negando-se e lançando-se no mundo, a consciência intenciona os objetos. Mas, não o faz do mesmo modo. Em *O imaginário* Sartre nos apresenta três modos distintos de se intencionar, de posicionar os objetos, que se dão como três consciências distintas do objeto. Uma delas, a consciência perceptiva, posiciona o objeto como presente à consciência, observa o objeto apreendendo uma série de perfis dele e unificando esses perfis por uma razão que unifica essa série – o objeto é apreendido em sua totalidade, mas por uma infinidade de perfis em que é sempre possível apreender um novo perfil do objeto. Outra forma é a consciência do entendimento, que posiciona o objeto como imediato à consciência, e nesse caso não há observação, o objeto é intencionado imediatamente em sua totalidade como pura essência. Ainda, um terceiro modo é a consciência imaginante, a qual observa o objeto como na percepção, mas os perfis são dados todos imediatamente pois o objeto é constituído também por uma camada de saber, ao imaginar um objeto, observa-se esse objeto, mas é preciso que eu saiba de algum modo o que estou imaginando – se me indicam para imaginar um navio, eu preciso saber de algum modo o que é um navio para imaginá-lo.

Assim, retomada no processo regressivo, essa será a primeira condição “para que uma consciência possa imaginar: é preciso que ela tenha a possibilidade de pôr uma tese de irrealidade” (id., ibidem [L’Imaginaire. Paris, Coll. Folio/Essais, Gallimard, 1986], p. 351), ou seja, é preciso que ela tenha a possibilidade de pôr o nada. Pois, ao me representar Pedro, “eu apreendo nada (rien), isto é, eu ponho o nada (rien)” (id., ibidem, p. 349). Dessa forma, pode-se afirmar que a questão adquire aqui um novo escopo: regressão a propósito da imagem, de fato; mas apenas enquanto é por ela que a consciência põe o nada, ou enquanto é por ela que o ato negativo se realiza.¹¹

Não é o objetivo aqui apresentar uma detalhada caracterização de cada um desses modos da consciência, de posicionar os objetos. O que interessa aqui é que um desses modos de posicionar os objetos revela um aspecto importante da realidade humana. O objeto da consciência imaginante é posicionado como ausente. “*O objeto intencional da consciência imaginante tem isso de particular: que ele não está aí e é posto como tal,*

como se elas não existissem, a hipótese é irrelevante. A realidade humana só pode compreender a si própria, e o que ela apreende do mundo é mundo apreendido a partir dessa perspectiva. Veremos mais adiante as consequências desse dualismo no âmbito da ontologia, e ainda mais adiante apontaremos para os problemas que isso implica para se pensar em uma dialética da natureza.

¹¹ Idem, p. 124.

ou que ele não existe e que é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum".¹² A consciência possui uma capacidade de posicionar algo como não existente, como ausente, o que Sartre chama de intuição da ausência. O exemplo, tanto em *O imaginário* quanto em *O ser e o nada* é o do encontro com seu personagem exemplo favorito Pedro em um café. Vou ao encontro de Pedro em um café, espero encontra-lo lá. Entro no café e procuro-o, carrego a expectativa de encontrá-lo no café, por isso o objeto intencionado pela minha consciência é Pedro. Nesse ato, o próprio café é organizado pela minha consciência como fundo sobre o qual o objeto intencionado deve aparecer. Essa organização é uma primeira negação, esse fundo não é o objeto de minha intenção. Por um instante, minha atenção se dirige para uma pessoa desse fundo, ela se parece com Pedro, ela então se sobressai do fundo do resto do ambiente; verifico que ela não é Pedro, então ela volta a ser negada e recuada para o fundo sobre o qual Pedro deve aparecer. Cheguei antes do horário, Pedro teve um contratempo, ele é péssimo em cumprir horário – Pedro não está. A constatação da ausência de Pedro é uma relação sintética entre Pedro e o café, este continua sendo o fundo sobre o qual aparece Pedro-ausente, quer dizer, é sobre o fundo do que está presente que Pedro é ausente, ele está ausente desse café. Ora, não é apenas o café presente à minha percepção que pode ser intuído, estando Pedro-ausente fora de minha intuição, pelo contrário, eu intuo sua ausência, eu intenciono o vazio que é Pedro frente ao café presente a mim. *"A característica de Pedro não é de ser não-intuitivo, como seríamos levados a acreditar, mas de ser 'intuitivo-ausente', um dado ausente à intuição"*.¹³

Minha intuição da ausência de Pedro é uma relação entre Pedro e o café estabelecida por mim, quer dizer, sou eu que procuro Pedro neste café presente, sou eu que trago a sua ausência a isso que está presente, intenciono o que não é diante disso que é frente a mim. A descrição da consciência em sua negatividade nos mostra agora que a consciência traz uma tese de não-ser ao mundo: intenciono algo que não é presente, intenciono algo presente como aquilo que não é minha consciência. Essa descrição nos mostra que a possibilidade de posicionar a imagem, de posicionar algo que não é, exige ao mesmo tempo a constituição do presente como mundo: nego o dado presente em sua totalidade ao visar aquilo que está ausente, recuando o dado presente como fundo. E nesse mesmo ato, revela-se meu ser-no-mundo.

¹² SARTRE, J.-P. *O imaginário*, p. 27.

¹³ Idem, p. 28.

Para que o ato negativo se realize, será necessária a apreensão da “totalidade do real”, ou antes, será necessário que a consciência “possa pôr o mundo em sua totalidade sintética”. Entretanto, essa condição ultrapassa de longe a mera condição da imagem, na qual apreender a totalidade do real é constituí-lo como mundo, o que, repetindo Heidegger, Sartre chama “nadificação”: “Pôr o mundo como mundo ou ‘nadificá-lo’ é uma só e mesma coisa”. E essa apreensão do real como mundo, por sua vez, só é possível se a consciência está situada, se ela é-no-mundo, termo último da regressão: é preciso que a consciência esteja “em situação no mundo”, que ela “seja-nomundo”, para que haja “constituição e nadificação do mundo”.¹⁴

Frente ao que é, a consciência posiciona o que não é. Como compreender a origem disso? É preciso dar mais um passo, pois a descrição da consciência e sua transcendência nos revelou uma relação entre ser e não-ser: a descrição fenomenológica da consciência nos demanda agora uma compreensão da relação ontológica que sustenta a relação entre consciência e mundo, as descrições d’*O imaginário* são a antessala de *O ser e o nada*.

Mas, como o ser é, ele não poderia não ser sem perder sua característica fundamental, logo o nada não pode ter origem no ser¹⁵. De onde vem o nada? A falta constitutiva, até aqui, foi considerada pela descrição da consciência marcada pela negatividade, agora essa negatividade é sustentada ontologicamente. .“*O ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o nada de seu ser: o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio nada*”.¹⁶ A consciência traz o nada ao mundo porque ela é o seu próprio nada. Vazia, a consciência

¹⁴ MOUTINHO, L. D. S. “Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia”. In: *Discurso*. No. 23, p. 124. O autor chama atenção nesse texto também para uma mudança no sentido de estar-no-mundo de *O imaginário* para *O ser e o nada*. Na primeira obra, ser-no-mundo seria uma forma de tomar distância do mundo, pois é quando a totalidade do real é recuada como fundo para a posição da imagem que o mundo é posto com tal; em *O ser e o nada*, o ser-no-mundo significaria uma unidade sintética com o mundo, uma ausência de distância frente a ele. A diferença, nesse caso, não nos parece excludente. Nos termos da ontologia fenomenológica, em que o nada tem de se dar no bojo do ser, o ser-no-mundo pode ser compreendido como uma necessária vinculação com o mundo, no entanto, lançar-se rumo ao ser e ultrapassá-lo se dão na unidade do mesmo ato, uma vez que em sua direção ao ser em-si o para-si jamais coincidirá com ele.

¹⁵ A consideração mais detalhada da consciência deveria descrevê-la em oposição, ou frente, ao fenômeno, sendo este o que permite a consciência apreender o que não é ela. Isso levaria também a uma descrição do que é o fenômeno, dos modos de apreendê-lo, do ser do fenômeno. No entanto, como o objetivo aqui é apresentar as estruturas do Para-si, e pela perspectiva da relação dessas estruturas com a História, não nos deteremos a fundo nessas descrições.

¹⁶ SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, pág. 65.

é pura transcendência; vazia, a consciência é seu próprio nada, e se há nada no mundo é porque o ser da consciência o sustenta, porque a consciência é esse nada. Temos então uma oposição entre dois polos ontológicos. De um lado, um ser que é caracterizado por ser pura identidade consigo mesmo, pura presença a si, ao qual não cabe qualquer negatividade, um ser que é pura positividade, que é o que é, o ser Em-si. De outro lado, como afirmado sinuosamente na citação logo acima, um ser para o qual em seu ser está em questão o nada de seu ser, um ser que é puro vazio, direção para fora de si, pura negatividade, o ser Para-si. O ser Para-si, puro movimento por ser pura transcendência, é o ser da consciência, é o ser do homem. Do ser Em-si, pouco se pode falar: uma vez que a realidade humana é fundamentalmente essa negatividade, toda direção para fora de si é marcada por essa negatividade, logo ao tentar dizer o que é o ser Em-si inevitavelmente espalhamos sobre ele uma negatividade que ele não possui. Do ser Em-si, só podemos dizer *nada*, o que para além do trocadilho nos mostra que o lançar-se do ser Para-si rumo ao Em-si faz com que de alguma maneira seja o próprio Para-si que seja reencontrado. Em um sentido, inverte-se o problema d’*O Sofista* de Platão, pois aí, todas as vezes em que se enuncia o não-ser, de alguma maneira se reencontra o ser como o que permite essa enunciação; agora, na formulação de Sartre, é o não-ser do Para-si que sustenta as enunciações sobre o ser Em-si, sobre o ser que é idêntico a si mesmo – a despeito disso, em comum entre os dois autores há o aspecto inefável do ser. No entanto, isso significa que o ser Em-si seja absolutamente inapreensível, isso significa que ele é inapreensível em si mesmo, apreensível apenas pelo fenômeno, pois todo fenômeno é fenômeno de ser. Ou, dito de outra forma, que ele só pode ser apreendido a partir da perspectiva humana.

Trazendo o nada ao mundo, o ser Para-si é nadificação. Sendo em seu ser o seu nada, a consciência é um vazio essencial. Não há um Deus, uma natureza, uma razão universal que sustente o ser do Para-si. Se qualquer um desses elementos sustentasse o ser Para-si, teríamos a reintrodução de positividade no ser Para-si que comprometeria sua transcendência, tornaria-o definível e essencial, e com isso haveria um nivelamento entre o homem e as coisas, entre o ser Para-si e o ser Em-si. Portanto, o ser Para-si é constituído pelo nada, por mais contraditório que pareça. Estamos agora no registro em que podemos apreender as estruturas ontológicas características do ser Para-si. Novamente, as descrições dessas estruturas valem-se de formas sinuosas e contraditórias, pois essa é a maneira pela qual podemos apreender no discurso uma

realidade que é negação do que não é ela e negação de si mesma. Encontra-se em Sartre uma radicalização da negação. O ser Para-si é uma radical negatividade, por isso ele é negação do ser Em-si e negação de si mesmo. Nesse sentido, a conciliação com o ser Em-si, no sentido de uma síntese que supere a contradição entre ser Em-si e ser Para-si é impossível. Assim, não há passagem do nada ao ser, nem do ser ao nada; ao mesmo tempo em que a negação não pode ser posta como tal, isto é, uma negação em si mesma seria a reintrodução de uma positividade no núcleo da negação. Uma radical negação deve ser também negação de si mesma, o que lhe interdita qualquer traço de identidade. O que se tem aqui é não apenas uma contradição definitiva, mas de uma superação como transcendência. A chave para a superação aqui é a transcendência como negação de si.

*Ora, nesse caso, não se trata apenas de assegurar uma contradição definitiva; trata-se também, de modo inédito, de descortinar uma superação – ou, em termos fenomenológicos, uma transcendência. A transcendência advém daí, desse envolver-se da negação consigo mesma, dessa recusa em se cristalizar, ainda que como negação... Se há transcendência, é preciso dizer contudo que **ela não envolve mediação**, pois enfim, traçada essa rigorosa distinção, em que o ser é absoluta positividade e o nada é purificado... já não há compromisso possível, envolvimento, imbricação.¹⁷ [grifo meu]*

Se nesse momento de uma relação imediata do ser Para-si com o ser Em-si podemos pensar em uma contradição radical e irreconciliável entre ser e nada que interdita a mediação, quando se trata da relação entre Para-si e o Outro a mediação é recuperada, de tal forma que podemos já adiantar que em certa medida a passagem da ontologia fenomenológica para a História é a recuperação da mediação, necessária para compreender um processo de totalização de totalizações, como veremos adiante.

Constituída pelo nada, o ser Para-si traz o nada ao mundo nadificando o ser em si, por isso mesmo a nadificação não é um modo de a consciência se excluir no mundo, mas é o seu modo de estar-no-mundo.¹⁸ Continua valendo aqui uma concepção de negação determinada, pois do mesmo modo que a negatividade da consciência era negatividade em relação a algo (pois consciência é consciência de algo), o nada tem de

¹⁷ MOUTINHO, L. D. S. “Negação e finitude na filosofia de Sartre”. In: *Discurso*. No. 33, p. 144.

¹⁸ Cf., conforme apontado em nota anterior, MOUTINHO, L. D. S. “Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia”. In: *Discurso*. No. 23, p. 134-36.

ser nada de algo, um nada de ser. Por ser uma negação determinada, o nada é posterior ao ser, ele tem de ser nada *de* ser, o que permite a Sartre dizer que o nada só existe no bojo do ser.

Carente de essência, sendo nada, o ser Para-si se caracteriza por ser um contínuo processo. O nada é perpétua remissão ao ser, porque transcende o Em-si que o circunda, e porque transcende a si mesmo procurando se constituir como aquilo que ele não é. Mas, uma vez que não há nada que defina o ser Para-si, ele é absoluta possibilidade de ser. E segue perpetuamente sendo essa remissão porque o processo que é o ser Para-si é infinito. Sentindo profundamente seu vazio essencial, este ser busca se constituir como plenitude de ser, ou seja, possuir a identidade consigo característica do ser Em-si, mas sem perder sua transcendência. Esse esforço é continuamente fracassado, embora continuamente mantido – ele só não seria mantido caso a falta constitutiva fosse superada, mas isso interromperia a transcendência, o que faria o ser Para-si perder seu aspecto de ser Para-si, então ele é lançado diante da sua falta original, e segue o círculo. Por isso, esse ser se apreende não como densidade de ser, mas como evanescência de ser. *“A característica da consciência é ser uma descompressão de ser. Impossível, portanto, defini-la como coincidência consigo mesma”*¹⁹ Essa concepção da consciência é distinta daquela herdade da tradição filosófica da modernidade. Quando Descartes atinge o *cogito* como aquilo que escapa à dúvida hiperbólica, atinge também uma densidade de ser muito grande. Há aí uma dualidade da reflexão que não é eliminada com a evidência da substância pensante: conhecimento e ser pensante são coisas distintas, e o *cogito* é a descoberta de uma densidade ontológica muito grande, quer dizer, nesse momento em que conhecimento e objeto do conhecimento coincidem, não há uma diluição ou absorção de uma parte pela outra. Por isso, a evidência da substância pensante é a descoberta da objetividade da substância pensante. A consciência então é positivamente presente a si. No entanto, na formulação de Sartre, a consciência se descobre como descompressão de ser e, portanto, como presença a si como ausência a si mesmo. Apreendendo-se como possibilidade de ser, o ser Para si está presente a si como processo. Mas, como pode estar a consciência presente a si como distância a si mesma? É que a distância entre a consciência e si mesma é o nada. *“O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa*

¹⁹ SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, pág. 122.

distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada".²⁰ Esse é um aspecto fundamental da concepção da realidade humana, a consciência é contínuo processo, busca incessante de uma coincidência consigo que ela não é e jamais atinge, a consciência está continuamente distante de si mesma, lançada sempre diante de si mesma. *"Na descrição sartriana da realidade humana, a consciência está sempre (ontologicamente) distante dela mesma: não coincide consigo, é o que não é, está sempre questionando sobre ela mesma, numa perpétua fuga de si"*.²¹ Aqui, a negatividade nos permite unir duas pontas da nossa exposição que podem parecer estar soltas. Nada de ser, puro processo, o ser Para-si é pura ação, mas seu nada de ser o caracteriza como sem determinações, então é livre.

O ser Para-si é livre. Absolutamente e ontologicamente livre. Sem essência anterior à sua existência, ele primeiro existe, depois é. Por isso, ele será aquilo que ele se fizer, sendo plenamente responsável pelas suas escolhas. No entanto, essa liberdade absoluta não significa um total desprendimento de tudo, o que seria uma abstração sem vinculação com a realidade. A liberdade é concretamente vivenciada, portanto ela é vinculação com o a realidade. Nesse sentido, o ser Para-si é nadificação do ser Em-si que ele não é, e ainda que ele seja responsável pelas suas escolhas livres frente a esse ser Em-si, ele não pode escolher não estar presente ao Em-si. *"Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si"*.²² A facticidade do ser Para-si é um lastro de ser Em-si que ele tem de carregar ao modo de não o ser. Contingente, não sou responsável pela presença dele a mim: não escolho minha família, minha classe social, minha nação, não escolho meu corpo. Isso pareceria uma limitação tão fundamental à liberdade que ela estaria condenada, determinada²³. Porém, se não escolho esse Em-si contingente, escolho o sentido que eles terão, sou completamente responsável por aquilo que eles são para mim e por aquilo que faço deles, em última instância, isso não interdita o caráter absoluto da liberdade porque escolho livremente o sentido desse Em-si contingente. Nesse sentido, a liberdade sartriana deve ser tomada como liberdade de criação: ainda que ela não crie o ser Em-si, ela é livre criação do

²⁰ Idem, pág. 127.

²¹ JEANSON, F. *Sartre*, pág. 49.

²² SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, 132.

²³ Voltaremos depois a esse ponto, ao considerar algumas críticas a essa noção de liberdade sartriana, as quais a tomam como idealismo por constituir uma liberdade abstrata que coloca em segundo plano a liberdade histórica dada nas relações sociais.

sentido do ser Em-si, isso é, somente como criação (invenção) ela pode ser não-determinada em absoluto. “O que subjaz à crítica sartriana é a equivalência entre ato autônomo e ato criador, de modo que por liberdade (sartriana dessa vez) deve-se entender a livre criação de uma nova ordem.”²⁴ Ademais, a liberdade só se exerce concretamente frente a essa resistência que o ser Em-si oferece a ela. Mas, essa resistência é um marco, um ponto dado, que precisa ser inventado. Eis porque, ainda que se deem sinteticamente em um mesmo ato, é preciso compreender a distinção entre o estar-no-mundo e a consciência-de-estar-no-mundo. Esse estar-no-mundo é irreduzível, mas uma vez que não há nada que determine o ser Para-si, o sentido do estar-no-mundo (a consciência de estar nele) é livremente determinada pela consciência. Dissemos que a consciência intenciona um objeto sobre um fundo, não intencionado e recuado naquele momento; e ao fazê-lo há uma organização dessa coisas como fundo. Ora, é isso que o ser Para-si faz diante do ser Em-si: ele o dota de sentido ao nadificá-lo, e sendo o ser Para-si perpétua (enquanto ele existe) nadificação, ele é também perpétua dotação de sentido desse estar-no-mundo. Por isso, nesse sentido o ser Para-si é responsável por aquilo que ele faz de si e, além disso, responsável pelo ser Em-si que só pela nadificação adquire sentido. Liberdade e determinação não são termos excludentes, mas opostos que se implicam.

Esse é um dos pontos contra os quais Marcuse se posicionará. A despeito do esforço sartriano de mostrar que a liberdade assim caracterizada visa o homem em sua existência concreta, não sendo apenas uma descrição idealista da liberdade, Marcuse argumentará que tal descrição não pode dar conta da realidade humana. Após as descrições ontológicas de *O ser e o nada*, o restante do livro passa a ser “uma sinopse da ‘realidade humana’ guiada pelo conceito de liberdade”.²⁵ Mas esta “realidade humana”, marcada pelo absoluto e livre fazer-se, ignora o que de fato a realidade humana é objetivamente determinada por sua condição sócio-histórica. “A ‘realidade humana’ é, por exemplo, um trabalhador francês sob ocupação alemã, ou um vendedor em Nova Iorque. Sua liberdade está limitada, e sua escolha está prescrita de tal modo que sua interpretação existencialista aparece como escárnio”.²⁶ Abstraída das condições históricas concretas, ao contrário daquilo intentado por Sartre, sua noção de liberdade não seria mais do que um idealismo. Acompanharemos, ao longo desse texto,

²⁴ MOUTINHO, L. D. S. “Negação e finitude na filosofia de Sartre”. In: *Discurso*. No. 33, p. 144.

²⁵ MARCUSE, H. “O Existencialismo”. In *Cultura e Sociedade*. Vol. 2, p. 62.

²⁶ Idem, p. 64.

como o desenvolvimento das concepções sobre a História de Sartre e sua aproximação do marxismo buscam responder a essa crítica, aproximação para a qual as formulações criticadas por Marcuse já apontam.

1.2 – Projeto e situação

Dessa primeira característica, passamos para uma relação concreta do ser Para-si com o ser Em-si, um ganho de concretude em relação às descrições anteriores, dependente exclusivamente das relações do ser Para-si consigo mesmo, em certa medida. Quer dizer, a dinâmica interna do Para-si como estar-diante-de-si revela uma outra face dessa distância, que é o estar-diante-de-si-no-mundo.

O ser Para-si é caracterizado pela liberdade, e a descrição desta se sobrepõe à descrição da consciência, isto é, tal como a consciência, a liberdade será pura negatividade e escape a toda determinação. *“Podemos afirmar que a consciência e a liberdade se circunscrevem reciprocamente. E a consciência, sendo poder nadificador, repele todo e qualquer estado de determinismo”*.²⁷ E o ato também se refere a esse poder nadificador do ser Para-si. O ato pode assumir três formas distintas, quais sejam: modificar a figura do mundo; dispor de meios com vistas a um fim; ou produzir complexos instrumentais organizados de forma que a modificação operada em uma de suas partes acarrete em uma mudança geral do conjunto. Em todas essas, trata-se de um contorno de nada se estendendo ao redor do ser Em-si a partir do poder nadificador da consciência. E é fundamental se considerar que qualquer ato que seja é realizado tendo em vista um possível desejado e não realizado.

Aqui, assume caráter fundamental a noção de projeto. Sendo o Para-si livre, nenhum estado de fatos pode motivar a consciência a agir desta ou daquela forma, e nenhum estado de fatos pode determinar a consciência a captá-lo como falta ou negatividade. É o ser Para-si, em seu direcionamento visando preencher sua falta original, que se constitui como projeto, um projeto de fazer-se plenitude de ser, de ser Em-si-Para-si, isto é, de ser a transcendência e liberdade do ser Para-si e ao mesmo tempo ser fundamento de seu próprio ser. É a partir do projeto que o Para-si organiza os dados à sua volta como positivos ou negativos, ou seja, é com vistas a algo que ele

²⁷ BORNHEIM, G. *Sartre*, pág. 111.

ainda não é, com vistas ao ser que ele pretende alcançar no futuro que ele organiza e dota de sentido os dados presentes. Nesse processo, que já aponta para a dinâmica da temporalidade, o projeto do Para-si organiza o passado como motivo do ato, quer dizer, o fim que quero alcançar no futuro organiza meu passado e lhe dá sentido. Tal dinâmica remete à liberdade do Para-si, pois este, sendo temporalização de si e pura ação, fará com que todo ato envolva a estrutura temporal. Todo ato é livre e não possui determinação nenhuma, nunca é algo causado pelo meu passado. Decerto não há ato sem motivo ou móbil, mas nem por isso se deve afirmar que haja uma determinação do ato por eles, sendo o ato a expressão da liberdade. Mas, o móbil ou motivo é também uma negatividade, posto que é organizado por aquilo que não é por ser apenas em meu futuro. Isso ressalta o fato de que a liberdade não possui limites, a não ser aqueles que ela mesma se atribui – é pela liberdade que se significa o Em-si que se põe como obstáculo; adiante, veremos um obstáculo à liberdade trazida pelo Outro. A realidade humana é livre porque é presença a si como distância de si, desprendimento de si e, portanto, ela decide seu ser pelos seus fins, sendo a liberdade o fundamento dos fins que tentarei alcançar. Cabe ressaltar aqui a diferença entre motivo e móbil. O motivo é considerado como a razão do ato, razão aqui tomada em seu sentido fenomenológico como unificação da série, então o motivo é a unidade sintética dos coeficientes de resistência e dos fins almejados pelo ser Para-si, conjunto de considerações racionais que o justificam, logo o motivo é uma aparição objetiva da situação, mas que só se dá à luz de um fim, enquanto o móbil é considerado como um fato subjetivo. Dada essa distinção, ao analisar ou descrever um ato, o historiador toma o motivo como seu objeto, enquanto o psicólogo toma o móbil como tal. Retomaremos esses aspectos adiante, mas isso já aponta para o fato de que o Historiador deve visar uma objetividade que é relação concreta entre sujeito e resistências às suas intenções. De qualquer forma, ambos só assumem seu caráter em relação ao ato quando iluminados pelos fins futuros. A liberdade aparece como uma totalidade não analisável, isto é, motivos, móbeis e fins são organizados de forma unitária nos quadros da liberdade e devem ser apreendidos a partir dela. Tem-se aqui um primeiro horizonte de resposta à objeção de Marcuse: as considerações dele exacerbam os aspectos subjetivos da escolha, desconsiderando os aspectos objetivos da situação, isso é, a livre dotação de sentido da situação não significa que esta não possua qualquer objetividade que baliza as escolhas.

Ser ilimitada ou indeterminada não significa que a liberdade não possua resistência alguma. De fato, é somente a partir dessas resistências que a liberdade pode se exercer concretamente. Nesse sentido, é através do projeto que a liberdade organiza a situação, é a partir dos fins que o Para-si se dá livremente que a liberdade organiza a situação, tanto como favorável quanto adversa. *“O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é para nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge um coeficiente de adversidade”*.²⁸ Por isso, o mundo nos dá uma imagem do que somos, uma vez que escolhemos o mundo – não em sua contextura em si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos. Ou seja, é pela significação que livremente atribuímos às coisas que apreendemos nossa imagem lá fora, lançada diante de nós. Além disso, é preciso ressaltar aqui que ser livre não significa um poder de obtenção do que se quer, mas sim determinar-se a querer por si mesmo. Assim, não importa o êxito daquilo que é escolhido, pois as consequências de um ato escapam ao próprio ato, ainda que desencadeadas por ele. Percebe-se também aqui a precedência ontológica do Em-si em relação ao Para-si, ou seja, a relação do ser Para-si com sua facticidade. *“Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um fato do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade”*.²⁹

Esses dados dos quais a liberdade parte não são causa da liberdade, posto que o dado só pode produzir dado, tampouco pode ser razão da liberdade, pois a razão só vem ao mundo pela liberdade. Também não se pode conceber que o dado entre na constituição da liberdade, pois ele é interiorizado pelo ser Para-si ao ser negado. Ele nada mais é que pura contingência que surge diante da consciência e por ela é transcendido quando ela se escolhe. Os dados se constituem como um Em-si nadificado que o Para-si tem de ser.

*Por sua tomada de distância nadificadora, a liberdade faz com que se estabeleça, do ponto de vista do fim, um sistema de relações entre “os” Em-sis, ou seja, entre o plenum de ser que então se revela como mundo e o ser que ela tem-de-ser no meio desse plenum, o qual se revela como um ser, como um isto que ela tem de ser.*³⁰

²⁸ SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, pág. 593.

²⁹ Idem, pág. 597.

³⁰ Idem, pág. 599.

Pura identidade e coincidência consigo mesmo, o Em-si constitui uma região de ser indiferenciada. Se dizemos que há “os” Em-sis, é porque o ser Para-si, por sua ação nadificadora, estabelece relações e diferenças sobre essa relação de ser. Tal organização a partir do fim é a constituição da situação, a qual é um fenômeno ambíguo na medida em que é produto comum da contingência do ser Em-si e da Liberdade, e fica até certo ponto indiscernível para o Para-si o que é na constituição da situação contribuição do Para-si ou do existente bruto. Indiscernível pois, como ressaltamos, estamos descrevendo analiticamente o que se dá de fato sinteticamente, na unidade de um mesmo ato. É pelo projeto de cada homem que a situação adquire aspectos favoráveis ou negativos. Ao agir, o homem dispõe de meios com vistas a um fim não existente, realiza um projeto com vistas a um resultado final, uma totalidade que só existe no futuro, e é de acordo com esse fim livremente escolhido que cada um interpreta as situações dadas. O projeto é, portanto, a forma do ser Para-si estar lançado continuamente diante de si, de estar sempre no futuro: é o que quero ser no futuro que determina os motivos de minha ação e o sentido das situações.

1.3 – Temporalidade e situação

A transcendência do ser Para-si e seu projeto revelam sua temporalidade e as dimensões de seus ek-stases, pois é o fim (o futuro) que o Para-si se dá que organiza o passado como motivo e o seu presente como aparecimento do ato. Agora, apreende-se que as ações concretas do Para-si são um devir, quer dizer, é uma sucessão de ações concretas no tempo, sustentadas nessas descrições de *O ser e o nada* pela temporalidade do ser Para-si, e que revelam o Para-si como totalização de si. A temporalidade é uma estrutura organizada, sendo passado, presente e futuro dimensões indissociáveis, momentos estruturados de uma síntese original, e não partes separadas a serem somadas. Se não for tomada deste modo, a temporalidade remeterá novamente ao paradoxo da temporalidade tal como apresentado pela tradição filosófica, a qual toma o passado como algo que não é (não é mais), o futuro como algo que também não é (ainda não é), e afirma o presente como inexistente (pura passagem do futuro ao passado), levando a uma divisão infinita dos momentos do tempo. Tomado desse modo, só há ser na ausência de tempo, que é também a imutabilidade: o tempo é uma marca da falta,

daquilo que ontologicamente é secundário, e que precisa se reencontrar e superar sua falta e sua cisão, retornando ao ser e à sua unidade e estabilidade. A consideração da temporalidade por Sartre exige dois aspectos. Primeiro, ainda que a temporalidade seja marcada pelo negativo, por uma falta, não há nisso uma inferioridade ontológica do ser marcado pela falta. Segundo, deixa-se de lado o paradoxo sobre a temporalidade pois os momentos da temporalidade não são mais definidos em relação e remetidos ao ser que é pura unidade de si, mas ao ser que, como processo, é radical negação de si mesmo, é presença a si como distância a si. Para evitar tal paradoxo, é preciso tomar a temporalidade como uma totalidade de onde advém e que dota de sentido suas estruturas secundárias, as quais correspondem aos três momentos da temporalidade (passado, presente e futuro), tomando assim a temporalidade em seu sentido global.

A temporalidade se dá, portanto, atrelada às estruturas fundamentais do ser Para-si, e está intimamente relacionada à sua transcendência. Por isso, ela deve ser tomada como algo imanente ao ser Para-si, evitando-se todas as concepções do tempo que o tomam em sua exterioridade. As teorias que tomavam o passado como o que não é mais e atribuem ser somente ao presente levaram às concepções das impressões cerebrais como fonte da memória, tomando então tudo como presente e em ato. Aqui, tempo e positividade são faces da filosofia da representação. Tal concepção leva ao problema de que se tudo é presente, não há como explicar a passividade da recordação, ou seja, que uma consciência que se rememora transcende o passado para visar tal acontecimento lá onde ele aconteceu, e também não permite distinguir imagem e recordação, posto que as características de ambos são características presentes. Nesse ponto, a questão da temporalidade repercute nos modos de a consciência posicionar um objeto, o que já revela com a temporalidade está completamente implicada nos modos da consciência. *“É por isso que, desde que eu percebo esse tinteiro, eu já o percebo em suas três dimensões temporais – mas isso não significa conferir-lhe uma duração. Antes disso, o para si dispõe sua temporalidade ao longo do em-si”*.³¹ Logo, se o ser do passado é retirado e é atribuído ser somente ao presente, isolando-se o homem no presente, suprimem-se radicalmente as formas de se compreender a relação originária com o passado. Há ainda outra concepção que toma o passado como algo que possui existência honorária, ou seja, ser passado é estar recolhido, perdendo a eficiência sem contudo perder o ser. Essa perspectiva restitui o ser ao passado e afirma que o passado se

³¹ MOUTINHO, L. D. S. “Negação e finitude na filosofia de Sartre”. In: *Discurso*. No. 33, p. 130.

organiza com o presente, mas não se encontra aqui razão para essa organização e interpretação, ou seja, não se mostra como o passado pode renascer e infestar o Para-si. Também a formulação da consciência como jogo de retenções, tal como faz Husserl, não garante a unidade entre passado e presente, pois para esse autor a instantaneidade do cogito não permite que se saia dele, e por isso não se pode transcender para o passado, nem para o futuro, nem para o mundo.

A ligação do passado com o presente e o futuro deve ser originária. Pedro falecido e seu passado, situação em que sujeito e atributos são passados, são meu passado, e portanto passado de minha atualidade, ou seja, é porque a existência de Pedro me infestou, fez parte de um presente no mundo, para mim e para outro, que **era** meu presente, um presente que eu fui. Os objetos passados são passados enquanto fazem parte do passado concreto de um ser presente, por isso a morte transforma a vida em destino ao reduzi-la a simples para-Outro, isso é, o ser Para-si perde sua transcendência e seu caráter de vir-a-ser para ser tendo-sido para-Outro. Nesse sentido, ter passado não pode ser também uma relação exterior, da mesma forma que tenho uma caneta, uma vez que relações externas desse tipo levariam novamente à equivocada separação intransponível entre passado e presente. Compreender a relação entre passado e presente como uma interpenetração entre eles também se mostra insuficiente, pois tal interpenetração advém do passado, e não do presente, ficando por provar como essa interpenetração se dá de forma concreta, isso é, sem que o Para-si sofra essa interpenetração, ficando assim passivo a algo externo. Logo, não é a partir do passado que se pode compreender a relação originária entre este e o presente. E este presente não pode também ser o presente do Em-si, o qual é o que é e não pode ter passado. O ser que tem passado deve ser seu próprio passado, logo, o ser Em-si não tem passado. Só para a realidade humana há um passado, pois essa **tem-de-ser-o-que-é** e o ser que tem passado deve ser seu passado.

*O passado só possui sentido a partir do presente pela simples razão de que ele é passado **do** presente e de um determinado presente... o passado nunca é isolado: é sempre o modo como a consciência se reconhece a partir do presente, e esse modo é sintético, isto é, o passado somente surge a partir do presente, religado a ele, quando o para-si se transcende **para trás** de si.³²*
[grifos do autor]

³² SILVA, F. L.. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p. 114.

É pelo surgimento do Para-si que o passado vem o mundo. O Para-si atual é responsável pelo seu passado, ele deve sustentá-lo com o seu ser, caso contrário esse passado desapareceria, portanto o ser presente é fundamento de seu passado, o que impede qualquer indiferença em relação a este, pois o presente tem-de-ser seu passado. Revela-se com isso uma relação interna entre presente e passado. O Para-si é seu passado, ele não pode se desvencilhar dele, e negar um evento passado é afirmá-lo para o conjunto da vida. E aqui se encontra uma relação fundamental com a morte, pois esta transforma a vida em puro passado, o que significa que a partir da morte **somos**, isto é, ficamos à mercê do juízo do outro sem poder intervir sobre ele. Pela morte, o Para-si torna-se inteiramente Em-si pois desliza inteiramente para o passado. O passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que o Para-si é. Durante a vida, tenho-de-ser meu passado, mas após minha morte **sou** meu passado. Se não sou meu passado, ele não existiria, o que não significa que ele não seria, mas que seu ser seria indecifrável, logo meu passado vêm ao mundo por mim, mas não dou ser a ele. Esse passado que tenho-de-ser difere de meus possíveis, uma vez que para um possível o contrário é sempre uma possibilidade, algo que não ocorre com o passado, ou seja, o passado é, consumiu suas possibilidades. O passado que sou tenho de sê-lo sem nenhuma possibilidade de não o ser, e por isso mesmo é somente a significação dele que pode ser alterada, jamais o seu conteúdo. O passado é um Em-si, e a relação que tenho de sustentar com ele é do tipo do Em-si, de identificação consigo mesmo.

Por outro lado, afirmar que tenho-de-ser meu passado não significa que eu o sou, mas sim que eu o era. Isso faz também com que todo juízo que emito sobre mim mesmo seja falso³³, no momento em que eu o formulo eu já me tornei outra coisa. Não sou o que enuncio ser, não por um desnível entre pensamento e ser, mas porque em princípio, no meu ser imediato, em presença do meu presente, eu não o sou, meu ser é heterogêneo às suas maneiras de ser. Esse devir deve ser compreendido de forma precisa, pois se já não sou o que era, tenho-de-sê-lo na unidade de uma síntese nadificadora que eu mesmo sustento no meu ser. Reaparece aqui a ideia de que a conexão entre ser e não-ser deve ser interna, é no ser enquanto ser que deve despontar o não ser, e não no não-ser que

³³ Falso num sentido muito específico aqui, apenas como algo que afirma de mim o que não sou mais. Não se pode dizer com isso que todo juízo sobre mim ou sobre o outro seja condenado a ser falso, sendo a verdade uma mera ilusão advinda da falta de compreensão do ser Para-si. Veremos mais adiante mais especificamente a questão da verdade.

deve despontar o ser, o que não é uma lei natural, mas o surgimento do ser que é seu próprio nada. Nesse sentido, não sou meu passado, na medida em que tenho-de-sê-lo, e tenho de não-sê-lo para sê-lo, o que é possível porque sou, com relação a meu ser, à maneira de uma conexão interna de não-sê-lo, o que aponta para a negação interna do ser Para-si. Do contrário, a cada instante eu não o seria, nem o seria, a não ser para uma testemunha externa, a qual padeceria do mesmo problema, isto é, deveria esta testemunha poder realizar uma síntese entre meu presente e meu passado, sendo esta própria pessoa tal síntese em relação a ela mesma³⁴. Sou o meu passado ao modo de ser “em-si”, embora não seja somente o passado que me pertence deste modo. Esse passado que sou “em-si” está atrás de mim a uma distância absoluta e intransponível, a distância do nada. O Para-si existe como obrigação de assumir seu ser, e nada pode ser senão Para-si, porém ele não pode assumir seu ser salvo por uma retomada deste, a qual o coloca à distância desse ser. Meu passado possui o caráter do ser Em-si, enquanto meu ser presente é pura nadificação, é não ser, porém para esse meu ser presente esse meu passado não é, na medida em que ele já passou. O Para-si é sempre além daquilo que é, mas é seu ser e não outro o que permanece por detrás, isto é, o passado é o em-si que sou enquanto ultrapassado, logo meu passado é tornado minha facticidade. Fica claro por essa diferença de ser que não se pode voltar ao passado, pois este é Em-si, enquanto meu ser presente é Para-si, o qual revela uma absoluta heterogeneidade ontológica entre passado e presente, uma vez que o passado é o Para-si tornado Em-si.

Já o presente é puro Para-si. Há aqui uma antinomia, pois se por um lado o presente pode ser facilmente definido pelo ser, isso é, ser presente é ser, por outro lado separar passado e presente do futuro leva a uma divisão infinita que tem como termo um nada, e repõe a díade entre ser e nada. De fato, aquilo que existe no presente se caracteriza por uma presença, e se põe como tal ao ausente futuro tanto quanto ao passado. Tal presença tem sentido de presença a algo, como presença ao ser Em-si. No entanto, o ser Em-si não está presente a outros seres Em-si nem ao ser Para-si, isso é, se por um lado o Para-si está presente ao Em-si, não se pode afirmar o mesmo do Em-si pois este, em sua opacidade e compressão total de ser, não está presente a nada: ser presente é estabelecer uma relação e o Em-si não estabelece relação alguma por ser fechado em si mesmo.

³⁴ A forma truncada do discurso aqui é sintoma da dificuldade de se descrever essa contradição interna do ser Para-si.

O homem é presente ao em-si, ao passo que o em-si não é presente ao homem. A presença pressupõe um tipo de ser que sai de si para ser junto a..., pressupõe o ser que traz o nada em si. Por essa razão, o em-si não pode ser presente como não pode ser passado: o em-si apenas é.³⁵

Deste modo, o presente seria uma relação recíproca de presenças, e no entanto **a presença a...** é uma relação interna entre o ser que está presente com os seres aos quais está presente, ou seja, **presença a...** significa existência **fora de si junto a...** Por isso, somente o Para-si é presença e tem um presente, e ele se faz presença a todo ser Em-si, ou seja, a presença do Para-si é o que faz com que haja totalidade do ser Em-si, e está presente a todo Em-si de forma igual. Nesse processo, os seres se revelam co-presentes ao Para-si, e este introduz o presente no mundo. Mas, presença aqui não deve ser tomada como relação de coexistência, pois isso exigiria um terceiro elemento que unificasse os termos envolvidos, isto é, seria necessário um elemento além do Em-si e do Para-si que estabelecesse entre eles a relação de coexistência, mas o Para-si já é essa presença ao ser Em-si na medida em que é para si mesmo testemunha de sua coexistência. A própria descrição da consciência como pura intencionalidade aponta para isso, pois se a consciência deve ser sempre consciência de algo ela deve se direcionar a algo e com isso se faz presente ao que é intencionado. O ser Para-si é presença ao ser se está intencionalmente dirigido ao ser, sem se identificar com este último, e com isso ele se faz testemunha de si como não sendo este ser que ele intenciona. Tal nexos de interioridade que caracteriza a presença é um nexos negativo, logo o presente **não é**. O Para-si é consciência de... como negação de..., sendo a negação a relação interna entre o Para-si e o Em-si. E o presente é precisamente essa negação. Com isso, o ser Para-si se faz presente ao ser em forma de fuga do ser, e o presente é essa perpétua fuga, por isso mesmo ele não é. Eis porque não se pode captar o presente como instante, uma vez que o instante seria o momento em que o presente é, e a própria concepção tradicional do instante presente advém de uma concepção coisificante do Para-si.

E sendo negação interna e fuga frente ao ser, tem-se aqui um aspecto em que o Para-si tem seu ser fora de si, tanto atrás quanto adiante. Atrás, como passado, ele era seu passado; adiante, ele será seu futuro. Sendo assim, ele é fuga do ser co-presente e do

³⁵ BORNHEIN, G. *Sartre*, págs. 67-8.

ser que era rumo ao ser que será, e como presente ele se faz então como não sendo o que é (seu passado) e não sendo o que não é (futuro), por isso ele sempre está lançado rumo ao futuro.

Também o futuro é uma dimensão privada ao Em-si, pois somente pela realidade humana o futuro vem ao mundo. Isso porque o futuro só pode ter lugar no mundo por um ser que é seu próprio porvir, que é porvir para si mesmo, e somente um ser que tem-de-ser seu futuro pode ter um porvir. Deste modo, é preciso deixar de lado o porvir como representação, pois o futuro raramente é representado. Ainda que se admitisse uma teoria da representação aqui – o que não é o caso – todos os modos que envolvessem a representação remeteriam unicamente ao presente e reduziriam passado e futuro a este, ao passo que o Para-si não pode estar limitado somente a seu presente e por isso mesmo não poderia representar ou pressentir o seu futuro. É necessário ao Para-si uma relação originária e pré-judicativa de si a si mesmo, isto é, ele é o ser que vem a si mesmo a partir de um porvir, o ser que se faz existir a si mesmo como tendo seu ser fora de si no porvir. E por seu ser estar no porvir, é o ser futuro que organiza os dados presentes, e todos os momentos da consciência são definidos por uma relação interna com o futuro, com a finalidade que o Para-si se dá. Nesse sentido, o futuro não é um agora que ainda não é, o que seria transformá-lo em um Para-si, mas é algo que eu tenho-de-ser na medida que posso não sê-lo, isso é, tenho-de-ser esse algo na medida em que existem outras possibilidades em meu futuro. O Para-si é falta, e o presente é fuga rumo ao seu ser, ou seja, rumo ao si mesmo que ele será por coincidência ao que lhe falta. É a falta que lhe permite ser presença enquanto fuga, e o futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser para além de seu ser. Esse ser que o Para-si tem-de-ser não pode ser como o Em-si, o que implicaria numa direção da consciência rumo à sua coisificação, mas deve ser aquilo que o Para-si se faz ser a si mesmo captando-se perpetuamente como inacabado em relação a ele, um constante ainda-não do reflexo para o refletido. Tal movimento é possível porque o faltante se dá na unidade do mesmo surgimento do Para-si que falta, e o futuro é revelado ao Para-si como algo que ele não é ainda, o que exige uma revelação do Para-si a si que capta esse futuro como um nada, como um ser cujo complemento está à distância de si, isto é, para além do seu ser. O futuro é tudo que o Para-si é para além do ser, e possui uma característica fundamental do ser Para-si, qual seja, ser presença (futura) ao ser. Ele será então como presença a um ser futuro, e é este ser futuro que dá sentido ao presente. Como consciência tética,

consciência posicional, o Para-si é consciência do mundo, não de si, por isso o que se revela como futuro é o mundo futuro, o qual só tem sentido como futuro na medida em que sou presente a ele como um outro que serei, sendo este mundo futuro o que está no término do Para-si presente e para além do Em-si. Portanto, fazemos primeiro aparecer o futuro como estado do mundo, depois nos fazemos aparecer sobre o fundo desse mundo. Neste processo, o futuro arrasta o Em-si para o futuro e este se torna uma presença do ser Para-si ao Em-si co-futuro, e o Para-si assume assim seu sentido como presença a um ser que está para além de seu ser. Revela-se assim um projeto futurizador deste ser que traz o nada ao mundo, pois nesse processo o Para-si dá ao mundo possibilidades próprias a partir do estado em que ele se capta no mundo, isto é, ao se dar possibilidades o Para-si dá possibilidades ao mundo.

O futuro é algo que aguarda o Para-si que presentemente é, e esse algo é ele mesmo, isto é, ele se projeta rumo ao futuro para fundir-se com aquilo que lhe falta, rumo àquilo que o Para-si tem de ser como presença ao ser para além deste, e sua própria possibilidade. E nessa dinâmica da temporalidade, o Para-si termina por nunca realizar seu futuro. Não significa isso que o futuro é uma organização ilusória ou falha, mas que ele é sempre futuro de um determinado presente, e que a chegada de um novo presente arrasta para o passado o futuro do presente que acabou de passar. Por isso, o futuro não se realiza, o que se realiza é um Para-si designado pelo futuro no presente, onde encontramos uma decepção ontológica posto que toda vez que o Para-si atinge o futuro ele não encontra o si por ele projetado, mas uma nova direção para esse si como um novo presente que aponta para outro futuro. Tomado desse modo, o futuro é de tal modo que ele é sempre minha possibilidade, e como tal ela deve ser assumida livremente. Encontra-se aqui uma relação interna entre futuro e liberdade, pois a liberdade corrói o futuro: meus fins futuros, aquilo que almejo alcançar, é sempre escolhido livremente, e a escolha de seu contrário é sempre possível. Assim, o futuro, como fim que livremente eu me escolho, dá significação e sentido ao meu presente por ser possibilidade deste, mas não o fundamenta nem o determina.

Só na imanência do para-si ao meu presente futuro é que as possibilidades se realizarão, mas esse futuro que não tenho certeza de ser já confere sentido ao meu presente, porque, na medida em que sou sempre adiante de mim mesmo, é o meu ser futuro que dá densidade ao presente, porque, na medida em que sou

*sempre adiante de mim mesmo, é o meu ser futuro que dá densidade ao presente em si mesmo fugaz e efêmero.*³⁶

Sempre se é o futuro na perspectiva constante da possibilidade de não o ser, e como tal o Para-si é sempre problematicamente o seu futuro, uma vez que se encontra separado dele por um nada que ele é, ou seja, ele é livre, sua liberdade é o limite de si mesmo e o futuro deve ser assumido livremente, posto que ele não tem ser enquanto futuro, ele apenas se possibilita.

Assim, a temporalidade é uma estrutura totalizante que acompanha a própria dinâmica do ser Para-si, na medida em que o surgimento do ser Para-si é surgimento da temporalidade, pois o ser Para-si é temporalizando-se, e passado, presente e futuro constituem-se como estruturas secundárias da temporalidade, eles são *ek-stases* da temporalidade e não podem ser separados.

*O Para-si, para nos atermos aos primeiros ek-stases – aqueles que, ao mesmo tempo, assinalam o sentido originário da nadificação e representam a nadificação mínima – pode e deve ser simultaneamente: 1º) não ser o que é; 2º) ser o que não é; 3º) na unidade de uma perpétua remissão, ser o que não é e não ser o que é. Trata-se decerto de três dimensões ek-státicas, estando o sentido do ek-stase na distância a si.*³⁷

Ao modo de não ser o que é, o Para-si tem seu ser atrás de si, tem seu ser passado; ao modo de ser o que não é, ele se capta como certa falta, a qual é também o faltante, e como tal é o ser lançado rumo a um futuro; ao modo de ser o que não é e não ser o que é, ele é o perpétuo jogo entre os dois modos anteriores e escapa a si mesmo na unidade de uma fuga só, o que caracteriza sua presença ao ser.

Sendo passado, presente e futuro ao mesmo tempo, dispersando seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal... a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a infra-estrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, o modo

³⁶ SILVA, F. L.. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p. 117.

³⁷ SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*, pág. 193.

*de ser próprio do Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser na forma diaspórica da temporalidade.*³⁸

Essa dinâmica da temporalidade remete à liberdade do Para-si, pois este, sendo pura ação e temporalização de si, fará com que todo ato envolva essas estruturas temporais. Também o projeto do Para-si envolve essa temporalidade, pois é o que o Para-si se dá como fim em seu futuro que organiza seu passado e seu presente. E o projeto do Para-si organiza os dados à sua volta. Nesse processo, constitui a situação o plenum de ser Em-si que o Para-si tem de ser e iluminar pelo seu projeto. A passagem da relação entre Para-si e sua facticidade para a relação entre liberdade e situação mostra como o Para-si organiza de forma concreta os dados à sua volta, e com isso aponta também uma direção para a história como engajamento concreto no mundo e com os outros. A temporalidade já apontava para uma historialidade do sujeito, ou melhor, para uma história do sujeito como temporalização de si. Pelo projeto organizador da situação pela liberdade, essa história do sujeito adquire contornos de História por um comprometimento com o mundo e com os outros.

Na constituição da situação, o Para si organiza diversos elementos distintos, organizando assim de forma concreta e dotando de significação o Em-si que se dispõe a ele. Nesse percurso, o espaço ao redor do Para-si é organizado como seu lugar, isto é, como ordem espacial dos istos e sua natureza singular que a ele se revelam como mundo. Isso engloba o lugar do nascimento, pois nascer, fato contingente que lança o Para-si no mundo, é também ocupar um lugar, ou melhor, recebê-lo.

*A realidade humana recebe originariamente seu lugar no meio das coisas – a realidade humana é aquilo pelo qual algo como sendo um lugar vem às coisas. Sem a realidade humana não haveria espaço nem lugar – e, todavia, esta realidade humana pela qual a localização vem às coisas recebe seu lugar entre as coisas sem ter domínio sobre isso.*³⁹

Esse lugar que tenho de assumir carece de que eu tenha a possibilidade de não ser simplesmente em meu lugar, isto é, que eu tenha de ser aí, mas é preciso também que eu possa estar lá, junto ao objeto, para a partir daí anunciar meu lugar. É preciso então que eu possa 1) escapar àquilo que sou e nadificá-lo, de tal maneira que aquilo que sou, sem

³⁸ Idem, pág. 198-9.

³⁹ Idem, pág. 603-4.

deixar de ser existido, possa se revelar contudo como termo da relação; e 2) escapar aos istos-no-meio-do-mundo que não sou e pelos quais anuncio a mim mesmo aquilo que sou. Ou seja, que eu seja negação interna de mim mesmo e do mundo, e com isso seja também transcendência rumo ao fim almejado que organiza meu lugar, que a liberdade apreenda e organize a facticidade do ser Para-si. A minha captação de meu lugar contingente é minha captação também de meu engajamento no mundo, e tal comprometimento confere sentido ao meu lugar e é mesmo minha liberdade.

Também meu passado é organizado como minha situação. Os atos do ser Para-si o perseguem, isto é, qualquer ação, mesmo aquelas que pretendem se desvencilhar do passado, devem admitir que partem desse passado, isto é, que ele é indissociável. Retoma-se aqui o mesmo paradoxo (ou talvez antinomia), pois eu sou meu passado, mas meu passado vem ao mundo e a si mesmo por mim. Por isso, para se ter um passado é preciso conservá-lo em existência pelo projeto rumo ao futuro, quer dizer, a contingência comporta o fato de que não se pode não o escolher, o passado é algo que o Para-si tem-de-ser. Novamente, há uma confluência entre liberdade e temporalidade. No entanto, o significado do passado é dado através do fim que o Para-si se dá através de seu projeto.

Com efeito, só eu posso decidir a cada momento sobre o valor do passado: não é discutindo, deliberando e apreciando em cada passo a importância de tal ou qual acontecimento anterior, mas sim projetando-me rumo aos meus objetivos, que preservo o passado comigo e decido por meio da ação qual o seu sentido.⁴⁰

Sartre parece fazer um paralelo entre o projeto que um indivíduo faz de si, e um projeto de sociedade (o que talvez implique considerar a sociedade como sujeito, em algum sentido). A decisão acerca do valor, da ordem, da natureza do passado é simplesmente a escolha do passado em geral. Se as sociedades humanas são históricas, isso não decorre simplesmente do fato de que tem um passado, mas do fato de que elas reassumem o passado a título de monumento. Como, por exemplo, a decisão americana de ajudar a França durante a Primeira Guerra Mundial, que pode ser tomada do ponto de vista utilitário como ocasião para operações frutuosas, mas que encontra repercussão histórica nas relações anteriores, e assumem aspecto de uma dívida dos Estados Unidos da América pelo que a França tinha antes feito por ela, historizando-se através da

⁴⁰ Idem, pág. 612.

expressão “Lafayette, estamos aqui!”.⁴¹ Por isso, são os projetos atuais que organizam os dados passados dando a continuidade deste com o presente ou sua fragmentação, de tal forma que só é possível o sentido definitivo ao fim da história, com a história humana finalizada, tal como a morte encerra as possibilidades do ser Para-si e arranca-o para o plano do Em-si, tornando possível que se atribua uma essência acabada a tal existência e que se a dote de sentido. O Historiador é histórico, isto é, ele se historiza ao iluminar a história à luz de seus projetos atuais e dos projetos da sociedade à qual ele pertence.⁴² Tal como a sociedade, o sujeito possui também um passado monumental e em suspenso. Esse ser em suspenso do passado significa que eu o arrasto para o modo do Em-si com a preterização do Para-si e suas expectativas tais como eram no presente.

*O caráter miraculoso do passado, com efeito, não é de forma alguma miraculoso: apenas expressa, ao nível da preterificação e do Em-si, o aspecto projetivo e ‘à espera’ que a realidade humana tinha antes de voltar-se para o passado. É por ter sido um livre projeto corroído por uma imprevisível liberdade que esta realidade-humana se torna, ‘no passado’, tributária dos projetos posteriores do Para-si.*⁴³

Meu passado carece do sentido que eu atribuirei a ele a partir de meus projetos futuros. Assim, se o presente é espera de um porvir que não posso prever, o passado, enquanto envolvido nessa espera, mostra-se preciso, mas recebe seu sentido a partir dessa espera atual, a qual por sua vez depende do projeto. O passado não determina o presente, mas sua eficiência advém da reassunção que o Para-si faz dele, e as condutas do Para-si realizam esse passado. Como contrapartida, há uma imposição do passado, pois se por um lado escolhemos a partir de certos fins, por outro lado o passado se impõe, pois é materialização dos fins que me dou e aparece no meio do mundo para mim e para o outro; ainda assim, essa força compressora que o passado pode assumir depende de meu projeto.

É preciso acompanhar ainda como se dá a passagem do projeto individual a um projeto de sociedade e, portanto, de uma temporalização individual para uma temporalização histórica. O que se tem até aqui é a caracterização ontológica de um ser

⁴¹ “LaFayette, we are here!”, frase proferida por um oficial americano, geralmente atribuída ao General John J. Pershing, ao chegar em 1917 ao túmulo de Marquês de LaFayette no Cemitério de Picpus, Paris.

⁴² Nota-se aqui que Sartre se refere a um projeto da sociedade, ao passo que a descrição do projeto encontrado em O ser e o nada é de um projeto do ser Para-si.

⁴³ Idem, pág. 616.

que é, em seu surgimento, imediatamente o surgimento da temporalidade. Sejam quais forem os caracteres que a História venha a adquirir, já se pode assegurar por isso que ela será sempre história desse ser que é seu processo, que é pura e radical negação de si, ou seja, a História é sempre História do ser Para-si. Por isso, toda organização empenhada pelo ser Para-si a partir de seu projeto é, simultaneamente, dotação de sentido e totalização temporal. As coisas-utensílios, com seus coeficientes de adversidade e utensilidade, são também organizadas e dotadas de sentido em uma situação, constituindo os arredores do Para-si. Tais coeficientes dependem em parte de meu lugar, ou seja, meu ser-no-mundo é um ser neste lugar com esses utensílios que aí estão, mas esse caráter não depende exclusivamente de meu lugar. A organização desses elementos como adversos ou favoráveis depende também de meu projeto. De fato, mudanças nos arredores podem levar-me a mudar meu projeto, mas isso tomando como ressalva que tais mudanças não podem acarretar o abandono de meu projeto, pois é este que serve de medida para as mudanças que ocorre ao meu redor. Do contrário, pode-se incorrer no erro de tomar o projeto como causado pelas circunstâncias. E ainda, é somente a partir do meu projeto que as mudanças ao meu redor podem ser assimiladas por mim. Por isso, o objeto apreciado ou desaparecido não pode provocar uma renúncia a um projeto, posto que percebê-lo como falta é compreendê-lo em uma situação, o que depende de meu projeto – qualquer mudança do projeto deve se dar a partir de um projeto já dado. Ademais, o dado, antes de se constituir como algo impossibilitador da ação livre ou determinante desta, é algo exigido por ela, uma vez que tal como toda consciência é consciência de algo, toda ação é ação sobre algo.

*Mas agora verificamos que esta prova tem alcance mais amplo: se estou em condição de poder fazer qualquer coisa em geral, é necessário que exerça minha ação sobre seres cuja existência é independente de minha existência em geral e, em particular, de minha ação”.*⁴⁴

Por isso, o fato de a consciência existir já posiciona o fato de existirem seres que independem dela para existirem, e Sartre define assim o fazer como “agir sobre aquilo que para existir não depende de outra coisa senão de si mesmo”. Tal independência dos objetos impõe mais um fator de imprevisibilidade ao projeto que o Para-si se dá, pois o

⁴⁴ Idem, pág. 622.

projeto é sempre em aberto, ou seja, ele contém suas possibilidades de modificações. Chega-se assim à estrutura primordial da situação.

Com efeito, esta é a estrutura primitiva da situação, que aparece aqui com toda clareza: é pelo transcender mesmo do dado rumo a seus fins que a liberdade faz existir o dado como sendo este dado aqui – anteriormente não haviam nem isto, nem aquilo, nem aqui - , e o dado assim designado não é formado de maneira qualquer, é existente em bruto, assumido para ser transcendido. Mas, ao mesmo tempo que a liberdade é transcender deste dado aqui, ela se escolhe como sendo este transcender-aqui do dado.⁴⁵

Outro aspecto fundamental da situação é o Outro. Viver no mundo em que há o outro é mais do que encontrá-lo, é estar engajado em um mundo em que as realidades-utensílios (objetos) possuem uma significação que não foi conferida por mim através de meu livre projeto, além de encontrar uma significação que é minha, que não fui eu que me atribui e que eu a possuo. Por isso, os objetos que encontro no mundo não são apenas existentes em bruto, mas possuem uma significação que se revela a mim com o objeto, resiste a mim e permanece independente de mim, de tal forma que, não sendo fruto de meu projeto, a significação é aqui contingente, apresentando-se com a mesma indiferença da realidade que possui o Em-si, isto é, ela se faz coisa e não se distingue da qualidade do ser Em-si. Isso será importante mais adiante ao considerarmos a relação entre o Outro, verdade e história, pois o desvelamento do ser será tomado como desvelamento do Em-si, e juntamente com isso desvelamento do significado encarnado ao Em-si, o que me remete diretamente a meu vínculo com o Outro, posto que desvelo um significado que ele atribui ao Em-si.

1.4 – Liberdade e situação: o Outro

Vejamos de perto essa relação com o outro. Primeiramente, é preciso notar que a descrição do ser-Para-si parece suficiente para dar conta da subjetividade. Parece. Embora uma leitura mais atenta encontre no circuito da ipseidade uma implicação do Outro na descrição estrutural do ser Para-si: é um fato contingente que o Para-si exista,

⁴⁵ Idem, pág. 624.

mas se o Para-si existe é necessário que exista ser Para-outro. Por isso, após considerarmos a situação como relação do ser Para-si com o Em-si, e a temporalidade do ser Para-si, é preciso considerar agora um outro aspecto radical da existência humana, um fato radical, que é a existência do Outro. Reconheço minha existência, minha subjetividade, mas reconheço também a existência do Outro, de outra subjetividade. Esse Outro é também um Para-si, mas é Outro. A despeito das voltas que dão a impressão de fraseado vazio, o que se quer dizer com isso é que, de alguma maneira, o Para-si vivencia o Outro como um Para-si, mas que tem de ser apreendido com esse traço fundamental de ser Outro. Sem isso, ele poderia ser tomado como absolutamente idêntico ao Para-si, perderia seu aspecto fundamental de ser Outro, e poderia ser deduzido e vivenciado absolutamente das estruturas do ser Para-si, ou seja, experimentando-o como si mesmo, o Para-si não poderia vivenciar mais algum Para-si com o Outro. Essa relação tem de ser apreendida em dois aspectos, primeiramente ela tem de ser uma presença concreta do Para-si a Outro, e em segundo lugar deve ser encontrado nas condutas primordiais do ser Para-si.

É um problema para a filosofia moderna e sua herança a compreensão da intersubjetividade. A filosofia moderna encontrou a evidência da certeza de si mesmo, descobre o sujeito como substância, instaura a cisão sujeito-objeto, mas não consegue passar do objeto que se apresenta diante do sujeito para a apreensão de um sujeito outro. Para Sartre, o problema é tratar a questão da intersubjetividade pela relação sujeito-objeto: se o outro é tomado primeiramente como objeto, não se pode recuperá-lo como sujeito, daí o solipsismo ser uma consequência inevitável dessa tradição. Para evitar isso, é preciso abandonar a perspectiva do conhecimento para compreender a relação com o Outro. Se seguirmos a apreensão da intersubjetividade pelo conhecimento, tomaremos o outro primeiramente como objeto da percepção, ou seja, é um objeto exterior a mim que percebo. Nesse momento, tomo-o simultaneamente como objeto-coisa e como homem. Como coisa, eu o apreendo submetido às mesmas leis físicas, às relações de causalidade, com as quais apreendo o ser Em-si: estabeleço relações entre ele e os demais objetos, relações que vem ao mundo quando transcendendo os objetos nadificando-os. Mas, se o tomo também como homem, eu suponho que entre ele e as coisas existe as mesmas relações que eu acabo de estabelecer. Mas apenas suponho, pois a subjetividade do outro escapa à minha percepção. Dito de outro modo, a relação entre subjetividades não pode ser encontrada apenas após a mediação das coisas,

tomando-as como aquilo que independe da subjetividade, pois isso interdita a relação de fato entre subjetividades⁴⁶.

*Na verdade, é preciso inverter os termos dessa afirmação e reconhecer que, se o outro só nos é acessível pelo conhecimento que temos dele, e se tal conhecimento é apenas conjectural, então a existência do outro também é somente conjectural, e o papel da reflexão crítica consiste em determinar seu grau exato de probabilidade.*⁴⁷

No entanto, tenho uma relação dupla com isso que aparece em minha percepção. De um lado, ele é mais do que objeto, na medida em que ele também é um ser Para-si e estabelece relações com e entre os objetos ao nadificá-los, minhas relações com os objetos se esvaem em direção a ele. Na medida em que eu constituo o mundo pela nadificação organizadora das coisas que opero, experiencio agora o meu mundo se escoar em direção a isso que aparece em meu mundo, pois isso também está organizando as coisas ao seu redor como mundo.

*E esta desintegração não é realizada por mim: aparece-me como relação que encaro no vazio através das distâncias que estabeleço originariamente entre as coisas... Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de um homem no meu universo... A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetuo.*⁴⁸

O que apreendo aqui é uma relação entre o outro e as coisas do meu mundo que se mostra como relação objetiva, porém eu não posso apreender a relação tal como ele o faz. Ou, dito de outro modo, eu vivencio o sabor dessa fruta, capto a relação entre o outro e essa fruta como relação objetiva, no entanto não posso captar a vivência que o outro faz dessa fruta. A dubialidade é que esse outro aparece em meu mundo como algo que não é o objeto e em direção ao qual os objetos se esvaem, mas é também, de alguma forma, objeto na medida em que é no meu mundo que esse Outro aparece. Ao me lançar em direção ao mundo, constato a plenitude e pura positividade do ser Em-si, mas ele

⁴⁶ Esse é um ponto polêmico, que precisa ser melhor esclarecido. Há um papel mediador dos objetos na relação entre as subjetividades, como veremos na terceira parte. O que precisa ser esclarecido aqui é o que é originário dessa relação e o que é ela concretamente.

⁴⁷ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, pág. 293.

⁴⁸ Idem, pág.229-30.

também escapa de mim por ser também Em-si para-outro. Conquistamos assim uma nova dimensão da continua evanescência do ser Para-si. Nada de ser e impossível de coincidir consigo mesmo, mostramos o ser Para-si como contínuo escape a si mesmo. Mas o ser Em-si aparecia como polo de resistência da transcendência, passivo e imóvel ainda que transcendido – o escape era meu, não das coisas. Agora, com o advento do outro em meu mundo, as coisas também ganham uma evanescência ao escaparem de mim em direção ao Outro. Não nos deixemos enganar com a linguagem aqui empregada, ou mesmo pela ordem de exposição de Sartre em *O ser e o nada*: não há primeiro o ser Para-si para depois se instaurar a relação intersubjetiva, o surgimento do ser Para-si é imediatamente o surgimento do Outro, e a ordem da exposição comporta a insuficiência da linguagem em descrever eventos sintéticos tais como eles ocorrem, e segue a orientação – pelo menos metodológica, o que reapropriaremos depois – de tomar como ponto de partida a evidência da subjetividade. De fato, se levarmos ao extremo a radicalidade da negação de si que é o ser Para-si, ele não pode ser um só: a hipótese do solipsismo, ao afirmar a existência de apenas um ser Para-si, reintroduz uma unidade e estabilidade, que é de alguma forma a reintrodução de uma positividade no ser Para-si. Eis porque Sartre empreenderá sua crítica tanto a Hegel quanto a Heidegger, mantendo ainda aspectos de cada um desses autores. Como Hegel, Sartre entende que a intersubjetividade é um conflito de negações, há uma dialética entre os sujeitos que instaura um jogo de objetivação e escape à objetivação, que me leva, como veremos, a depender do outro em meu ser. Mas, a subjetividade não é conquistada como superação desse conflito, ao contrário, ela está no início dele, por isso, como Heidegger, Sartre compreende a relação com o outro como originária, de tal forma que a dialética da intersubjetividade aqui está imediatamente instaurada com o aparecimento do ser Para-si.

Consideramos o outro-objeto, ainda que um objeto específico. Vejo o outro-objeto, mas este é um objeto especial pois ele vê aquilo que vejo. Sujeito como eu, ele realiza por sua parte os mesmos processos, que eu. Minha relação com o outro-sujeito deve ser dada então pela minha possibilidade de ser-visto, quer dizer, de ser tomado pelo Outro como um objeto rumo ao qual os objetos do mundo dele escoam. É isso que Sartre mostra em sua descrição do olhar. Em primeiro lugar, não se trata de nivelar a dialética do olhar a uma teoria da visão, o que seria reduzir o olhar a bases biológicas ou fisicalistas. O olhar não é captado nos olhos que me olham, essa captação é percepção

de uma presença física a mim, mas o olhar se dá como algo para além desses olhos, algo com o que estabeleço uma relação existencial de tal forma que opera com um intermediário entre eu e mim mesmo. Apreender um olhar é ter consciência de ser visto. O exemplo de Sartre do indivíduo que observa pelo buraco da fechadura mostra isso, sendo uma descrição fenomenológica do olhar⁴⁹. Quem observa a conversa pelo buraco da fechadura organiza tudo ao seu redor como instrumento com vista a um fim, ouvir/observar a conversa do outro lado da sala, e nesse momento ele é pura direção para esse fim, pura transcendência rumo a ele. Mas, eis que esse sujeito é olhado espiando pela fechadura. Nesse momento, esse sujeito é atingido em seu âmago, suas transcendências são coaguladas como uma coisa: “Eis um xereta”, dirá o outro. Como pura transcendência, o curioso que observa pela fechadura escapa a se definir como tal⁵⁰, essa é só uma possibilidade dele entre outras infinitas. Mas, agora suas possibilidades são transcendidas, e ele é cristalizado como um objeto – ele é um xereta. Nesse momento, a consciência irrefletida está presente à consciência como objeto para-outro, que dizer, o sujeito sente-se escapando rumo ao outro. *“Não o viso [esse ego] como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá”*.⁵¹ Encontra-se aqui outra dimensão do ser Para-si estar sempre lançado fora de si mesmo. Ao ser apreendido pelo Outro, o ser Para-si adquire um ser, ele é essa objetivação que o outro opera ao transcender as suas transcendências. O ser Para-si é esse ser, ele tem de vivenciá-lo e é completamente responsável por ele, mas ao mesmo tempo ele não é fundamento desse ser. Tendo sua transcendência transcendida, o ser Para-si possui um ser do qual ele não é fundamento, daí a ambiguidade dessa relação, pois ele não pode se furtar a ser esse ser que ele é Para-outro, mas esse ser é indeterminado, pois depende do que o Outro livremente fará dele. Nesse sentido, o ser Para-outro não é um possível do ser Para-si, mas um possível para o Outro, cabendo ao Para-si assumir esse ser. Cada outro no mundo carrega e devolve uma parte do Para-si que ele não poderia conquistar sem a mediação do Outro, ainda que ele escape a se limitar nesse ser que ele tem de ser.

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, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser; assim, cada

⁴⁹ Cf. BORNHEIN, G. *Sartre*, p. 85

⁵⁰ Descontada aqui a má-fé, mas mesmo essa conduta de alguma maneira implica o ser Para-outro.

⁵¹ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, pág. 336.

*uma de minhas livres condutas engaja-me em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro. Contudo, por causa de minha vergonha mesmo, reivindico como sendo minha esta liberdade de um outro, afirmo uma unidade profunda das consciências, não esta harmonia de mônadas que por vezes tomamos como garantia de objetividade, e sim uma unidade de ser, uma vez que aceito e desejo que os outros me confirmem um ser que reconheço.*⁵²

Assim, adquire-se outra relação com o Em-si que o Para-si tem de ser e que escapa à sua escolha. A facticidade não se limita às balizas do ser Em-si que antecedem à aparição do ser Para-si no mundo, mas é também esse ser com aspectos de Em-si que é o ser Para-outro. Nesse momento, o sujeito tem sua liberdade alienada, e junto com ela sua organização do mundo também é alienada, sua situação lhe escapa em direção ao Outro. Este outro destrói toda objetividade do Para-si, mas o faz porque lhe arranca sua subjetividade ou tomá-lo como mais uma coisa.

Assim, o ser Para-si tem de carregar um ser que é fundamentado no Outro. Mas o ser desse ser Para-outro não é uma estrutura do ser Para-si, ou seja, não pode ser derivado deste. Ainda que seu ser não possa ser derivado do ser Para-si, é pelas estruturas do ser Para-si que se pode apreender o ser do Outro, pois não se pode apreendê-lo nele mesmo, vivenciá-lo como a meu próprio ser, mas a relação originária entre esses dois seres permite essa apreensão. Mais do que isso, Sartre coloca essa relação originária como condição de toda história, por isso é uma historização ante-histórica. *“Uma vez que esse acontecimento é ao mesmo tempo historização – pois eu me temporalizo como presença ao outro – e condição de toda história, vamos denominá-lo por historização ante-histórica”*.⁵³ Contra a hipótese do solipsismo, as estruturas do ser Para-si e do ser Para-outro dão indicações da ontologia para a História. A temporalização do ser Para-si é a introdução do processo de totalização, e a relação com o outro impede que esse processo seja de um único sujeito isolado. Com isso, a transcendência de outras transcendências, temporalização de outras temporalizações, é superação de totalizações rumo a totalizações mais gerais. A História é então presença a si como distância a si mesmo, temporalização e presença a si como distância de si no ser Para-outro.

⁵² Idem, pág. 338.

⁵³ Idem, pág. 362.

Após essa descrição da relação originária do ser Para-si com o Outro, podemos compreender alguns aspectos das relações concretas com o outro. Do jogo de objetivação e escape dessa objetivação que opero frente ao outro, enquanto ele opera o mesmo jogo frente a mim, temos como resultado que a relação com o Outro é fundamentalmente conflituosa.

*Pois o mundo em que surjo é um mundo em que o outro já habita. E o conflito é constitutivo, pois mesmo minha intenção de respeitar a liberdade do outro já constitui um projeto acerca da sua liberdade e que por isso a violenta... o ser-para-outro é estruturalmente conflituoso.*⁵⁴

O outro é fundamento de um ser que sou, quer dizer, ele faz com que “haja” meu ser, um ser pelo qual sou responsável mas que não vem à tona por mim. Quer dizer, sou responsável pelo meu ser-Para-outro mas não sou fundamento desse ser.⁵⁵ Como é possível recuperar esse ser do qual não sou fundamento? O caminho para isso é assimilar a liberdade do Outro, apropriar-me dela de alguma forma. Por que preciso recuperar esse ser que o outro fundamenta? Reaparece aqui a noção de projeto fundamental. Puro vazio, ser que “é aquilo que não é e não é aquilo que é”, o Para si se revela fundamentalmente como projeto de adquirir uma plenitude de ser, quer dizer, possuir a coesão, coincidência consigo mesmo que caracteriza o ser Em-si, sem perder a transcendência e liberdade que caracteriza seu ser Para si, ou seja, ele deseja ser Em-si-Para-si. Era o que o ser Para-si buscava pela má-fé, e que fracassava na medida em que minha transcendência sempre escapava à minha tentativa de me fazer algo fixo. Agora, há a possibilidade de se recuperar meu ser Em-si pela liberdade do Outro. Se é pela liberdade do outro que minha transcendência é transcendida, coagulada, se é por ela que sou visto como um Em-si, capturar a liberdade do outro significará também recuperar o fundamento daquilo que é meu ser Em-si, ou seja, eu passo a ser fundamento de meu ser recuperando, pela liberdade do outro, meu ser alienado.

Porém, assim como na má-fé, a tentativa está fadada ao fracasso. Jamais se abandona o projeto fundamental de ser Em-si-Para-si, ao mesmo tempo em que esse projeto jamais é acabado. Minha unidade com o outro jamais pode se concretizar, em

⁵⁴ SILVA, F. L.. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p. 190.

⁵⁵ Essa questão é importante para a ética de Sartre. Sou livre, sou ação, e decido livremente pelas minhas ações, mas não posso me furtar de assumir a responsabilidade sobre as consequências de minhas ações, quer dizer, sou responsável por aquilo que o outro vai significar daquilo que escolhi.

dois aspectos. Primeiro, de fato, por conta do corpo, como expressão da facticidade de meu ser-no-mundo (meu corpo é corpo existido por mim, irreduzível e inassimilável ao corpo do outro nesse aspecto). Segundo, de direito, porque a identificação da transcendência do Para-si com a transcendência do outro faria desaparecer a alteridade. Esse é um aspecto fundamental da relação com o outro. Ele não pode ser simplesmente identificado ao que é o Para-si. Na medida em que ele transcende minhas possibilidades, experiencio que há, do outro lado, Outro que opera nadificações como eu, mas não posso apreender essas nadificações tais como ele as faz, ou seja, não posso tratar o Outro como um outro-Eu, ele sempre me escapa.

Tentativa fracassada, instaura-se aqui um círculo vicioso de relações concretas com o outro em que, a cada fracasso de uma relação, emerge outra relação que igualmente fracassará. Primeiramente, consideremos um grupo de relações concretas com o outro que visa recuperar meu ser Em-si neutralizando minha subjetividade frente à subjetividade do Outro. A primeira tentativa de apreender a liberdade do outro se dá pelo amor – primeira a guisa de explicação, o próprio Sartre deixa claro que, sendo um círculo vicioso, de fato pode-se começar por qualquer uma dessas relações. O ideal do amor (aquilo que mira as condutas amorosas) é a identificação de duas liberdades. (duas seguindo o argumento de Sartre, para nós, quantos forem). Para a realização desse ideal, assume-se as condutas de sedução, que consiste em assumir minha objetividade para apreender a liberdade do outro (eis porque evito olhar o outro, para não coagular sua transcendência). Quer dizer, quero me fazer objeto privilegiado, plenitude de ser para ser preferido frente a outros objetos, portanto reconhecido como tal pelo Outro. Mas, uma contradição interna a esse empreendimento o fará ruir. O amor visa o outro como sujeito, exige ser amado, é querer ser amado (“Amo” significa quero ser amado). Portanto, o Outro, quando me ama, visa-me como sujeito (se ele me ama, ele quer que eu o ame), o que o lança para a objetividade. Como resultado, cada amante permanece encerrado em sua subjetividade, ruindo a apropriação da subjetividade do outro.

A radicalização dessa relação, tentando superar esse fracasso, é o masoquismo. Evito romper a assimilação da liberdade do outro recusando a possibilidade de ser devolvido à minha subjetividade. Quero que o outro se integre tão profundamente a mim até o ponto em que a sua liberdade se confunda com a minha. Faço-me objeto, alieno completamente a minha liberdade à do outro para tomá-la fazendo com que ela se apodere de mim. E é pela vergonha que experimento minha redução a objeto, por isso

amo a vergonha como signo mais profundo de minha objetividade. Mas essa tentativa também fracassa. Minha liberdade acaba emergindo nessa tentativa radical de me fazer objeto para o Outro. Primeiro, eu não sou capaz de recuperar esse eu que busco alienar, ele sempre aparecerá ao outro de uma forma que escapa à minha apreensão, então não posso me recuperar completamente como o objeto que tento me fazer para o outro. Segundo, a forma extrema de submissão acaba se revelando também uma forma de dominação, pois pedir para ser humilhado é usar o outro como instrumento frente à minha escolha, é transcendê-lo rumo às minhas possibilidades, e portanto colocar-me como transcendência frente a ele e objetificá-lo.

O segundo grupo de atitudes frente ao outro busca recuperar meu ser em-si pela neutralização da subjetividade do outro. Já que não posso possuí-lo em sua subjetividade, reduzo o outro a mero objeto e anulo a sua subjetividade. Aqui, tem-se uma tentativa de apropriar-se do outro pelo seu corpo, pela sua facticidade, tentando aprisionar sua liberdade em sua facticidade.

A primeira tentativa disso é a conduta de indiferença. Por meio dela, ignoro o olhar (a transcendência) do outro, ajo como se estivesse sozinho no mundo, reduzo o outro a mero objeto e instrumento pela sua funcionalidade (não me incomodo com o fato de o garçom ser garçom demais, para mim ele é só garçom, nada além disso). Escapo com isso a qualquer juízo que ele poderia fazer sobre mim. Mas isso fracassa na medida em que o olhar do outro, e o que ele pode fazer de mim, sempre me escapa, ou seja, não tenho poder de anular esse olhar. Além disso, ignorar o olhar do outro implica desde o início uma relação com o outro, ou seja, reconheço o outro como tal para poder ignorá-lo, o que reinstaura a sua subjetividade.

Eis porque sou levado a tentar a apreender a objetividade do outro pelo desejo sexual. Tento neutralizar a sua liberdade de tal forma que ela venha a ser apenas reação ao meu desejo sexual.⁵⁶ No ato sexual, não é a mera posse do corpo do outro, como posse de um objeto qualquer, que almejo. Desejo o corpo do outro, na medida em que tento totalizar o outro como corpo, fazendo com que ele também se totalize como corpo, de tal forma que sua liberdade seja fundida ao seu corpo e eu a domine ao tocá-lo. Nesse momento, não depende do outro reagir ou não ao meu toque, sua liberdade encarnada está dominada pela minha liberdade. A liberdade do outro confunde-se com sua

⁵⁶ Na descrição sartriana do desejo sexual a uma forte crítica ao biologismo da concepção de desejo sexual, porque essa faria a consciência ser tributária do corpo, e à psicanálise com a noção de impulso.

passividade e o sujeito se torna objeto. No entanto, o sucesso desse empreendimento leva, como era de se esperar, ao seu fracasso. O ponto culminante do ato sexual desmente essa posse, pois o desenlace do ato sexual, o gozo propriamente, é necessariamente solitário e pertence a cada um dos parceiros. O ato sexual prepara as duas pessoas para um prazer que elas não podem partilhar, e nesse momento cada um é reenviado à sua subjetividade e perde de vista o outro como objeto. *“O prazer – tal como uma dor muito aguda – motiva a aparição de uma consciência reflexiva que é ‘atenção ao prazer’. Só que o prazer é a morte e o fracasso do desejo”*.⁵⁷

O fracasso do desejo sexual abre as portas para uma radicalização dessa conduta, a qual busca se apoderar do corpo do outro exclusivamente como objeto. Tal conduta é o sadismo. No sadismo, há um esforço de encarnação do outro pela violência, o que já se põe como apropriação e utilização do outro. Aqui, a diferença em relação ao desejo sexual é que há uma recusa de reciprocidade, recusa de se fazer carne para possuir a carne do outro. Apenas o outro será reduzido a carne, pela força humilhante, e com isso presentifica a carne a consciência do outro pela dor. Por isso, para Sartre, é traço característico do sadismo a encarnação como o obsceno, um tipo de ser para-outro desgracioso, quer dizer, um corpo que adota posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia da carne. Nesse momento, o corpo do outro não é tomado como encarnação de um ser que é fundamento de si mesmo para..., quer dizer, no obsceno o corpo do outro não é tomado como animado por uma finalidade imanente, animado por uma intenção para algo. O sadismo tenta ser captura do outro pela carne ao forçá-lo a ser demasiadamente carne. No entanto, como o outro ainda é livre, o sádico deve exigir do outro continuamente provas de submissão da liberdade do outro. E é por isso que o sadismo também fracassa. O sádico tem seu prazer em humilhar e impor a dor ao outro, fazendo sentir-se carne demais, mas o objetivo nisso é fazer o outro abrir mão de sua subjetividade, reduzindo-se a puro objeto. Mas, é a liberdade do outro que determina quando se atinge o objetivo do sádico, não a liberdade do sádico. É aquele que sofre o flagelo que determina quando a dor é insuportável, o momento de abdicar de sua resistência, fazendo assim emergir sua liberdade. Assim, quando o sadismo alcança seu objetivo, ele dá lugar ao desejo, no momento em que o flagelado abdica da resistência, ele decide se fazer carne, que é a própria conduta do desejo. Além disso, a liberdade do

⁵⁷ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, p. 463.

outro sempre escapa a essa dominação, pois o sádico é olhado como tal pelo outro, e isso desmorona a relação.

Assim, podemos aqui tomar essas relações agora em dois outros grupos, um grupo de relações pautadas pela reciprocidade (amor e desejo sexual, um pela subjetividade ou pela objetividade), e um grupo pautado pela recusa à reciprocidade (masoquismo e sadismo), condutas que operam em um círculo vicioso.⁵⁸ Vale notar que Marcuse aponta aqui um contrassenso da filosofia de Sartre: a despeito da intransponível separação entre Para-si e Em-si e absoluta liberdade do primeiro, não é por afirmação dessa liberdade que há superação da alienação, mas por um decaimento dessa liberdade em seu oposto.

*[O consentimento passivo ao desejo] é o aquietar-se do cogito transcendente, a paralisia de sua liberdade e de seus projetos. E a mesma força que supera o incessante “jogo” do “Para-si” também supera a sua alienação... precisamente aqui, a imagem de realização e satisfação surge, não no sempre transcendente “Para-si”, mas sim em sua própria negação, eu seu puro “ser-aí” (“être-là”, Dasein), na fascinação de seu ser-objeto (Para-si e Para-outro). A reificação mesma inverte-se, assim, em libertação.*⁵⁹

A saída desse círculo vicioso seria abandonar o projeto de ser Em-si-Para-si frente ao outro, e que o outro fizesse o mesmo. Isso seria possível por uma radical conversão, a qual deve se dar pela instauração de um valor comum como projeto histórico. Mas isso é outra história.

⁵⁸ É em certa medida esse jogo vicioso que se encontra representado em *Huis clos*. Normalmente se toma a expressão da peça “o inferno são os outros” como uma indicação de que as relações com o outro, estruturalmente conflituosas, são sempre infernais. No entanto, Sartre esclarece em entrevista de 1965, presente em *Un théâtre de situations*, que sua intenção nessa peça não era fazer representar toda forma de relação com o outro, mas tipos de relações viciadas pela excessiva importância que cada um dá ao juízo do outro, quer dizer, apenas um tipo decaído e corrompido de relação com o outro. “Mais, ‘l’enfer, c’est les autres’ a été toujours mal compris. On a cru que j’é voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c’étaient toujours des rapports infernaux. Or, c’est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l’autre ne peut être que l’enfer. Pourquoi? Parce que les autres sont au fond ce qu’il y a de plus important en nous-mêmes pour notre propre connaissance de nous... Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d’autrui. Et alors je suis en l’enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu’ils dépendent trop du jugement d’autrui” SARTRE, J.-P. *Un théâtre de situations*, p. 282. Vale ressaltar que essa entrevista é de 1965, mais de vinte anos após a publicação de *O ser e o nada*, momento em que o papel da História na obra de Sartre impõe outra significação à relação com o Outro. (A nota de apresentação do texto sobre *Huis clos* em *Un théâtre de situations* indica um desconhecimento por parte dos editores de textos de Sartre sobre essa peça quando de sua estreia).

⁵⁹ MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Vol. 2, p. 72.

Meu pertencer a um mundo habitado tem um valor de fato, ou seja, o Para-si existe de fato, o que significa afirmar que sua existência não pode ser deduzida de uma realidade enquadrada conforme leis, nem de sua livre escolha, por isso há características na existência do Para-si que não podem ser deduzidas ou demonstradas, apenas “se deixam ver”, apenas são passíveis de descrição. E entre essas características está a existência no mundo em-presença-dos-outros. Nesse sentido, podemos tomar uma direção em relação à questão da intersubjetividade na obra de Sartre, a saber, não se trata de algo produzido por um processo de diferenciação de si em relação ao outro, nem de uma relação ou estrutura anterior à subjetividade que permitiria a constituição desta última, como na tradição hegeliana; a intersubjetividade é um fato da existência, tal como o é o próprio Para-si – vale lembrar que não há a preocupação na obra de Sartre em explicar o surgimento do Para-si, apesar de se garantir a anterioridade ontológica do ser Em-si. É um fato a existência do Para-si, do mesmo modo que é um fato a existência do Outro.

1.5 – Ser-para-outro, situação e linguagem

A organização da relação com o outro em situação faz com que tal relação assuma dimensões concretas. Tomando as técnicas de apropriação do mundo por este ângulo, do fato da existência do outro decorre a posse coletiva da técnica, isto é, meu aparecimento se dá em um mundo em que há técnicas coletivas e já constituídas, e tais técnicas me levam a captar o mundo com um aspecto cujo sentido foi determinado sem meu concurso. Por meio dessas técnicas concretas manifestam-se relações concretas entre mim e os Outros, tanto em seus aspectos mais imediatos (família, cidade, etc.) quanto em seus aspectos mais abstratos e gerais, uma vez que tais técnicas nos revelam a pertença mesmo ao gênero humano.

E, reciprocamente, a verdade do dialeto é a língua, a verdade da língua é a linguagem; significa que as técnicas concretas pelas quais se manifestam nosso pertencer à família, à localidade, remetem a estruturas mais abstratas e gerais que constituem como que sua significação e essência, e essas estruturas a outras, ainda mais genéricas, até chegarmos à essência universal e

*perfeitamente simples de uma técnica qualquer, pela qual um ser qualquer se apropria do mundo.*⁶⁰

A linguagem não é então um objeto entre outros, exterior ao Para-si. Ao contrário, a linguagem está diante do Para-si como o seu corpo. Assim, do mesmo modo que o Para-si não usa seu corpo, ele é seu corpo, ele é a linguagem com essa proximidade:

*Não uso palavras para falar; antes, eu falo por meio delas, de dentro delas, no sentido em que faço corpo com elas, e, por isso mesmo, eu as sou: a dimensão aqui é a da “palavra vivida”, e, se ainda se diz que o falante manipula as palavras, é preciso frisar que ele as manipula “de dentro”, sentindo-as “como sente seu corpo” (idem 11 [Que é a literatura? Trad. de C. F. Moisés. São Paulo: Ática, 2006.], p. 14). Sentimos a linguagem “espontaneamente”, sem mediação, “ultrapassando-a em direção a outros fins, tal como sentimos nossas mãos e nossos pés (id. ibid., p. 19). A linguagem antes amplia o raio de ação do sujeito do que se oferece a ele como objeto, ela portanto redefine sua situação, em vez de lhe ser exterior.*⁶¹

E a própria linguagem assume aqui o aspecto de técnica que tenho de assumir no mundo. Tal como uma palavra deve ser compreendida no interior de uma frase, pois fora desta ela fica carente de relações que a dote de sentido, também compreender uma frase de meu interlocutor é compreender o que ele quer dizer, isto é, aderir ao movimento de transcendência por ele operado, lançar-me com ele rumo a possíveis, e retornar ao conjunto dos meios organizados para compreendê-los por sua função e objetivo. Nesse sentido, a linguagem falada é sempre compreendida a partir da situação, é preciso que eu organize os dados a minha volta a partir de meu livre projeto para que haja compreensão do que é dito.

A situação também envolve linguagem, isto é, um mundo penetrado pela linguagem, um mundo falado, pois é esse mundo, essa situação, que motiva uma ação languageira, e há linguagem também do lado da “ação”, pois essa é não uma ação silenciosa, mas uma livre ação de designação. E essa livre ação, esse “pensamento”, se faz pela linguagem, não por um pensamento puro, um

⁶⁰ Idem, pág. 629-30.

⁶¹ MOUTINHO, L. D. S. “A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre”. In: *Discurso*. No. 39. São Paulo, 2009, p. 295.

*ronrom interior que só depois se serviria da linguagem; fazendo-se pela linguagem, ele retoma a estrutura interna, a ordem, que é da linguagem enquanto já falada. Retomada, enquanto retomada, na ação, a linguagem é a técnica (mas não um objeto) que o falante ultrapassa (como ultrapassa seu corpo) em direção a seus fins, compreensíveis, inversamente, com base nela.*⁶²

Isso não deve equivaler a afirmar que não existe a possibilidade de um novo significado, entendendo assim que a compreensão do que meu interlocutor diz é somente um reconhecimento da significação por ele operada no conjunto de significações que eu constituo; ao contrário, isso quer dizer somente que é a partir das significações por mim atribuídas ao mundo que captarei o que meu interlocutor diz, e a significação nova será tomada, por exemplo, como significação não presente no conjunto por mim constituído. E a própria frase se mostra como um projeto, e como tal só pode ser interpretada a partir da nadificação de algo dado, o dado que se quer designar, a partir de um fim posicionado, a sua designação, constituindo-se a frase como uma relação que opero entre o dado e a significação dele, ou seja, a frase é uma livre escolha minha e é assim compreendida por meu interlocutor. É preciso compreender que o fato de minha frase ser uma livre escolha não quer dizer uma absoluta arbitrariedade de todos os aspectos da linguagem, mas sim que as conexões necessárias internas à linguagem, isto é, seu aspecto técnico, deve ser fundamentado nessa livre escolha, manifestando-se assim na frase.

*Mas, para que tal necessidade apareça [necessidade interna da linguagem], precisamente para que as palavras mantenham relações entre si, para que se entrecalem – ou se rejeitem – mutuamente, é preciso que estejam unidas em uma síntese que não proceda de si próprias (...) Assim, é no interior do projeto livre da frase que organizam-se as leis da linguagem; é falando que faço a gramática; a liberdade é o único fundamento possível das leis das línguas.*⁶³

E uma vez que se fala para o Outro, que se fala para quem escuta, encontra-se um problema na transferência do significado, pois posso descobrir que duas ou mais palavras possuem mais significações além daquelas que estabeleci. Eis a possibilidade do mal-entendido, e isso se dá porque por um lado as palavras são unidas por uma

⁶² Idem, p. 298.

⁶³ SARTRE, J.-P., *O ser e o nada*, p. 634.

simples relação significante, mas por outro lado tal síntese deve ser vista de fora, recuperada pelo Outro, e sempre através de uma decifração hipotética dos sentidos.

*A apreensão do sentido verdadeiro, ou seja, expressamente desejado pelo falante, poderá deixar no esquecimento ou subordinar os demais sentidos, mas sem suprimi-los. Assim, a linguagem, livre projeto para mim, tem leis específicas para o outro.*⁶⁴

Revela-se aqui novamente o próprio sentido da situação, pois é no transcender do dado enquanto tal – nesse caso o próprio aparato lingüístico – que o livre projeto da frase faz surgir o dado como sendo este dado, e é portanto o propósito de assumir esse dado através do apontamento rumo a um fim ainda não existente.

Pode-se dizer então que minha linguagem é subordinada à linguagem do outro e à linguagem dos outros em geral (por exemplo, de meu país), o que de fato não impõe qualquer obstáculo para a minha liberdade enquanto ela livremente constitui significações, pois essa linguagem do outro aparece aqui como condição para o exercício da liberdade, e os significados por ele estabelecidos devem ser também livremente assumidos. Por isso, a escolha original da linguagem que o Para-si opera fundamenta a linguagem do outro que ele assume – tal como o Para-si não é primeiro homem em sua essência para depois ser si mesmo em sua existência singular, mas é ao escolher concretamente suas condutas pessoais que surge a essência humana, tomada como o conjunto de características abstratas que o fazem homem, isto é, que aparecem características pertencentes ao homem em geral. “(...) as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha: nesse sentido, cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana”.⁶⁵ Além disso, é preciso ter em vista que o Para-si sempre se escolhe para além de certas significações, como certa nacionalidade e de certa espécie, de que ele não é origem, o que por um lado garante sua transcendência em relação à estrutura transcendida, mas por ser transcendência dessa estrutura ele não pode dela prescindir. E nesta presença a significações não constituídas por si mesmo, o Para-si descobre-se em um mundo que é mundo para outros Para-sis.

O Para-si surge em um mundo que a ele se mostra como já visto, cultivado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja contextura mesmo já está

⁶⁴ Idem, pág. 635.

⁶⁵ Idem, pág. 637.

*definida por essas investigações; e, no próprio ato pelo qual estende seu tempo, o Para-si se temporaliza em um mundo cujo sentido temporal já está definido por outras temporalizações: é o fato da simultaneidade.*⁶⁶

A presença do outro, na assunção das técnicas, da linguagem, etc., é assumida assim livremente e constituída como situação por meio disso, pois a presença do outro deve ser manifestada por uma livre escolha que capta o outro como outro-sujeito ou outro-objeto. Pela presença do Outro, descobre-se que além de seus próprios fins o Para-si está em um mundo povoado de fins. Ao tomar posição frente ao Outro, o Para-si faz surgir técnicas no mundo como condutas do Outro enquanto transcendência-transcendida. E com isso revelam-se relações concretas do Para-si com o Outro.

*O Para-si, uma vez que toma posição em relação ao Outro, faz surgir as técnicas no mundo como condutas do Outro enquanto transcendência-transcendida. É nesse momento, e somente nele, que aparecem no mundo burgueses e proletários, franceses e alemães – homens, enfim. Logo, o Para-si é responsável pelo fato de que as condutas do Outro se revelem no mundo como técnicas.*⁶⁷

E uma certa direção à história ganha lugar aqui, posto que nesse processo de transcender a transcendência da conduta do Outro, atravessada pela temporalidade, a conduta do outro é **datada**. “Assim, é escolhendo-se e historiarizando-se no mundo que o Para-si historializa o próprio mundo e faz com que este fique datado por suas técnicas”.⁶⁸ Tal historialização (historiarização) é um engajamento do Para-si nesse mundo, e surge pela própria liberdade do Para-si, pois ser livre não significa escolher o mundo histórico em que se surge, mas escolher a si mesmo no mundo não importando qual este seja. O mundo histórico, dado datado, é tomado então como situação. Assim, não há limite histórico à liberdade, na medida em que cada época assume livremente as técnicas que lhe são disponíveis. A ausência do avião não é um limite para a Idade Média, pois é o Para-si atual que pode verificar determinada técnica atual como não existente mil anos atrás. Já para o homem que se historializa na Idade Média, isso não era problema, pois ele se nadifica no âmago de uma plenitude de ser, ou seja, de um mundo que é tudo que

⁶⁶ Idem, pág. 638.

⁶⁷ Idem, pág. 639.

⁶⁸ Idem, ibidem. O que está aqui traduzido por “historiarização” é o termo francês “hitorialisation”, que traduziremos adiante sempre por historialização.

pode ser, tal como o mundo atual. “*Descartes é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e perfeitamente impensável em outra data, pois ele fez sua data fazendo-se a si mesmo*”.⁶⁹ A apropriação das técnicas inclui, por um lado, a transcendência dessa em seu uso em direção ao fim, e por outro lado a técnica que era conduta significativa coagulada do outro-objeto perde seu aspecto de técnica e se reintegra como dado transcendido rumo a fins. Disso decorre que o que chamamos de estruturas históricas de uma época (como feudalismo, capitalismo, etc.) não existem como relações técnicas de homem a homem, isto é, ser homem no feudalismo não significa assumir a técnica feudal, mas o feudalismo é um abstrato sustentado pelas condutas de projetos individuais de homens concretos, o que não significa que o feudalismo seja a somatória de relações entre homens, mas é ao contrário a estrutura abstrata dessas relações concretas.

*Não queremos dizer que o feudalismo é a soma das relações entre vassalos e suseranos. Pensamos, ao contrário, que é a estrutura abstrata dessas relações; todo projeto de um homem dessa época deve se realizar como um transcender rumo ao concreto desse momento abstrato. Portanto, não é necessário generalizar a partir de numerosas experiências de detalhe para estabelecer os princípios da técnica feudal: esta técnica existe necessária e completamente em cada conduta individual, e pode ser elucidada em cada caso. Mas ela não existe nessa conduta salvo para ser transcendida.*⁷⁰

A existência do outro traz um limite de fato a minha liberdade, pois pelo surgimento do outro surgem determinações do Para-si que ele é sem as ter escolhido. Com isso, alguma coisa de si existe à maneira de dado, dado pelo menos para este Para-si, uma vez que ele tem de padecer este dado, é sem ser-tendo-sido, o que é apreendido e padecido na e pelas relações com os Outros. Esse limite da liberdade advém do fato de o Para-si ser captado como outro-objeto por um outro, ocasião em que a situação deste Para-si é captada pelo outro não mais como situação, mas como dado objetivo, configurando assim uma objetivação alienadora da situação do Para-si, que limita permanentemente e de forma específica a situação, tal como a objetivação do ser-Para-si em ser-Para-outro constitui limite de seu ser.

⁶⁹ Idem, pág. 641.

⁷⁰ Idem, ibidem.

*Assim captamos uma verdade de suma importância: vimos há pouco, permanecendo no âmbito da existência-Para-si, que somente minha liberdade pode limitar minha liberdade; agora vemos, ao incluir a existência do outro em nossas considerações, que minha liberdade, nesse novo nível, também encontra seus limites na existência da liberdade do outro.*⁷¹

Tal alienação escapa ao Para-si, pois constitui a exterioridade da situação, captável apenas pelo outro, mas que deve ser aceito e recuperado pelo Para-si como ser que se coloca em situação. Portanto, vir ao mundo como liberdade frente aos outros é vir ao mundo como alienável, assumindo assim a paixão da liberdade (ser para perder-se). Como tal alienação só existe para o Outro, é preciso reconhecer o outro como transcendência para que se possa experimentá-la, o que corresponde à livre assunção do ser Para-outro, de tal forma que a liberdade recupera assim seu limite, pois o Para-si se capta limitado pelo outro na medida em que o outro existe para ele, isso é, o Para-si reconhece o outro como subjetividade assumindo seu ser Para-outro. Tais limites que o Para-si assume nesse processo são o que Sartre chama de irrealizáveis, as quais são *“existências perfeitamente reais; mas aqueles indivíduos para quem são realmente dados tais caracteres não são esses caracteres; e eu, que sou esses caracteres, não posso realizá-los”*.⁷² No entanto, para aparecerem assim é preciso de novo serem desvelados à luz de um projeto que vise realizá-los.⁷³ Seja como for assumido meu ser Para-outro, ele não pode deixar de ser assumido, e ainda que estes irrealizáveis se constituam como meu limite, é preciso que sejam meu limite, devem ser assumidos livremente a partir de meu projeto.

O limite da liberdade pela alienação que o Outro impõe ao Para-si, e que deve ser assumida por ele, repercute em seu ser, pois essa paixão da liberdade, esse ser para perder seu ser, é paralelo ao desejo de ser, de superar a falta original do ser Para-si, que é também desejo de perder seu ser, pois desejo de superar seu vazio essencial. A isso Sartre chama de paixão, ou seja, essa paixão possui duas dimensões, uma na relação do Para-si com o outro, e outra na relação do Para-si consigo mesmo, como fim nunca alcançado de seu projeto. Na busca de realizar-se como Em-si-Para-si, o Para-si

⁷¹ Idem, pág. 644.

⁷² Idem, pág. 646.

⁷³ Tal parece ser o que ocorre na má-fé, quando a imagem que o outro faz do Para-si é por este assumido, e recebe deste o caráter de sua essência.

apresenta um desejo pelo absoluto. É importante notar que há aqui um jogo duplo entre absoluto e relativo nessas considerações. Contingente e carente de essência, o ser Para-si é relativo, mas se faz como tal a partir de sua absoluta liberdade, do absoluto de suas escolhas. Escolhas absolutas enquanto tomadas para si mesmo: na medida em que as consequências das escolhas repercutem no Outro, na medida em que minhas escolhas são transcendidas e significadas pelo Outro, elas são para mim relativas ao Outro. O mesmo se dá diante do ser Em-si, pois a tentativa de adquirir a estabilidade desse ser sem perder a transcendência faz do ser Para-si um esforço de recuperar o ser Em-si em si mesmo. Mas, como vimos, o ser Em-si é pura unidade, identidade e indiferenciação consigo mesmo, de tal forma que em última instância a realização do desejo de ser absoluto teria termo quando da recuperação da totalidade do ser Em-si pelo ser Para-si. Esse é o sentido do ideal humano de ser Deus: ser fundamento de seu ser a partir de sua própria transcendência significa em última instância uma fundamentação absoluta não só de si mesmo, como de tudo, ou dito de outra forma. Por isso, o desejo de ser Deus, o desejo pelo absoluto, é também o desejo pela perda de ser do Para-si, pois a realização desse desejo significaria o abandono da negação interna de si mesmo, de sua presença a si como distância a si, de todas as contradições que caracterizam o ser Para-si. Se Deus nasce, o homem morre, mas sendo um desejo nunca realizado, é o homem em seu perpétuo escape a si mesmo que surge desse contínuo fracasso (surge lá onde sempre esteve).

Daí por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside este projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É esse ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus.⁷⁴

Ora, mas por mais absoluto que seja um projeto, é pela contingência que ele deve ser realizado, o que significa afirmar que a posição de um projeto absoluto não pode ser o desprendimento da contingência em que se encontra o ser Para-si, pelo contrário, ele se dará com esforço de superação dessa contingência através dela. Por tanto, mesmo os

⁷⁴ Idem, pág. 693.

projetos mais absolutos devem ser realizados na História, eles são históricos e, portanto, carregam em si mesmo uma face relativa. Assim, esse desejo absoluto fracassado, esse autossacrifício realizado pelo ser Para-si e que em toda sua realização faz com que ele renasça, são históricos porque sempre realizados através da contingência e em relação com o Outro.

1.6 – Ser Para-si, Verdade e História

A historicidade nesse ponto parece, como em Heidegger⁷⁵, uma consequência da temporalidade do ser-no-mundo do ser Para-si, a qual, pela situação, inclui a maneira como o indivíduo significa e totaliza os objetos no mundo e os outros a partir de seu livre projeto, não se configurando ainda como História, quer dizer, a história aqui se põe como um desdobramento da historicidade inerente às estruturas do ser Para-si e do ser Para-outro. Isso porque as descrições são pautadas por uma totalização de si. No entanto, há duas dimensões que implicam a história como totalização de totalizações, dimensões intimamente ligadas.

A questão da história, em seu delineamento seguinte, ainda atrelado a essa fase, possui uma relação íntima com a moral. É de se notar que o final de *O ser e o nada* apontava para uma obra dedicada ao estudo da moral – obra de fato nunca concretizada, ainda que os *Cadernos para uma moral* sejam um esforço de elaboração dessa questão. Isso porque uma conduta autêntica, tomando aqui autenticidade como uma superação da conduta de má-fé e do círculo vicioso do fracasso das relações concretas imediatas com o outro, deve ser histórica. No entanto, é preciso ter em vista que as doutrinas que se ocupam de tratar dessa conversão arriscam-se a serem a-históricas, posto que se inclinam a um individualismo, enquanto as teorias que privilegiam a história correm o risco de se tornarem um amoralismo, na medida em que fazem do homem produto de estruturas e com isso dissolvem o indivíduo no processo histórico, portanto retiram deste a escolha moral. É preciso encontrar, portanto, uma perspectiva que assegure a decisão e ação individuais e garanta a dimensão da História como âmbito de uma intersubjetividade, procurando assim uma teoria moral e uma teoria histórica que se

⁷⁵ “Historicidade indica a constituição ontológica do acontecer próprio da pre-sença como tal”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, pág 48.

impliquem internamente. “*L’authenticité doit être cherchée dans l’historialisation. La fin de l’Histoire est le mythe qui pénètre perpétuellement l’Histoire et lui donne un sens. Mais l’Histoire recule perpétuellement cette fin*”.⁷⁶

É nessa direção que se deve compreender a perspectiva adotada por Sartre em *Vérité et existence*, texto que permite compreender a articulação entre ontologia fenomenológica e História.⁷⁷ Influenciado fortemente pelos textos de Heidegger sobre a verdade – o texto inacabado de Sartre foi escrito após o contato deste com o texto *De l’essence de la vérité* de Heidegger – o texto busca tratar da relação entre verdade e história, mas isso tendo como objetivo uma moral. A questão que norteia Sartre é o problema da verdade, isso é, de que modo pode se dar a verdade e onde ela pode se dar. Frente às formulações da ontologia fenomenológica, essa questão assume enorme relevo, pois se o ser Para-si deve ser livre dotação de sentido ao mundo, poderia se incorrer em um absoluto relativismo que faria ruir a noção de verdade. Em um certo sentido, a preocupação com a verdade é a preocupação em assegurar um campo comum entre os diversos indivíduos, daí essa questão estar intimamente atrelada à intersubjetividade. Eis porque, de início, o tratamento do problema deve deixar de lado a dicotomia tradicional entre subjetividade e objetividade da verdade. Se esta fosse exclusivamente subjetiva, ela se desfaria como verdade, assumindo os aspectos do ser Para-si e tornando-se negação de si mesma; por outro lado, se ela fosse totalmente objetiva, ela teria os aspectos do ser Em-si, e portanto a sua apreensão demandaria que o sujeito abrisse mão de sua condição de sujeito para se identificar com o ser em-si. Com isso, a noção de verdade como adequação entre intelecto e coisa, intimamente ligada à

⁷⁶ SARTRE, J.-P. *Vérité et existence*, pág. 13. Damos apenas a indicação da moral, sem nos atermos às descrições desse aspecto. Uma vez que a moral atravessa toda a obra de Sartre, seu tratamento exigiria outro desdobramento dos problemas que escaparia ao nosso objetivo aqui. Além disso, damos apenas como apontamento porque as seguintes aproximações com o marxismo parecem deixar o problema moral, ao menos a questão da autenticidade, em segundo plano, ganhando mais relevo as questões políticas.

⁷⁷ “Esse processo pelo qual a consciência se encarna nas coisas, fora dela, tem que ser descrito por uma ontologia cujo eixo seja a intencionalidade e não a substancialidade. E como essa encarnação complexa, enquanto projeção concreta da consciência, constitui o existir como processo histórico, a descrição ontofenomenológica atinge o âmbito da História, e se transfigura em análise das determinações histórico-materiais. É nesse sentido que se deve entender em Sartre a busca de um método em que a ontologia fenomenológica do para-si na sua relação com o em-si seja superada e conservada na sua abordagem materialista histórica do regime de reciprocidade de determinações a partir do qual tornem-se compreensíveis as relações entre a liberdade originária do para-si e o exercício histórico dessa liberdade pelo indivíduo concretamente inserido em um tempo histórico... Há um texto de Sartre que devemos privilegiar no acompanhamento dessa articulação: *Verdade e existência*, escrito em 1948, num momento em que vão se tornando mais concretas as implicações históricas da ontologia de *O ser e o nada*, desenvolvidas em ensaios da época e depois explicitadas em *crítica da razão dialética*”. SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 47.

filosofia da representação (ainda que não originada nela), deve ser abandonada, superando-se também o problema do critério de verdade.⁷⁸ Presente a um sujeito, a verdade deve estar atrelada às características do ser Para-si, isto é, como o ser que é negação interna de si pode apreender a verdade? “*Se admitirmos que a identidade do Para-si é a sua verdade, o conhecimento dessa verdade deve enfrentar os problemas derivados dessa constituição da identidade na separação, ou do si-mesmo na diferença pela qual a ipseidade se constrói*”⁷⁹ Há nesse percurso uma certa identificação entre verdade e ser, na medida em que tudo o que é para a realidade humana é verdade, pois o que surge para o homem está sempre sob a forma de um “há”, quer dizer, o homem não fundamenta o ser Em-si, mas é pela realidade humana que “há” o ser, somente à realidade humana ele pode estar presente. E nessa relação interna entre ser e verdade⁸⁰, tanto o verdadeiro quanto o falso se revelarão ao homem. “*Le monde est vrai. Je vis dans le vrai et le faux. Les êtres qui se manifestent à moi se donnent pour vrais, se révèlent parfois ensuite comme faux. Le Pour-soi vit dans la vérité comme le poison dans l’eau*”.⁸¹ Já se pode destacar aqui uma relação importante. A verdade opera numa relação entre ser e história que é o âmbito da moral, de tal forma que se pode dizer que para essa perspectiva o verdadeiro e o falso são tão fundamentais para a moral quanto bom e mau, ou bem e mal.

História e verdade se relacionam internamente porque a verdade é do âmbito do ser, na medida em que ela é uma história do ser, portanto a verdade é o processo – e como tal temporalização – do “há” ser. A consciência é um sujeito absoluto, por isso ela é Para-si, mas isso na medida em que ela é consciência do ser Em-si. Essa tomada de consciência do ser Em-si é o próprio conhecimento.⁸² O ser Em-si é alguma coisa, mas seu ser só vem à luz pelo ser que traz o nada ao mundo, por isso mesmo o conhecimento

⁷⁸ A verdade como adequação entre intelecto e coisa significa ou que o intelecto se adéqua às coisas, ou que as coisas se adéquam ao intelecto. Em ambos os casos, o critério da verdade (da justa adequação) é um acesso às coisas nelas mesmas, algo problemático para a filosofia da representação, como vimos anteriormente.

⁷⁹ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 44.

⁸⁰ Tomo aqui verdade como um âmbito onde se dá o verdadeiro e o falso.

⁸¹ SARTRE, J.-P. *Vérité et existence*, pág. 16.

⁸² É de se salientar aqui que o tema do conhecimento é pouco discutido na obra de Sartre. Considerando que o conhecimento é o plano da verdade, pode-se dizer que o trabalho em que ele mais longamente trata dessa questão é *Vérité et existence*. Ainda assim, nota-se nesse texto uma subordinação dessa questão ao que poderíamos chamar de um sentido existencial do conhecimento, isto é, na medida em que o ser Para-si, em suas vivências, sustenta o conhecimento. Não se deve perder de vista aqui os esforços de Sartre em O ser e o nada para escapar às descrições da consciência como conhecimento, destacando o fato de que o “saber de si” que a consciência possui e que acompanha toda tomada de consciência do ser Em-si não é um conhecimento, mas sim uma vivência.

é uma retirada do ser da noite do ser, e a verdade só vem ao ser através do ser Para-si. *“Ainsi, connaître, c’est tirer l’Être de la nuit de l’Être sans pouvoir l’amener à la translucidité du Pour-soi. Connaître, c’est malgré tout conférer une dimension d’être à l’Être: la luminosité. La vérité est donc une certaine dimension qui vient à l’Être par la conscience”*.⁸³ A essência da verdade é o “há” do “há ser”, portanto a verdade revela certa forma de presença da consciência ao ser. Com isso, a consciência confere outra dimensão ao ser, pois o ser Em-si, fechado em si mesmo, não se atribui essa luminosidade que o Para-si lhe confere, ou seja, somente por uma nadificação do ser Em-si feita pelo ser Para-si que a verdade vem à luz. Negação interna de si, fratura de ser, o ser Para-si existe. E existir significa justamente essa fratura. *“E é isso que denominamos existência: ex-sistência, ek-sistência, ou o ente que tem seu ser fora de si, o ente que caminha na direção de sua entidade, sempre separado dela e sempre tendendo para ela sem nunca alcançá-la”*.⁸⁴ Afirmar a precedência da existência frente à essência é postular o existente como processo de autoconstituição. Nesse sentido, a verdade do ser Para-si está fora de si, lançada diante de si, posta em sua plena realização – a verdade do ser Para-si estaria em seu ser Em-si-Para-si. Mas, como esse é por princípio irrealizável, é a possibilidade desta verdade posta pelo projeto que se sobressai e organiza o processo. Por isso, a verdade é processo de produção da verdade (tal como o projeto é organização e dotação de sentido).

*Assim, chegamos à relação entre esses três termos: verdade, identidade, existência. Será preciso articulá-los para compreender tudo o que está implicado na livre escolha e na efetuação das possibilidades: a verdade como verificação e a identidade como identificação. O caráter processual (fenomenológico e dialético) se depreende naturalmente desses termos: a verificação como produção da verdade, a identificação como processo de produção da identidade. São dois aspectos de um mesmo processo que basicamente é o de existir, e em cuja origem está a liberdade.*⁸⁵

Eis porque a verdade é contemporânea à realidade humana e à história: o surgimento da realidade humana, que não pode se furtar a ser consciência do ser Em-si, instaura simultaneamente a verdade e a história. E a verdade se apresenta como uma

⁸³ SARTRE, J.-P. Vérité et existence, p. 19.

⁸⁴ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 45.

⁸⁵ Idem, p. 46.

história do ser, isto é, a consciência, em sua dinâmica temporal, faz-se temporalização do ser na medida em que confere a ele um desvelamento progressivo como nova dimensão do ser por ele iluminada. Vê-se aqui que verdade e história são tomadas como fatos da existência do Para-si, tal como é tomado o ser Para-outro, e o esforço de Sartre não é demonstrar a gênese destes, mas descrevê-los. Neste processo, a consciência não é presença a este ser Em-si isolado, mas à totalidade do Ser – vale lembrar aqui que do ponto de vista do ser Em-si não há diferenciação, isso é, a diferença entre os diversos “istos” é algo que advém ao mundo pela presença da consciência ao mundo, é somente através de uma nadificação que se pode destacar algo sobre o fundo da totalidade do restante do mundo.

*C'est cette totalité concrete de l'Être qui est la vérité puisque c'est elle qui est dévoilée. Ainsi la vérité n'est pas une organisation logique et universelle de 'vérités' abstraites: elle est la totalité de l'Être en tant qu'il est manifesté comme un il y a dans l'historialisation de la réalité humaine.*⁸⁶

Por outro lado, a verdade não existiria como fato isolado a um único sujeito: o Para-si não só desvela o ser para si mesmo, como também comunica o que foi desvelado para outro. E em tal processo o Em-si desvelado ganha contornos subjetivos, isso é, ele aparece recuperado pela subjetividade, uma vez que ele é descrito a partir das experiências dessa subjetividade e com os contornos por ela escolhidos. Aqui, a relação do Para-si com a verdade faz com que todo o peso do conhecimento recaia sobre o Para-si, pois é ele que traz a verdade ao mundo, que desvela o Em-si. Isso faz com que no plano do conhecimento o Para-si tente se aproximar de seu projeto de ser Em-si-Para-si, posto que pelo conhecimento ele recupera o ser Em-si revestindo-o de contornos subjetivos, de contornos de ser Para-si, e o conhecimento é assim uma forma que reveste a condenação à distância que possibilita a imposição da presença.

Más bien, el conocimiento – como el valor, tal como Sartre expusiera en L'Être et le Néant – viene a ser un precipitado de la síntesis frustrada del en-sí y el para-sí. En el Ensayo de ontología fenomenológica, porque no era posible el en-sí para-sí, el valor resultaba ser la rubrica de su reunion en tanto que permanentemente aplazada; ahora, em Verdad y existencia (...) dado que el en-sí para-sí es irrealizable, el conocimiento es la forma que reviste el cumplimiento

⁸⁶ SARTRE, J.-P. Vérité et existence, p. 21.

*de esa condena a la distancia que possibilita a la vez que impone la presencia.*⁸⁷

Surgem assim duas dimensões da descoberta do ser Em-si. Num primeiro plano, eu desvelo aquilo que já foi desvelado pelo outro, e recupero esse desvelamento por ele operado, transcendendo sua transcendência, temporalizo sua temporalização. Num segundo plano, desvelo mais do que o que outro fez, vou mais longe, e recubro o que ainda não foi descoberto com traços de minha subjetividade. No entanto, se não comunico a outro, isso permanecerá como acontecimento subjetivo para mim, pois não deixará de ser um objeto (em-si) recuperado como Para-si. Assim, a verdade exige um trâmite de intersubjetividade para se dar por completa, ou seja, ela é um Em-si desvelado a um Para-si quando tal desvelamento é desvelado a outro Para-si, ganhando assim o caráter de Em-si entre esses dois Para-sis. “*Ainsi, l’absolu-sujet qui découvre la vérité doit vouloir la découvrir pour d’autres afin qu’elle passe par un stade d’en-soi et soit ensuite récupérée comme pour-soi*”.⁸⁸ A verdade apresenta aqui um novo plano na relação com o outro. Em um primeiro momento, a relação com o outro era um plano de objetivação minha e do Outro, o que permitia ao Para-si recuperar seu ser objetivado como ser que ele deve-ser, mas que independe de sua escolha. Com a verdade, descobre-se que a relação com o outro é também um plano da recuperação da totalidade do ser Em-si como totalidade também para outro, dado o caráter necessário da verdade de ser Para-outro. Por isso mesmo, todo julgamento é um evento intersubjetivo, pois a relação primeira do Para-si com o objeto não é o julgamento, mas sim a tomada de consciência deste, ou seja, ele não precisa julgá-lo, ele apenas o vê, e elabora um juízo quando deseja transmitir a outro o que ele desvelou nessa tomada de consciência do objeto. “*Ainsi se consolide la dimension nouvelle de l’En-soi qui sortait de la nuit dévoilé par un absolut-sujet et dont le dévoilement à son tour existe pour un autre absolu-sujet qui le saisit d’abord comme En-soi puis le recupere. C’est là ce qu’on appelle la Vérité*”.⁸⁹ Em contrapartida, a verdade é também certa recuperação do Em-si por ele mesmo. Isso porque o ponto de vista a partir do qual o Em-si é desvelado pode ser definido objetivamente, e nesse sentido plenamente definível pelo Em-si, tal como visto anteriormente quando da descrição do lugar ocupado pelo Para-si como um dos

⁸⁷ AMÓROS, C. “Introducción”. In: SARTRE, J.-P. *Verdad y existencia*, pág. 15.

⁸⁸ SARTRE, J.-P. *Vérité et existence*, p. 23.

⁸⁹ Idem, *ibidem*.

elementos de sua situação. Tomado desse modo, nota-se que o Em-si determina as condições de possibilidade de sua aparição, e compromete efetivamente seu desvelamento como uma pertença da verdade ao mundo, sendo uma dimensão do ser-no-mundo do ser Para-si.

Além de seu ser-no-mundo, a verdade também compromete o Para-si com o Outro, sendo uma face de seu ser-com (*Mitsein*), uma vez que a verdade exige ser transferida para o Outro. Desse modo, ela é uma empreitada que compromete a humanidade toda, em toda sua história. A verdade completa só seria atingida por uma consciência que se posicionasse fora da história, ou seja, sendo a verdade a história do ser, ou a história do desvelamento deste, ela só se daria por completo com o fim da história. Porém, nesse ponto em que a verdade atingiria seu fim como ao término de uma melodia, ela só poderia aparecer para uma consciência ideal que a contemplaria como algo dado e acabado, e perde sua exigência de ser transmitida a outro justamente por ser acessível somente para tal consciência ideal. Tomada como algo ideal, a verdade implica um fim da história, e esta passa a ser algo essencial, do mesmo modo que a morte do Para-si o torna ser Em-si e lhe arranca suas possibilidades. De fato, ao descobrir a finitude da história, a filosofia liberta o homem, pois a medida da verdade é no presente determinada por um ato de decisão daquele que a manifesta.

*Dans l'historialisation totale du pour-soi qui prend une connaissance vécue de sa place par rapport à hier, à aujourd'hui et à demain et qui définit cette place comme un absolu, il y a le choix des consciences à qui cette vérité est donnée pour qu'ils la vivent: c'est l'universel concret d'aujourd'hui et de demain.*⁹⁰

Nota-se aqui a relação interna que permite a passagem da verdade para a história, posto que a verdade é desvelamento do ser, da totalidade do ser, e esse desvelamento operado pelo Para-si é temporalização do ser, e como tal se estende às três ek-stases da temporalidade. A verdade revela que a totalização de si lança o homem em um processo de totalização de totalizações. A verdade possui vínculo fundamental com a historialização do Para-si, mas a verdade é também Para-outro, o que aponta também para uma intersubjetividade da temporalidade e também um “grande tempo”, ou a história como tomamos vulgarmente. Ademais, este processo implica um compromisso concreto com o tempo presente, e recupera-se aqui o sentido da expressão “escrever

⁹⁰ Idem, pág. 31.

para sua época”, isto é, como engajamento concreto no presente escreve-se para o futuro que o Para-si se dá nesse presente, do mesmo modo que pelo projeto o Para-si age no presente com vistas ao ser que ele almeja ser no futuro. Assim, a verdade presente de uma época é seu clima, seu sentido, tal como ele é vivido como descoberta do ser. E não há lugar aqui para uma relatividade histórica da verdade, pois esta é absoluta para o Para-si, dado seu caráter ontológico, e com isso o Para-si decide o tempo em que ela será viva. Com isso, ele decide também sobre a validade das verdade das épocas passadas e compromete-se com as épocas futuras pelo desvelamento do ser que ele opera no presente. O julgamento de uma verdade passada é também engajamento em uma revelação, mas esse mesmo julgamento será tomado pelas gerações seguintes como instrumentos, e com isso a verdade morre, passando de julgamento a lei, e de lei a fato, tornando-se com isso verdade eterna e indeterminada, num percurso similar à formulação heideggeriana da decadência do *dasein* no impessoal como perda de sua autenticidade.

Se é somente pelo Para-si que a verdade vem ao mundo, e deve ser sustentada pelo seu ser, o fundamento da verdade é o ser do Para-si, a liberdade é o fundamento da verdade. Por isso, é sempre possível escolher a não-verdade. Também nesse ponto encontramos eco das formulações de Heidegger. Em *Ser e tempo*, Heidegger busca apresentar o fenômeno originário da verdade, o que indica que não se trata de uma análise das noções de verdade relegadas pela tradição, mas de encontrar o que, como acontecimento originário, pode sustentar as noções de verdade. Nesse sentido, como ele apresenta no início de sua análise, “*de há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser*”.⁹¹ Assim, é em vinculação com o ser que deve se dar a compreensão originária da verdade. Ora, uma proposição verdadeira deve dar o ente em si mesmo, quer dizer, deve descobrir o ser, por isso o ser-verdadeiro de uma proposição deve ser também ser-descobridor, o que só é possível para o ente que é seu ser-no-mundo e, portanto, desvelador do ser. É o *Dasein*, como abertura ao ser, e com isso se ser-no-mundo, que é ser descobridor, de tal modo que é uma relação originária do *Dasein* com o ser. “*Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser no mundo... ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do Dasein*”.⁹² Mas, se a verdade é tal relação originária, seríamos levados a supor a

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, vol. 1, p. 280.

⁹² Idem, p. 287-8.

impossibilidade da não-verdade. Entretanto, há sempre o horizonte possível da não-verdade porque a decadência pertence também às estruturas originárias do Dasein. Lançado no mundo, o dasein é possibilidade de se perder nas interpretações já feitas e cristalizadas, abandonando assim o desvelamento do ser. Abandonando, mas de forma relativa. Porque, sendo o Dasein abertura para o ser, sua relação originária de desvelamento jamais pode ser abandonada. O que se tem aqui é a possibilidade de encobrimento do ser como relação originária com este, quer dizer, encobri-lo é uma forma de desvelá-lo (ao menos desvelá-lo como encoberto), pois para que o dasein se feche ao ser é preciso que de alguma forma ela se abra para ele.

*O que se descobre e se abre se instala nos modos de deturpação e fechamento, através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa, ele se mostra – mas segundo o modo da aparência... Fechamento e encobrimento pertencem à facticidade da presença... Somente na medida em que, com o Dasein, já sempre se descobriram os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se encobriram (velaram) e deturparam.*⁹³

Apesar dessa proximidade, guarde-se as diferenças entre os dois autores. Não há, nessas descrições heideggerianas, o peso conferido à negatividade por Sartre, pois para este autor o ser Para-si é fundamentalmente negativo e há um peso grande dado à consciência, enquanto para o autor alemão o Dasein não possui tais características.⁹⁴

Ademais, Para Sartre, se o Para-si desvela o ser, isso significa que originalmente o ser encontra-se velado, portanto há uma ignorância originária da condição humana. Assegura-se assim a possibilidade do erro, como um fato originário do ser Para-si e intimamente relacionado à própria verdade. O desvelamento da verdade é um projeto do Para-si de desvelar o ser Em-si, e como tal é uma antecipação de si e do ser desvelado.

⁹³ Idem, p. 290-1.

⁹⁴ Há inclusive autores, como Michel Haar, que atribuem essa diferença também a uma má compreensão por parte de Sartre do projeto heideggeriano. Tal má compreensão residiria em uma rejeição da pá de cal colocada por Heidegger na metafísica, ao menos na metafísica tradicional, o que faria Sartre, em sua crítica a Heidegger e na formulação de sua filosofia, retomar os problemas clássicos da filosofia sem transformação alguma desses, com seus dualismos e aporias. Ao arrepio disso, entendemos tratar-se de uma diferença de projeto filosófico nos dois autores, sendo o caso de Sartre de uma radicalização da crise da metafísica. Sobre isso, cf. HAAR, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: P.U.F; BORNHEIN, G. *Sartre*; e MÜLLER, M. L. “Sartre e a crise do fundamento”. In: *Revista dois pontos*, vol. 3 no. 2, outubro de 2006, pp. 11-28.

No entanto, no momento em que o futuro do ser Para-si se torna presente, o desvelamento operado no presente tornado passado pode mostra-se equivocado, tornando a antecipação anterior um erro, ou seja, o vínculo entre verdade e projeto é também a possibilidade da não-verdade, do não-desvelamento. O erro se põe então como uma não correspondência entre Em-si às demandas da antecipação do Para-si como projeto, é uma verificação negativa que anula essa antecipação. Por isso, como alertado atrás, de alguma maneira a verdade como correspondência se mantém nessa formulação. E como projeto, a verdade é algo que tem de ser feita, logo o desvelamento do ser é tarefa pela qual o Para-si faz surgir o mundo como esclarecimento do mundo, e tal esclarecimento é uma possibilidade constante. Faz surgir o mundo, não o ser. A ignorância originária nada mais significa que o Para-si é o ser através do qual “há” ser, ou seja, é o ser pelo qual a verdade vem ao mundo.

É o fenômeno que é apenas pelo homem, para alguém, não o ser, que é em si, que é o que é; o ser não se desvela, não se manifesta, não aparece, ele é condição do desvelamento, e por isso Sartre o chama “transfenomenal” (id., ibid. [L’être et le néant. Paris: Gallimard, 1969], p. 15-6). A negação não cria ser, ela apenas realiza o há. Somos, portanto, “desvelantes”, mas, se sabemos que somos desvelantes do ser, “sabemos também que não somos seus produtores” (Sartre 11[Que é a literatura? Trad. de C. F. Moisés. São Paulo: Ática, 2006], p. 33-4).⁹⁵

Há um certo ser do erro, na medida em que no erro o ser não é o que se diz, e o que se diz que é um não-ser (como antecipação) tem um certo ser, pois pode se acreditar nele e afirmá-lo. O erro é sempre contínuo pois há uma contínua verificação do ser a partir do uso que faço para atingir meus fins. Desse modo, o erro torna a verdade possível posto que sem ele a verdade seria necessária, não haveria escolha possível sobre ela, eu não poderia não atingi-la, tampouco decisão, eu não teria de verificar se o desvelamento operado corresponde ou não ao ser. É nesse sentido que se pode falar da história dos homens como uma história dos erros, isto é, como história das interrupções de verificação do ser.

Il est donc possible de considerer l’histoire de l’homme comme l’histoire de ses erreurs, si l’on prend le point de vue des arrêts de vérification dus à la mort, à

⁹⁵ MOUTINHO, L. D. S. “A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre”. In: *Discurso*. No. 39. São Paulo, 2009, p. 301.

*la succession des générations, à la violence, etc., comme aussi bien d'y voir une immense vérification en cours si l'on constate le caractère provisoire de chaque arrêt et la reprise de la vérification aussitôt après, comme aussi bien la circularité des vérifications par la pratique.*⁹⁶

O erro inclui também uma dimensão do outro, pois tal como “o dom” da verdade a outro a tornava fato, o “dom” da verdade de verificação detida torna o erro um fato. Mesmo a vontade de ignorância, vontade de deter a verificação do desvelamento e sua antecipação, é também um projeto. E de nada adianta também buscar ignorar o que os outros sabem, pois a ignorância se põe em um plano ontológico radical que é não desvelar o que ninguém desvelou. Ela também se faz como certo modo de conhecimento, pois como recusa de conhecer ela é reconhecimento de que o ser é conhecível. De fato, a ignorância aponta para a finitude da verdade, pois se primeiramente ela é originária e põe a descoberta do ser como tarefa, em outro plano ela é recusa da verificação, mas ainda em um terceiro modo ela é uma sombra da verdade, na medida em que não se pode conhecer tudo. *“Ignorer, c’est donc prendre en face de l’Être le point de vue de la finitude, de l’oubli de la mort et de la passivité”*.⁹⁷ Ignorar é não querer ter relação com o ser puro, mas com o ser emprestado, posto que a maneira de aparecer do ser aparece antes dele mesmo, embora manifeste esse, pois não há um ser por trás do ser Em-si que o sustente. Apesar de este aparecimento se dar somente para o homem, e tal aparecimento ser o aparecimento do mundo, o mundo é humano e inumano ao mesmo tempo. Humano, pois surge pelo surgimento do homem, mas inumano porque ele não se adapta ao homem, é a liberdade que se adapta a ele. Eis o mistério do mundo, pois mesmo sem ser por trás que o sustente, o Em-si aparece em sua obscuridade e impenetrabilidade.

A temporalização da verdade aponta também um aspecto irreparável desta, pois algo que revelo, mesmo que mude, passa para o meu passado. Ainda que o que revelei tenha deixado de ser, meu passado é algo em si que tenho de ser, logo continuará a fazer ser o que desvelei. E como a verdade é dom para o outro, essa revelação se manterá até mesmo após a minha morte, por isso o aspecto irreparável da verdade. Além disso, mesmo que a verdade tenha de ser, isso é, que ela seja uma tarefa que o Para-si não pode deixar de lado, disso não se segue que ela tenha-de-ser para mim, sendo ela para

⁹⁶ SARTRE, J.-P. *Vérité et existence*, p. 57-8.

⁹⁷ Idem, pág. 73.

outro ser ou para outro Para-si. Nesse caso, abandona-se a tarefa de verificação da verdade e esta passa a ser apenas contemplada. Isso configura outra forma de ignorância, que também assume o caráter de atribuição ao outro a função de verificar, seja esse outro Deus, outro Para-si no mundo, o que seja. Há ainda outra relação entre verdade e ignorância, que é a tomada desta como um lado escuro da verdade. Se toda determinação é negação, o homem é o ser que interioriza sua finitude, na medida em que é negação de si. Do mesmo modo, a verdade é interiorização da ignorância porque esta é a finitude da verdade.

O desvelamento presente que o Para-si opera possui dupla estrutura, ele é um presente que se temporaliza a partir de um porvir, e um destino, que é a necessidade de se tornar coisa para uma liberdade que é minha liberdade enquanto imprevisível, enquanto futuro. Além disso, sendo toda liberdade desvelamento, é do ponto de vista do outro como verificação ainda indeterminada que minha verdade presente será finitude re-exteriorizada, por isso, além da verificação da verdade por mim desvelada, o outro é também responsável pelo meu destino. De forma similar, na história, é o tempo futuro que decidirá sobre o destino dos tempos passados e presentes. O novo projeto futuro dará novo sentido à verdade agora desvelada. Por isso mesmo, toda verdade é simultaneamente fechada e aberta, fechada por ser um absoluto no presente para o sujeito que a desvela, aberta por ter ainda de ser decidida pelas gerações futuras. Além disso, a verdade escapa ao Para-si que a desvela, na medida em que ele não pode captar essa verdade tal como o outro a faz, e com isso a verdade se torna de certa forma incomunicável. Eis outro aspecto da ignorância ligado à verdade: o Para-si ignora uma infinidade de faces da verdade que ele desvela para o outro, aquelas com as quais ela aparece para o outro. Essas formas de ignorâncias descritas passarão a conhecimentos a partir da temporalização do ser Para-si e da verdade. Por outro lado, há ignorância que jamais se temporaliza em verdade, pois criou-se uma zona de verdade possível onde a verificação não é possível. Tal é também uma ignorância necessária, pois estas não são ilusões, mas são ligações com o ser constituem o ser como susceptível de ser verificado, ou seja, há uma verdade dessas questões, que será verdade para ninguém.

A liberdade, em seu vínculo com a verdade, implica um risco, isto é, o engajamento da liberdade no desvelamento do ser implica o risco de que tal desvelamento se mostre errôneo, e como tal exige também uma escolha de valores. E é na perspectiva desse risco e dessa ignorância que a liberdade se historializa e desvela o

ser. A recusa dessa ignorância e do risco leva à fatalidade, como fim não esperado. *“Tomemos, por exemplo, a possibilidade do erro: trata-se de um risco constitutivo do próprio saber. Sem a possibilidade do erro a verdade não seria possível, e sim necessária. Não seria portanto um projeto vinculado à minha liberdade.”*⁹⁸

Tal como o sentido objetivo de minha vida me escapa e posso antecipá-lo, o mesmo se dá para uma época histórica, isto é, ela cria um sentido objetivo que lhe escapa e que ela tenta antecipar. Por isso, a época é verdade para ela mesma, mas verdade ignorada, e haverá uma verdade revelada dessa época. E como totalidade destotalizada, o espírito põe a questão de seu sentido total. Caso fosse totalidade totalizada, verdade e ser seriam idênticos. Mas, como a realidade humana é totalidade destotalizada, é sempre para outro que o destino do gênero humano aparece. A totalização é sempre aquela que é feita por um homem, e ele totaliza o passado até seus dias, juntamente com todos os homens presentes. Tal totalização é subjetiva e deve reentrar na história sob a forma de totalização histórica pelo fim da conta, isso é, pela morte. Por isso, pela possibilidade de extinção do gênero humano, gera-se uma antecipação da verdade do gênero humano. O gênero humano tem portanto um destino, e a história possui um sentido, mas esse só apareceria a um ser fora da história, pois toda compreensão desse sentido é histórica e se temporaliza na perspectiva de novos fins. O homem faz a história, e faz conhecendo-a e, no entanto, o homem é certa ignorância de si. Apesar de o homem ser o ser pelo qual o “porquê” vem ao mundo, para um homem isolado esse porquê não seria dado, pois é sua própria liberdade que o fundamenta. Pelo outro e pelas gerações posteriores, o porquê de minha existência é dado como razão objetiva de meu ser Em-si, e tal porquê dirá meu destino. Quando outro ou a geração futura capta essa razão da série, surge uma inversão, pois sou com minha época arrastado à objetividade. Eis o ponto em que surge a mistificação da história, a história terminada seria historicidade do gênero humano inteiro, ou sua livre historialização tornada destino, e assim tornada algo encerrado e sobre o que não se decide mais o seu sentido, quer dizer, a assunção do sentido a ela atribuída abre mão da verificação deste. Cumpre aqui definir melhor esses termos. Historialidade é o projeto que o Para-si faz de si na história. Historisação é a passagem ao objetivo da historialização, que tem por resultado historicidade ou pertença objetiva a uma época.

⁹⁸ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 50.

A liberdade é o fundamento da verdade do para-si enquanto essa verdade se constitui na história. A esse projeto de ser que se constitui para realizar-se na história, Sartre chama historialidade ou historialização... esse projeto pelo qual o para-si se historializa está em constante tensão com a historicização do mesmo projeto, isto é, com a maneira pela qual ele se torna objetivo quando inserido no processo histórico.⁹⁹

A historialização é ultrapassamento objetivo da época, e a historicidade é pura expressão da época. O desvelamento da verdade é do âmbito da historialização. E deve-se fazer história contra a história mistificada, isto é, historializar-se contra a historicidade, fugir da coagulação objetivante, o que se dá prendendo-se à finitude do vivido como interiorização. Assim, o compromisso com a verdade é um compromisso ético na medida em que é a historialização do Para-si, é o Para-si resistindo à sua coisificação e à recusa de seu ser, assumindo-se mesmo como possibilidade de perda desse ser, e o projeto do Para-si, sendo também desvelamento, mostra seu compromisso com a história. Com isso, aponta-se uma para uma inter-relação entre ética e história que não sobredetermina uma parte pela outra ao torná-los simultâneos ao projeto do ser Para-si, o Para-si assume sua dimensão ética assumindo seu compromisso com a história, e este só se dá de fato quando o Para-si assume-se buscando sua autenticidade.

Com isso, viu-se de que modo as estruturas imediatas do ser Para-si apontam para uma historialidade deste ser. Ao se temporalizar, o Para-si temporaliza o ser Em-si, e em sua vinculação com o Outro e com as coisas, ele instaura a partir de seu projeto uma totalização da realidade a partir de sua própria totalização destotalizada: a verdade, ainda nesse horizonte de uma ontologia fenomenológica, reforça a vinculação com o Outro, de forma que o que antes era compreendido no processo de totalização de um sujeito pode agora ser compreendido como processo de totalização destotalizada de uma época.

Como a historicidade é uma dimensão intrínseca da existência, a descrição concreta deve coincidir com a encarnação histórica. Consequentemente, a passagem da historicidade como dimensão estrutural à história na sua efetivação já está de alguma forma contida nas possibilidades de descrição fenomenológica dessa encarnação.¹⁰⁰

⁹⁹ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 56.

¹⁰⁰ Idem, p. 60.

Ainda assim, há um forte paralelo entre esse processo coletivo e o processo individual. Qual é, concretamente, a articulação entre eles? E qual o modo de inteligibilidade da totalização de totalizações que é a História?

2 – TOTALIZAÇÃO, DIALÉTICA E HISTÓRIA

A filosofia da história de Sartre encontra-se dentro de uma tradição que podemos identificar como tendo origem no pensamento de Hegel, tradição que inclui também a obra de Marx. Evidente é o fato de que as obras destes três filósofos são muito diversas, assim como a impossibilidade de resumir qualquer ponto de seus pensamentos a mera apropriação, repetição ou glosa de seu, ou seus, antecessores. Mas, para compreender o horizonte dos problemas históricos, e sobre a História, de Sartre, cabe encontrar uma linha que une o pensamento desses três autores, sempre guiado, claro, pela obra de Sartre, tema fundamental desta pesquisa. Mostramos até esse ponto o ser Para-si como totalização de si, e que essa totalização de si o lançava em uma totalização histórica, isto é, em um processo que abarcava as diversas totalizações particulares. Agora, cabe compreender como se dá essa totalização de totalizações. Para isso, acompanharemos as formulações de Sartre em *Questão de método* para, a partir da relação entre Filosofia (o Saber) e ideologia, compreender sua crítica ao marxismo e os problemas relativos ao método inerentes a essa crítica. Já é possível adiantar a extensão dessas questões para a concepção de História: a Filosofia, como Saber de uma época, é ao mesmo tempo apreensão do movimento de totalização histórico, e esse movimento. Nessa compreensão, tomaremos dois desvios para a compreensão do horizonte de problemas formulados por Sartre. O primeiro, em direção à obra de Hegel, permitirá a compreensão de autoformação e totalização. Um segundo desvio levará à crítica de Marx a Hegel, tomando a apropriação por parte de Marx da dialética do senhor e do escravo como formulada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, permitindo com isso compreender um redirecionamento das noções de totalização e autoformação a partir da crítica de Marx ao idealismo de Hegel. Esse breve desvio justifica-se na medida em que ele propicia esclarecer as bases sobre as quais se dá o pensamento sobre a história formulado por Sartre, pautado pela tradição hegeliana francesa e sua apropriação e diálogo com o marxismo. Carente de essência, o ser Para-si é aquilo que ele fará de si,

ou seja, sua existência é seu processo de autoformação como totalização de si. Pretendemos compreender aqui a relação entre essa estrutura do ser Para-si e História a partir da relação entre Saber e Ideologia.

A teoria da história de Sartre se aproxima das formulações hegelianas e marxistas, porém essas referências são reinterpretadas a partir da ontologia fenomenológica de Sartre. Partindo da subjetividade, o existencialismo poderia incorrer em um subjetivismo e solipsismo que, por isso, não poderia compreender o processo histórico, hipótese afastada pelo alcance universal da escolha subjetiva. Eis aqui uma direção à história para a qual apontam as formulações da ontologia fenomenológica de Sartre. Quando o indivíduo escolhe, ele está propondo uma eticidade que se estenda a todos, em todo ato de escolha propõe-se uma imagem de homem, e um significado geral de humanidade está implicado. Aparece aí uma diferença em relação às teorias tradicionais da moralidade, pois estas sempre associavam a universalidade a uma tábua de valores. Mas, Sartre propõe uma universalidade que brota da escolha do indivíduo, e cada indivíduo que escolhe está assumindo a responsabilidade de uma proposta ética universal. O valor universal que brota da escolha subjetiva não possui uma universalidade anterior e abstrata, mas há uma relação de imanência entre a conduta e a universalidade do valor. Para compreender isso, é preciso abandonar a perspectiva lógica tradicional, não há aqui uma transmutação categorial, mas o que há é uma superação da dicotomia entre ação particular e universalidade, isto é, quando se escolhe, já se escolhe um universal ao se escolher uma ação particular. Ou seja, há uma relação de encarnação: o indivíduo encarna o universal. A responsabilidade inerente à instituição da universalidade na escolha é o que faz com que não se possa falar em gratuidade entre as escolhas. Quando se escolhe, escolhe-se o bem, ou melhor, institui-se o bem de forma universal, faz-se uma proposta ética e com isso espera-se a adesão dos outros a esse projeto. Tal noção de responsabilidade deve ser relacionada às noções de desamparo e angústia:

*O homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade.*¹⁰¹

¹⁰¹ SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, pág. 221.

Invertendo a abordagem, para Sartre se se escolhe de acordo com uma tábua de valores morais, essa escolha é relativa, uma vez que esses valores estabelecidos serão tomados como absolutos, mas considerando o homem como ser relativo, finito, que se reinventa a cada instante, as escolhas são absolutas. A maneira como se relacionam aqui liberdade, responsabilidade, escolha e angústia mostra que a subjetividade não significa de nenhuma forma um subjetivismo, pois toda vez que a consciência age ela o faz para além de si. Não substancial, o sujeito deve se lançar sempre para além de si, ele é projeto. O sujeito é o princípio, mas ele está sempre fora de si, ele está sempre além de si, por isso a subjetividade parte de um processo e se mantém nele. A subjetividade particular jamais vai deixar de existir em uma universalidade, em uma totalidade que a compreenda, mas há uma tensão dialética entre esses polos contraditórios. Para Sartre, não há contradição em dizer que cada indivíduo é absoluto, pois o indivíduo escolhe de forma absoluta, na medida em que liberdade e consciência se identificam: o homem é relativo por ser aquilo que ele se fará, mas absoluto na medida em que sua subjetividade é irreduzível. O que se tem aqui é uma experiência dos limites, o que configura o drama da existência. Assim, o processo histórico deve ser tomado primeiramente a partir das condutas humanas. Dentre essas condutas, tem-se o conhecimento, a conduta teórica. No entanto, o sujeito é ele mesmo uma questão, portanto é uma questão que se debruça sobre outra questão, o que leva sujeito e objeto a se determinarem reciprocamente, e o sujeito determina o objeto e a si mesmo. Isso se reflete na história, que é um processo de totalização, mas cada sujeito expressa a totalidade histórica de modo singular. Compreendendo o homem como processo, este é tomado como um processo de significação da realidade, mas como o homem é composto por inúmeras significações, a significação da existência humana é uma síntese significativa. Importante aqui é a ideia de que a síntese não seja uma conciliação entre os opostos, pois isso seria buscar um resultado analítico, um fim da tensão, por caminhos dialéticos, algo que aparece na crítica feita por Sartre às teorias das ciências humanas, as quais padecem de um objetivismo científico decorrente de sua filiação à epistemologia kantiana.

O que permite a singularização da totalidade histórica pelo indivíduo é a liberdade, em seu sentido histórico. Caracterizada por ser um vazio essencial, um nada, a consciência, o ser para-si, é livre, ela será aquilo que ela se fará, mas escolherá isso livremente a partir de seu projeto, em oposição ao ser em-si, caracterizado por ser pura positividade, portanto dado essencialmente, de modo completo. A consciência não é

produzida: irredutível, ela surge na inteireza de suas estruturas no momento de seu surgimento. O que se modifica ao longo do tempo são seus conteúdos específicos. Isso nos lança diante de outro aspecto a ser considerado: as descrições da consciência são a-históricas. Como descrição das estruturas fundamentais do ser para-si, elas não se alteram ao longo do tempo, novamente sendo apenas os seus conteúdos específicos alterados. Uma tentativa de descrever essencialmente o que seria uma determinada consciência em uma determinada época incorreria no problema de se essencializar a consciência, algo para Sartre impossível.

A liberdade humana deve ser exercida em uma situação, o que mostra uma relação entre sujeito e o meio em que ocorre sua ação. Já se encontram aqui relações com Marx, como no início de *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, mais precisamente com a passagem em que Marx argumenta sobre o peso das gerações passadas: o tempo passado exerce uma opressão, um peso sobre o presente, constituindo uma limitação do presente, por isso o que se faz no presente se dá no conflito entre o que escolhemos e aquilo que não escolhemos:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupa tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial.¹⁰²

Mas, ainda assim o passado depende do sentido que se lhe atribui. Não basta apenas estar nessa situação, ela é assumida a partir do projeto de cada indivíduo, e ao fazer isso ela ganha significação e sentido. Assim, projeto, liberdade situada, responsabilidade, vinculam o sujeito com os outros sujeitos, com seu passado livremente significado e com seu futuro, ou seja, apontam diretamente para a história.

Em *Questão de método*, Sartre apresenta de forma concomitante dois elementos. De um lado, uma crítica a certo marxismo de sua época, esgotado pela perda de vigor e

¹⁰² MARX, K. *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*, pp. 23-4. Retornaremos a essa relação adiante.

vitalidade ao decair em um “idealismo de esquerda”. De outro lado, a proposta de uma compreensão adequada do marxismo, a qual permitiria uma relação do existencialismo, ao menos do existencialismo de Sartre, com essa teoria.

O primeiro passo da crítica a essa crise do marxismo e sua relação com o existencialismo é a compreensão do que é uma Filosofia. Ao primeiro olhar, a tarefa pareceria ser a definição de uma determinada área de conhecimento, como a determinação dos limites entre ciência e arte. No entanto, Sartre se afasta dessa caracterização ao conceber a filosofia como um processo de totalização dos saberes de uma época, isto é, um processo de unificação e articulação dos diversos conhecimentos de uma época. De imediato, somos lançados na noção central para a compreensão da História: a totalização. Ou seja, isso revela uma relação entre Filosofia e História, quer dizer, o Saber que é a Filosofia, para se por como tal, deve ser reflexo da totalização em curso em uma determinada época. Note-se que nesse caso a **totalização** não pode significar a unidade monolítica desses conhecimentos, ao contrário, deve ser uma organicidade em que os diversos elementos se determinam mutuamente. Isso permite compreender porque, mais do que outras áreas do espírito humano, a filosofia atravessa (ao menos de direito) todos os demais conhecimentos particulares. Por outro lado, Sartre reforça que não existe A Filosofia, como empreendimento único ao longo da história, mas existem filosofias. Sendo uma totalização dos conhecimentos humanos, ela será determinada pela sociedade de uma época dada.¹⁰³ Mas, não haverá duas filosofias “vivas”, na expressão de Sartre, em uma determinada época: apenas uma filosofia se colocará como tal, exprimindo o movimento geral da sociedade. Filosofias conflitantes em um determinado período não serão igualmente válidas, o que apontaria para uma certa hierarquização do conhecimento, quer dizer, se apenas uma filosofia pode ser a expressão dos movimentos de uma sociedade em determinada época, uma das filosofias concorrentes poderá ser a verdade dessa expressão, enquanto a outra será de certa forma

¹⁰³ Outros autores propõe outros modos de articulação entre os diversos ramos do saber como empreendimento totalizador de uma época. Apenas para citar um exemplo, para E. P. Thompson, a relação entre o ser social e a consciência social só pode ser apreendida de forma dialética e sem se incorrer em um determinismo se a articulação entre as diversas áreas for operada pela história (entendido nessa caso como materialismo histórico). *“O materialismo histórico propõe-se a estudar o processo social em sua totalidade; isto é, propõe-se a fazê-lo quando este surge não como mais uma história setorial... mas como uma história total da sociedade, na qual todas as outras histórias setoriais estão reunidas”*. THOMPSON, E. P., *Miséria da teoria*, p. 82. Para isso, é preciso que a História tenha conceitos que escapem ao determinismo, compreendendo assim a relação dialética entre os diversos elementos da sociedade e que não determinam de antemão o objeto a ser compreendido. Vale lembrar, apenas para circunstanciar o argumento, que as formulações de Thompson são apresentadas contra L. Althusser e a crítica desse a um exagerado historicismo do marxismo.

um falseamento da realidade, na medida em que não a exprime. Ou seja, há aqui um privilégio do processo real, que terá de ser dado como práxis, e a autocompreensão de uma época, como forma de uma sociedade se determinar e se produzir, será a medida daquela que será a filosofia. Agora, reencontra-se, do ponto de vista da totalização que uma época faz de si, a historialização da verdade e do conhecimento antes exposta como inerente às estruturas do ser Para-si. Nesse sentido, como diz Sartre, em primeiro lugar uma filosofia se coloca como a forma de uma classe ascendente tomar consciência de si. *“É, inicialmente, certa maneira pela qual a classe ascendente toma consciência de si; e esta consciência pode ser clara ou confusa, indireta ou direta”*.¹⁰⁴ Clara é aqui a referência a Marx, como em *A ideologia alemã*, mais precisamente referência a como a consciência de uma classe é determinada pelo processo de produção da realidade, novamente como práxis:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 119.

¹⁰⁵ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 47.

A filosofia é então uma totalização do Saber. E, representante da classe ascendente de nossa sociedade, o que significa dizer ser representante do progresso dessa sociedade, ou da não estagnação de seu desenvolvimento, é o marxismo a filosofia de nossa época. Uma filosofia que tem como característica a junção (dialética) entre pensamento e ação, assim como o existencialismo de Sartre, uma filosofia da práxis, e que por isso mesmo é ao mesmo tempo crítica e ação emancipatória.

*A primeira e talvez maior contribuição de Marx à cultura moderna é seu novo método de pensamento e de ação... A melhor definição me parece ainda a de Gramsci: filosofia da práxis... Marx cortou o nó górdio da filosofia de sua época, proclamando (terceira tese sobre Feuerbach) que na práxis revolucionária coincidem a mudança das circunstâncias e a transformação das consciências.*¹⁰⁶

E filosofia não superada de nossa época, pois as condições da sociedade que a gerou não foram superadas. “O que pode superar uma filosofia é apenas o movimento real desse mundo cujo horizonte ela constitui e que, no caso, ainda não mudou substancialmente desde os tempos definidos por Marx pela alienação do homem”.¹⁰⁷ Quando as condições da sociedade são modificadas (superadas), a filosofia de uma época decai em algo estático e fechado, na medida em que não representa mais os processos de

¹⁰⁶ LÖWY, M. “Por um marxismo crítico”. In: *Lutas sociais*. No. 3, 1997, p. 22. Mais adiante, Löwy acrescenta: “O que constitui a força do pensamento de Marx e que explica sua persistência, sua vitalidade, seu ressurgimento perpétuo apesar das “refutações” triunfantes, dos repetidos enterros e das manipulações burocráticas, é sua qualidade *ao mesmo tempo crítica e emancipadora*, a saber, a unidade dialética entre a análise do capital e a convocação à sua derrocada, o estudo da luta de classes e o engajamento no combate proletário, o exame das contradições da produção capitalista e a utopia de uma sociedade sem classes, a crítica da economia política e a exigência de ‘eliminar todas as condições no seio das quais o homem é um ser diminuído, submetido, abandonado, desprezado’ (Marx, 1971: 81)”. Idem, p. 24. No entanto, no horizonte de uma pergunta por um marxismo crítico, o autor salienta uma limitação de saída do marxismo: “Tudo isso não impede a existência de problemas, dificuldades, limitações e insuficiências no pensamento de Marx. Parece-me que os aspectos mais discutíveis da herança marxista se situam na análise das relações da *produção* com a *vida social e cultural* e com o *ambiente natural*. No quadro desta curta contribuição posso apenas assinalar estes problemas, sem ter condições de discuti-los de forma mais sistemática. Pode-se constatar em Marx uma certa tendência a subestimar as formas não-econômicas e não-classistas de opressão: nacional, étnica ou sexual. A questão da dominação patriarcal sobre as mulheres, que afeta a metade da humanidade, está longe de ser um tema essencial para crítica marxiana da sociedade (Engels era muito mais atento ao problema), que permanece androcêntrico de uma maneira sofrível. Encontram-se páginas emocionantes em *O Capital* sobre o sofrimento das mulheres operárias impietosamente exploradas pelos capitalistas ingleses, mas procuraremos em vão em suas obras uma análise consistente da opressão específica das mulheres enquanto tais, da construção do gênero como categoria social hierárquica ou da discriminação contra as mulheres no seio do próprio movimento operário”. Idem, p. 25.

¹⁰⁷ GRESPAN, J. “Sartre, Marx e o marxismo”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, outubro de 2006, p. 159.

totalização, não na medida em que nada dela tenha qualquer significação para as próximas épocas. Mas, enquanto expressão do processo de uma determinada sociedade, uma filosofia é algo vivo, dinâmico, e se coloca muito mais como tarefa que depósito das grandes realizações da cultura. Nesse sentido, ela se põe, de um lado, como o pano de fundo de algumas das formulações dessa época sobre si mesma (dito de outro modo, isso aparece na maneira como uma época se sabe), e por outro lado ela acaba por ganhar tal penetração na classe ascendente e tal aderência dela que acaba por passar surda, ou seja, seus ideais permeiam as formulações dessa classe, ainda que não abertamente posicionados. Esse grande evento que é o surgimento de uma filosofia deve trabalhar as antigas estruturas da sociedade, permitindo a produção do novo (em larga medida), e por isso mesmo o surgimento dessa visão de mundo é um acontecimento raro. Por isso, Sartre identifica a existência de três filosofias da modernidade até nossa época, a filosofia de Descartes e Locke, de Kant e Hegel e de Marx. Esses autores não são essas filosofias, mas representam essas totalizações, de tal forma que tais sistemas representam uma “visão de mundo”.¹⁰⁸

Isso não significa que apenas esses autores, ou melhor, que apenas essas totalizações correspondam a toda produção do Saber. É preciso ter claro que, de um lado, a filosofia viva de uma época se põe como totalização do Saber, articulação e dinâmica deste Saber como reflexo vivo da sociedade que o engendra, mas não encerra todo o Saber. Isso seria o mesmo que, mais do que tomar a filosofia como tarefa, tomá-la como um conteúdo pronto a ser aplicado à realidade, o que significaria adotar um reflexo estático para uma realidade em movimento. Eis a separação entre filosofia e ideologia, do ponto de vista de Sartre: são ideologias esses campos menores do saber, que devem aderir à filosofia, reapropriar-se de suas conquistas, reinterpretá-las, expandir o seu campo de aplicação, acrescentar-lhe formulações. Eis porque para Sartre o existencialismo pode, e deve, aderir sem contradições ao marxismo: o existencialismo é uma ideologia, e como tal só adquire seu vigor na medida em que é reintegrado ao Saber pelo movimento de totalização que é a filosofia de sua época, o marxismo. Essa noção de contradição aqui exige atenção. Talvez não seja o caso de pensar a possibilidade dessa aderência por uma ausência de contradição, mas admitir que uma

¹⁰⁸ É curioso aqui, a guisa de exemplo do sentido dessa totalização do saber, o paralelo entre essa formulação sobre a filosofia e a descrição do paradigma feita por T. Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*. Cf. SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 120 e cf. KUNH, T. *A estrutura das revoluções científicas*, Cap. 2, 3 e 4.

possível contradição possa ser uma exigência de resignificação de uma parte da teoria, sem com isso abandonar o processo geral. Tomado desse modo, a exigência de ausência de contradição para a assimilação entre existencialismo e marxismo exigiria uma consideração do marxismo ao pé da letra: qualquer alteração de uma parte do “sistema” (considerando que Marx não é Hegel...) significaria uma transformação deste em algo completamente novo, e por isso inaceitável. Essa é a leitura de Lenin (e, como bom leninista, a leitura de Lukacs). Mas, a filosofia assim posta perde seu vigor: suas primeiras formulações serão verdades inabaláveis, e a tarefa que resta é a aplicação mecânica de seus conteúdos à realidade. O trabalho então do pensamento é apenas ampliar a Verdade para áreas ainda não iluminadas por ela. Nenhuma teoria que escape a uma necessária compatibilidade completa seria possível. Mas, se a relação entre essas teorias for tomada como assimilação ou integração, ao invés de compatibilidade, pode-se manter a contradição – talvez nesse caso o mais vivo seja mesmo que tal contradição exista, à custa de, ao evitar isso, oferecer um reflexo não contraditório de um mundo pleno de **contrariedades**. Tomado assim, pode-se pensar que, se uma ontologia que parte do fato absoluto da consciência não contradisser o **processo de totalização** representado pela filosofia, a assimilação é possível. Nesse caso, o problema muda de lugar: quanto a filosofia pode ser resignificada e alterada e ainda assim se manter como si mesma? Seguindo as indicações de Sartre, é a práxis que permite determinar isso.

O caso exemplar de Sartre dessa relação entre ideologia e filosofia é a relação entre Kierkegaard e Hegel. A escolha desse caso é sintomática. Para Sartre, Hegel é o maior exemplo de totalização em filosofia. Com isso, Sartre procura por de frente ao marxismo ortodoxo um sistema de totalização em sua dinâmica.

Estaria ele convocando assim um “retorno a Hegel”? De certa forma. Pois ele se refere a essa filosofia como “a mais ampla totalização filosófica” (SARTRE, 1986, p. 13), ressaltando nela o movimento de dissolução contínua do Ser em si mesmo, a alienação e o retorno a si do homem: a cisão e a contradição “que fazem nossa infelicidade são momentos que se põe para serem ultrapassados (...) o puro vivido de uma experiência trágica, de um sofrimento que conduz à morte é absorvido pelo sistema como uma passagem que conduz ao absoluto, o único concreto verdadeiro” (SARTRE, 1986, p. 14)¹⁰⁹

¹⁰⁹ GRESPAN, J. “Sartre, Marx e o marxismo”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, outubro de 2006, p. 164..

Se, por um lado, frente a Hegel, Kierkegaard é um autor menor, não é propriamente um “filósofo”, por outro lado esse autor recusa a dissolução do vivido no intelectualismo hegeliano. O autor dinamarquês aponta para um limite da totalização operada por Hegel: tal totalização era feita reduzindo tudo à ideia, como o espírito se conquistando, e frente a isso Kierkegaard afirmará que a existência particular, o vivido, não pode ser assimilado por tal totalização, quer dizer, a superação ideal de uma consciência infeliz dentro do sistema hegeliano não significa de fato uma superação real da vivência dessa consciência, por isso esse vivido permanece irreduzível (insuperável).

Assim, ele [Kierkegaard] é levado a reivindicar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência, a intransigência estreita e apaixonada da vida imediata contra a tranquila mediação de toda realidade, a crença, que se afirma obstinadamente, malgrado o escândalo contra a evidência científica¹¹⁰.

Mas, o que é essa totalização apresentada por Hegel, e em que medida ela traz consigo a noção de autoprodução? Façamos um breve desvio para compreender essa formulação, fundamental para o pensamento de Sartre. Podemos admitir de partida que, no pensamento de Hegel, lógica e História estão unidos. Porém, o sentido de lógica aqui é diferente daquele dado pela tradição filosófica. Quando a lógica tradicional afirma a relação entre sujeito e predicado, que “S é P”, ela também diz que algo é idêntico a si mesmo, “S é S”, e pode receber algo diferente de si, “P”, que não destrói S por não ser contraditório a este. A perspectiva hegeliana consiste em perguntar qual é o processo pelo qual S recebe P e o que acontece com S quando este recebe P. Para que isso ocorra, é preciso que a identidade de S não esteja dada antes, mas que seja construída através da relação que S possui com P. Tal processo mostra que S se conquista como tal passando pela negação de si que é P, negação porque o predicado P é algo que o sujeito S não é, considerando que o predicado P acrescenta algo ao sujeito S, e é a negação desta negação que faz com que se constitua a noção de S como algo em si e por si, de maneira que a identidade é dada no final do processo. Por isso Hegel afirma que “o começo é sempre abstrato”, e o concreto está no final do processo.¹¹¹

¹¹⁰ SARTRE, J. P. *Questão de método*, p. 122.

¹¹¹ Ressoa aqui a noção sartriana de necessidade de se começar pelo dado concreto que é sempre de forma sintética, seja o vivido, seja o fato, etc.

Tem-se aqui uma nova noção de sujeito, em que este é agente e resultado de um processo, sendo o processo um movimento imanente pelo qual uma coisa qualquer se apropria dos vários estados de sua existência. A coisa compreende nesse processo os vários estados de sua existência, unificando-os, de tal forma que o sujeito é esse movimento de passagem desses modos de existência e obtém uma unidade mais ou menos duradoura que é em-si, ou seja, uma coisa constitui-se ativamente como si mesma não apesar das mudanças pelas quais ela passa, mas por meio dessas mudanças. Isso também significa dizer que toda coisa é sujeito, o que permite a Hegel fazer uma crítica à separação entre o objetivo e o subjetivo, mostrando que o objetivo se constitui por uma subjetividade e que, portanto, o objetivo é subjetivo.

*No seu comportamento negativo... o próprio pensar raciocinante é o Si ao qual o conteúdo retorna; porém, no seu conhecer positivo, o Si é um **sujeito** representado, com o qual o conteúdo se relaciona como sujeito e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai-e-vem... O sujeito é, de início, posto como o Si fixo e **objetivo**, donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados.*¹¹²

Assim, Hegel concebe o sujeito não só como categoria lógica, mas também ontológica. O sujeito é aquilo que se constitui a partir de um processo, não um processo cognitivo, mas um processo do real, posto que todo processo é subjetivo na medida em que é uma forma de **auto-constituição**. Por isso mesmo, o sujeito não é mais compreendido como o *cogito*, sujeito transcendental, etc., mas como movimento do devir em-si por-si mesmo, constituindo-se num processo ativo. O processo de subjetividade tem como pressuposto (termo utilizado em sentido lato) que as coisas finitas, os entes finitos, não são propriamente seres finitos e determinados, mas são pura *dýnamis*, isto é, são potencialidades não concretizadas, não realizadas, e é nesse sentido que um finito é uma negatividade, nunca uma positividade dada, ele é um movimento para ser o que ele não é e, portanto, para deixar de ser o que ele é agora, sendo o finito sempre perecível, o perecimento de um processo de mudança. Por isso, Hegel afirma que a negatividade é a fonte interna de toda atividade, pois as coisas querem atualizar todas as suas potencialidades, e é para alcançar a positividade plena, um em-si pleno,

¹¹² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 62-3.

para eliminar tudo aquilo que é potencial que o finito perece. Todas as coisas finitas agem para a superação de sua finitude, e elas o fazem reiterando sua finitude, pois elas só o podem fazer perecendo. Revela-se, assim, um duplo papel da negatividade. Em primeiro lugar, a ação é negadora. Agir sobre algo é negar esse algo, para fazê-lo passar àquilo que ele não é. No entanto, em segundo lugar, essa negação não é exclusivamente destruidora, mas também é constituidora: faz-se algo que nesse momento não é. É o que faz notar Kojève ao comentar o desejo na *Fenomenologia do Espírito*:

*Assim, toda ação é negadora. Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em seu Ser, ao menos em sua forma dada. E toda negatividade-negadora em relação ao dado é necessariamente ativa. Mas a ação negadora não é puramente destrutiva. Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, ela cria em seu lugar, em e por essa destruição, uma realidade subjetiva.*¹¹³

Que é então o negativo? O negativo é a alteridade. A tradição definira o negativo como o nada, no entanto Hegel define a negatividade como o Outro. O negativo é um Outro, porém o Outro não é um outro ser (à maneira platônico-kantiana)¹¹⁴, mas é um negativo do mesmo, ou seja, o outro-livro não é o caderno, mas o não-livro. Esse Outro é o ser negado como tal, a auto-negação do ser ou a auto-negação do mesmo. Distingue-se aqui a noção de auto-posição, que é do âmbito do por-si, e ser-posto, do âmbito do por-outro.¹¹⁵ É justamente isso que encontramos na dialética do trabalho: a primeira relação que o homem tem com a natureza é de consumo, e com isso ele atribui exterioridade (um não-ele) à natureza, mas tal exterioridade passa a oferecer resistência ao homem, tornando-se um negativo para ele, até que o homem domine a natureza através do trabalho, subjetivando essa objetividade.

¹¹³ KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12.

¹¹⁴ “Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres... Não podemos, pois, admitir, que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o ‘não’ que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes”. PLATÃO, *O sofista*. In: PLATÃO, *Col. Os Pensadores*, p. 189-90.

¹¹⁵ É preciso ter em vista aqui o sentido de alguns termos. Em-si é o que uma coisa é nela mesma, o ser independente de todos os outros. O ser que, para ser, depende da ação de outro é Em-outro. Exemplo disso é a separação entre Deus (em-si) e as criaturas (em-outro). Diz-se que um ser é Por-si quando ele é causa de si mesmo, ou seja, aquele ser que depende apenas de si para ser. Em oposição, o ser que depende da ação de outro ser para ser é Por-outro.

Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele [escravo], que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a sua aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através do dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não conseguia por causa da independência da coisa, mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-a ao escravo, que a trabalha¹¹⁶

Tal relação entre finitude e negatividade leva à noção de bem infinito, o qual é o estado último de uma coisa. Uma coisa conquista sua identidade pela realização de suas potencialidades em um processo em que ela vai se tornando outro dela mesma nas etapas do processo. É esse processo de auto-percimento do finito que é o infinito. Portanto, o infinito se apresenta quando uma coisa se torna aquilo que ela sempre foi. O bem infinito é o tornar-se de alguma coisa através do movimento de auto-negação, é a conquista do ser por-si, o reconhecimento da finitude como movimento de pericimento, auto-negação, e através desse processo ela deixa de ser um em-si para ser por-si. Esse bem infinito possui três características principais. Primeiramente, a contradição e a negação de uma coisa não são externas a ela, mas internos, ou seja, a essência de uma coisa contradiz as condições de existência dessa coisa, mas como a condição de existência foi posta pela própria coisa, podemos dizer que essa essência está em contradição interna consigo mesma. Em segundo lugar, para realizar todas as suas potencialidades uma coisa deve tornar-se aquilo que ela não é, logo a essência de uma coisa obriga que ela transgrida seu estado de existência, alcançando outro estado. E em terceiro lugar, o bem infinito significa que algo em-si passa por seu Outro (posto por ele mesmo), uma essência se vê como ser posto, o que significa que a essência se põe condições de existência precárias porque no primeiro momento essa essência não estava totalmente realizada. Por isso, a essência, realizando suas potencialidades, tem suas condições de existência como entraves, cabendo à essência transgredir essas condições, ou seja, negar essa negação. Por exemplo, o homem é, em-si, razão. Na medida em que as condições são postas num momento em que ele não se sabe razão, ele põe condições

¹¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 148.

de existência que bloqueiam a efetivação da racionalidade que é aquilo que o homem é em-si. Assim, o homem se sente um ser por-outro (alienado). Na medida em que o modo de ser do homem contradiz aquilo que o homem é em-si, é preciso que o homem negue esse modo de vida que nega sua racionalidade. Essa negação da negação do homem é a luta entre o em-si e o seu ser-posto, o que significa que o em-si vai se reconhecer como por-si, portanto porá uma nova condição de existência, uma nova exterioridade.

A negatividade é inseparável da finitude, sendo que uma é expressão da outra. O finito significa que ser é vir-a-ser, ser é devir, pois é imanente ao limite (*determinatio*) ser a contradição que incita algo a se ultrapassar. O mundo não é finito por ser criado por Deus e corrompido pelo homem, mas por ser aquilo que o mundo é imanentemente. A finitude, portanto, só pode ser compreendida pela filosofia especulativa, pela filosofia dialética, não sendo a finitude pecado ou vício. Uma coisa só realiza todas as suas potencialidades ao fim de um processo que envolve a destruição de seu estado atual, posto por ela mesma, para sua efetivação, por isso uma coisa conquista sua plena efetivação por meio de sua destruição, de sua morte. A filosofia é o grau mais alto de saber porque ela lida com um morto, isto é, é após o “fim da história”, ou o fim do “trabalho”, que a filosofia pode conhecer.

Ao perecer, a coisa consuma toda a sua potencialidade, o finito conquista o seu ser em-si no momento de sua morte.¹¹⁷ Se na morte o finito consuma (ou realiza) todo seu ser em-si, é no momento da morte que o finito conquista seu ser por-si, sua liberdade atingindo a negação do ser por-outro.¹¹⁸ Tornando-se um ser por-si, o finito atinge sua negação, conquistando assim a infinitude, ou seja, o infinito é aquilo que o finito realiza no momento de sua morte. Assim, o infinito é a verdade do finito, o infinito só existe como passagem de si para um outro de si mesmo. O infinito é, portanto, esse mundo, pois é aqui que os seres finitos alcançam sua auto-determinação, ao contrário de Kant, para quem o infinito é o reino das finalidades. Esse processo recebe o nome de reflexão, e aqui ela é uma auto-reflexão.¹¹⁹ Reflexão é o movimento

¹¹⁷ Tal como em *O ser e o nada*, Sartre mostra que o Para-si se torna Em-si com sua morte. No entanto, para Sartre a morte não propicia ao Para-si a realização de todas as suas possibilidades, ela rouba do Para-si toda a sua atividade e potencialidade, transformando-o em ser dado, em ser Em-si. O ideal aqui é ser o processo realizado, mas mantendo o processo de transcendência, ou seja, ser um infinito.

¹¹⁸ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 44.

¹¹⁹ Note-se que a reflexão aqui não é um processo cognitivo do pensamento, mas é como para Kant uma “reflexão que um organismo realiza para realizar suas funções internas”.

em que o sujeito em si se volta sobre si mesmo, o movimento pelo qual algo busca ser ele mesmo, para conquistar seu por-si, para conquistar a verdade que está à distância de si. Quando o sair de si e o entrar em si tornam-se idênticos, o que se tem é o espírito.

*A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o negativo em geral. Pode considerar-se como falha dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o vazio como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o negativo, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito. Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito.*¹²⁰

Quando um ser se interioriza, ele se torna essência, e aí começa a reflexão, ou seja, é preciso que o homem transforme o ser em uma interioridade para começar a reflexão. A verdade de alguma coisa se encontra naquilo que a nega, daí a verdade do **ser** ser a essência. A essência revela na reflexão que o homem é, sem que ele se soubesse, sujeito, o ser se descobre sujeito das mudanças, ele é agente delas. Desse modo, tudo que é idêntico a si mesmo e diferente de si mesmo, portanto tudo que é se contradiz, é o tornar-se outra que dá a alguma coisa sua identidade.

Esse processo de reflexão aponta para a noção de desenvolvimento. Hegel afirma que, desde Aristóteles, desenvolver-se é um mover por si mesmo, por isso para dizer que algo se desenvolve é preciso encontrar na coisa seu princípio de auto-movimento.

A forma do fim em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento - mal compreendido -, mas

¹²⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 46-7. Na Lógica tem-se o ser, a essência, o conceito e a ideia. Para Hegel, o movimento que vai do ser até a ideia é um movimento não só lógico, mas também ontológico e histórico.

sobretudo pela proscrição de toda a finalidade externa. Mas importa notar que - como Aristóteles também determina a natureza como um agir conforme a um fim - o fim é o imediato, o-que-está-em-repouso, o imóvel que é ele mesmo motor, e que assim é sujeito. Sua força motriz, tomada abstratamente, é o ser-para-si ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é fim; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura. O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido.¹²¹

O desenvolvimento começa partindo da oposição entre ser em-si e ser para-si. Do ponto de vista do desenvolvimento, o ser em-si é pura *dýnamis*, pura disposição, pura potencialidade, logo uma possibilidade. Em contraposição, o ser por si é uma *energéia*, uma atualidade. No ato, algo se desenvolve para vir-a-ser aquilo que ele é em si mesmo, por isso o desenvolvimento é atualizar potencialidades, e depois de atualizar suas potencialidades esse em-si morre. O desenvolvimento do em-si sempre começa em um outro, isto é, o em-si não começa como em-si, mas começa em outro, pois começa nas ruínas de um anterior, ele começa como um ser posto que depende das condições dadas, e termina como um por si, como uma atualidade pura. O processo de desenvolvimento pode ser assim descrito: o em-si é posto por um outro que o antecedeu, ele interioriza essas condições e exterioriza essa interiorização, exteriorizando as condições de sua existência; o em-si nega a alteridade das condições externas e se recolhe em seu interior, tornando-se assim por si, de tal modo que o vir-a-ser é a passagem da alienação à identidade consigo mesmo graças à passagem pela alienação. O desenvolvimento é esse processo no qual há uma interioridade abstrata que se cinde em uma interioridade e exterioridade, e que precisa negar essa diversidade, essa separação, para atingir a integração da unidade concreta. Aqui, todas as potencialidades foram atualizadas. O tempo empírico permanece, pois é o tempo do hábito, após a realização completa tem-se o hábito da repetição, mas o tempo histórico, o tempo da criação, se encerra.

O idealismo diria que o em-si põe o oposto, algo positivo que se opõe a esse em-si igualmente positivo. Mas, para Hegel o em-si põe o seu outro, e que há uma imanência nessa imposição (“a” põe também “não-a”). Essa posição se desdobra na

¹²¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 37.

forma da alienação, na qual em vez de “a” aparecer em-si, é o seu oposto que aparece, e “a” aparece como tendo sido posto. Por exemplo, o homem cria a sociedade, mas os homens se veem postos pela sociedade. Assim, o ser posto aparece como aquele posto por não-a, aquilo que era a liberdade de pôr algo aparece como condicionado. A alienação consiste no fato de que o ser-posto aparece como incondicionado, e o incondicionado aparece como ser posto. Filosoficamente, a expressão disso é o realismo metafísico. Há aqui uma inversão, e é preciso um processo de reinversão, o qual é válido para todas as figuras da consciência, todas as categorias da lógica, etc. É para esse movimento que Hyppolite chama atenção ao comentar o movimento do início da *Fenomenologia do Espírito*:

*A dialética que Hegel apresenta na primeira parte de sua obra sobre a consciência não é tão diferente da dialética de Fichte ou Schelling. Trata-se de partir da consciência ingênua que sabe imediatamente o seu objeto (ou melhor, acredita sabê-lo) e mostrar que, de fato, no saber do seu próprio objeto, ela é consciência de si, saber de si mesma. Portanto, o movimento próprio dessa dialética que se efetua em três etapas – consciência sensível, percepção, entendimento – é aquele que vai da consciência à consciência de si. Entretanto, o objeto dessa consciência se torna para nós o conceito (Begriff). A diferença com Fichte ou Schelling radica que Hegel não parte da consciência de si, do eu = eu, mas chega a ela ao pretender seguir as próprias démarches da consciência não filosófica.*¹²²

Esse movimento é a própria dialética, e cada momento da religião, da consciência, da arte, das categorias, dá-se nesse movimento. Tal movimento só é possível porque há uma contradição. O primeiro momento é posição, portanto uma afirmação – o ser é posto. Ocorre aí uma primeira negação: o em-si é negado pelo ser posto, pois o posto aparece como em-si, e o em-si é dado como posto. O segundo momento é a negação desta negação, o verdadeiro em-si, que é verdadeiramente por-si, recupera essa posição negando que o ser-posto seja em-si e por-si. O resultado desse processo é uma nova afirmação, sendo esta última afirmação mais rica que a primeira.

Eis porque a filosofia começa com a substância, portanto abstrata, e é preciso fazer a substância se reconhecer como sujeito. O espírito deve se reconhecer como sujeito, deve tomar consciência de si, e sendo a consciência para-si, o espírito é aquele

¹²² HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*, p. 95.

que se toma para-si aquilo que ele é, é aquele que se torna em-si porque ele é para-si tal como é e tal como ele se tornou. Por isso, Hegel afirma que o único sujeito possível da História é o Espírito. Mesmo tendo um começo abstrato, fragmentado, ele é o princípio dessa história (Hegel indica isso já na *Fenomenologia do espírito*). A cada etapa do processo, a tese resultante é um conhecimento, e este vai crescendo. O Espírito é o sujeito que se realiza a si mesmo sabendo que se realiza. Filosoficamente, o Espírito começa abstratamente como substância, nega a si mesmo pela exterioridade da substância, nega essa alienação e constitui-se como subjetividade livre, e esse movimento encerra-se quando subjetivo e objetivo se identificam. Essa auto-produção do Espírito é o próprio tempo da criação, de onde esse processo ser a História. Por isso, nada escapa a uma época, nada pode não ser contemporâneo ao seu próprio tempo, pois cada um é a expressão individualizada do sujeito da história, no momento dessa auto-produção.¹²³ Se se considera o tempo como o espaço da sucessão, pode-se imaginar um descompasso entre o Espírito e a época. Mas, Hegel afirma que o tempo é a diferenciação de si consigo mesmo (própria da negação interna), portanto o Espírito é o tempo. Em cada etapa, a tarefa da filosofia é fazer com que o espírito afirme sua absoluta contemporaneidade, e quando uma época se compreende é porque ela acabou. Nesse sentido, a ideia de que o Espírito realizaria uma tarefa infinita para o bem da humanidade é inconcebível. O que se tem aqui é um processo de negação interna que faz da autoprodução de si o processo histórico.

Esse processo de conquista da efetividade é um processo que vai da abstração ao concreto. O concreto é para Hegel sempre um universal, é a síntese de muitas determinações, ou a síntese do que é em-si e por-si. Cada particular, cada parte, é capaz de exprimir o todo, e o concreto é a plena expressividade do particular no universal e do universal no particular, sendo, portanto, a unidade dos momentos que constituem o sujeito, a unidade do movimento inteiro, e como tal ele está expresso em cada momento desse movimento. O Concreto está, portanto, presente no em-si e no resultado de sua atividade, o por-si: ele é a passagem do em-si para o seu por-si, e o reconhecimento de si como para-si, sendo o resultado dessa atividade e a própria atividade, o que permite a Hegel identificar concreto e autoposição.

¹²³ Paulo Arantes insistirá que o núcleo da noção de história em Hegel é o presente, uma busca pelo dia do presente contínuo, um momento em que o Espírito estará totalmente realizado e, portanto, a história visa à superação da história. Cf. ARANTES, P. *Hegel e a ordem do tempo*.

A autopoção implica também uma noção de liberdade. O que é livre tem a sua essência como fundamento de sua existência.

*O Eu determina-se enquanto é relação de negatividade consigo mesmo, e é o próprio caráter de tal relação que o torna indiferente a essa determinação específica, pois sabe que é sua e ideal. Concebe-a como pura virtualidade à qual não se prende, mas onde se encontra porque ele mesmo lá se colocou. Tal é a liberdade que constitui o conceito ou substância ou, por assim dizer, a gravidade da vontade, pois do mesmo modo a gravidade constitui a substância dos corpos.*¹²⁴

¹²⁴ Hegel, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, p. 16. Em nota à sua tradução de *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e conceito do Estado em compêndio* (1820), Marcos L. Müller, em meio à discussão técnica sobre a tradução, apresenta também aspectos fundamentais para a compreensão desse ponto: “*Wirklich* (adj.), *Wirklichkeit* (subst.) – derivados de *wirken*, verbo formado a partir do substantivo germânico *Werk* (obra), este último remotamente aparentado ao *ergon* grego, - surgem na linguagem mística dos séculos XIII e XIV e tem o significado geral de ativo, atuante, / atividade, atualidade, respectivamente, e só a partir do século XVIII assumem o significado de real/ realidade, em oposição ao que é meramente possível, pensado ou aparente. No Mestre Eckhardt, *Wirklichkeit* corresponde à *actualitas* latina. (Cf. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 6ª Ed., reelaborada por W. Betz, M. Niemeyer, Tübingen, 1966, e F. Kluge, *Etimologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, De Gruyter, Berlin-N. York, 1989.) Hegel retoma o significado marcadamente ativo desses dois termos, reduplicado na forma verbal *verwirklichen* e na sua substantivação *Verwirklichung*, e os distingue drasticamente dos termos *real/ Realität*, para marcar uma das teses fundamentais da sua filosofia, a de que o efetivo que tem em si o poder de sua auto-efetivação, *Wirklich* (efetivo, efetivamente real) e *Wirklichkeit* (efetividade, realidade efetiva), no sentido amplo, não significam, portanto, apenas a realidade oposta ao mero pensamento, à possibilidade ou à aparência, mas, como Hegel os caracteriza na *Ciência da Lógica*, a unidade da essência e da existência, do interior e do exterior, o existente enquanto efetuado e contendo em si o poder de sua efetuação, e que ‘na sua exteriorização (*Aussetzung*) permanece essencial e que só é essencial enquanto é, igualmente, existência exterior imediata’. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3ª Ed. (1830), Eds. F. Nicolin e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1959, § 142; daqui pra frente citada pela inicial E e indicação do parágrafo, e da *Observação*, quando não se tratar do caput. Cf. *Wissenschaft der Logik*, Ed. Lasson, Meiner, Hamburg, 1963, vol. II, p. 156; citada, daqui em diante, pelas iniciais CL, *Ciência da Lógica*, indicação do volume, em romano, e pg.) No sentido estrito, a efetividade é a automanifestação do absoluto, no sentido de que a sua exteriorização e a sua exterioridade daí resultante é, simultânea e identicamente, absoluta reflexão dentro de si: unidade posta de reflexão e da imediação (CL, II, 169). Por isso, ela não implica mais mudança, passagem, ou reflexão num outro, mas, enquanto pura manifestação (*Manifestation*) para si mesma, nela coincidem o poder da sua efetuação e da sua reflexão sobre si: “a sua exterioridade [do efetivo] é a sua energia, ele está nela refletido dentro de si mesmo; seu ser-aí é somente manifestação de si mesmo, não de um outro” (E, § 142, Obs.; grifos nas citações, sempre de Hegel; cf. CL, II, 163-4; 169-170). O termo energia (*Energie*), que descreve, aqui, a efetividade em sua exterioridade, inusitado no contexto, não fosse sua referência implícita à *energéia* aristotélica, marca a distinção fundamental entre *Wirklichkeit* e *Realität*: a segunda, uma categoria da Lógica do Ser, da qualidade, que enuncia o ser determinado e primeira forma de negação aí presente (o ser-aí, posto na unidade dos seus dois momentos, ser-em-si e ser-para-outro), a primeira, uma determinação da essência, que enuncia a identidade do poder de efetuação e de reflexão sobre si enquanto pura automanifestação, e que antecipa a singularidade do conceito, entendida como autoefetuação (*das Wirkende seiner Selbst*) (E, § 163 Obs.). Daí que, segundo a tese enunciada na Obs. Ao § 1, a de que só o conceito possui efetividade, aquela, precisamente, que ele se dá a si, o objeto da Filosofia do Direito é a apresentação do processo de efetivação do conceito de vontade livre, pelo qual ele determina e se objetiva nas condições institucionais (‘configurações’, cf. § 32) da sua própria efetivação como ideia”. (p. 109-110). HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e conceito do Estado em compêndio* (1820). Trad. e notas de Marcos L. Müller. In: *Analytika*, vol. 1, no. 2. Rio de Janeiro, 1994, pp 109-10.

Está implicado aqui para Hegel uma historicidade da essência: a essência é histórica porque é pela mediação das suas condições de existência que ela passa de potencialidade a atividade. A atividade significa que o processo subjetivo é sempre perpassado por um conflito entre possibilidade e realidade, sendo possibilidade e realidade as duas formas antagônicas da própria realidade, são as duas possibilidades do real. Por outro lado, o real é o que contem uma possibilidade que se negará como possível, tornando-se real, sendo portanto a união contraditória entre atualidade e potencialidade. Isso significa que no início do processo o real aparece como possibilidade de alguma coisa realmente dada. Porém, essa possibilidade só poderá se concretizar, se efetivar, se ela estiver no interior do mesmo campo em que se encontra o real - o possível é possível deste real, a possibilidade é possibilidade desta realidade, eles são contemporâneos, e como eles são negações um do outro, eles são determinados um pelo outro. Portanto, para Hegel o possível não é o contingente, mas a condição de possibilidade de uma realidade, é o que Hegel chama de “possibilidade real”. Daí a constatação de que as condições para que o fato exista estão dadas, e por isso o fato existe, porque ele é, porque existe uma possibilidade real de sua existência, o que mostra a união entre real e possível que propicia a possibilidade. Isso permite a Hegel falar em uma atualidade, mas neste sentido a atualidade carrega em si sua negação. A necessidade abstrata não comporta realizações. Mas, a necessidade concreta comporta uma série de atualizações possíveis. A realidade atual é aquela na qual o antagonismo entre real e possível foi superado, e isso é a atualidade, sendo esta a simples unidade positiva dos elementos que desunidos existiam no momento anterior. A atualidade é racional porque é a unidade da necessidade e do livre, e o processo de atualidade é necessário porque ele segue uma lei inerente à sua essência, mas esse processo é livre, pois não é condicionado por nada exterior a ele, ele é causa de si como processo.

Eis porque se tem, de um lado, a liberdade em-si (o processo), e de outro a liberdade para-si (o sujeito se reconhecendo livre). Ele afirma que a verdadeira liberdade, a mais elevada, é a liberdade para-si, ela deve ser reconhecida como verdadeira realidade, constituída pela ação do sujeito. A forma da verdadeira liberdade é a **efetividade**, pois esta exprime a anterior (o processo). No entanto, a realidade depende dessa liberdade, e esta última é o fundamento do sujeito em sua forma mais alta. Portanto, a realidade pode ser assim tomada como sujeito, e o sujeito tomado em sua

forma mais alta não é uma particularização subjetiva, mas uma estrutura geral do mundo – a isso Hegel chama de Espírito. O Espírito é o universal de uma época, e como tal ele é o princípio de sustentação de uma época, ela é a estrutura e o sentido que opera como princípio dessa época e o resultado a que uma época chega.

A história é para Hegel o modo de ser do Espírito, e, portanto, da realidade. Em um sentido, há um sujeito da História, o Espírito, As coisas não se dão na história, elas são a história. O tempo não pode ser visto então como um escoar linear dos acontecimentos, como continente dos acontecimentos, mas o tempo é a atividade do espírito. O que não significa que esse processo se dê sem conflitos, sem resistências. Caminhamos assim de uma descrição mais formal e abstrata da autoprodução (ou autoefetivação) do espírito para uma compreensão concreta de sua efetivação. É relevante aqui que ao menos as estruturas formais do desenvolvimento histórico são consequências das estruturas internas ao sujeito da História. Ao menos, porque é preciso relativizar a separação entre forma e conteúdo para esse pensamento, sendo melhor pensar em um ganho de concretude das estruturas antes descritas de forma abstrata.

Todo esforço que uma ordem estabelecida faz é um movimento, portanto reluta às ideias de perfectibilidade, progresso, mutabilidade, pois estas mostram essa ordem estabelecida como perene. Isso leva ao modo como cada ordem estabelecida secreta dentro de si uma imagem. Na medida em que a mudança representa um perigo para essa época, cada época produz no interior do instituído uma imagem neutralizada da mudança, e isso é feito considerando como a imagem de progresso aquilo que serve para a manutenção de uma ordem estabelecida, e aquilo que leva à sua mudança recebe a imagem de terrorismo, crise, etc. Nesse sentido, as transformações históricas devem ser compreendidas pela noção de evolução, mais do que pela noção de progresso. Do ponto de vista do espírito, o princípio de evolução tem um sentido preciso: ele indica que na base existe um princípio de efetivação. A ordem instituída quer impedir a evolução, fazendo com que a evolução “social, cultural, etc.” seja como uma evolução orgânica, pois esta é na verdade uma explicitação daquilo que o orgânico já é. Mas, a evolução do espírito se dá de forma mediatizada, por contradições, se dá com o espírito destruindo aquilo que ele já é. Do mesmo modo que se distingue evolução orgânica e evolução histórica, interessa à ordem estabelecida dar uma imagem neutralizada de progresso. Essa imagem não vale para o espírito, pois a natureza perdura, mas o espírito é temporal, sendo o tempo a penetração do ser pelo nada, o espírito é atravessado pelo

nada, portanto em seu progresso o conceito do próprio espírito muda. O verdadeiro é um processo no qual se passa da exterioridade e dependência para a interioridade e independência. Portanto, dizer que a história universal é a história do progresso e da evolução é dizer que a história universal é o percurso do espírito para conquistar seu próprio conceito.

Pode-se dizer que a história universal é a apresentação do espírito no esforço de saber o que ele é em si, é a auto-apresentação do espírito no trabalho para adquirir consciência de si. O princípio da evolução e o princípio do progresso é a liberdade, e é este princípio que deve distinguir os períodos históricos. Os orientais não sabem que o homem é livre, portanto também não o são. Eles sabem somente que apenas um homem é livre, o déspota. A consciência da liberdade ergueu-se de início entre os gregos. Porém, estes e os romanos sabiam que apenas alguns homens eram livres, por isso eles tiveram escravos e sua liberdade pereceu. Foram as nações germânicas que, através do cristianismo, descobriram a liberdade do Homem, quer dizer, de todos os homens. Mas, como essa liberdade surgiu primeiro na religião, foi preciso um árduo esforço para tirar essa noção da religião e trazê-la para o mundo profano. Tais são as épocas da história universal.

*347 - O povo que recebe tal princípio como seu princípio natural fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si do espírito universal que se desenvolve. Tal povo é o povo que, na época correspondente, domina a história universal. Mas só uma vez pode ser o povo dominante (§ 346a), e em face do direito absoluto que lhe cabe como representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos que, tais como aqueles que já representaram uma época passada, nada são na história universal.*¹²⁵

Hegel afirma que para cada época só pode haver um espírito, e o espírito está encarnado em um conjunto de manifestações de sua liberdade, quais sejam, as instituições sociais e políticas. Empiricamente, existem milhares de povos pelo mundo, porem eles não são povos, eles são agregados empíricos – povo em cada período histórico, em sentido pleno, é aquele que está realizando o espírito de seu tempo – chineses e hindus na primeira época; na segunda época, os gregos, e aqui os chineses já

¹²⁵ Hegel, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, p. 309.

não existem mais, eles duram como as coisas da natureza. Há aqui uma ideia de hegemonia, para utilizar um termo alheio a Hegel, o espírito de uma época é hegemônico, pois ele anula todas as concepções anteriores e anula também as concepções daqueles que não realizam o espírito da época. Hegel considera que em cada época histórica do espírito há um conjunto de potencialidades a serem atualizadas. O povo que atualiza essas potencialidades é o espírito da época, e por isso é o povo hegemônico, e encontramos aí na noção de desenvolvimento uma teoria do imperialismo. O processo da história é o processo de aplicação do princípio da liberdade aos negócios do mundo, e o verdadeiro historiador é aquele que consegue compreender a necessidade do progresso da liberdade. Para que o espírito se realize, é preciso que ele se emane, literalmente.

*346 - Porque a história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, os graus de evolução são dados como princípios naturais imediatos e estes princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores de modo a cada povo receber um. É a existência geográfica e antropológica do espírito.*¹²⁶

Na *Ciência da lógica*, Hegel diz que o ser verdadeiro (o que chega a si mesmo para si) é a Ideia. A ideia se realiza no espaço como natureza, e se realiza como tempo no espírito. A história é sempre história do mundo, é sempre exposição do espírito como tempo, e essa temporalidade do espírito recebe o nome de negatividade. A natureza oferece as condições materiais da história, mas esta como tal só é possível através do homem, que é um ser natural e também consciência, ser pensante. Só o pensamento é capaz de fazer o homem transcender sua naturalidade, e somente o pensamento pode transformar a “multiformalidade” das coisas naturais em meio para a realização espiritual do homem. Hegel concebe uma história universal porque ele concebe a razão como senhora do tempo e a soberana do mundo, por isso só pode haver história do espírito. Contudo, é preciso distinguir a historiografia da história. A historiografia é o relato de fatos empíricos, acontecimentos (relato de testemunhos), mas a história propriamente dita é aquela na qual há uma diferença entre a poesia e a prosa. Ao contrário da posição aristotélica, que valorizava a poesia em detrimento da prosa, a poesia é aqui expressão da confusão da sensibilidade, e por isso não pode ser expressão

¹²⁶ Idem, p. 309.

do espírito que toma consciência de si, restando à prosa expor organizadamente o espírito. Isso implica que só há história onde existe a prosa do mundo, logo só há história onde existe escrita, de tal forma que a história é um progresso da linguagem.

O problema que essa noção de história tem de enfrentar é que sendo a história universal, o verdadeiro sujeito da história, o espírito, é universal. No entanto, os agentes empíricos da história são particulares, e os acontecimentos históricos são particulares. A solução para isso é considerar os fatos particulares como figuras determinadas do universal, eles são fases, etapas necessárias do caminho do espírito. A particularidade é a maneira pela qual o espírito realiza a sua marcha universal. Hegel chama a isso de artil da razão. O espírito usa para a realização de suas potencialidades a coragem de uns, a desfaçatez de outros, os desejos escusos de uns, o altruísmo de outros, etc., e utiliza tudo isso para que uma época se realize tal como ela deve se realizar, o que faz com que os homens sejam instrumentos inconscientes da marcha do espírito. Porém, tal instrumentalidade dos sujeitos empíricos deve ser relativizada. Em primeiro lugar, a história não é um processo contínuo e linear de progresso, mas há também retrocessos. Hegel considera esses retrocessos negações necessárias para que o espírito se lance de novo no progresso. O segundo ponto é a afirmação de que a história não ocorre com uma necessidade natural, a necessidade histórica é distinta. Por isso, a história aparece para os indivíduos com aquilo que depende da ação consciente deles e de sua vontade consciente, daí a história necessitar de uma práxis humana, e é justamente dessa práxis humana que o espírito se aproveita, por meio dos indivíduos históricos universais, indivíduos nos quais os interesses das paixões e da vontade coincidem com os interesses universais, indivíduos cujos interesses colidem com a ordem estabelecida. E por esses indivíduos terem a força de negar a ordem estabelecida, eles têm a força de impulsionar o espírito. Os homens que fazem a história são aqueles que pertencem a épocas de graves conflitos na sua sociedade (conflitos entre deveres, direitos, leis, etc.), sendo que estes indivíduos colidem com a ordem estabelecida porque eles se sentem capazes de estabelecer uma ordem de vida superior, a qual já amadureceu no interior da ordem estabelecida. Tais homens são então os agentes do espírito. Daí a ideia de Hegel de que os povos felizes não precisam de História, pois não precisam estabelecer uma nova ordem. A astúcia da razão consiste em fazer com que a história seja o patíbulo onde os indivíduos são sacrificados, porque esse é o caminho para que o espírito alcance sua felicidade. Acompanhamos assim, em linhas gerais, o percurso que vai desde a posição

abstrata do sujeito até a concretude da relação entre Espírito e homens na História, relação que é a própria realização do universal concreto, a maneira como a formulação hegeliana aponta para uma relação entre universalidade e particularidade. Tem-se então um sujeito universal (Espírito) que é instauração em seu processo de autoprodução de uma História Universal, e nisso a totalização de si que esse sujeito opera é também uma totalização universal. No entanto, na totalidade do Espírito, os momentos particulares são diluídos em figuras parciais do Saber total, ou seja, na medida em que esses momentos particulares tem sua verdade no Universal, eles se perdem como particular. É justamente desse ponto que partirá a crítica feita a Hegel pelos seus sucessores.

É nesse ponto que Sartre apresenta o papel de Kierkegaard frente a Hegel. Há um descompasso entre o ideal do sistema e a realidade que ele tenta incorporar – algo que em Hegel era contornado pela consideração de que o real é racional. A escolha desse exemplo é fundamental: primeiro, ele mostra uma exigência de se afirmar a irreducibilidade da existência frente a mais completa totalização do saber¹²⁷; segundo, Kierkegaard depende de Hegel, isso é, é somente no ambiente cultural do hegelianismo, no horizonte posto pela filosofia hegeliana, que se dão as condições para o desenvolvimento da filosofia de Kierkegaard – este autor revela contra Hegel uma incomensurabilidade entre real e saber, quer dizer, há ao menos um ponto do real que não pode ser abarcado pela totalização do saber, ainda que Hegel esteja buscando um caminho para a compreensão do real em sua concretude.

Kierkegaard também “tem razão”, quando afirma o fenômeno humano como algo “irredutível” ao Saber, quando recusa a possibilidade de que as “realidades brutas (possam) ser ultrapassadas (ou) modificadas pelo Saber”... Lembremos que o “ultrapassado (dépassé)” aqui remete diretamente ao famoso conceito da Aufhebung hegeliana – processo de simultânea conservação e negação. O particular, então, não pode ser simplesmente ultrapassado pelo universal, como ocorreria na dialética de Hegel, constituindo também esta sua “irredutibilidade” o conceito sartreano de “vida”.¹²⁸

¹²⁷ Nesse ponto, a consideração da relação Kierkegaard/Hegel é um caso limite que sustenta a relação entre existencialismo e marxismo: nem o marxismo se põe como uma totalização tão fechada e completa como o sistema de Hegel, nem o existencialismo de Sartre se põe com os lastros de justificação “ideal” que a reflexão sobre a existência de Kierkegaard possui, ainda fortemente marcada pelo cristianismo.

¹²⁸ GRESPAN, J. “Sartre, Marx e o marxismo”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, outubro de 2006, p. 159.

Também não por acaso, esse exemplo aponta para Marx, pois ele buscará compreender tanto o real em sua concretude, como fazia Hegel, como a especificidade do vivido, como intentado por Kierkegaard.. Mas, isso sem diluir o particular no universal, o vivido no Saber e sem deixar de lado o processo concreto da produção de si e da realidade.

*Já para Marx, há uma confusão em Hegel entre a objetivação, simples exteriorização do homem no universo, e a alienação, que volta o homem contra sua exteriorização. O fato humano é irreduzível ao conhecimento, devendo ser vivido e produzido, mas não confundido com a subjetividade vazia da pequena burguesia puritana e mistificada. Para Sartre, Marx tem razão contra Kierkegaard e contra Hegel: com o primeiro, afirma a especificidade da existência humana e, com o segundo, considera o homem concreto em sua realidade objetiva, desmistificada.*¹²⁹

Parte da crítica de Marx a Hegel toca nesse ponto, que o sistema hegeliano subsume o dado objetivo em sua particularidade na universalidade do Saber, mas uma universalidade abstrata que toma o particular apenas como momento parcial do universal que é sua Verdade. Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Marx chama a atenção para o fato de que Hegel oferece uma explicação da sociedade exterior a ela, quer dizer, a compreensão da especificidade do objeto demanda uma descrição que parte desse objeto. Ao colocar todo processo no espírito, Hegel faz com que o real seja tomado como momentos lógicos do Espírito, ou como diz Marx, Hegel encontra na sociedade não a lógica desse objeto, mas faz dela um objeto da lógica, que é lógica do Espírito, portanto exterior ao objeto descrito.

d) o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não

¹²⁹ SANTOS, V. “É possível conjugar liberdade e história?: alguns aspectos da contribuição de Sartre ao marxismo”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. No. 12, 1/2008, p. 104-5.

*serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.*¹³⁰

Vejamos mais de perto essa relação entre Marx e Hegel. Marx parte e se apropria da formulação hegeliana, porém ela é reelaborada. Quando se considera os aspectos de uma noção de história em Marx, uma primeira questão que se põe é como é possível uma dialética materialista, dada a ruptura com o idealismo alemão, com o espiritualismo. Para Hegel, só é possível uma dialética com um sujeito reflexionante, o que implica que somente o espírito é dialético, de tal forma que o único momento em que a matéria foi espiritualizada foi em Hegel, em que a matéria é exteriorização do espírito, cabendo então saber, a partir desse rompimento com o idealismo, se uma dialética materialista seria um contrassenso.

Para compreender a relação e especificidade de Marx frente a Hegel, buscamos acompanhar a singularidade da apropriação que Marx faz, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, da dialética do senhor e do escravo de Hegel. Com isso, procuramos uma compreensão da noção de autoformação em Marx, o que exige compreender, em primeiro lugar, o lugar, ou o momento, em que se dá tal apropriação. Pode-se adiantar que, se por um lado é possível reconhecer nessa passagem o núcleo da apropriação feita por Marx da obra de Hegel nesse período, por outro lado é preciso ter em vista que a apropriação e a crítica de Marx são em relação à *Fenomenologia do espírito* em um plano mais geral também. Hegeliano de esquerda, Marx, tal como Engels e Feuerbach, por exemplo, empenham-se em um diálogo crítico com a filosofia de Hegel, em um esforço de escapar dos idealismos aos quais a filosofia hegeliana ainda se mantinha presa. Por isso, mesmo no primeiro momento dessa crítica, será importante para Marx a influência da obra de Feuerbach e sua crítica à religião. Feuerbach mostrava como a alienação opera na constituição da religião, pois tudo aquilo que a essência da religião é, é a essência do homem negada. Nesse sentido, é por um processo interno de constituição do homem (interno na medida em que ele não sofre isso, ele é esse processo) que se dá a constituição da religião, ou seja, o homem exterioriza sua essência atribuindo-a a algo exterior a si, estranha essa essência e a recusa a si mesmo, não se reconhecendo nela. Tendo essa crítica como horizonte, Marx afirmará no início de sua “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*”, que:

¹³⁰ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 38.

*Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. A existência profana do erro está comprometida, depois que sua celestial oratio pro aris et focis foi refutada. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade.*¹³¹

Tomar essa crítica como pressuposto significa dizer que ela pode dar, ou deve dar, o modelo de toda crítica, ou seja, a crítica da política, da lógica, tem de se pautar por esse desmascaramento do processo de alienação apresentado pela crítica da religião de Feuerbach. Importa ressaltar aqui que esse projeto de uma crítica da filosofia hegeliana, que a arranque dos céus do idealismo e possa permitir uma descrição do homem efetivo, do homem em sua realidade concreta, já está presente desde pelo menos a “*Crítica da filosofia do direito de Hegel*”, texto em que Marx mostra o descompasso que há na formulação hegeliana do Estado, a qual afirma haver um Estado realizado: para Hegel, o estado tem de ser o momento da coincidência entre interesses individuais e interesses coletivos, onde não houver essa identidade, não há Estado. Tal formulação se contrapõe, para Marx, à situação concreta da sociedade alemã de sua época, situação com a qual ele tem de lidar em seu trabalho como jornalista e que apresenta um enorme descompasso entre esses dois níveis de interesses, o que se verifica de fato é uma situação em que grupos dentro dessa sociedade não encontram seus interesses satisfeitos, enquanto outros grupos têm seus interesses particulares apresentados como os interesses de todos. Isso também é revelador de um segundo descompasso, entre a realidade do Estado Alemão e a formulação ideal que Hegel apresenta desse estado.

Não se trata aqui de tomar como objeto a “*Crítica da filosofia do direito de Hegel*”, a não ser **negativamente**. Mas, é preciso marcar como a obra de Marx se constrói em sua juventude em um diálogo crítico com a obra de Hegel, um diálogo que, se não se encerra nos textos de maturidade de Marx, ao menos está relegado a um plano mais discreto. Entretanto, como o nome dessa obra de Marx diz, o interesse do autor é a *Filosofia do direito* de Hegel. Que mudança há na obra de Marx para que seu interesse

¹³¹ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 145.

seja dirigido em seguida à *Fenomenologia do espírito*? Esse ponto em certa medida norteará como Marx reinterpretará a obra de Hegel.

Um momento fundamental nesse percurso é a publicação no *Anais franco-alemães* de “Esboço de uma crítica da economia política”, escrito por Engels, e que apresentava uma crítica à propriedade privada e como ela era perniciosa àqueles que produziam, aos trabalhadores. A leitura desse texto desperta em Marx o interesse pela economia política, e ele vê aí uma chave de interpretação para a situação concreta de sua época. Eis o que leva Marx a se deter, durante sua estada em Paris entre 1843 e 1845, do estudo dos economistas ingleses (principalmente os ingleses), e principalmente as obras de David Ricardo, Adam Smith e John Mill. Aí, Marx encontra uma descrição de como a riqueza é efetivamente produzida, despida de todos os seus aspectos, por assim dizer, místicos, ou seja, um esforço de descrição da produção e circulação da riqueza que toma como aspecto fundamental o fato de ser gerada pelo trabalho: pela noção de trabalho, entende-se agora a riqueza não como algo advindo de sabe-se lá onde, ou dotada de sabe-se lá qual natureza – ou mesmo como algo a ser adquirido pronto na natureza – mas algo que deve ser fruto de uma determinada atividade.

A abertura para essa compreensão da fonte da riqueza e, como veremos adiante, da propriedade privada, de forma alguma significa que essa perspectiva da economia política encontrada por Marx não devesse ser submetida a uma crítica. E essa crítica terá de ser feita à luz da filosofia hegeliana: é como uma crítica da economia política, que permita uma melhor compreensão da realidade, ou uma adequada ressignificação das categorias presentes na economia política, que é preciso se dirigir à filosofia hegeliana, e a uma parte específica da filosofia hegeliana. É possível já adiantar aqui, em linhas muito gerais, o que está em jogo para Marx nessa passagem: ele considera tanto a filosofia de Hegel como a economia política dois elementos críticos no mesmo nível, capazes de fornecerem elementos para uma adequada compreensão da realidade. Podemos em linhas gerais afirmar que o esforço dos *Manuscritos econômico-filosóficos* é o de uma articulação entre esses dois elementos, e é preciso ler cada uma deles à luz da outra para compreendê-las adequadamente, em seus avanços e limitações.

Nesse esforço, Marx encontra em Hegel uma categoria fundamental, o trabalho, uma categoria muito distinta daquela encontrada na economia política que Marx tomou como objeto. Qual o limite da economia política para Marx? Diz ele nos *Manuscritos de 1844*:

*A economia nacional [política] parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo **material** da propriedade privada que passa, na realidade, por fórmulas gerais abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe essas leis, isto é, não mostra como tem origem na essência da propriedade privada.*¹³²

Atente-se para esse “material”, destacado no original pelo próprio Marx. Prescindindo de uma descrição da origem da propriedade privada, a economia política toma a propriedade privada como um dado, como um fato, e por isso as descrições que pode dar sobre ela funcionarão como fórmulas gerais e abstratas, isso é, como regras externas ao objeto que se pretende descrever, sem tocar internamente aquilo que de fato é a essência desse objeto da descrição. Ou, dito de outra forma, sem mostrar como esse objeto é “construído” (podemos também dizer “sem dar a lógica interna desse objeto”). Encontrar a essência da propriedade privada implica romper a separação entre esse processo material, exterior ao homem e que viria ao encontro dele, e encontrar uma unidade entre esse processo material e a subjetividade do homem a quem tal processo é contraposto. Tal unidade, no entanto, não deve de forma alguma significar uma harmonia entre essas duas partes – homem e propriedade privada – mas que esses dois elementos serão momentos de um mesmo processo. Mas, a gênese da propriedade privada tem de ser encontrada em elementos distintos daqueles que a economia política toma em suas explicações, sem nos deslocarmos, segundo Marx, a um “*estado primitivo imaginário. Um tal estado nada explica[...] ele supõe na forma do fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca*”¹³³. A recusa a uma gênese da propriedade privada em um recuo a um estado de natureza tem lugar porque tal estado não explica a gênese, mas coloca como ponto de partida aquilo que deveria explicar, mais do que mostrar a dinâmica de construção de tal categoria, ele acaba por naturalizar a ele e a seus atributos: “nossa economia é pautada pela propriedade privada, a qual se origina na noção de propriedade já presente no estado de natureza, a qual pode, em estado de natureza, receber o predicado de ser privada” – depois disso, por causa disso. Longe de apresentar uma gênese desse conceito, tal descrição leva a uma justificação dele.

¹³² MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*, p. 79.

¹³³ Idem, p. 80.

É a noção de trabalho que permite escapar a essa formulação. Pelo trabalho, é possível compreender concretamente a relação do trabalhador com a mercadoria e com a propriedade, na medida em que o trabalho é agora compreendido não somente como produção da realidade (produção de mercadorias), mas também como **autoprodução do homem**. No âmbito da dialética do reconhecimento tal como apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, em meio ao conflito entre duas consciências para serem reconhecidas, conflito que coloca em risco a existência mesma das consciências, é preciso que uma delas refreie seu impulso em se afirmar a todo custo, isso é, que recuse a se colocar absolutamente como consciência, e como tal a afirmar sua liberdade, afirmar sua possibilidade de independência dos objetos, e aceite se nivelar às coisas, reconhecendo como livre apenas a consciência do outro, não a sua. Esse que refreia seu impulso frente ao medo da morte e, portanto, escolhe a vida ao invés de sua liberdade, é a consciência servil, o escravo; aquele que preferiu tudo arriscar para afirmar sua liberdade é a consciência nobre, o senhor:

*A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põe uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para outro, isso é, uma coisa essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém, como de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.*¹³⁴

A consciência que se nivelou às coisas nem por isso deixa de ser consciência e, portanto, jamais deixa de ser negatividade frente às coisas. Mas as próprias coisas se põem para ele como independentes, por isso sua negação delas não pode vir a destruir o que essas coisas são, mas será uma transformação dessas coisas. Por isso o escravo apenas trabalha as coisas, e o senhor, que terá um contato mediado com as coisas pelo escravo, apenas usufruirá do resultado do trabalho, isso é, o senhor sim mantém uma relação negativa e realmente destrutiva com as coisas. Ao trabalhar, o que a consciência servil faz é exteriorizar sua interioridade, objetivar a sua subjetividade. Assim, ao ter

¹³⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 147

contato com a coisa trabalhada, o que o escravo encontra fora de si é a si mesmo, e por isso pode conquistar sua verdade e afirmar sua liberdade como consciência que é em-si para-si. Deixando de lado aqui uma série de importantes etapas da minúcia da argumentação hegeliana, encontra-se aqui um momento em que o trabalho é formador do homem, e como chave de superação da sua dupla alienação, como um processo de negação interna – a primeira alienação era a recusa da consciência do escravo em se afirmar como sua negatividade e preferindo a vida, reconhecendo como somente exterior a si mesma, no senhor, a essência da consciência; a segunda é aquela do próprio trabalho, na medida em que ele é uma negação interna da consciência, uma negação de sua interioridade para encontrá-la em sua exterioridade, cumprindo assim a exigência necessária para a efetivação da consciência-de-si de ver-se fora de si como é em si mesma.

Essa dinâmica do trabalho presente em Hegel permite a Marx esclarecer como se dá a produção da realidade. Mas há uma diferença fundamental aqui presente quanto ao sentido de alienação. Em Hegel, a alienação é de uma consciência que se nega e não se reconhece como aquilo que é, mas a própria atividade não é alienada, a contradição reside na relação da consciência consigo, não no trabalho. Mas, para Marx, a própria atividade se encontra caracterizada pela alienação, isso é, a atividade é nela mesma uma contradição, o que levará a uma dinâmica completamente diferente da autoprodução do homem. Não se pode perder de vista que isso não significa que todo trabalho, necessariamente, seja sempre trabalho alienado, significa que, do dado de onde se parte, nossa sociedade capitalista, o trabalho que se tem é trabalho alienado, e a própria alienação presente nessa dialética do trabalho que sustenta que o trabalhador se encontre em contradição com aquilo que é seu produto, que ele gere algo por sua atividade que se lhe oponha:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz só mercadorias, ele produz a si mesmo e ao

*trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.*¹³⁵

Antes de qualquer coisa, é preciso atentar para o lugar dessa descrição do trabalho. É preciso compreender que o esforço de Marx é duplo, de um lado encontrar aquilo que permite a gênese da propriedade privada, por outro lado tal gênese tem de partir do fato presente, e presentemente o que se tem é essa condição de trabalho alienado da sociedade capitalista que nivela os trabalhadores às mercadorias. Nessas condições, o trabalho apresenta aspectos contraditórios. Em primeiro lugar, a efetivação do trabalho é desefetivação do homem, isso é, quanto mais o homem produz, mais miserável é sua condição, quanto mais de sua subjetividade ele exterioriza, menos ele tem de si mesmo, e isso não se dá porque essa exteriorização é simplesmente um esvaecer-se do que o homem é no processo de produção, como em uma transfusão em que o homem se exaure de tanto colocar para fora de si o que lhe é essencial. É essencial para que o homem se faça como tal que ele se lance para fora de si, que ele objetive sua subjetividade, mas as condições do trabalho alienado impedem que o homem possa recuperar para si isso que ele produziu, termo necessário para a efetivação de sua autoprodução: impedido de recuperar para si aquilo que ele exteriorizou, os objetos do trabalho se apresentarão a ele como seres estranhos, isso é, ele não se identifica em seus produtos, são como poderes alheios a ele. Em certo sentido, tal como para Hegel, o trabalho faz com que o homem se nivele às coisas, na medida em que transforma o trabalhador em mercadoria como as outras mercadorias. Isso que só poderia existir por ação do homem, pelo trabalho como exteriorização da subjetividade do homem, agora aparece a ele como estranhamento. No necessário esforço de sua autoprodução, o homem se produz em tal contradição que essa efetivação não chega a seu termo.

Em segundo lugar, a efetivação do trabalho é relação direta do homem com a natureza. É impossível que o trabalhador crie o que quer que seja sem a presença do mundo exterior, sensível, ou seja, ao menos em primeiro momento – deixando de lado aqui o trabalho sobre o trabalho – tudo que pode ser produzido só o pode ser por uma

¹³⁵ MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*, p. 80. Marcuse chama atenção para o fato de que, contra Hegel e mostrando a insuficiência da filosofia para a compreensão da realidade humana, “para Marx a ‘realidade humana’ é a crítica da economia política e a teoria da revolução socialista. A oposição a Hegel expressa a inadequação essencial da filosofia frente à existência humana concreta”. MARCUSE, H. “O existencialismo”. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Vol. 2, p. 82.

exteriorização do homem sobre o sensível exterior a ele, o primeiro momento do trabalho é a exteriorização da subjetividade do homem na natureza, o que nega a natureza e a transforma. A natureza oferece assim os meios de vida em dois sentidos, primeiramente porque oferece aquilo sobre o que o trabalho será exercido – essa atividade é fundamental para o homem, que só é homem na medida em que trabalha, ou seja, sem a natureza o homem não pode se fazer homem -, e em segundo lugar na medida em que oferece os meios de subsistência do homem. Assim, essa dupla relação com a natureza aponta nesse momento para uma duplicidade da vida para o homem, que se dá na unidade de um mesmo ato, fazer-se homem e adquirir sua subsistência são dois momentos da vida.

Aqui se dá um fato, por assim dizer, negativo dessa autoprodução do homem. Quanto mais trabalho, menos ele recupera de si. Na medida em que trabalhar é exteriorização de sua subjetividade, mais ela é reiteração desse percurso negativo. A autoprodução do homem, nesse momento em que se dá como trabalho alienado – o fato presente de onde deve partir a gênese da propriedade privada – mais ela é reiteração da perda de sua essência. Isso quer dizer que o desenvolvimento do trabalho faz cada vez mais o mundo exterior ser alheio ao homem, e menos ele se reconhece nos resultados de seu trabalho. A relação com a vida aqui muda duplamente de figura: porque o mundo produzido é cada vez mais mutilante para o homem, ele vê ali sua vida negada, e na medida em que esse mundo produzido escapa a ele, mais ele retira de si as condições da sua vida – o desenvolvimento da produção cada vez mais cria condições mutilantes para aquele que produz.

Nesse sentido em que o trabalho aparece como algo exterior ao homem, ele se coloca como servo de seu trabalho. Isso expõe como essa exteriorização do homem na qual ele não se reconhece pode se impor a ele como uma força que o domina. Assim, essa relação do trabalhador com aquilo que ele produz é uma relação de estranhamento, uma relação em que o trabalhador cria aquilo que se vai lhe opor e ser-lhe hostil. A economia política omite esse aspecto, por não considerar a relação entre o trabalhador e a produção, isso é, ela considera o trabalho como a atividade fundamental para a produção de riquezas, mas desvincula o trabalhador dessa sua atividade. Ao invés de compreender essa dinâmica do trabalho, ela considera que sua função é exclusivamente servir a propriedade privada, e por isso nivela o trabalhador aos objetos produzidos, os lucros da produção são considerados muito mais importantes que aquele que executa

essa atividade. Esse estranhamento faz com que não só os produtos apareçam ao homem como algo que lhe é exterior e mutilante, no qual ele não reconhece sua subjetividade, como a própria atividade do trabalho é também para ele algo exterior, uma atividade que elimina seus aspectos mais humanos, ou seja, é quando está fora do trabalho que o homem vai se encontrar livre, junto a si, pois seu trabalho é trabalho forçado, não é trabalho voluntário. Não é uma opção ao trabalhador não se envolver com essa atividade, pois é somente por meio dela que ele pode produzir as condições de sua existência, a sua vida, ainda que nessa situação de trabalho alienado o que ele produza seja uma vida miserável – miserável para ele, não para aquele que detém a posse dos meios de produção. O estranhamento é duplo: de um lado, o estranhamento do produto da atividade, de outro o estranhamento da própria atividade.

Além dessas duas determinações do trabalho, há uma terceira fundamental para Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

*O homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz o gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isso é só uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como gênero vivo presente, quando se relaciona consigo mesmo como com um ser universal, e por isso livre.*¹³⁶

A autoprodução de si no trabalho é em primeiro lugar uma atividade vital, a maneira como o homem busca saciar suas necessidades vitais e manter-se vivo, garantir sua existência. Porém, essa satisfação das necessidades do homem afasta-o da vida animal, pois a atividade humana se põe como atividade genérica, é vida que produz vida, na medida em que é atividade conscientemente livre do homem. Para o animal, esse desprendimento de si em relação à sua vida não é possível, há uma indissolúvel unidade entre eles (vida e animal), mas para o homem sua própria vida é posta como objeto, o que exige um recuo frente a ela, uma possibilidade de distanciar-se dela, negá-la, poder se distanciar dela, ou seja, essa atividade tem de ser atividade livre. Aqui, a liberdade é posta como esse poder que caracteriza a consciência (um distanciamento qual o daquela definição hegeliana da consciência como negatividade), essa espontaneidade de si como autoprodução de si, não assumindo ainda os contornos, ainda que isso já esteja apontado para, da liberdade política concreta. (A dialética da

¹³⁶ Idem, p. 84.

consciência-de-si em Hegel é a inauguradora da vida política, e nisso recupera a vida posta no nível da objetividade como vida espiritual). O ser genérico do homem, que determina sua atividade como atividade genérica, leva a uma constante universalização de sua atividade e de sua existência, o que implica um domínio cada vez mais universal sobre a natureza com o desenvolvimento dessa atividade. Por um lado, se é certo que alguns animais produzem (inclusive de forma muito organizada, como abelhas, formigas...), toda essa produção tem por objetivo exclusivamente superar uma carência, mas para o homem a atividade produtiva escapa à necessidade das carências físicas, isso é, o homem produz universalmente, o que implica dizer que ele produz mesmo na ausência de qualquer necessidade a ser saciada, e Marx chega mesmo a afirmar que a produção verdadeiramente humana é aquela que se dará na ausência dessas necessidades imediatas. Aqui não está claro – entendo mesmo que não está presente – nesse trâmite do trabalho algo que será fundamental de *A ideologia alemã* em diante que é o fato de o trabalho no mesmo ato produzir a saciedade de necessidades e produzir novas necessidades. Ao invés disso, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o que alavanca a produção, isso é, o que impede que essa atividade característica do homem tenha termo é o seu ser genérico, isso é, a necessidade de que sua atividade seja cada vez mais universal, na medida em que é por isso que o homem poderá conquistar sua essência por meio de sua existência. Dizer que o trabalho é atividade pela qual há a autoprodução do homem, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é dizer que ela é a forma de efetivação do ser genérico do homem, que será também constituição do mundo, na medida em que toda relação do homem com a natureza será dada pelo trabalho, portanto será uma exteriorização desse ser genérico do homem sobre a natureza e uma transformação desta:

*O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo em um mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranho arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica, e transforma sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.*¹³⁷

¹³⁷ Idem, p. 85.

A inversão que o trabalho estranhado colocará aqui é que ele interditará, em certo sentido, a efetivação do ser genérico do homem. Há (mais) uma duplicidade nessa atividade. Ela é, em primeiro lugar, necessariamente a efetivação desse ser genérico do homem, mas como isso se dá por meio do trabalho alienado, essa efetivação falha, e nesse sentido, ao invés de a existência do homem ser um meio para que ele realize a sua essência, sua atividade vital (aqui como vida humana, vida genérica), a sua essência, passa a ser unicamente um meio para garantir sua existência. A autoefetivação do homem pelo trabalho é o esforço de superação das condições de existência rumo à plenitude de sua essência, de tal forma que essa atividade é uma tentativa de superar a distância que há entre existência e essência. Nesse sentido, a alienação de seu processo de autoefetivação inverte também as relações entre existência e essência. Tal consideração é importante para se evitar tratar essa atividade fundamental ao homem, a que permite ao homem se fazer homem, como uma atividade com fim em si mesma.

A introdução da noção de ser genérico permite a Marx uma mudança de nível na descrição por ele apresentada. Em um certo sentido, o ser genérico do homem já estava presente antes, embora ainda não descrito – isso é importante porque o texto de Marx busca acompanhar os momentos de constituição daquilo que ele trata, então é preciso tomar cuidado para não se compreender que tal noção foi construída agora, após o trâmite de exteriorização da consciência pelo trabalho. Mas, a partir da introdução dessa noção, Marx poderá considerar os aspectos da intersubjetividade. Sua exposição tem início com a consideração do trabalhador, e sua relação com a propriedade; em um momento seguinte, é uma relação do homem com os objetos de sua atividade; depois uma relação entre o homem como ser genérico com sua objetividade genérica, com a vida genérica. Passamos assim do mais particular ao mais universal, de um lado cumprindo a exigência posta no início por Marx de que partíssemos do que é mais imediato para nós em nossas descrições (não se parte de uma descrição do que seja a propriedade privada em geral para, a partir dela, se extrair as particularidades da propriedade privada burguesa, mas o contrário, é a consideração da propriedade privada burguesa que permite uma descrição da propriedade privada em geral); de outro lado, é esse mesmo o percurso, os momentos, da atividade do homem, que partindo de uma ação particular determinada põe-se como um processo de universalização. O ser genérico do homem não se põe como o ser de um homem exclusivo, ao contrário, como universalização intrínseca ele traz como pressuposto que seja a sua essência humana,

essência do gênero humano. O trabalho alienado faz com que esse ser genérico apareça como algo estranho ao homem em sua existência individual, ele não se reconhece nesse ser e o toma como outro em relação a ele. Imediatamente a esse estranhamento na existência individual, o que se tem é também um estranhamento em relação aos outros homens, os quais aparecem para o homem como *outro* homem – um outro em caráter específico, porque não é reconciliado com o homem que o toma como outro. Cada um dos homens em sua existência individual encontra-se estranhado frente a seu ser genérico, o que é também um estranhamento dos outros homens: estranhar-se a si implica o estranhamento do outro. Portanto cada um dos homens tomará os outros na mesma relação, como outro estranho a si. Aqui, a posição conflituosa de uma consciência frente às outras consciências não permite um reconhecimento do outro para que essa consciência se recupere em sua dignidade. Há um problema mais fundamental a ser resolvido para que um tal reconhecimento possa se dar: é preciso uma reconciliação do homem com seu ser genérico, uma reconciliação do homem com si mesmo – porque ele também aparece como outro de si mesmo na medida em que não se reconhece em sua atividade, uma reconciliação do homem com os objetos de sua atividade, reconciliações que são superações desses estranhamentos em que o homem está enredado, o que exige a superação do que põe esses estranhamentos, a forma da atividade essencial do homem como trabalho alienado.

A conflituosa relação com o outro assim posta é fundamental para que se compreenda como o homem se relaciona com a propriedade privada. Estranho a mim, o produto do meu trabalho não pode me pertencer – considerando que uma vez produzido ele não passe a ter uma existência completamente autônoma. E mais do que isso, não só o produto do meu trabalho se põe como algo que não me pertence, como imediatamente meu trabalho é posto como algo que também não me pertence, por isso é algo mutilante, é trabalho forçado, não trabalho voluntário. Atividade e produto da atividade devem ser possuídos por um ser estranho a mim, e nesse momento em que o homem não se reconhece em seu ser genérico, nada mais estranho ao homem que outro homem, e é a ele que pertencem minha atividade e os produtos dela. Há propriedade privada porque há trabalho alienado:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho que está diante dele, então isto só é possível pelo fato de o produto do trabalho pertencer a um outro homem fora o trabalhador. Se sua atividade lhe é

*martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem.*¹³⁸

O eco hegeliano aqui é forte. No percurso da constituição da consciência-de-si, o senhor afirmará sua plena liberdade, ainda que abstrata, frente à vida e frente ao escravo, rebaixado ao nível das coisas, embora jamais de fato reduzido a elas. Como visto antes, o escravo, que na disputa de vida e morte pelo reconhecimento preferiu a vida, será o mediador entre a vida e o senhor: seu trabalho será para a pura fruição do senhor no exercício de sua liberdade, ainda que de fato a verdade da conflituosa relação entre senhor e escravo esteja do lado do escravo, esse sim capaz de realizar a liberdade concreta, capaz de fazer ser efetivada a consciência-de-si. Em Marx, o trabalhador será aquele a quem os resultados de sua atividade se põem como um poder estranho a ele, e por isso se colocam não para a sua fruição, mas para a fruição de outro que não produz. No entanto, aqui o trabalho não é “privilégio” (por mais que incomode falar em trabalho como um privilégio) daquele que se reduziu ao nível das coisas. Ser homem é produzir ao mundo e a si mesmo, podendo ou não fruir dos resultados do trabalho (a afirmação é de que as coisas não estão boas para o gênero, não para todos os indivíduos empíricos, por assim dizer). Do ponto de vista do proprietário, o trabalhador não valerá mais do que as coisas por ele produzidas, ele está rebaixado à coisidade. O proprietário será senhor dos objetos produzidos pelo trabalhador e, claro, senhor do próprio trabalhador. Mas, na medida em que a atividade do trabalhador é estranha a ele, e assenhorada pelo proprietário, esse irá se apropriar não somente dos objetos, mas também da atividade, quer dizer, é a própria subjetividade do trabalhador que lhe é expropriada. Isso é uma novidade de Marx frente a Hegel. Ainda que o escravo faça a mediação entre a vida e aquele que não teve medo de arriscar a sua vida, ainda que ele seja uma mediação entre a objetividade e uma pura consciência abstrata, a fruição do senhor não é da subjetividade do escravo nesses objetos. O nível em que o senhor é dependente da subjetividade do escravo é outro, é quanto ao reconhecimento, isso é, somente no momento em que outra consciência possa reconhecê-la como plenamente livre que o senhor será posto como tal (é importante aqui ser posto como tal, porque o senhor acredita ilusoriamente que ele se põe como tal por si mesmo). As coisas mediadas pelo

¹³⁸ Idem, p. 86.

trabalho chegam a ele como coisas entre outras passíveis de destruição pelo puro exercício de sua negatividade, como o escravo é também mais uma entre as coisas, mas uma coisa que não pode ser destruída sob o risco de o senhor se destruir. Além disso, como vimos, o trabalho do escravo é positivo, isso é, é por ele que a consciência servil poderá formar o mundo e formar a si mesma, e com isso conquistar sua verdade, conquistar a verdade da consciência de si: pelo trabalho, a consciência servil se exterioriza, o que lhe permite que ela se encontre fora de si como ela é em si mesma, e por isso se tomando em-si para-si. O trabalho é caminho para a emancipação em Hegel. Em Marx, o trabalho é formador daquilo que o homem é, mas com todos os aspectos negativos que vimos anteriormente, na medida em que pautado por um trabalho alienado, e portanto marcado pelo estranhamento, e a emancipação do trabalhador exige uma superação da forma de sua atividade, o que se dará como emancipação política dos trabalhadores, uma emancipação que por propiciar a efetivação do ser genérico dos homens não será apenas emancipação dos trabalhadores, mas emancipação de todo o gênero humano.

Tem-se então que a propriedade privada é consequência do trabalho que é estranho ao homem. A relação do homem consigo mesmo, como relação objetiva, é imediatamente relação com outro homem, e um outro estranho a ele. A propriedade privada aqui é mantida por um estranhamento frente ao ser genérico, que cria tanto a contradição do homem consigo mesmo, quanto o leva a por um outro homem como o senhor de sua atividade, o que é reflexo na intersubjetividade da contradição que é o homem consigo mesmo. Em *A ideologia alemã*, o trabalho alienado sustentará a propriedade privada não por uma relação ao ser genérico, mas pela divisão social do trabalho, a qual está pressuposta nos manuscritos como dado da sociedade capitalista, mas não descrita geneticamente como estrutura objetiva da alienação do trabalho.

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a

*qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade.*¹³⁹

No ambiente dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a filosofia de Marx ainda gira em torno de uma antropologia, dada a centralidade da categoria de ser genérico nessa descrição. Ou seja, tem-se uma concepção de homem posta – como ser genérico – e a descrição, materialista, é das condições em que se encontra um tal ser e as possibilidades de efetivação desse ser genérico. Isso se mantém mesmo que interpretemos essa antropologia como uma antropologia negativa, considerando que o fundamento dela não está lá, não como ausência de fundamento, mas como fundamento negado, na medida em que o que está em jogo nas descrições aí presentes é menos o homem que o homem alienado, não é o homem em sentido pleno que está no centro da discussão de Marx nesse momento de sua obra. É isso que permite Ruy Fausto dizer que não se trata então de fazer uma história do homem nesse momento, mas uma pré-história do homem, uma vez que esse homem não está lá.¹⁴⁰ Isso não significa abrir mão do aspecto histórico da descrição apresentada por Marx, ou seja, não se trata de abrir mão da consideração de um movimento histórico da constituição do objeto a ser tratado, uma vez que ele receberá diferentes determinações ao longo do tempo, mas de colocar em questão a existência de uma História como processo de autoefetivação do homem.

Retomemos nosso ponto inicial. A reapropriação que Marx faz de Hegel a partir do trabalho permite a Marx criticar o ponto de vista da economia política que lhe serviu como ponto de partida para as suas análises:

A economia nacional parte do trabalho como sendo propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho e

¹³⁹ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 32-3.

¹⁴⁰ Cf. FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*. Tomo II, pp. 11-146. “Nesse caso, cabe analisar aqui essa frase insólita (insólita já na sua forma externa – no texto [de Marx] ela contém palavras em três línguas diferentes) – ‘o capital fixo é o homem’. Se tomarmos as significações ‘capital fixo’ e ‘homem’ no seu solo próprio – ali onde elas podem ser postas – e se interpretarmos a frase no sentido de uma das direções do texto, o de ‘desenvolver’ a ‘negação’ da ‘economia burguesa’ até ‘seu último resultado’, a frase serve como exemplo de um *juízo de devir*. O sujeito ‘capital fixo’ pertence ao capitalismo, ‘homem’ é do domínio do pós-capitalismo. Um indica o lugar privilegiado do *aumento da produtividade* no capitalismo – ‘a existência do capital fixo’ é a ‘existência’ ‘kat’exoken’ ‘do capital’, ‘como capital produtivo’; o outro indica mais precisamente o lugar, o sujeito do *aumento do tempo livre*, significação correspondente-contraditória do aumento de produtividade no capitalismo”. Idem, p. 23.

*contra a propriedade privada. Nós reconhecemos que essa aparente contradição é a contradição do trabalho estranhado consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado.*¹⁴¹

O que falta à descrição apresentada pela economia política é o conceito por trás das leis que ele enuncia, ou seja, ele somente descreve o fato sem ter o instrumento para descrever o que põe esse fato. Assim, é o próprio trabalho estranhado que está sendo apresentado pela economia política de Smith, Ricardo, etc., mas apresentado como “o trabalho”, sem compreender as relações estruturais (essenciais?!) por trás desse trabalho.

Não significa, porém, que a dialética hegeliana não deva ser também criticada, principalmente em relação ao idealismo de Hegel, visto que Marx procura assegurar ao seu pensamento uma perspectiva materialista, capaz de superar a cisão instaurada pelos dualismos clássicos da filosofia por uma relação dialética entre as partes da questão. Considerando apenas os aspectos ligados à *Fenomenologia do espírito* (Nos *Manuscritos* a crítica dirige-se também à *Enciclopédia*), Marx mostra que Hegel não foi capaz de escapar às formulações ideais e abstratas, e em momento algum. O problema aí é a redução que Hegel faz de tudo ao pensamento. Hegel acerta ao mostrar que há um estranhamento da essência do homem, mas esse estranhamento se dá exclusivamente na forma de um pensar puro em um movimento que terminará no saber absoluto. Nesse percurso, a exteriorização com a qual a consciência vai lidar é a exteriorização de si mesma, e portanto o que ela poderá recuperar como interioridade pela negação dessa exterioridade não é outra coisa senão si mesma, mas exclusivamente a si mesma. Significa portanto dizer que esses objetos, exteriores à consciência nada mais são que pensamento puro que a consciência exterioriza de si mesma:

*O estranhamento, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a suprassunção dessa exteriorização, é a oposição do em-si e do para-si, da consciência e da consciência de si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade no interior do pensamento mesmo.*¹⁴²

¹⁴¹ MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*, p. 88.

¹⁴² Idem, p. 121.

Assim, todas as outras oposições e movimentos delas serão oposições meramente aparentes dessas oposições fundamentais. A fonte disso para Marx é que a essência humana em Hegel vai se desumanizar não em relação a si mesma, tomando aqui desumanizar-se como o processo em que essa essência se objetiva, ela se desumaniza por se fazer fora do próprio homem, quer dizer, ela teria de ser uma negação interna de si mesma para poder se recuperar como efetivação, mas em Hegel essa essência o faz em relação a um pensamento abstrato, e por isso o máximo que ela poderá se recuperar é como pensamento abstrato. Vimos que o trabalho em Marx é antes de tudo uma atividade sensível, e por isso ele terá de ser necessariamente direção a coisas exteriores ao homem, o trabalho tem de ser em primeiro lugar trabalho sobre a natureza. Por isso, a consciência do homem não está de fato instaurando a exterioridade dela quando ela se objetiva, não é uma instauração da exterioridade do mundo, mas a instauração da sua exterioridade, da exterioridade de si mesmo. A fonte da confusão reside no fato de que a consciência da exterioridade e a exteriorização de si se dão na unidade de um único ato, embora sejam claramente distintas. Hegel faz a apropriação do mundo exterior ser apenas reapropriação do pensamento externalizado, e por isso apenas reencontra o próprio pensamento. Mas, Marx pretende que a recuperação seja desse mundo estranhado, disso que se dá em um só momento como minha subjetividade estranhada em forma sensível porque sempre direcionada inicialmente sobre uma forma sensível, por isso a recuperação da subjetividade do homem exteriorizada é recuperação subjetiva da realidade sensível também, assegurando assim uma recuperação do mundo concreto. Não é uma ação do pensamento, é uma ação do homem, e ser homem é mais do que pensamento, por isso é no horizonte de uma **práxis** que pode se dar essa recuperação concreta da essência humana como recuperação da exterioridade. Digo aqui recuperação apenas para deixar claro que é preciso trazer para si essa essência que foi exteriorizada, objetivada, mas não se deve compreender nisso que ela está pronta fora do homem, o processo de recuperação dela a transforma de dado objetivo em si a dado em-si para-si, realização da efetivação do homem. Eis uma característica da *Fenomenologia* de Hegel que Marx claramente não pode aceitar: a dialética de efetivação da consciência de si, pautada pela intersubjetividade, é para Hegel, como vimos também, de um lado, a inauguração da vida política, e de outro lado a recuperação da vida, agora como vida espiritual. No entanto, de acordo com Marx, isso

que é recuperado se colocará apenas como espírito, de onde tudo que daí decorrerá (religião, poder de estado, etc.) serão exclusivamente seres espirituais.

Nesse sentido, Hegel e a economia política podem ser colocados no mesmo nível, na medida em que revelam a situação da sociedade burguesa da época. Tal como a economia política dava as leis do trabalho sem conhecer o conceito por trás dessas leis, e por isso considerava o trabalho estranhado como o único trabalho, Hegel contém em si os elementos para a crítica do homem, para a compreensão do estranhamento de seu ser genérico, mas de igual modo Hegel compreende essa essência, compreende o homem, em seu aspecto estranhado, por isso identifica o homem à consciência de si, e não ao seu ser genérico que é fundamentalmente atividade prática:

*A Fenomenologia é, por isso, crítica oculta, em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas, na medida em que ela retém o estranhamento do homem – ainda que este último apareça somente na figura do espírito – encontram-se nela ocultas **todos** os momentos da crítica... A “consciência infeliz”, a “consciência honesta”, a luta entre consciência nobre e servil, estas seções isoladas encerram os elementos críticos – embora ainda de forma estranhada – de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil, etc.¹⁴³*

Além de, como exposto, Hegel apresentar o homem como processo, o homem como autoprodução de si mesmo, categoria fundamental para a compreensão da realidade por Marx:

A grandeza da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade como princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e suprassunção dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho.¹⁴⁴

Concebe o homem assim em sua efetividade, mas falha para Marx ao apontar o fundamento desse processo, quer dizer, ao reduzir o que sustenta esse processo exclusivamente à vida espiritual.

¹⁴³ Idem, p. 122.

¹⁴⁴ Idem, p. 123.

Cabe aqui ainda um apontamento para os textos de Marx posteriores aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Esse é muito simples: fundamentalmente essa crítica e essa apropriação de Hegel estão lá – e aqui se aponta, privilegiadamente, para *A ideologia alemã*. Aponto aqui uma diferença (entre muitas), mas para esclarecer um aspecto tratado aqui. O conceito de ser genérico do homem não está presente em *A ideologia alemã*, e em seu lugar encontramos um ser social do homem. A diferença não é pouca. Se, por um lado, o processo de efetivação do ser genérico do homem é dado historicamente, com as diversas especificidades a cada momento, o fim desse processo, o que deve ser recuperado, está lá, ao menos pressuposto. Já em *A ideologia alemã*, a noção de um ser social do homem implica que não se pode impor uma unidade àquilo que é a essência do homem, uma unidade ao longo da história: em cada momento histórico, empenhado em relações sociais concretas e específicas, há uma determinação específica da essência do homem, pois enredado na subjetividade imposta e demandada pelo trabalho, é impossível poder “definir” uma essência do homem (mesmo que talvez o caso aqui seja muito mais de descrever essa essência do que propriamente defini-la) sem as determinações sociais específicas a cada momento histórico, sem compreender como essas relações fazem o homem na medida em que os homens fazem essas relações. Enquanto nos *Manuscritos* somos levados a entender que, se é preciso compreender as especificidades históricas pelas quais o ser genérico do homem tem de passar em sua efetivação, por trás dessa especificidade esse ser ainda subjaz, e a emancipação do homem é fundamentalmente efetivação de fato desse ser genérico.

Essas questões permitem considerar uma questão corrente no pensamento europeu da década de 50 do século XX, a relação entre estrutura e acontecimento, o que põe em jogo saber quem é o sujeito da história, isso é, se a história é em-si a sucessão dos modos de produção ou se os homens são sujeitos da história em sua ação política. Ou ainda, para colocar a questão em outros termos, se o sujeito da história é a economia ou a revolução. Esta questão leva a um questionamento sobre a existência ou não de uma teoria da história em Marx, o que leva também a uma interrogação sobre os estatutos dos textos de Marx que costumam ser chamados de “históricos”, pois os acontecimentos relatados nesses textos são fundamentalmente acontecimentos políticos.¹⁴⁵ Esses textos apresentam também a questão da repetição. Se tomarmos a tradição alemã de Kant a Hegel, há como fundo das questões sobre a história uma ideia

¹⁴⁵ Cf. FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*. Tomo II, pp. 11-146.

de progresso, a cada vez se tem o novo e o único, não cabendo repetição. No entanto, estes textos de Marx apresentam uma ideia de repetição cujo estatuto precisa ser averiguado.

Nesse sentido, para Marx, o homem é o mesmo que o espírito é para Hegel na *Fenomenologia do espírito*. O homem sempre está lá, como pressuposto, e nunca está lá, pois ele só estará de fato no comunismo, o que permite a Marx uma divisão profunda entre pré-história e história. Podemos entender a pré-história como tudo aquilo em que o homem é apenas pressuposto, e a história é o momento em que o homem está lá efetivamente. O homem é suposto como sujeito de predicados que, enquanto predicados dele, são imóveis, não operam uma reflexão, não alteram o sujeito, ou seja, o homem assim pressuposto é um falso sujeito, daí a afirmação de que o “Homem é um predicado da lógica formal”. Nessa pré-história, o homem não é, ele será, virá-a-ser, logo os predicados que afirmam o que o homem é, afirmam aquilo que o homem não é. Portanto, no modo de produção capitalista o sujeito é o capital, e este sujeito tem como predicados a propriedade, a riqueza, a liberdade, a satisfação e a igualdade. Além disso, o capital tem dois suportes que dão os aspectos humanos a ele, o burguês/capitalista e o operário. Decorre disso que o operário não é sujeito, portanto não se passaria para o comunismo pela ação do operário, mas por um esgotamento imanente de possibilidades do capitalismo. O sujeito real, posto, o Capital, tem dois predicados, capitalista e operário, os quais não negam esse sujeito, ao contrário, eles o repõem e o reafirmam, logo não há reflexão. Sendo assim, o homem, como sujeito pressuposto, como não-concreto, se se lhe atribui os predicados operário e capitalista, então se tem uma negação, eles são predicados reflexionantes: eles negam o sujeito homem e esse sujeito também os nega. “*Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.*”¹⁴⁶ A essência humana são as relações sociais, portanto ela não é um dado da natureza, mas é construída pelo homem, logo a essência do homem e as relações sociais são históricas.

Nessas relações sociais, o trabalho possui um papel central na política clássica como um metabolismo do homem com a natureza. Aqui, interessa a Marx o processo do trabalho, e o trabalho como processo é constituído de por três momentos, o trabalho

¹⁴⁶ MARX, K. Ad Feuerbach [Teses sobre Feuerbach], Sexta tese. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 534.

(ação), o material ou o objeto do trabalho e o instrumento de trabalho (ou meios de produção). O processo de trabalho é determinado como atividade em vista de uma carência que precisa ser suprida. A “percepção” que o homem tem do material, do objeto de trabalho, é discriminatória das propriedades que o material tem, e este já aparece como um corpo inorgânico do homem – apesar de o material aparecer como um dado bruto natural, ele já não é um dado bruto da natureza porque ele já é material para o trabalho, já é absorvido pela história. Vale notar aqui que o objeto do trabalho é o ser posto. O instrumento é a mediação, e é preciso salientar dois aspectos: por um lado, um instrumento se define por sua finalidade (a finalidade do trabalho define a funcionalidade do instrumento); por outro lado, o instrumento é também objeto do trabalho. Tal processo do trabalho é o processo de posição de alguma coisa, a posição de um ser novo, o qual é uma matéria que tem uma forma que lhe foi dada pelo trabalho. Os três momentos do trabalho só existem dentro desse processo, e não podem ser analisados fora dele, nenhum desses momentos podem ser analisados sem os outros. É esse processo que dá sentido a esse produto. As determinações de uma coisa não são dela, mas de sua inserção no processo de trabalho, ou seja, o valor do uso de alguma coisa (seja qual for) depende de sua determinação no processo de trabalho, o que Marx chama de determinação formal, pois é a forma do processo que dá as determinações de uma coisa. Também se põe aqui a questão da propriedade do instrumento, pois depois de constituído o instrumento assume uma certa fantasmagoria e se mostra autônomo à sua criação, autônomo ao processo. Algo similar ocorre com o produto: até o final do processo, o produto é manifestação do trabalhador, mas uma vez constituído ele vai ficar junto a outros produtos, os quais suprirão as carências do grupo. Assim, tem-se de um lado a unidade do processo de trabalho e de outro a questão da propriedade dos instrumentos e dos produtos. O processo de transformação do material em produto, o processo de determinação formal é reflexionante, além de transformador. É possível uma dialética materialista porque o trabalho é a negatividade formadora. O processo de trabalho é práxis, um processo em que agente, ação e finalidade são inseparáveis, ou seja, o agente é causa formal e causa eficiente da ação que ele realiza, e a ação é a finalidade. Por outro lado, se Marx tem por início a crítica do capitalismo, não se tem em Marx uma exposição do que seja uma teoria da história. A apresentação da história em Marx é um esquema da dispersão dos modos de produção, daí haver várias matrizes históricas no pensamento de Marx, e por isso a continuidade e unidade no interior de

sua obra ser algo problemático. Engels capta esse problema e tenta dar uma unidade ao pensamento de Marx, e ao fazê-lo ele acaba dogmatizando o Marxismo¹⁴⁷.

É contra esse dogmatismo que Sartre expõe a relação entre Filosofia e Ideologia, e o papel da ideologia (sendo claro, nesse caso o existencialismo) é impedir a queda da Filosofia nesse dogmatismo.

*Os apelos sartreanos para “aprofundar os homens reais”, para “passar pela mediação dos homens concretos” (SARTRE, 1986, p. 42 e 43), para considerar de fato a história, não se fazem apenas em nome de um realismo metodológico, de uma crítica ao apriorismo. Eles apresentam uma justificativa da relevância do existencialismo para o marxismo, que incorporaria a este último a reflexão sobre a “irredutibilidade de um certo real ao pensamento”, sobre a “incomensurabilidade do real e do saber” (SARTRE, 1986, p. 16 e 17), isto é, a reflexão de que a vida concreta sempre tem um caráter de resíduo diante da vida apreendida pela idéia.*¹⁴⁸

Por vezes, pode ocorrer de a filosofia assimilar aquilo que lhe traz a ideologia, e com isso desaparecer dentro da totalização do Saber. Isso não ocorreu com o existencialismo frente ao marxismo. O motivo disso não foi uma incontornável autonomia do marxismo, mas o que Sartre mostra como uma esclerose do marxismo. *“O marxismo estacionou: precisamente porque esta filosofia quer transformar o mundo, porque visa ‘ao tornar-se-mundo da filosofia’, porque é e quer ser prática, operou-se nela verdadeira cisão que jogou a teoria de um lado e a práxis de outro”*¹⁴⁹. Reflexo da realidade pela qual passava a URSS, fechada no momento de construção do socialismo, ocorre uma separação entre a prática e a teoria no marxismo, restando a teoria como patrimônio, ou responsabilidade, exclusiva do partido, justamente em um

¹⁴⁷ Eis por que Ruy Fausto afirma que se há uma “teoria da história” na obra de Marx, esta é de Engels, não de Marx. Ruy Fausto chega a afirmar que a história, o discurso da história em Marx não é dialético. Algumas análises que Marx faz de fatos históricos são dialéticas, mas o discurso histórico mesmo não é dialético. “A passagem da Pré-História à História do homem foi dogmatizada em forma humanista ou em forma anti-humanista. A apresentação dos modos como teoria geral da História dogmatiza a sucessão dos modos em teoria geral da História como teoria da produção. É esse último aspecto que nos interessa por enquanto. A transformação da apresentação dos modos em filosofia da História representa, desde Engels, uma das formas canônicas de dogmatização do marxismo”. FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*. Tomo II, pp. 13.

¹⁴⁸ GRESPAN, J. “Sartre, Marx e o marxismo”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, outubro de 2006, p. 161. Cf. também SANTOS, V. “É possível conjugar liberdade e história?: alguns aspectos da contribuição de Sartre ao marxismo”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. No. 12, 1/2008, p. 107: “Ao existencialismo cabe a tarefa de afirmar a *especificidade* de cada acontecimento histórico, negando-se a concebê-lo como justaposição de um resíduo contingente e de significações *a priori*.”

¹⁴⁹ SARTRE, J. P. *Questão de método*, p. 126.

momento em que a práxis exigiria uma dinâmica em que teoria e prática não se dessem separadas, mas o receio da quebra de unidade pela contestação das ideias centrais do partido levou a essa cisão. A consequência disso é a transformação do marxismo em um idealismo: diante da planificação da sociedade, tudo é submetido de antemão à ideia. Tal como as decisões sobre a produção e organização da sociedade são tomadas em gabinetes, longe dessa produção e da própria sociedade, a teoria é posta como algo exterior à realidade, e esta deve se reduzir àquela. Sartre descreve ainda uma transfiguração lógica que se dá nesse processo:

*Encontrar-nos-emos, pois, em presença de uma contradição típica entre duas ideias platônicas: de um lado, a política hesitante da URSS dá lugar à ação rigorosa e previsível dessa entidade: “a Burocracia soviética”; de outro, os Conselhos operários desaparecem diante dessa outra entidade: a “Democracia direta”. Chamarei esses dois objetos de “singularidades gerais”: eles se fazem passar por realidades singulares e históricas quando se deve ver neles apenas a unidade puramente formal de relações abstratas e universais.*¹⁵⁰

Ao adotar esse procedimento, alheio ao que o marxismo vivo deve operar (na linha daquela crítica de Marx a Hegel), o Saber perde de vista a realidade. De um lado, aquilo que Sartre chama de conceitos burgueses rapidamente se desgastam e carecem de fundamentos, de onde a perda de vivacidade e riqueza de análises da sociologia e da psicanálise, por exemplo, bem como o problema de diversas áreas distintas do conhecimento – suas pesquisas caem desorientadas sem esse fundamento que deve ser dado pelo Saber. Por outro lado, o marxismo possui esses fundamentos, abarca toda a realidade humana, mas está estagnado porque toma seus conceitos como fórmulas prontas às quais a realidade deve se adaptar. Eis o ponto em que o existencialismo deve auxiliar o marxismo. Ainda que visem o mesmo objeto, é o existencialismo que se dirige ao homem concreto, procura-o lá onde ele está. Ora, por que então a necessidade do marxismo? Novamente, o existencialismo não procura se por como Saber, quer dizer, ele não pretende substituir o marxismo como totalização do Saber de nossa época, mas permitir que ele escape ao idealismo de esquerda no qual se encontra enredado e que recupere uma compreensão do homem concreto. Apenas o marxismo pode apresentar o processo de totalização em curso que é a história, e a formulação de que o

¹⁵⁰ SARTRE, J. P. *Questão de método*, p. 127-8.

primado da existência sobre a consciência refutaria uma compatibilidade entre marxismo e existencialismo é para Sartre um disparate. Aqui é possível retomar a referência feita na parte anterior a *O existencialismo é um humanismo*, mas ressignificada em *Questão de método* com essa aproximação do marxismo:

*O princípio metodológico, que faz começar a certeza com a reflexão, não contradiz de maneira alguma o princípio antropológico, que define a pessoa por sua materialidade. A reflexão, para nós, não se deduz à simples imanência do subjetivismo idealista: só é um início se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens.*¹⁵¹

A reflexão, e como tal a subjetividade como ponto de partida, assegura simultaneamente a certeza e a concretude da descrição do homem, da descrição de como as estruturas da época são singularizadas por um homem.

Se, por um lado, há essa “semelhança de família” com o marxismo, em que sentido deve então ser retomada a teoria de Marx? O que Sartre considera fundamental aqui é a análise da situação realizada por Marx, e que ele próprio fará. É o movimento de ideias que constituirá o conceito, mas o conceito requer um uso heurístico para se tornar conhecimento sem falsear aquilo que se quer compreender. Além disso, nisso é fundamental um movimento de ida e volta do conhecimento aos fatos e dos fatos aos conhecimentos. Interessa a Sartre não o conteúdo dessas análises, ou a universalidade dos resultados por ela apresentados, mas o método utilizado por Marx em tal análise. É preciso, portanto, tomar cuidado para não se incorrer na fetichização do método, o que leva a uma abstração das categorias: a história pode explicar o indivíduo, desde que se apreendam todas as mediações do processo e com isso não se perca de vista o indivíduo:

*É que consideramos as afirmações de Engels e Garaudy princípios diretores, indicações de tarefas, problemas, e não verdades concretas; é que elas nos parecem insuficientemente determinadas e, como tais, suscetíveis de numerosas interpretações: numa palavra, é que elas nos aparecem como ideias reguladoras.*¹⁵²

¹⁵¹ SARTRE, J. P. *Questão de método*, p. 131.

¹⁵² Idem, pág. 133.

O paradoxo aqui é que, para certo marxismo que Sartre critica, parte-se de verdades metódicas como conhecimentos a priori acabados, e com isso se chega a conhecimentos falsos. É, por exemplo, a posição de Lenin, que considera que:

*A doutrina de Marx é onipotente porque é exata. É completa e harmoniosa, dando aos homens uma concepção integral do mundo, inconciliável com toda superstição, com toda a reação, com toda a defesa da opressão burguesa.*¹⁵³

Tal concepção toma as formulações de Marx como verdades prontas a serem aplicadas à situação particular. A isso, Sartre chamará de um “idealismo de esquerda”: *“A separação entre a teoria e a prática teve como resultado transformar esta em um empirismo sem princípios, aquela, num saber puro e cristalizado”*.¹⁵⁴ Para não se incorrer nesse idealismo, é preciso aqui um duplo ponto de partida: as verdades metodológicas e a experiência em sua singularidade, com o jogo de ida e volta entre esses pontos. Esse jogo é o que Sartre chama de heurística, algo que para ele falta ao marxismo. As verdades do método são aquelas ligadas a uma dupla efetividade, ou seja, o que Sartre quer dizer é que as condições de conhecimento materialista podem fornecer um conhecimento materialista, mas não histórico, o que deve se dar através de uma dupla efetividade das verdades metodológicas e da experiência particular. A aplicação heurística de conceitos não pode ser entendida como aplicação categorial, como aplicação de uma tábua categorial pré-estabelecida à realidade. Para Sartre, as orientações metódicas de Marx são tarefas a se cumprir. Podemos aqui compreender o porquê de Sartre não abrir mão do absoluto da subjetividade frente ao marxismo: a determinação categorial universal anterior ao particular a ser considerado leva a uma dissolução do particular no universal, de forma que a especificidade do particular restaria assim perdida. Dito de outra forma, os processos sociais, hipostasiados na formulação desse idealismo de esquerda, impediriam a compreensão da particularidade da existência de um indivíduo.

Toda realidade é histórica, pois mesmo as realidades naturais são representadas pelos homens, ou seja, são absorvidas, são integradas ao universo humano, a uma conduta humana que lhes dá significação, e esta é sempre histórica, de tal forma que é mais importante o que a coisa natural é para nós do que o que ela é em seu ser bruto. Eis

¹⁵³ LENIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. In: LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa, Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1977, pág 35.

¹⁵⁴ SARTRE, J.-P. *Questão de método*, pág. 127.

porque é preciso rejeitar uma dialética da natureza, uma hipótese metafísica que atribui aspectos humanos à natureza (ou, se voltarmos aos termos de *O ser e o nada*, atribui ao ser em-si aspectos relativos exclusivamente ao ser para-si, nivelando assim dois registros ontológicos completamente distintos). Uma dialética da natureza concebe o homem como realização última da natureza, fazendo haver uma continuidade entre natureza e história. Tal concepção retira o homem do centro das questões, e esse é o aspecto que o existencialismo (de Sartre) pode contribuir com o marxismo. O marxismo é a filosofia de nosso tempo, o Saber capaz de compreender o processo de totalização, mas um saber que perde sua vitalidade e vigor ao confundir natureza e história e ao usar as formulações de Marx e Engels como verdades prontas. O existencialismo permite recolocar o homem no centro das questões em sua irredutibilidade, em sua existência particular, assegurando que não haja uma dissolução desse particular em conceitos universais predeterminados, e com isso assegurando a concretude do Saber capaz de compreender a totalização.

É a adequada compreensão das mediações que permite a articulação entre campos específicos do conhecimento e a totalização operada pelo Saber. Novamente, Sartre se opõe aqui à consideração do marxismo como um conjunto acabado de verdades sobre nossa época, mas agora se trata de compreender como é possível uma relação concreta entre particular e universal, o correspondente formal da relação entre áreas particulares do conhecimento e Saber. A solução sartriana é mostrar que o Saber permite *situar* os acontecimentos particulares¹⁵⁵, contra a tendência do idealismo de esquerda de estabelecer as condições de um fato particular, determinando o que materialmente se põe como causa desse fato particular. Para esse idealista de esquerda, o processo histórico é então compreendido como uma grande cadeia causal, e o trabalho de compreensão desse processo é o de localização de um fato específico dentro dessa cadeia. A consequência disso é que todas as determinações são exclusivamente dadas a priori. Um determinado fato particular é condicionado pelo processo geral, sobre o qual ele não tem como intervir, e uma vez assim inevitavelmente padecendo do processo geral, esse fato particular se torna elemento de condicionamento de fatos particulares que lhe sucedem, mas na medida em que é reabsorvido nesse processo geral, ou seja, para os eventos seguintes ele será mais uma parte condicionante dada a priori. É claro

¹⁵⁵ É de se notar aqui a escolha sartriana pelo termo *situar*, o que ecoa suas formulações de *O ser e o nada*.

que, como vimos, esse procedimento se mostra inadequado para Sartre. Ao compreender o evento particular desse modo, não há a compreensão de tal evento em sua particularidade, ou seja, os conceitos empregados não são “extraídos da experiência”, mas dados anteriormente a essa:

*Esse método não nos satisfaz: ele é a priori; não tira os seus conceitos da experiência – ou, pelo menos, não da experiência nova que ele procura decifrar –, ele já os tem formados, já está certo de sua verdade, emprestar-lhes-á o papel de esquemas constitutivos: seu único objetivo é fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados em moldes pré-fabricados.*¹⁵⁶

Ainda que se objete que os conceitos empenhados são extraídos da experiência, o que se verifica é que estes conceitos são retirados de experiências anteriores àquela que se quer analisar, incorrendo-se em um materialismo mecanicista e pobre, que tende a reduzir o político ao social, o social ao econômico, e o econômico a um jogo mecânico de produção da realidade.

É esse tipo de procedimento que Sartre vai apontar em Lukács, escancarando com isso um aspecto de seu *Questão de método*: responder às críticas feitas à sua obra por Lukács em *Marxismo ou existencialismo*. Nesse texto, escrito em 1947 (como nos atesta a data ao fim da Introdução), Lukács procura analisar o existencialismo e as possibilidades de diálogo ou articulação deste pensamento com o marxismo. E o diagnóstico é taxativo: não há possibilidade de articulação entre marxismo e existencialismo porque as duas formas de pensar se encontram apartadas por princípio. Mais ainda: a tentativa de articular materialismo dialético (como prefere Lukács, indicando assim claramente a sua posição leninista) e existencialismo é um ecletismo característico do existencialismo, e que apenas revelam seu idealismo filosófico. O procedimento de análise de Lukács é, partindo de uma análise de época, encontrar as condições que propiciam o surgimento do pensamento existencialista e, a partir disso, compreender o lugar que esse pensamento ocupa frente a essas condições. Nisso, Lukács encontra no existencialismo uma tentativa de se por como um “terceiro caminho” (e no caso de suas análises o mais “up to date” para a época), uma via duas formas do pensamento burguês falido, o materialismo antigo e o idealismo subjetivista.

¹⁵⁶ SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 134.

Esse é o ponto central das análises de Lukács: o existencialismo é apenas uma ideologia burguesa, uma resposta do pensamento burguês às crises de sua época, que se revelam como crise de suas formas de pensar, e como tal cumpre uma função precisa, a de ser uma resistência ao socialismo:

Ocorre o mesmo no campo oposto do pensamento: a resistência à epistemologia materialista e à dialética materialista está em ligação íntima com a resistência da ideologia burguesa ao socialismo. A contribuição nova de nossa época consiste somente no fato de que a aprovação do socialismo em geral equivale a um aspecto preciso da oposição intelectual à perspectiva concreta do e real do socialismo. Quanto mais essa aprovação se faz sob uma forma “elevada”, mais isso ocorre. E eis porque essa aprovação – se bem que ao preço de ecletismos e de contradições – pode revestir as formas atuais do idealismo filosófico. É assim que o existencialismo aparece como a última variante – e também a mais evoluída – dessa oposição. Sua ontologia baseada na fenomenologia, representa o cume atual e o aspecto mais extremo do “terceiro caminho, próprio do estágio do imperialismo.”¹⁵⁷

Assim, Lukács toma o existencialismo como forma de pensamento originada no período do imperialismo e que, como idealismo filosófico, possui uma função precisa, impedir que a “intelligentzia” tire da crise do pensamento a conclusão pelo socialismo¹⁵⁸. Imbricado no mesmo fenômeno social, é possível então tomar o existencialismo como um mesmo movimento e tratar seus autores em bloco, de tal forma que as diferentes faces desse pensamento serão apenas as formas específicas de respostas da burguesia à sua crise de pensamento. O existencialismo parte do método da fenomenologia de Husserl, ainda que Lukács mesmo se dê a ressalva de que Husserl não era existencialista, mas a própria fenomenologia já era um método instaurador de um terceiro caminho entre o materialismo e o idealismo, sendo esse novo caminho marcado pelo papel central da intuição como fonte do conhecimento verdadeiro. Assim, tem-se um método que se direciona aos objetos da reflexão e “a natureza do ato abstrato pelo qual a reflexão põe seu objeto”¹⁵⁹, um procedimento conveniente a Husserl, visto que esse se ocupava da lógica pura, mas inaceitável para Scheler, Heidegger ou Sartre, que procuram aplicá-lo na apreensão da realidade objetiva. O procedimento de “por

¹⁵⁷ LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*, p. 19-20.

¹⁵⁸ Idem, p. 45.

¹⁵⁹ Idem, p. 70.

entre parênteses” a realidade objetiva do objeto intencional torna de fato o conhecimento da realidade inacessível para a fenomenologia. Isso porque a abstração das relações sociais implicadas no objeto analisado, que se dá quando sua existência é posta em parênteses, esvazia completamente o objeto e deixa apenas uma consciência abstrata e isolada frente ao mundo de desordem. Dito de outro modo, o método fenomenológico assim aplicado seria uma recusa da práxis como núcleo da teoria, na medida em que a abstração das relações sociais é um dos termos necessários do problema analisado.

*Somente o sujeito pensante é suscetível de criar uma ordem objetiva nesse caos. Em definitivo, o famoso “terceiro caminho” que julgou ultrapassar o materialismo e o idealismo, assim como a não menos famosa objetividade da fenomenologia, levam-nos exatamente ao neokantismo.*¹⁶⁰

Curiosamente, nessas análises de Lukács, levam ao mesmo neokantismo contra o qual vimos Sartre conclamar a intencionalidade e a fenomenologia em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl...*

A mesma reposição do idealismo subjetivo, que aqui encontramos no âmbito da teoria do conhecimento, ocorre quando esse método é levado à ontologia, como em Sartre e Heidegger, que passam a ter a feição de um solipsismo ontológico. As críticas que Sartre direciona a Husserl e Heidegger seriam igualmente válidas para ele: Husserl não teria superado o kantismo, e o privilégio da intuição na apreensão da realidade faz a centralidade da consciência em Sartre ser um retorno dessa posição, ao considerar, por exemplo, que a natureza ignora transformações, sendo essas possíveis apenas para uma consciência; Heidegger não conseguiria escapar do solipsismo ao considerar o “ser-com” como estrutura do Dasein, mas escolhe entre as experiências com o outro a serem descritas aquelas que podem ser reduzidas a experiências do eu. Uma total ausência da consciência de classe.

*Não é portanto ocasionalmente que examinando as relações que unem o indivíduo a seus semelhantes, Sartre possa dar importância ontológica apenas ao amor, à linguagem, ao masoquismo, à indiferença, ao desejo, ao ódio e ao sadismo. É tudo. (a ordem dessas categorias é também de Sartre). São somente essas relações humanas, segundo Sartre, que fazem parte do para-si.*¹⁶¹

¹⁶⁰ Idem, p. 74.

¹⁶¹ Idem, p. 76.

Centrado na consciência individual, epistemologica e ontologicamente, o existencialismo é incapaz de compreender as relações concretas do homem com a natureza, e dos homens entre si, e a contrapartida disso é justamente um isolamento dos indivíduos. Tem-se assim, de um lado, a necessidade de que a consciência (individual) dote de sentido a realidade, mas por outro lado a particularidade dessa vida particular que dota a realidade de sentido está inacessível a todo conhecimento. Apenas um indivíduo em sua particularidade é apreensível como relação dessa consciência com a realidade, mas em última instância esse indivíduo escapa ao conhecimento – principalmente se o que caracteriza esse indivíduo é o **nada**. Dupla perda de conhecimento: não há conhecimento possível das relações do conjunto da realidade, e reencontra-se instaurado no núcleo da consciência, única passível de algum conhecimento, a incognoscibilidade.

À medida que o existencialismo faz da fenomenologia seu método, toma por seu principal objeto a irracionalidade fundamental do indivíduo e, conseqüentemente, do conjunto da existência. Seu paralelismo com as correntes espirituais anti-racionalistas torna-se cada vez mais evidente. “O ser é irracional, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos mostra sua contingência original” (L’être et le Néant, p. 713), diz Sartre.¹⁶²

Embora para o leitor mais sartriano isso possa parecer um exagero nas tintas e pouco respeitoso ao texto de Sartre, o que Lukács pretende destacar é que excluída de princípio toda racionalidade à realidade, isolando-a como atributo exclusivo da consciência e sendo possível recuperar a realidade somente a partir dessa, é impossível recuperar depois um horizonte de racionalidade da realidade. A restrição da racionalidade ao ser que não é a consciência interdita por princípio uma ontologia social, a compreensão de que o ser do homem é socialmente produzido pelo próprio homem em sua relação dialética com a natureza e com os outros homens. Mais ainda: estando todo processo e toda racionalidade em apenas em um dos termos da questão (a consciência), sequer pode haver dialética.¹⁶³

¹⁶² Idem, p. 85-6

¹⁶³ Como vimos, localizando o que expusemos anteriormente frente a essas formulações, podemos afirmar que Hegel tomava a dialética como processo de apenas um termo, o Espírito, mas nesse caso não havia termo oposto a ele. As diferentes figuras do real é o Espírito se conquistando pela autodiferenciação de si mesmo. Mas isso só é possível em um radical e absoluto idealismo.

Lukács considera que mesmo do ponto de vista político e moral o existencialismo apresenta problemas incontornáveis. Assim, tanto as posições existencialistas mais de acordo com o nazismo (nomeemos: Heidegger) quanto aquelas abertamente antifascistas são uma tentativa de adequação e de resposta desse pensamento às crises da época que vai desde o período anterior à ascensão do fascismo até as lutas por democracia do pós-guerra. O existencialismo anterior à guerra possuía uma noção de liberdade abstrata e separada de toda existência pública, além de, ainda que não fosse uma defesa direta, não se colocar como uma recusa ao fascismo por carregar em si um encorajamento à passividade, noções que pouco calham aos autores do período pós-guerra¹⁶⁴. Especialmente para o ramo do existencialismo francês. Para esse, a missão no pós-guerra seria de conquistar os intelectuais de esquerda, impedindo assim sua aderência ao socialismo. É isso que leva ao debate (que Lukács nomeia como combate) com o marxismo.

*Quando a resistência tornou-se Libertação, quando, em razão do papel por ele representado, o existencialismo manifestou sua ambição de conquistar os intelectuais de esquerda e, em particular, os jovens, uma transformação fez-se necessária. O conteúdo da noção de liberdade, o problema da orientação que devia tomar a Libertação, as questões de moral e de filosofia da história adquiriram então uma importância preponderante e o existencialismo desenvolveu a batalha ideológica contra o marxismo, para manter os fiéis nas suas fileiras e para ampliar as suas conquistas.*¹⁶⁵

Nessa adaptação funcional, o existencialismo de Sartre, sendo uma moral que parte do ato individual, do absoluto da escolha diante da situação, adota uma moral da intenção. De fato, ainda segundo Lukács, a separação entre uma moral da intenção e uma moral de resultados é um falso dilema que em nada toca o problema da moral. Nesse sentido, ao tomar um dos lados de um falso dilema, o existencialismo sartriano falseia os verdadeiros problemas morais. Sartre caracterizaria assim a liberdade apenas em seu aspecto subjetivo, isso é, a liberdade é somente a liberdade de escolha dos possíveis, descartando assim os aspectos objetivos da liberdade. “*Quer o torturado fale ou guarde silêncio, quer o mobilizado tome das armas ou deserte, trata-se, apenas e*

¹⁶⁴ Cf. Idem, p. 105.

¹⁶⁵ Idem, p. 105.

sempre, da liberdade tal como surgiu no ato individual”¹⁶⁶. Quer dizer, a condição de torturado apenas se põe como ocasião para o exercício de uma absoluta liberdade subjetiva, pondo-se então entre parênteses a falta de liberdade objetiva de quem tem de realizar livremente essa escolha.

Mais ainda. Para Lukács, as críticas de Sartre ao marxismo não são uma tentativa de acertar o passo com a “filosofia insuperável de nossa época”, elas são mesmo formulações contra Marx. As tentativas de adaptações do existencialismo às novas condições do pós-guerra, buscando ainda assim manter os princípios teóricos herdados de Kierkegaard, Husserl e Heidegger, fazem dessa teoria um ecletismo que não vai além de um disparate filosófico (com função precisa). Assim, há um percurso que vai, da adoção do método fenomenológico (e seus “procedimentos obscuros”), para a aplicação desse método a uma ontologia fundamental (ainda mais obscura), com nenhuma distinção entre o que seja subjetivo e objetivo. *“A ambição de fazer o existencialismo a filosofia de nosso tempo, o desejo de alcançar a vitória contra o materialismo dialético são pouco compatíveis com o espírito crítico”*.¹⁶⁷ Nesse sentido, o debate de Sartre com o marxismo sofre de uma má compreensão por parte de Sartre do que seja o materialismo (dialético), e que por isso acredita que esse não deixe espaço para a subjetividade e para a liberdade. Fosse essa crítica dirigida ao marxismo vulgar e mecanicista, ela teria lugar. Mas, dirigi-la ao materialismo dialético é uma incompreensão. O que Sartre opera, segundo Lukács, é uma redução do marxismo a esse mecanicismo, uma caricatura do que de fato é essa teoria, para, a partir daí, expor o existencialismo como a alternativa necessária face os problemas postos pela época, com noções abstratas de liberdade, projeto e situação.¹⁶⁸

*Para compreender a História, a análise marxista remonta aos fundamentos materiais da ação humana, à produção e à reprodução materiais da vida humana. Nela, descobre as leis históricas objetivas, mas não nega, no entanto, o papel da subjetividade na História. Apenas determina o lugar exato que lhe cabe na totalidade objetiva da evolução da natureza e da sociedade.*¹⁶⁹

¹⁶⁶ Idem, p. 116.

¹⁶⁷ Idem, p. 121.

¹⁶⁸ Em larga medida, podemos dizer que a crítica de Lukács às tentativas do existencialismo de se aproximar do marxismo se assemelha às críticas de Lênin ao revisionismo do marxismo na Segunda Internacional.

¹⁶⁹ Idem, p. 127.

O leitor mais desavisado poderia tomar o trecho acima como palavras do próprio Sartre, mas não o são. A frase “apenas determina o lugar exato que lhe cabe na totalidade objetiva da evolução da natureza e da sociedade” é reveladora. “Apenas” indica o lugar relativo da subjetividade em relação ao processo histórico, novamente a diluição do particular frente ao universal; e diante de um universal hipostasiado, que toma como parte de um mesmo processo a natureza e a sociedade. Veremos mais adiante a crítica de Sartre a esse aspecto.

Primeiramente, como já vimos, Sartre se opõe à constatação de Lukács de que o existencialismo quer se por como a filosofia de nosso tempo, afirmando o marxismo como tal filosofia. Parte da resposta de Sartre a Lukács já estava construída em meio à formulação da relação entre Filosofia e Ideologia. Em segundo lugar, para Sartre, a consideração de Lukács sobre o existencialismo se equivoca justamente em recorrer a conceitos exteriores ao objeto a ser considerado. Por isso, Lukács pode partir de uma concepção do existencialismo como uma resposta burguesa à crise de pensamento burguês, e aplicá-la indiscriminadamente a todos os autores do existencialismo. Assim, ao invés de compreender a particularidade de cada uma dessas formulações, ele as interpreta de modo que elas caibam dentro do esquema geral anteriormente construído¹⁷⁰.

*Veja-se Lukács: para ele o existencialismo heideggeriano transforma-se em ativismo sob a influência dos nazistas; o existencialismo francês, liberal e antifascista, exprime, ao contrário, a revolta dos pequenos-burgueses subjugados durante a ocupação. Que belo romance!... Sim, Lukács tem os instrumentos para compreender Heidegger, mas ele não compreenderá, pois seria preciso **lê-lo**, apreender o sentido das frases uma a uma, E, dito isso, não há mais nenhum marxista, que eu conheça, que ainda seja capaz... [seguindo a nota a esse trecho] É que eles não podem se despojar de si mesmos: recusam a frase inimiga (por medo, por ódio, por preguiça) no próprio momento em querem abrir-se para ela. Essa contradição bloqueia-os. Literalmente eles não compreendem uma palavra do que leem.*¹⁷¹

¹⁷⁰ Vale notar que as críticas de Lukács são de 1947. O autor, em nota de 1960 à reedição de *Existencialismo ou marxismo*, afirma que as posições políticas e filosóficas de Sartre e Merleau-Ponty mudaram, e que um novo debate com esses autores levaria a novas formulações.

¹⁷¹ SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 134.

Ler exige certa generosidade com o autor, reanimar as frases por ele engendradas e atravessá-las rumo aos sentidos atribuídos pelo autor. Não estou aqui querendo identificar a leitura de uma obra filosófica à experiência do leitor de um romance, mas apontar para o fato de que é preciso deixar que o autor revele suas concepções antes de enquadrá-las em alguma formulação a priori. Quer dizer, apreender a obra em sua especificidade e deixá-la revelar seus traços específicos. Lukács, como o marxismo que Sartre chama de idealismo de esquerda, opera justamente o contrário. Armado de esquemas categoriais gerais anteriores ao objeto que quer tratar, considera esse objeto como caso particular do esquema geral. Nesse caso, o que se tem é o estabelecimento de uma causalidade em que o particular é diretamente causado pelo universal, e relações complexas de mútuas determinações são reduzidas a momentos de uma causalidade linear, sendo a inteligibilidade desse processo a compreensão dos níveis e posições hierárquicas dos eventos dentro dessa cadeia.

A crítica de Lukács revela para Sartre justamente a incapacidade do marxismo de sua época de compreender as mediações¹⁷². É a noção de mediação que permite compreender a particularidade de um objeto tratado em relação ao processo totalizante no qual ele está implicado, evitando assim tomar o objeto em questão como elo em uma cadeia causal e apreendendo como uma etapa do processo que o singulariza e, de certa forma, reorganiza o todo a partir de sua especificidade. Grandes sistemas causais são incapazes de apreender as mediações, e hipostasiar as relações sociais, ou as relações de produção, fazendo os casos particulares serem aplicações desses esquemas são uma forma de perder a compreensão das mediações, e a apreensão dialética da realidade se perde. Por trás disso, há o fato de que a relação dialética entre particular e universal que é a própria realidade não pode ser compreendida deste modo. Ora, como pode se dar então esse movimento de compreensão que poderia partir do particular e atingir o

¹⁷² O interesse aqui é compreender como as críticas de Sartre ao marxismo de sua época permitem uma compreensão de sua perspectiva em relação ao que deve ser a apreensão concreta da História. De fato, o debate de Sartre com seus contemporâneos é mais complexo do que a perspectiva sartriana em *Questão de método* faz notar. Luciano Donizetti aponta para essa complexidade: “No tocante ao marxismo Sartre, além de Lukács e em tempos distintos, discute com Althusser, Aron, Camus, Lévi- Strauss e Merleau-Ponty, dentre outros. Porém, a respeito de Lukács, uma nota se faz necessária: Martin Jay, num artigo intitulado *Da Totalidade à Totalização*, discute o que poderia ser considerada uma injustiça em relação a Lukács. Segundo ele, as críticas de Sartre a Lukács são referentes aos trabalhos do *Lukács estalinista*, de 1930 e 1940; desse modo, Sartre teria ignorado que em *As Aventuras da Dialética*, “Merleau-Ponty especificamente argumentou que o Lukács de 1920 tinha proposto um Marxismo não dogmático, no qual as totalizações em curso predominavam sobre as totalidades fechadas” (JAY, 1984, p. 349).” DONIZETTI, L. “Sartre e o marxismo: humanismo radical e materialismo dialético”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 13, n.1, p. 130.

universal? Ainda que haja uma imbricação mútua entre particular e universal, isso não significa que sua compreensão se dê imediatamente, quer dizer, o fato concreto é tal imbricação entre particular e universal que sua compreensão exige a compreensão de uma série de mediações. O movimento dialético de compreensão do real não abandona verdade alguma, mas a verdade superada é *Aufhebung* das verdades anteriores, ou seja, ela suprime, supera e conserva a verdade.¹⁷³ Assim, nesse percurso estabelecem-se relações reais, e progride-se nessas relações, estabelecem-se outras relações que melhor compreendem o real desde que as relações anteriores mantenham o que elas têm de real. Isso faz com que se ascenda a relações mais complexas sem abandonar o simples, parte-se do particular ao geral, do singular ao universal, sem abandonar o concreto, caso contrário o conhecimento se desvincula de sua base prática. Esse é o procedimento para aquilo que Sartre chama de totalização (ao menos do ponto de vista do conhecimento real). O problema que Sartre diagnostica no marxismo contemporâneo é a ausência de mediações:

*Não ajustamos nossas contas com as mediações: ao nível das relações de produção e ao das estruturas político-sociais, a pessoa particular encontra-se condicionada pelas suas relações humanas. Não há dúvida de que esse condicionamento, na sua verdade primeira e geral, reenvia ao “conflito das forças produtoras com as relações de produção”. Mas, tudo isso não é vivido tão simplesmente. Ou melhor, a questão é saber se a redução é possível.*¹⁷⁴

Quer dizer, ao tomar os conceitos do marxismo como regras prontas para enquadrar o particular, este é dissolvido, perde-se sua especificidade, e como tal a compreensão do processo de totalização. Ainda que se encontre uma verdade última e geral (o conflito entre forças produtivas e relações de produção), é preciso descrever como isso é vivido pelos indivíduos, compreendendo assim a especificidade histórica de cada situação. Este percurso descrito anteriormente deve ser realizado através de mediações, isto é, é preciso observar as mediações necessárias para que não se abandone o concreto, para que não se incorra no fascínio da forma. Sartre procura mostrar que essa ascensão a uma generalidade por meio das mediações permite uma

¹⁷³ Se, na relação entre ser Em-si e ser Para-si há uma contradição sem síntese, sem mediação, quando o processo se trata de totalização de totalizações o que se tem é justamente mediação e superação. Assim, já no âmbito da descrição da relação com outro se encontrava a superação, pois transcender a transcendência do Outro é totalizar a totalização do Outro.

¹⁷⁴ SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 146.

compreensão mais concreta do particular, compreendendo assim o processo de totalização sem perder de vista a concretude do particular.

No plano da história, tem-se uma separação entre uma consciência que se julga constituidora da história e a história como constituidora de uma situação. Em verdade, o conhecimento é em parte constituído pela história, uma vez que é objetivo, mas em parte ele é constituído pelo sujeito, posto que depende de sua conduta interrogativa. Cabe notar que ao falar em conhecimento aqui não se trata de um aspecto exclusivamente epistemológico, mas, como dito, de uma conduta humana de compreensão, portanto de uma ação, o que, tal como exigido pelo marxismo, assegura uma práxis. Nesse percurso, não há causalidade entre os diversos momentos do conhecimento, mas há uma produção de diferenças. É preciso que haja uma produção radical da diferença, senão não há uma dialética do real, de tal forma que somente a produção da diferença opera um engendramento do real. E aqui a mediação é fundamental, pois cada momento é meio pelo qual uma coisa vai se transformar em outra, sendo esse meio uma ação transformadora da realidade. Na dialética, o termo médio não é somente um meio de ligação, mas é algo que produz uma realidade, e conhecer todas as mediações é fundamental para conhecer o processo de engendramento, mostrando assim como aquilo que veio-a-ser foi produzido ao longo do processo. O que dá, por exemplo, a diferença entre as ações dos indivíduos em momentos históricos são as mediações do processo de engendramento, do contrário (se pensarmos nessas ações pela causalidade) tem-se uma homogeneização das ações. Logo, não se pode considerar apenas um dos planos da relação, mas estes devem ser entendidos no processo.

Eis porque se deve partir da singularidade mais radical, pois é nesse nível que a relação histórica acontece como relação concreta, e partir desse singular radical permite que o concreto seja encontrado e conservado até o fim. Entende-se, assim, como essa experiência singular contém elementos que a ultrapassam, levando assim a um momento seguinte e que permite uma melhor compreensão do singular. Na experiência histórica, os elementos que levam à superação dessa experiência já são experimentados, ela se dá como experiência histórica na medida em que se supera, a ação histórica já é sua superação. O sujeito age sobre as condições de sua ação, mas a ação é constituída tanto por ele mesmo (condições subjetivas) quanto por elementos que ele não escolhe (condições objetivas), e estas conjunções objetivas, a junção desses dois polos, são o

que fazem com que a ação subjetiva escape ao sujeito. Assim, Sartre pretende que esse processo, juntamente com o uso heurístico das formulações do marxismo, possam dar conta tanto do absoluto da subjetividade em sua singularidade, quanto do processo de totalização que é a história, ou seja, desse modo é possível compreender a totalização de um processo histórico sem perder de vista a singularidade da situação particular e de uma existência particular, é possível compreender a mútua determinação entre condições históricas e sujeitos livres que devem agir nessas condições.

*Em outros termos, censuramos ao marxismo contemporâneo expulsar para a esfera do acaso todas as determinações concretas da vida humana e nada conservar da totalização histórica senão sua ossatura abstrata de universalidade. O resultado é que ele perdeu totalmente o sentido do que é um homem: ele tem apenas, para preencher essas lacunas, a absurda psicologia pavloviana.*¹⁷⁵

É preciso então um método que possa dar conta dos dois polos dessa questão sem diluir um no outro. Noutras palavras, é preciso compreender de que maneira o homem, em uma sociedade da exploração, é simultaneamente produto e produtor das circunstâncias em que se encontra. O que significa ser simultaneamente a singularização do processo histórico no mesmo ato em que é produção desse momento histórico, sem contudo reduzir um desses momentos ao outro. Tal compreensão deve se dar por um método, segundo as palavras de Sartre, progressivo-regressivo. Um homem concreto faz a história, mas sem a plena consciência de todo desdobramento que suas ações podem ter. Ademais, se a História por ele produzida parece lhe escapar, é porque outros homens fazem a História ao mesmo tempo que ele. Ora, tal como o mundo constituído pelo para-si escoava dele em direção ao Outro, a situação histórica pode ser tomada como certo escoamento da ação produtora da História frente à ação dos outros homens.

*O homem faz a História: isso quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de toda 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 objetivo.*¹⁷⁶

¹⁷⁵ Idem, p. 153.

¹⁷⁶ Idem, p. 153.

Há um direcionamento nesse processo que envolve História e ação particular, qual seja, um horizonte de superação dessa alienação do sentido geral das ações, que se dará quando o proletariado tomar consciência de seu papel histórico. *“E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem – ou, pelo menos, este alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver, num mesmo movimento, realizado sua unidade e tomado consciência de seu papel histórico.”*¹⁷⁷ A tomada de consciência de si é posta como termo final do processo de totalização, mas nesse caso ela demanda uma tomada de consciência das ações na História em unidade concreta com o Outro. O reconhecimento da unidade da classe proletária é o “ver-se fora como se é dentro”, isto é, um reconhecimento na ação do Outro do sentido da minha própria ação. Enquanto isso não se dá, a ação dos outros homens será um escape de sentido das ações de cada homem. Isso ressoa as formulações sobre a ação da ontologia fenomenológica. Cada homem é absolutamente (porque ontologicamente) livre para escolher as suas ações, mas a liberdade é de escolha, não de consecução, de tal forma que as consequências das ações escapam ao agente. Escapam, na medida em que o Outro agirá sobre essas ações, coagulará essa transcendência e a lhe dará um sentido, e como vimos, esse sentido tem seu fundamento no Outro, mas deve ser assumido pelo agente, ele deve carregá-lo. Agora, tem-se um horizonte de superação pela História dessa dispersão de sentido da ação como superação da alienação.

O problema nesse caso seria conceber o homem alienado com as mesmas características do ser em-si. Parece um exagero, mas esse é o ponto a que se pode chegar caso se considere que o homem alienado tem seu sentido exclusivamente fora de si, sendo então completamente determinado por esse sentido exterior. O meio de se evitar isso é compreender os homens em sua especificidade, a liberdade humana como núcleo das ações e, portanto não perder de vista o caráter central do projeto nas ações humanas. Ora, isso significa não abrir mão das noções da ontologia fenomenológica diante da totalização do processo Histórico. No entanto, agora as noções de projeto e de situação adquirem uma dimensão histórica que antes não havia nas análises de *O ser e o nada*, ainda que abrissem as portas para essa dimensão. Agora, o projeto é um lançar-se rumo à superação de uma determinada situação histórica posta em direção a um futuro que não é ainda, quer dizer, o projeto é imediatamente ação histórica concreta porque é assunção e superação das condições históricas nas quais se dão o ato. Dizer de um

¹⁷⁷ Idem, p. 156.

homem que ele é alienado significa dizer que o sentido geral de suas ações lhe escapa, mas isso não elimina a liberdade de escolha dos indivíduos frente a uma situação. Nesse sentido, o projeto é a própria mediação entre o aspecto subjetivo e objetivo da ação, entre a livre decisão e a situação.

*É o que denominamos projeto. Com isso definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a práxis é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, ela é positividade: mas esta positividade desemboca sobre o “não-existente”, sobre o que ainda não foi. Simultaneamente fuga e salto para a frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada mesmo pelo movimento que a supera.*¹⁷⁸

Não são apenas dois polos distintos da questão, mas são duas determinações distintas em unidade sintética. Pelo projeto, o homem se faz diante de seus possíveis, quer dizer, cada ação singular visa algo que falta àquele que age e determina assim o sentido dessa realidade, mas essas ações são feitas diante de uma realidade objetiva determinada por condições sociais. Daí a necessidade de um método progressivo-regressivo: é preciso apreender cada um desses polos em sua especificidade, a contraditória e mútua implicação entre eles, e a determinação específica de cada um deles. E isso exige uma dialética que acompanhe de fato os movimentos da realidade naquilo que eles são em si mesmo, inclusive aceitando que pode não haver uma síntese possível entre os termos contraditórios a serem analisados. Aliás, a necessidade a priori da síntese entre os termos contraditórios nada mais é que a determinação a priori da forma do objeto a ser analisado: pode-se alegar que de direito essa síntese exista, e que ela deve ser procurada, mas não se deve estabelecê-la a despeito daquilo que o objeto nos apresenta, um determinado momento da racionalidade pode não ser capaz ainda de apreendê-la de fato – ou mesmo um momento futuro revele que ela não exista em absoluto e mude os termos da questão. Assim, de um lado é preciso compreender os processos de totalizações que engendram o real, que superam as condições dadas enriquecendo-as e ampliando sua extensão, quer dizer, compreender o movimento pelo qual o particular revela sua universalidade e se desenvolve pelas mediações do processo. Eis um fato importante, que trataremos adiante: da mútua implicação entre

¹⁷⁸ Idem, p. 158.

particular e universal, não decorre a passagem imediata de um a outro, o que exigiria ao extremo a identidade dos termos da contradição, dissolvendo-a; pelo contrário, se há um modo em que se pode compreender isso é pelo processo instaurado por essa contradição. Ora, com o método progressivo, *“trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para alcançar a objetivação final”*¹⁷⁹. Isso é que o nos revela o projeto, a continua objetivação da subjetividade frente à situação que assimila e supera. Mas, justamente por essa realidade humana ser projeto, é possível, e preciso, fazer o movimento contrário, a saber, partir das significações objetivas para reencontrar como um indivíduo singulariza essas condições a partir de suas ações, a partir de suas escolhas entre possíveis, compreendendo assim os fins particulares que esse indivíduo se dá no momento dessas ações. O método regressivo deve permitir a compreensão da singularização do universal.

*Precisamente porque somos pro-jeto, a compreensão pode ser inteiramente regressiva... As significações vem do homem e de seu projeto, mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas... Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa práxis, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele.*¹⁸⁰

Resta saber de que maneira se dá a inteligibilidade desse processo que abarca tanto história quanto existência particular, o que significa compreender como se dá o sentido da História frente à liberdade humana.

¹⁷⁹ Idem, p. 181

¹⁸⁰ Idem, p. 185.

3 – LIBERDADE E SENTIDO DA HISTÓRIA

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [gegenständliche Wahrheit] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [Diesseitigkeit] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica¹⁸¹

As considerações anteriores levaram, de uma descrição do processo de totalização do sujeito presente na primeira parte da obra de Sartre, a uma exigência que esse processo apontava de uma totalização geral pela (ou na) História, traço marcante da aproximação de Sartre do Marxismo. Na primeira parte, as estruturas do ser-Para-si e do ser-Para-outro implicavam, pela temporalidade do ser-Para-si e sua relação com o Outro e a situação, uma abertura para a História a partir de uma historicidade do ser-Para-si. A contradição desse ponto seria a seguinte: há um processo de totalização do sujeito que só pode ser efetivada implicando o Outro e uma relação com o Em-si, o que é mostrado pela situação; entretanto, o ponto de partida ainda é o sujeito em sua individualidade, o que poderia levar a uma atomização da história, e em última instância significaria dizer que só há história de um sujeito, ou seja, não há História. Por outro lado, para que essa totalização do sujeito venha a cabo (ao menos como horizonte da questão) é preciso uma relação concreta com o Outro (outras consciências) que apontaria para um sentido extra-subjetivo (intersubjetivo) dessa totalização como História. Essa é a abertura de portas ao Marxismo, pois é nessa filosofia que Sartre encontrará a descrição do processo de totalização histórica. Mas, é preciso ainda recuperar a vitalidade do Marxismo ao

¹⁸¹ MARX. K. “Ad Feuerbach [Teses sobre Feuerbach]”, Segunda tese. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 533.

reintroduzir o homem, em sua singularidade histórica, como ponto de partida das reflexões, dando conta assim de uma lacuna do marxismo.

Nesses termos, a questão que se põe nessa articulação é de que maneira pode ser dada a relação entre liberdade e História. Em outros termos: a História tem um sentido? E se a resposta for sim, como esse sentido é possível sem interditar a absoluta liberdade do ser-Para-si, tal como postulada em *O ser e o nada*? Se a História possui um sentido, a ação humana é determinada, isso é, seria questão de se ler o sentido da história para aí compreender as determinações da ação humana. Do contrário, se a História não possui um sentido, assegura-se a primazia da liberdade absoluta, mas isso levaria a uma atomização dos sujeitos, o que interdita a compreensão da História como processo de totalização dos homens.

O problema parece, de certo modo, assumir os mesmos contornos da relação entre liberdade e situação tal como formulada na ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*. O fato de haver um campo de resistência para o exercício da liberdade não a determina, pelo contrário, para que ela não decaia em liberdade abstrata, é preciso que ela se exerça contra esse campo de resistência que é a situação. E, em larga medida, de fato a situação é constituída pela liberdade, na medida em que é preciso organizar livremente, ao menos como dotação de sentido, esse campo de resistência para que ele se apresente como tal. Por que então não compreender a História como uma grande situação que abrangeria a todos os sujeitos em sua particularidade e liberdade? Isso levaria à consideração da história ou da sociedade como um grande sujeito: a situação é um correlato da nadificação dotadora de sentido operada pelo Para-si, então ela deve ser operada concretamente pelos diversos “para-sis” individualmente. Se há uma comunidade da situação, é porque existo em um mundo frente ao Outro, em que meu processo de totalização implica a superação da totalização do Outro, e que o outro opera simultaneamente o mesmo processo. Considerar a história como uma grande situação implica que a negação é operada não pelos homens em sua existência particular, mas pelo grupo, pela classe, ou qualquer outro termo geral. Com isso, perde-se de vista a existência concreta dos homens. A hipótese, ao ler *O ser e o nada*, parece tentadora, mas esbarra em um óbvio problema, já muito desgastado ao longo da filosofia da história, a saber: quem é o sujeito dessa história assim posta? Sartre veta essa hipótese em *Crítica da razão dialética*, o que não significa, de modo algum, que por isso as estruturas presentes em *O ser e o nada* sejam abandonadas diante dos problemas desta

obra. Podemos considerar já situação e História como dois níveis distintos, mas que se implicam: a situação implica a totalização de si do ser Para-si, a História é o processo de totalizações de totalizações. De que os dois termos se impliquem e se relacionem, como veremos, não se segue que se possa reduzir um ao outro.

Em *Questão de método*, essa questão aparecia posta, mas tomava-se como solução dela a assunção do conflito. Filosofia e Ideologia devem se articular, mas há um conflito entre estas duas, o que impede a completa absorção da ideologia pela filosofia, e mantém a dicotomia entre particular e universal (homem em sua particularidade e totalização histórica) necessária para que haja uma interação dialética entre esses dois polos. A cisão é tão radical que, com mostramos, seria o caso de considerar que se não houvesse tal cisão, em última instância se chegaria à diluição de um polo no outro. Se Filosofia e Ideologia puderem ser harmonizados, isso significará uma absorção da ideologia pela filosofia, um fim do conflito entre os dois, que levaria necessariamente ao fim da ideologia. Esse parece ser o ponto final do processo apontado por Sartre em *Questão de método*. O problema aqui é que, se há a possibilidade de se pensar nessa diluição como horizonte futuro, nada impede que a filosofia se rearranje e absorva a ideologia. No entanto, esta não é a situação presente, e nesta é preciso lidar com esse conflito. Já em *Que é literatura?* encontra-se uma apresentação desse problema:

Se os autores tivessem encontrado audiência junto às classes oprimidas, talvez a divergência dos seus pontos de vista e a diversidade dos seus escritos tivessem contribuído para produzir nas massas aquilo a que se chama, muito acertadamente, um movimento de idéias, isto é, uma ideologia aberta, contraditória, dialética. Sem dúvida alguma o marxismo teria triunfado, mas se teria tingido por mil nuances; teria de absorver as doutrinas rivais, digeri-las, manter-se aberto. Sabe-se o que aconteceu: duas ideologias revolucionárias em vez de cem: os proudhonianos, em maioria na Internacional operária antes de 1870, aniquilados depois pelo fracasso da Comuna; o marxismo triunfante frente ao seu adversário, não pela potência daquela negatividade hegeliana que conserva superando, mas porque forças exteriores suprimiram pura e simplesmente um dos termos da antinomia. Nunca será bastante repetir o que esse triunfo sem glória custou ao marxismo: por falta de contraditores, perdeu a vida. Se tivesse sido o melhor, permanentemente combatido e transformando-se para vencer, tendo de roubar as armas dos seus adversários, o marxismo ter-se-ia identificado com o espírito; isolado, tornou-se uma Igreja, enquanto

*escritores-fidalgos, a mil léguas dele, se faziam guardiães de uma espiritualidade abstrata.*¹⁸²

Nesse quadro de gênese do saber da classe oprimida, há uma esclerose de nascença do marxismo, exterior a ele, é uma contingência externa a ausência de mais filosofias disputando terreno como a filosofia da classe operária – se quisermos usar à vontade a expressão de Sartre, como A Filosofia. Aqui, a formulação de Sartre parece um tanto ambígua, principalmente se lida à luz de suas formulações posteriores. O marxismo sairia triunfante e enriquecido do embate com as outras filosofias, mas na ausência disso ele não se tornou o Saber – diferentemente do que ele afirmará em *Questão de método* e na *Crítica da razão dialética*. Deixando de lado essa diferença, pois a esclerose do marxismo a ser acusada nessas últimas obras não é originária, mas causada pela má compreensão e mau uso do marxismo pelo marxismo, o que se tem aqui é um apontamento de como a Filosofia se enriqueceria pela absorção das formulações adversárias, mantendo-se com isso um Saber aberto, dinâmico.

O problema se desdobrará em outros tantos: o conflito e dinâmica entre totalização histórica e existência particular (representados também pela relação entre Filosofia e Ideologia) são reveladores de uma relação entre particular e universal em que ambos só podem ser concretamente expressos pelo outro, mas não podem ser reduzidos a ele; mas, resta daí que existência e História são dois campos exteriores e irreduzíveis um ao outro, ainda que só possam encontrar seu completo sentido em relação com o outro? Tomado desse modo, por essa exterioridade, isso significaria que a História não pode ser apreendida como algo engendrado pelas ações humanas, às quais sempre seriam em último caso absolutas em sua particularidade e individualidade, e de igual modo o sujeito não pode ser apreendido como determinado por relações históricas de uma determinada época, às custas de se comprometer a absoluta liberdade do sujeito (nesse caso, pouco muda afirmar que o homem particular “expressa” uma época, pois ainda assim se trata da assimilação de um processo que lhe é exterior e determina-o). Dito de outro modo, se existência e História forem externos um ao outro, a particularização do processo histórico na ação humana é mera exemplificação, ou a explicação da ação humana por um processo é generalização indutiva ingênua; nos dois casos, podemos dizer sem erro que a relação é vazia.

¹⁸² SARTRE, J.-P. *Que é a literatura?*, p. 112-3.

Em *Crítica da razão dialética* essas questões são retomadas e resignificadas. Insisto nesse binômio porque é justamente ele que baliza as investigações aqui desenvolvidas, ou seja, o que é retomado por Sartre de seus textos anteriores e em que sentido o que é retomado deve sofrer alterações para se atender aos propósitos do autor. Há aqui uma fenomenologia da História: particular e universal, sujeito e História, se implicam mutuamente, mas são irreduzíveis um ao outro. Como já deixei claro ao longo desse texto, entendo não haver um corte entre a fenomenologia ontológica de Sartre e sua aproximação ao marxismo. Pode-se mesmo seguir aqui quase por completo a afirmação de Gerd Bornheim de que

*é impossível compreender filosoficamente a Crítica sem o conhecimento prévio de O ser e o nada – e não se trata, nisso, tão somente de respeitar a progressão, digamos, exterior da filosofia de Sartre; ambas as obras são atravessadas por um mesmo e profundo dualismo, não obstante se situarem em planos diferentes.*¹⁸³

Agora, na *Crítica da razão dialética*, a relação entre filosofia e ideologia muda de perspectiva. Trata-se agora de reinterpretar marxismo e existencialismo, fazendo com que este seja posto na base daquele. A diferença em relação a *Questão de método* é que em *Crítica da razão dialética* o problema da relação entre filosofia e ideologia desaparece, então os dois são tomados como partes de um mesmo conjunto. De início – como bem ressalta Luciano Donizeti¹⁸⁴ – Sartre parte de uma crítica à dialética dita por ele dogmática para estabelecer o que ele considera como o real sentido da dialética. “Tudo o que estabelecemos em ‘Questão de método’ decorre de nosso acordo de

¹⁸³ BORNHEIM, G. Sartre, p. 253.

¹⁸⁴ “Ao buscar resolver um problema filosófico que o preocupa, Sartre parte sempre de uma análise crítica e, depois, promove uma teoria propositiva: é assim que é possível entender a passagem de Husserl a Heidegger, ou, da psicologia fenomenológica à ontologia... Se a interpretação dos demais textos de Sartre estiver correta, a descrição da sociedade presente na *Crítica da razão dialética* se mostrará o corolário da descrição feita do ser-para-outro, em *O ser e o nada*.” DONIZETTI, L. *Existencialismo e marxismo – a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. Tese (doutorado). Universidade Federal de São Carlos, 2006, p. 151-2. O procedimento que se inicia com um momento negativo de crítica para, a partir disso, construir as formulações é bastante claro em *Questão de método* e *Crítica da razão dialética*, dentro de cada uma dessas obras. Mas, no conjunto das obras de Sartre, isso não parece adequado. De fato, a seguir as análises de L. D. S. Moutinho em “Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia”, o que se encontra já nas primeiras obras de Sartre é uma progressão na ordem problemas que culmina na ontologia fenomenológica. Cf. MOUTINHO, L. D. S. “Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia”. In: *Discurso*. No. 23. São Paulo, pp. 109-48. E, a seguir nossa proposta, é uma etapa de progressão a passagem da ontologia fenomenológica para a História.

princípio com o materialismo histórico”.¹⁸⁵ Cabe mostrar agora de que maneira pode ser posta a relação entre particular e universal, algo que o marxismo (ao menos o de Marx) conseguia apresentar com vitalidade, tomando para isso como ponto de partida o homem em sua singularidade, dito de outra forma, é preciso mostrar de que maneira o conflito entre homem e História se fundamenta para a partir disso assegurar uma inteligibilidade da história (toma-se, assim, ao contrário do que as linhas de *Questão de método* poderiam sugerir, que História e homem não são dois polos dados *de fato* e opostos, mas dois polos engendrados como opostos a partir de um deles). Em *Questão de método*, Sartre chamava a atenção para o ponto de partida **metodológico** ser o sujeito. Afirmar que é preciso começar pelo homem porque o processo histórico é engendramento do homem equivale a dar uma anterioridade ao particular apenas na ordem das razões, não na ordem das realidades. Ademais, o conflito entre homem e História é apenas uma parte da questão. Há também conflitos internos tanto ao homem quanto a grupos.

*Com efeito, se se pretende conceber o detalhe de um método analítico-sintético e regressivo-progressivo, é necessário estar convencido de que uma negação pode ser uma afirmação, que os conflitos – no interior de uma pessoa ou de um grupo – são o motor da História, que cada momento de uma série deve ser compreendido a partir do momento inicial e lhe é irreduzível, que a História opera, a cada instante, totalizações e totalizações etc.*¹⁸⁶

Cabe chamar a atenção para o fato de que aqui não é destacado o conflito entre o sujeito em sua singularidade e o grande processo de totalização de totalizações que é a História, apenas os conflitos entre **agentes** históricos em suas ações.

A questão fundamental, e que é introduzida com a crítica ao que Sartre chama de dialética dogmática, é a origem desses conflitos, ou seja, a origem da dinâmica histórica bem como a inteligibilidade da história.

É portanto em relação ao conhecimento de si mesmo que a verdade como projeto da liberdade aparece com traços ainda mais nítidos do que no plano do conhecimento das coisas. Até porque esse projeto da verdade de si mesmo está obrigatoriamente presente em todo desvelamento da verdade viva das coisas. Há de se encontrar um modo de inteligibilidade em que a fenomenologia das descrições objetivas e a dialética do compromisso entre sujeito e objeto venham

¹⁸⁵ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 137

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*

*a convergir, superando duas posições redutivistas: o objetivismo naturalista e o subjetivismo conceitualista.*¹⁸⁷

Não basta afirmar a existência de uma dinâmica histórica sem assegurar que é possível compreender tal dinâmica, o que significaria atribuir à história um caráter místico, uma ação sobre os eventos particulares que resta inatingível e, portanto, sem qualquer eficiência para a explicação dos acontecimentos particulares. A inteligibilidade da história é possível porque a dinâmica da história é a Verdade, de onde se deve concluir que a noção de verdade deve ser entendida como algo dinâmico, como processo. Como vimos antes, a verdade como desvelamento se dá pelo projeto do ser Para-si, tendo como fundamento a liberdade deste ser, mas esse desvelamento é também um compromisso histórico. Por isso, recusa-se duas formas de exterioridade em relação à história, as quais eliminariam seu caráter dialético (ao menos a compreensão dialética). Em primeiro lugar, é preciso recusar uma que a dialética ou que a dinâmica histórica sejam verdades dadas, constituídas na totalidade dos entes antes do aparecimento do homem, portanto exteriores a ele. Ou seja, recusar que a história seja dada como algo anterior ao homem e no que ele se inseriria, ou ao que ele se submeteria, em seu aparecimento no mundo. Essa formulação de Sartre faz eco ao que se encontra em *A ideologia alemã*:

*Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [Voraussetzungslosen], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais.*¹⁸⁸

A história é a história dos homens, quer dizer, é pela ação dos homens que há uma história. Talvez a familiaridade com essa formulação esconda o que há de fundamental nela, sob o véu da obviedade. Dizer que a história é história dos homens e que só pela ação destes há uma história significa dizer que o sentido dos eventos históricos, o sentido destes eventos no tempo, não é dado por algo exterior às ações que engendraram esses eventos: a sucessão temporal não ganha sentido pelo ato de um criador ou pela

¹⁸⁷ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 55.

¹⁸⁸ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 32-3.

dinâmica de leis que regem a natureza, do mundo e do homem (e cabe aqui no balaio da natureza humana também a noção de razão), mas pela ação dos homens. Por isso mesmo, a ação que engendra o evento é também a que cria o sentido dele, a ação humana é dialética, é a instauração e produção da dinâmica histórica. Com isso, o que se tem é uma relação interna entre o processo de totalização de si e a totalização de totalizações, ou dito de outra forma, pode-se ver a relação entre homem e História como relação entre história pessoal (totalização de si) e História objetiva (totalização de totalizações), relação em que um polo lança ao outro e é iluminado por ele, sem a ele ser reduzido. É isso que Sartre nos mostra com sua descrição em *Questão de método* sobre Flaubert.¹⁸⁹

É preciso considerar esta imanência da história à ação dos homens tanto quanto é preciso, em segundo lugar, recusar que a dialética seja um processo mecânico, em que os diversos fatores são externos uns aos outros e dos quais a soma seria o evento considerado, é preciso entender um processo em que os diversos elementos se relacionam internamente. A compreensão dos eventos históricos deve

*reencontrar as circularidades, mostrar como o acaso integra-se nessas verdadeiras máquinas de feedback que são os acontecimentos da História e como ele é digerido, imediatamente, pelo todo a ponto de aparecer a todos como manifestação providencial, etc. Mas a questão não está aí: não se trata sequer de provar que essas sínteses são possíveis, mas estabelecer que são exigidas. Não esta ou aquela, mas, de qualquer modo, que o cientista deve tomar, em todo caso e em todos os níveis, uma atitude totalizante em relação ao que estuda.*¹⁹⁰

O ponto é que o método dialético permite uma compreensão do real porque este é engendrado de forma dialética. Eis o sentido em que se pode dizer que o método dialético é empírico, quer dizer, por um lado é empírico porque ele é de certa maneira a própria prática (práxis), por outro ele o é por ser uma recusa a determinar a priori os conteúdos dos quais devem dar conta. Recusa-se assim um hiperempirismo que é apenas uma maneira de determinar a priori os objetos, chamando isso de dialética. A formulação parece ambígua, mas vejamos mais de perto. É o que Sartre aponta estar presente na obra de Georges Gurvitch, para quem se deve recusar qualquer

¹⁸⁹ Cf. SARTRE, J.-P. *Questão de método*, p. 179-82.

¹⁹⁰ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, 138.

determinação racional em princípio, sendo que os objetos a serem compreendidos devem se “desenvolver livremente sob nossos olhos”, revelando assim a sua racionalidade. As relações e movimentos totalizadores dos objetos são então fundamentadas nas experiências passadas, o que significa determinar o que o objeto tem de imanente de forma exterior e anterior a esse objeto.

Pouco importa que Gurvitch dê o nome de dialética ao seu hiperempirismo: com isso, ele pretende assinalar que seu objeto (os fatos sociais) dá-se na experiência como dialética; seu dialeticismo é uma conclusão, por sua vez, empírica; isso significa que o esforço para estabelecer movimentos totalizadores, reciprocidades de condicionamentos ou, como ele diz de forma bem apropriada, de ‘perspectivas’ etc., fundamenta-se nas experiências passadas e sente-se no decorrer das experiências presentes.¹⁹¹

Quer dizer, pautar as análises exclusivamente nos fatos e daí extrair a dialética é o mesmo que fazer a dialética ser consequência dos fatos dos quais ela deveria ser imanente: a experiência é então um conjunto de fatos dados que determinariam a dialética, a qual é posta como uma conclusão empírica (quase como afirmar que a dialética seria a conclusão de uma cadeia indutiva). A oposição aqui parece exigir um recurso a uma determinação a priori: a dialética deve ser fundamentada a priori. É preciso encontrar então um método que possa, determinado a priori, não determinar de antemão o seu objeto, quer dizer, um método que compreenda o objeto em sua especificidade sem determiná-lo de antemão, e que também não seja consequência da experiência, porque se assim for os fatos históricos serão tomados como mecanicamente determinados, e a regra que os explica será apenas a organização posterior que se dá aos fatos após estes serem dados. A contradição aqui não parece ser pequena. Com efeito, se o método é empiricamente determinado, como vimos antes, ele passa a ser consequência da experiência, então os fatos em si mesmo (saiba-se lá como eles possam ser alcançados) determinam o método (e a racionalidade do método). Por outro lado, em geral as determinações a priori dão regras universais de antemão que, assim postas, dizem o objeto antes mesmo do aparecimento dele.

*Essa desconfiança do a priori é perfeitamente justificada nos limites de uma antropologia empírica. Em **Questão de método**, mostrei que ela era a própria condição que permitiria a um marxismo vivo incorporar as disciplinas que, até*

¹⁹¹ Idem, 139.

*aqui, permanecem fora dele. Mas essa incorporação consistirá, diga-se o que se disser, em redescobrir, sob o determinismo clássico de certos “campos”, sua ligação dialética com o conjunto, ou, se se trata de processos já reconhecidos como dialéticos, em mostrar essa dialética regional como a expressão de um movimento mais profundo e totalizante. Isso significa, afinal de contas, que somos levados à necessidade de fundamentar a dialética como método universal e como lei universal da antropologia. E isso equivale a pedir ao marxista para fundamentar seu método a priori: com efeito, sejam quais forem as ligações constatadas na experiência, elas nunca serão em número suficiente para fundamentar um materialismo dialético; uma extrapolação de tal amplitude – isto é, infinitamente infinita – é radicalmente distinta da indução científica.*¹⁹²

Novamente encontramos aqui um espelho de *O ser e o nada*, as estruturas lá descritas, embora deem conta de apenas uma parte da existência, pois é preciso que essas estruturas se singularizem na experiência da existência, podem ser tratadas nesse mesmo nível da determinação desse método. Até mesmo o fato de aquelas descrições serem ontológicas enquanto essas são metodológicas não fazem deixar de lado o paralelismo: como posto em *Crítica da razão dialética*, e isso já transparecia em *Questão de método*, método e ontologia se interpassam tanto que a determinação de um é a determinação do outro, quer dizer, ainda que método e ontologia não se identifiquem, estabelecer o ponto de partida do método e o ponto de partida da ontologia é o mesmo movimento. Considerando então que o método (que aqui se identifica à dialética) deve ser dado a priori, a ontologia deve também ter seu fundamento dado a priori. Aqui o problema do fundamento volta a ser posto. Na ontologia da época de *O ser e o Nada*, ainda que todo o discurso seja feito sobre o *para-si*, sobre o ser que traz o nada ao mundo, e em última palavra, sobre o nada, é somente porque esse nada é nada de ser que tal discurso é possível. Como vimos, o não-ser só é possível no bojo do ser. De onde, em última instância, se admitimos a leitura de Gerd Bornhein, o fundamento se encontra no ser, no *em-si*, ainda que dele pouco se possa falar. Eis o impasse: o fundamento do pensamento e do discurso é algo inefável, um impasse da filosofia de Sartre.

¹⁹² SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, 140.

*Trata-se de explicar ontologicamente a ambiguidade radical do para-si. Na medida em que o para-si deriva do em-si, reconhece-se no ser o seu fundamento; mas a fundamentação não pode ser desenvolvida já que o em-si não pode ser dito. Aqui, a dicção é tautológica, e as estruturas do ser se fecham em sua opacidade. A participação não pode, portanto, ser estabelecida a partir do fundamento. Porém, mais importante seria encontrar um fundamento ao para-si na medida em que ele é o diferente ou o irreduzível ao em-si, pois, nessa perspectiva, poder-se-ia pensar aquilo que ele tem de próprio. Digamos que Sartre consegue ser plenamente bem-sucedido ao pensar a diferença em um plano fenomenológico, ao passo que o salto ao ontológico já não encontra justificativa: a ontologia da finitude pressupõe a ontologia do nada. Assim, a contra-dicção que é a realidade humana só autoriza uma aparência de dicção ou a dicção no plano fenomenal. Em consequência, o problema do fundamento do para-si, enquanto o para –si é fundado e é por isso mesmo outro que não o em-si, nessa medida de ser outro, não pode ser colocado. Ou ainda: o outro que não o mesmo, ou o outro que não o em-si, na medida em que é outro não tem fundamento – é nada de fundamento.*¹⁹³

Na ontologia fenomenológica, o que se encontra é um nada de fundamento. Se atentarmos para a maneira como o problema é posto nos quadros da racionalidade dialética, podemos agora compreender essa ambiguidade da formulação de *O ser e o Nada* como um descompasso entre o Ser e o Saber, o qual, antes de interditar as tarefas de compreensão da realidade para uma racionalidade dialética, coloca como tarefa justamente a superação desse descompasso, a qual só pode ser atingida pela práxis. Assim, se o a priori do fundamento da ontologia (mesmo que sendo um reconhecimento das ambiguidades do nada de fundamento do ser para-si) permite que se diga o ser, o a priori do método permite a compreensão da realidade em seu processo dialético. Essa talvez seja a consequência mais decisiva da necessidade de se começar, metodologicamente, pela evidência da certeza de si mesmo.

Por outro lado, é preciso que tal fundamentação não seja um idealismo, o que seria de se esperar da exigência de que ela seja a priori. O problema aqui é que o marxismo nunca colocou em questão o fundamento de seu conhecimento da realidade, ainda que tenha servido de fundamento para uma série de conhecimentos, quer dizer, há

¹⁹³ BORNHEIM, G. Sartre, p. 253.

conhecimentos erigidos sobre as formulações marxistas, mas o próprio marxismo não pôs em questão seus fundamentos. Se os resultados obtidos pelas investigações marxistas fossem confiáveis, seria possível averiguar o fundamento dos conhecimentos marxistas nessas mesmas investigações e seus resultados, mas uma vez que o marxismo passa por uma crise (em 1960, quem dirá hoje...), é preciso pensar tal fundamento fora desses conhecimentos – em larga medida contra eles, na medida em que eles devem ser criticados por esclerosarem o marxismo.

*Esse pensamento totalizante serviu de fundamento para tudo, salvo para a sua própria existência. Ou, se preferirmos, contaminado pelo relativismo histórico que sempre combateu, não mostrou a verdade da história definindo-se a si mesmo e determinando sua natureza e alcance, no decorrer da aventura histórica e no desenvolvimento dialético da práxis e da experiência humana. Ou, em outras palavras, não se sabe o que é, para um historiador marxista, dizer o que é verdadeiro. Não que o conteúdo de seus enunciados seja falso, longe disso; mas não dispõe da significação: **Verdade**. Assim, o marxismo se apresenta a nós, ideólogos, como um desvelamento do Ser e, ao mesmo tempo, como uma interrogação que permaneceu no estágio da exigência não preenchida sobre o alcance desse desvelamento* ¹⁹⁴.

Aqui, é preciso notar a clara relação com *Verdade e existência*, o marxismo é desvelamento do Ser, mas não deixa claro o que é esse desvelamento. E, se há alguma maneira em que se pode falar em um sentido da História, é como essa Verdade, ou seja, a compreensão do sentido da História deve ser a compreensão do desvelamento do ser. “O materialismo histórico tem o caráter paradoxal de ser, ao mesmo tempo, a única verdade da História e uma total indeterminação da Verdade”¹⁹⁵ (CRD, p. 140). Repare-se nessa passagem o que o autor parece querer salientar com sua grafia. O materialismo histórico é o único que dá a verdade da História, é o único que dá esse grande processo de totalização em seu modo de ser, mas é uma completa indeterminação da Verdade, ou seja, o ser da Verdade escapa a essa determinação.

Uma das formas desse idealismo é considerar a racionalidade como um único empreendimento, ou seja, considerar que há apenas uma forma de racionalidade. Aqui, é preciso retomar a (já bem estabelecida) separação entre racionalidade científica (ou

¹⁹⁴ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, 140-1.

¹⁹⁵ Idem, p. 140.

analítica, nesse caso) e o que Sartre chamará aqui de racionalidade dialética. Essa separação retoma a Crítica que estava presente em *Questão de método* a um marxismo ortodoxo, que se põe como idealismo de esquerda por defender uma possível dialética da natureza. O equívoco aqui é tanto considerar a racionalidade como algo único (não como formas de racionalidade), quanto considerar a racionalidade científica como modelo do que deve ser a racionalidade em geral. Para Sartre, alguns consideram que um físico não se preocupa em procurar os fundamentos do seu procedimento, o que é certo.¹⁹⁶ Na verdade, em ciências, trata-se de considerar que há um princípio geral unificador dos fatos investigados, princípio dado por uma racionalidade analítica, o que equivale a afirmar que para o cientista o real é racional, quer dizer, por princípio unificável por esse princípio geral. Isso Sartre considera um procedimento apropriado para a *práxis* científica. Mas, quando se trata da racionalidade dialética, essa suposição de princípio do cientista não se sustenta. Ou seja, a formulação de uma dialética da natureza se coloca então como uma confusão entre dois registros separados por princípio. Trata-se aqui, nesse mal uso da dialética, de colocá-la com um grande princípio unificador da realidade, quer dizer, fazer a dialética ocupar o lugar de polo unificador de toda a realidade. Entre a formulação “hegeliana” de que “o real é racional” e aquela de que o real é dialético, pouco muda, ainda se trata de uma realidade hipostasiada com princípio unificador de coisas distintas por princípio, o que incorreria novamente em um idealismo. É possível antever aqui a má compreensão do que seja a totalização. Em oposição ao conhecimento científico, que não está plenamente consciente de seus princípios, o conhecimento dialético é também conhecimento da dialética. Para a racionalidade científica, conhecimento do objeto e reflexão se dão como operações separadas, ao passo que para o conhecimento dialético elas são distintas e sinteticamente unidas, o conhecimento dialético é objetivo e reflexivo na unidade de um mesmo movimento. Isso se deve ao fato, já mencionado antes, de que para o conhecimento dialético método e conhecimento do objeto se dão simultaneamente.

¹⁹⁶ Idem, p. 141. “Alguns”, seguindo a maneira como Sartre expõe. Essa noção de ciência está presente em diversos autores. Por exemplo, vale aqui a caracterização feita por Kuhn da ciência normal (mesmo posterior à Crítica da razão dialética, ainda assim vale como exemplo): no exercício da ciência normal, o cientista se preocupa em aplicar a ciência, não em perscrutar seus fundamentos, o que só ocorrerá nos momentos em que o modelo de ciência aplicado falhar na obtenção de seus resultados, na solução de seus quebra-cabeças. Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*, cap. 2 e 3.

*A dialética é um método e um movimento no objeto; no dialético, ela fundamenta-se em uma afirmação de base que diz respeito, simultaneamente, à estrutura do real e à nossa práxis: afirmamos, ao mesmo tempo, que o processo do conhecimento é de ordem dialética, que o movimento do objeto (seja ele qual for) é, **em si mesmo**, dialético e que essas duas dialéticas constituem uma só coisa. Esse conjunto de proposições tem um **conteúdo material**; elas próprias formam conhecimentos organizados ou, se preferirmos, definem uma racionalidade do mundo.*¹⁹⁷

Há uma interação e implicação entre dois polos, realidade e práxis, em que eles se determinam reciprocamente e internamente, e esse processo é a própria racionalidade dialética. Concebendo a realidade como processo, há uma reciprocidade entre o movimento dialético do objeto e a prática da racionalidade dialética pelo sujeito. Nesse sentido, o conhecimento é histórico porque ele acompanha o movimento da realidade histórica. E, se há um descompasso entre a realidade histórica e o conhecimento dessa realidade, é porque as próprias contradições da realidade produzem esse descompasso. Assim, o conhecimento descompassado com a realidade é de alguma maneira a forma que uma época se sabe.¹⁹⁸ Ao mesmo tempo, esse conhecimento histórico não pode ser reduzido a análise conceitual, o que significa um engessamento da dialética que a impossibilita de se diferenciar da racionalidade analítica. Por isso mesmo, a razão dialética deve integrar em si as diversas racionalidades. Compreendendo (desvelando) a *práxis* sendo a própria *práxis*, é a razão dialética que permite totalizar as diversas racionalidades como diferentes formas da *práxis*. O movimento totalizador deve ser **inteligível**, pelo menos de direito. Isso é quase um corolário aqui; a questão é saber o que significa dizer que isso deve ser posto de direito, quer dizer, ainda que não esteja apreendido assim, essa inteligibilidade está presente e sempre é possível. E tal movimento só pode ser compreensível por uma razão dialética. A razão analítica é

¹⁹⁷ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 142

¹⁹⁸ Ressoa aqui as descrições que apresentamos no primeiro capítulo sobre a relação entre verdade e não-verdade. Uma época se compreende dentro das condições e possibilidades que ela pode produzir. Essa compreensão é verdadeira na medida em que é o reflexo possível de uma época, ao mesmo tempo em as contradições do processo real podem fazer com que essa compreensão se dê de forma alienada. Em *A ideologia alemã*, essa relação é sustentada pela alienação do trabalho, quer dizer, porque a ação de produção da realidade é alienada, a consciência que os homens tem de si é também alienada. Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, pp. 34 e ss. Já em Sartre, o núcleo desse processo parece ser uma fetichização dada pela exteriorização da subjetividade que se cristaliza em inerte. Cf. SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, pp. 197 e ss.

incapaz de compreender tal movimento de totalização, mas deve ser compreendida pela razão dialética como um momento da racionalidade, e como tal deve ser totalizado pela razão dialética. Significa não um abandono da racionalidade analítica, mas uma compreensão de seus limites, de suas possibilidades, dos objetos que ela pode dar conta e do modo como ela pode compreender esses objetos.

*A razão analítica, como esquema universal e puro das leis naturais, não é senão o resultado de uma transformação sintética ou, se preferirmos, um certo momento prático da razão dialética... As ciências da natureza são analíticas por seu conteúdo, enquanto o pensamento científico é, ao mesmo tempo, analítico por seus procedimentos particulares e sintético por suas intenções profundas.*¹⁹⁹

Como isso se dá? Para Sartre, o que falta a essa racionalidade é exatamente o conhecimento de seus princípios e fundamentos, o que não pode ser dado exclusivamente pelos “sucessos práticos” dessa racionalidade, quer dizer, há a racionalidade dialética em ação e ela é eficiente em compreender movimentos da realidade, mas isso não basta para fundamentar essa razão, é preciso que ela se debruce sobre si mesma e desvele-se, compreenda-se na mesma medida em que produz conhecimentos sobre o mundo. Ou, retomando a distinção anterior entre conhecimento objetivo e reflexivo, afirmar que para a racionalidade dialética objetividade e reflexão se dão no mesmo movimento significa que, por um lado, a racionalidade dialética sabe de si ao saber de seu objeto, mas compreender-se demanda que ela se ponha a si mesma como objeto (o que será acompanhado, também, de um saber de si).²⁰⁰

O marxismo falha na compreensão do fundamento da dialética por emperrar em um dogmatismo. Para Sartre, no idealismo de Hegel não há a necessidade de se colocar os fundamentos da dialética porque o processo de totalização está acabado, o que resta é apenas explicitar os momentos de desenvolvimento desse processo. Por outro lado, e isso ressoa a exigência da dialética para Sartre, em Hegel “o movimento do Ser forma uma só coisa com o Saber”²⁰¹, de tal forma que o saber do objeto torna-se também um Saber de si, o sujeito se conhece conhecendo seu Outro. No entanto, isso só pode ser realizado absolutamente dentro de um idealismo que postula uma identidade entre Ser e Saber. Com Marx, ainda segundo Sartre, opera-se uma mudança, por ele considerar a

¹⁹⁹ Idem, p. 175-6.

²⁰⁰ É enorme a semelhança com a descrição da consciência não-tética de si presente em O ser e o nada. Cf. SARTRE, *O ser e o nada*, Introdução.

²⁰¹ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 143.

História aberta (ao invés de uma História fechada e acabada, como em Hegel), por considerar o Ser irreduzível ao Saber e por, ainda assim, preservar o movimento dialético no Ser e no Saber. No entanto, o marxismo não repensou a dialética ao estabelecer esses princípios. Com isso, incorre-se nos problemas do positivismo, quer dizer, considerando a história não encerrada e sem repensar a dialética, só se poderia falar sobre o futuro se esse fosse a repetição do passado, e ainda assim, para o positivista, seria o caso de se tomar esse passado como um grande acumulado de fatos, não como um processo de totalização, enquanto o marxismo deve (ao menos por princípio) ter de lidar com um futuro vivo, irreduzível ao presente, posto que os momentos temporais (históricos) são simultaneamente relacionados e irreduzíveis uns aos outros. Reencontra-se aqui, novamente, o problema do sentido da História. Se há um sentido da História, é possível prever um futuro. No entanto, e aqui a contradição da formulação é reposta, é preciso prever um futuro que seja aberto, irreduzível ao presente, que possa ser livremente reorganizado – novamente, tentando fugir da redução da história ao paralelo com o sujeito, é possível afirmar que o marxismo deve poder prever o futuro como **projeto**, e talvez, nesse sentido, seja menos importante atingir aquilo que é previsto que o seu papel como organizador, como orientador daquilo que é posto no presente e como imperativo prático. É impossível para o positivista prever o futuro não

*porque julgue a síntese dos conhecimentos absolutamente impossível (embora veja nisso mais um inventário do que uma organização do Saber): simplesmente julga-a impossível **hoje**; deve-se estabelecer contra ele como a Razão dialética pode enunciar **hoje mesmo**, senão, certamente, toda a Verdade, pelo menos verdades totalizantes.²⁰²*

Se Marx postula a separação entre a existência material (e nesse sentido ser não pode ser apartado da existência material) e o conhecimento, como poder então articulá-los em um único movimento? Aqui ganha relevo uma noção que será central na formulação de Sartre, a *práxis*.

*O pensamento é, a uma só vez, do Ser e conhecimento do Ser. É a **práxis** de um indivíduo ou de um grupo em determinadas condições, em um momento definido da História: como tal, **submete-se** à dialética e à sua lei, do mesmo modo que o*

²⁰² Idem, p. 145.

*conjunto e o detalhe do processo histórico. Mas é também conhecimento da dialética como Razão, isto é, como lei do Ser.*²⁰³

O pensamento não se resume ao conhecimento, sendo este uma das formas de se pensar, de tal forma que pensamento aqui pode ser tomado como consciência (embora fique a questão de porque falar em pensamento, não em consciência). Toda forma de pensamento do ser é de alguma maneira algum conhecimento dele, se percebo algo isso me traz algum conhecimento desse ser, ainda que perceber e conhecer sejam dois modos distintos da consciência. Pensamento e práxis estão interligados, não há práxis que prescindia do pensamento, ou dizendo de forma mais exata, na medida em que é uma ação humana, o pensamento é práxis, e como tal é historicamente determinado, da mesma maneira que encontramos a relação entre as formas históricas da práxis trabalho atrelada às formas históricas da consciência em *A ideologia alemã*:

*Mas esta [a consciência] também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria [...] Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens[...] Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda, pois de toda essa imundície obtemos apenas um único resultado: que esses três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supracumida [aufgehoben].*²⁰⁴

A consciência é, desde o seu surgimento, uma relação imediata com a matéria e com os outros homens. Produto social, ela é, nessa perspectiva de *A ideologia alemã*, reflexo das condições sociais e produto dessas condições. Isso não significa uma determinação mecânica da consciência pelas estruturas sociais, ao contrário, ela é produto social porque a práxis que a engendra é a mesma que engendra as estruturas sociais. De fato, se consideramos a consciência como pura ação (e aqui eu estou interpretando de maneira sartriana a formulação de Marx), a consciência é práxis, de tal maneira que as

²⁰³ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 145.

²⁰⁴ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 36.

condições sociais de produção da vida material determinam as formas da consciência que são, como pura ação, produção dessas condições. A alienação do trabalho se desdobra então em alienação da consciência frente à realidade, e alienação da consciência frente a si mesma. A unidade sintética desses elementos faz com que a racionalidade analítica seja insuficiente para compreendê-la.

No entanto, a dialética é posta como algo superior que unifica pensamento e ser nesse desdobramento, sendo então a dialética um processo de totalização entre pensamento e ser, e nesse processo o pensamento também conhece a Razão como **lei** do Ser, quer dizer, a razão não é a lei do pensamento ou suas regras, mas é algo de alguma forma encarnado no Ser (o que remete à separação entre Razão e forma de racionalidade). Nesse caso, não se pode entender a razão como uma lei exclusivamente emanada do Ser, ao mesmo tempo em que sem considerar que a razão é lei **do Ser** não haveria como compreender a verdade, ainda mais se ela é considerada como desvelamento do ser. Considerar a razão como exclusivamente emanada do ser é tomar a verdade como verdade pronta, ou pelo menos externa ao homem, sendo nesse caso o homem passivo em relação à verdade, sua máxima atividade seria receber algo de cuja produção ele não participa; considerar a razão apenas como uma regra do pensamento faz o desvelamento do ser perder seu aspecto objetivo, ou seja, haveria apenas o sujeito desvelando seus procedimentos para si mesmo. E, ainda, se fugindo dessa redução a um dos polos do problema o pensamento é considerado enquanto o ser, fica claro que ele não poderia se alcançar como saber de si dialético (visto que já está assegurada a irreducibilidade do ser ao pensamento). *“Mas se o pensamento já não é o todo, assistirá ao seu próprio desenvolvimento como a uma sucessão empírica de momentos e essa experiência revelar-lhe-á o vivido como contingência e não como necessidade”*.²⁰⁵

Deve-se recusar uma harmonia preestabelecida entre conhecimento, ser material e práxis. Esses três elementos são irreducíveis uns aos outros. E o conhecimento não restaria assim uma forma específica da práxis? Resta a questão sobre como o conhecimento, forma específica da práxis, é irreducível a ela. Ainda, é preciso entender a relação entre esses três elementos sem recorrer a um idealismo (como por exemplo no caso de uma harmonia preestabelecida). O problema do idealismo aqui é dar a regra do objeto de forma exterior a esse objeto, fazendo com que o particular seja perdido em sua particularidade. a harmonia preestabelecida é justamente uma regra anterior ao que será

²⁰⁵ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 145.

harmonizado. Ou seja, trata-se de provar como a razão dialética ao se constituir é também razão dialética do Ser, sem idealismo. A dialética deve então ser considerada como o movimento real da História se desvelando a si mesmo, daí a exigência de que ela não seja posta dogmaticamente, ainda que do ponto de vista prático ela se mostre eficaz sem elucidar seus fundamentos. Resta aqui um problema na relação estabelecida por Sartre. O ser material parece ser correlato do ser-Em-si, mas qual o correlato do ser-Para-si, o conhecimento ou a práxis? Em princípio tenderíamos a aceitar que seja a práxis, restando então o problema de se entender o estatuto do conhecimento. Ele não pode ser correlato da consciência, pois esta tem seu ser no ser-Para-si. Ademais, nos primeiros textos de Sartre o conhecimento é dado como uma conduta, como um modo de a consciência posicionar seus objetos, de onde ele seria apoiado pelo ser da consciência. A irredutibilidade do ser material ao saber é, de alguma forma, dada. A práxis deve oferecer o engate do homem com o ser material.

Diante disso, o marxismo (da época de Sartre) dissolve o pensamento em uma dialética universal, outra feição do idealismo, o que permite passar da natureza ao homem (à cultura) de forma não dialética.

*Quando o materialismo dialético pretende estabelecer uma dialética da Natureza, não se revela como tentativa para estabelecer uma síntese muito geral dos conhecimentos humanos, mas como uma simples organização dos fatos. Não está errado em pretender ocupar-se dos fatos e, quando Engels fala da dilatação dos corpos ou da corrente elétrica, é exatamente dos próprios fatos que ele fala, com a ressalva de que tais fatos correm o risco de modificar sua essência com os progressos da ciência. Portanto, chamaremos este ensaio gigantesco – e, como veremos, abortado – para deixar o mundo desvelar-se por si mesmo e a **ninguém**: o materialismo dialético **de fora** ou transcendental”.*²⁰⁶

Para Sartre, ao invés de constituir uma dialética da Natureza, o que essa tentativa produz é uma organização dos fatos que, em primeiro lugar, ignora que os fatos considerados dependem dos pressupostos dessa consideração, e ao fazê-lo tomam como se esses fossem fatos em si, tal como vimos que o cientista em sua prática suporia desde o início que sua racionalidade é o mundo tal como ele é. Em lugar dessa “organização dos fatos em si mesmos”, operado pelo cientista em seu uso da racionalidade analítica, a dialética deve ser síntese do conhecimento desses fatos, ou seja, ela deve mostrar a

²⁰⁶ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 147.

articulação e totalização dos diversos conhecimentos específicos, com isso considerando os pressupostos de cada conhecimento específico mais do que os fatos por ele abrangidos. É isso que permite à dialética compreender a especificidade das formas de racionalidade. Nesse caso, tem-se um materialismo tal como defendido por Marx, embora, segundo Sartre, haja no próprio Marx margens para um materialismo mecanicista, mais de acordo aos procedimentos do cientista em sua racionalidade analítica, materialismo que não é o do marxismo.

*Sabemos perfeitamente que esse materialismo [do mecanicismo das ciências] não é o do marxismo; no entanto, é em Marx que encontramos a sua definição: ‘A concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da Natureza tal como ela é, sem nenhuma adição estranha’. Nessa concepção, o homem volta para o seio da natureza como um de seus objetos, e desenvolve-se, sob os nossos olhos, em conformidade com as leis da Natureza, isto é, como pura materialidade governada pelas leis universais da dialética.*²⁰⁷

A referência é problemática. Se interpretarmos “a concepção da natureza como ela é, sem nenhuma adição estranha” como uma recusa a interpretar a natureza com os caracteres abstratos e os conceitos do idealismo (como Marx aponta ser o caso de Feuerbach), não haveria aqui indício de um materialismo estranho ao marxismo, e a noção de uma natureza que já se apresenta em si mesma como atividade sensível e, portanto, práxis em nada está contradita. E Sartre estaria errando a mão na crítica desse aspecto. De outra parte, a crítica que Sartre faz ao dogmatismo tem como base uma crítica da racionalidade que não estava presente em Marx, quer dizer, se por um lado a racionalidade é histórica, na medida em que formas de racionalidade se sucedem (o que anda em passo com a ideia de que as formas da consciência são atreladas às formas de produção da realidade), a caracterização de uma racionalidade analítica coexistente a uma racionalidade dialética parece ser alheia a esse autor. À parte disso, que demandaria um desenvolvimento mais longo sobre a adequação e o alcance dessa crítica de Sartre, importa para o que pretendemos expor aqui que o problema da reintegração direta do homem na natureza é tomar o homem como mais um objeto da natureza e regido por suas leis, o que faria a dialética ser externa ao homem. Além disso, tal

²⁰⁷ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 148. O editor francês chama atenção, em uma nota a esse trecho, que Sartre havia citado essa passagem em *Materialismo e revolução*, dando uma indicação vaga das obras completas de Marx e Engels, o que dificulta conferir o trecho e o contexto dessa formulação.

dialética universal não permitiria totalizações particulares, quer dizer, há um processo fechado e resolvido que abarca tudo, ou não se pode compreender um processo de várias etapas com várias totalizações particulares a serem organizadas em uma totalização maior. O que se tem aqui é, em meio a essa crítica ao dogmatismo do marxismo, um duplo esforço de simultaneamente assegurar os fundamentos da dialética e de assegurar a especificidade da História, e somente compreendendo isso ela poderá ser apreendida e seu sentido, se houver, determinado.

Ademais, a dialética não pode ser verificada como as leis científicas o são. *“Com efeito, as leis científicas são hipóteses experimentais verificadas pelos fatos. O princípio absoluto de que ‘a Natureza é dialética’ não é, pelo contrário, suscetível, no dia de hoje, de qualquer verificação”*.²⁰⁸ É de se notar, como mostra a nota logo após esse trecho²⁰⁹, que essas considerações dizem respeito à dialética considerada como uma lei abstrata da Natureza, o que, novamente, reforça o corte entre Natureza e História. Quando se trata da História, a dialética possui valor **heurístico** (do mesmo modo que se demandava um uso heurístico do marxismo em *Questão de método* – posto que é o marxismo que pode descrever o processo dialético, daí essa similaridade de uso heurístico), ela constitui os fatos e permite que eles sejam compreendidos, ao mesmo tempo em que ela se compreende e se revela na e pela constituição desses fatos. E ao totalizar esses fatos, ela revela a verdade da história e sua inteligibilidade. Eis um ponto fundamental nessa descrição, é a verdade da história que assegura sua inteligibilidade. Há um desvelamento da verdade que se dá nessa totalização da História, e ela é inteligível nesse desvelamento, o que reforça o aspecto de uma fenomenologia da história operada por Sartre aqui. O sentido da história se dá em relação a essa totalização e desvelamento da verdade, é dado por uma totalização de dentro da temporalização²¹⁰, algo que Sartre apresenta como diferente do que uma dialética da Natureza, ao totalizar fatos passados, presentes e futuros, tenta dar como uma totalização da temporalidade. Nesse último caso, o que se tem é uma regra geral que envolve os eventos passados, presentes e futuros de uma mesma forma, quer dizer, a regra imposta é válida indiscriminadamente para eventos atuais, anteriores e posteriores, e de fato a diferença de momentos temporais aqui pouco importa do ponto de vista da

²⁰⁸ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 149.

²⁰⁹ Idem, *ibidem*.

²¹⁰ “Existe uma totalização de dentro da temporalização como sentido da História. Mas trata-se de uma coisa completamente diferente”. Idem, p.149, nota 6.

lei que regula esses eventos, sendo que um diferente momento temporal apenas indicaria uma diferente posição do fato considerado em uma cadeia causal linear, na “linha do tempo” (tal como a racionalidade científica mais rasteira poderia considerar, se quisermos dar o quadro de forma mais caricata). Nesse caso, como a regra é exterior aos momentos temporais, a previsão do momento futuro é assegurada porque a regra é a mesma que valia para os eventos passados. Isso também permite supor que os fatos futuros serão iguais aos passados, uma humana crença de que a natureza não mudará seu funcionamento. E ainda que se possa prever eventos futuros diferentes dos atuais, isso só é possível a partir de uma estabilidade do processo como um todo, quer dizer, prevejo a mudança das partes pela aceitação de que o processo é o mesmo, o que significa tomar o todo como algo exterior às partes e sem relação dialética entre deles. Ao contrário, o sentido da História aparecerá nessa totalização de dentro da temporalidade, o que significa, recorrendo às análises de *O ser e o nada*, que somente ao se considerar a radicalidade de cada uma das ek-stases temporais e suas imbricações mútuas se poderá compreender o sentido da História, compreender como passado, presente e futuro se iluminam. Esse sentido da História, de novo, reaparece aqui de forma muito similar à relação entre projeto e situação. É pelo meu projeto que constituo e ilumino livremente minha situação, é pelo projeto de um grupo que o sentido da História se ilumina e se constitui como o polo de resistência contra o qual a práxis de um grupo deve ser exercida, ainda que, como fica claro aqui, já constituída por essa práxis.

Somente ao se abandonar uma concepção idealizada, ou melhor dizendo, idealista da dialética, que implica também um materialismo idealista, pode-se alcançar a dialética naquilo que ela realmente é, quer dizer, compreender a razão dialética como a racionalidade, no sentido de que as formas racionais particulares são totalizadas e ganham sentido a partir dessa racionalidade dialética. Contra esse materialismo idealista, que é “apenas um discurso sobre a ideia de matéria” ²¹¹, Sartre afirma a necessidade de um materialismo realista, e este é “o pensamento de um homem *situado* no mundo”²¹², ou seja, a compreensão da matéria exige a compreensão do homem em sua concretude, e sua relação com a matéria. Esse discurso sobre a ideia de matéria, em último sentido, revela alguma relação concreta com a matéria, pois ainda que se

²¹¹ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 150.

²¹² Idem, *ibidem*.

pretenda falar da ideia de matéria ela mesma pela mediação de conceitos, na medida em que pensar a matéria não significa ter a mente invadida por ela ou mesmo supor uma causalidade direta, trata-se do pensamento de um homem situado, quer dizer, uma forma de compreensão que ganha sentido na medida em que se compreende as vinculações deste homem concreto com o que ele faz do mundo em sua práxis, como ele organiza a realidade em seu projeto. Nota-se por isso que o equívoco desse materialismo idealista é uma pretensão a pensar a matéria nela mesma, o que significa apartar a matéria da práxis humana, chegando ao ponto em que a matéria, absoluta em si, iluminaria e determinaria a práxis. Esse parece ser um dos problemas que se pode apontar em Engels e sua dialética da natureza²¹³, e tal exagero de determinação por parte da matéria permitiria a passagem direta da matéria à cultura, da natureza à sociedade, quer dizer, externa à práxis, a matéria impor a ela as suas regras. Contra isso, a primeira das *Teses sobre Feuerbach*²¹⁴ insiste justamente no contrário, no fato de que a natureza é sempre mediada pelo trabalho ou, na apropriação sartriana, mediada pela práxis e **situada** em sua significação.

*A incerteza de Engels se encontra nas palavras que emprega: abstrair não é deduzir. E como seria possível deduzir as leis universais de um conjunto de leis particulares? Isso chama-se induzir, se quisermos. E vimos que, de fato, só se encontra na natureza a dialética que nela colocamos.*²¹⁵

²¹³ “As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana. Não são elas outras senão as leis mais gerais de ambas essas fases do desenvolvimento histórico, bem como do pensamento humano. Reduzem-se elas, principalmente, a três:

- 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa;
- 2) A lei da interpenetração dos contrários;
- 3) A lei da negação da negação.

Essas leis foram estabelecidas por Hegel, de acordo com sua concepção idealista, como simples leis do pensamento... O erro consiste em que essas leis são impostas à natureza e à História, não tendo sido **deduzidas** como resultado de sua observação, mas como leis do pensamento... Não nos propomos redigir um tratado de dialética, mas apenas ressaltar que as dialéticas são **leis reais de desenvolvimento da natureza** e, por conseguinte, válidas no que diz respeito à teoria das ciências naturais” ENGELS, F. *Dialética da natureza*, p. 34-5. Com essas definições, Engels passa a uma análise de exemplos de casos de teorias científicas para mostrar como, nessas explicações específicas, já se encontra essas leis da dialética em operação, pretendendo com isso expor como a matéria, ela mesma, revela esse processo dialético.

²¹⁴ “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal.” MARX, K. *Ad Feurbach [Teses sobre Feuerbach]*, Primeira tese. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 533.

²¹⁵ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 151.

Essa indução não oferece as leis universais e necessárias da matéria como pretende Engels, mas generalizações que englobam os casos tomados, sem assegurar a necessidade dessas generalizações. Ecoa aqui o problema da indução como o procedimento fundamental das ciências empíricas, as quais se caracterizariam pelo uso de uma lógica indutiva. *“É comum dizer-se indutiva uma inferência caso ela conduza de enunciados singulares (por vezes chamados de enunciados particulares) tais como descrições dos resultados de observações ou experimentos, para enunciados universais, tais como hipóteses ou teorias”*.²¹⁶ No entanto, não há como assegurar logicamente a necessidade de um juízo universal a partir de enunciados particulares, quer dizer, não há como justificar um princípio de indução que assegure a inferência indutiva.

*O princípio de indução não pode ser uma verdade puramente lógica, tal como uma tautologia ou um enunciado analítico... Assim sendo, o princípio de indução há de constituir-se em um enunciado sintético, ou seja, enunciado cuja negação não se mostre contraditória, mas logicamente possível.*²¹⁷

Não se trata de compreender, do que afirma Sartre, que toda ciência, toda racionalidade analítica, é pautada pela lógica indutiva. Trata-se de que, se o procedimento de Engels para afirmar a dialética da natureza é uma indução a partir dos aspectos particulares da materialidade, não há necessidade para essas leis. Além disso, a dialética da natureza em si, arrancada da práxis humana e fixada na natureza (na matéria), perde seu caráter de dialética, “já não se trata de uma dialética que o homem faz fazendo-se e que, em retorno, o faz, mas de uma lei contingente da qual é possível dizer o seguinte: *é assim e não de outra forma*”.²¹⁸ Portanto, ainda que venha a se encontrar algo como uma dialética da natureza – porque Sartre chama atenção para a possibilidade de que isso seja atingido no futuro, embora no presente seja impossível –, será preciso reconhecer que ela não tem origem na natureza ela mesma, independente do homem, mas somente pela práxis que tal dialética da natureza pode aparecer. Isso significa que a dialética da natureza só pode ser verdadeira se considerada como originária na práxis humana, jamais como algo emanado do interior profundo da própria natureza, o que permite a Sartre considerar a dialética da natureza apenas como uma hipótese metafísica.

²¹⁶ POPPER, K. A lógica da pesquisa científica, p. 27. Tomamos essa obra como uma referência entre muitas outras possíveis para a mesma questão.

²¹⁷ Idem, p. 28-9.

²¹⁸ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 152.

Portanto, jamais a natureza poderia ser a fonte da dialética, como uma lei universal que viria a governar de fora história. Há aqui uma consideração da natureza (e da matéria) como o ser-Em-si, pura opacidade, coincidência consigo mesmo, pura identidade consigo. Tal como o nada vem ao mundo pelo ser Para-si, a dialética vem ao mundo pela práxis humana. Ainda que considere a hipótese da dialética da natureza útil para explicar a passagem da matéria inorgânica à vida organizada – vida na qual se incluiria a vida em sociedade do homem, sem considerar que isso reporia um problema de se tratar a vida histórica como um estágio superior da vida organizada e as rupturas entre elas – Sartre objeta que os cientistas não trabalham com as noções de totalidade e totalização com as quais opera a dialética. Talvez se possa acrescentar que tal tentativa seja um exagero, uma extrapolação da noção de totalização, ao tentar ser uma totalização de absolutamente tudo, há limites dados à totalização pelo próprio momento histórico em que se encontra esse processo; ainda que seja uma mirada ao infinito, não significa que esse infinito esteja atualmente atingido.

Feitas essas críticas ao idealismo enraizado em certo marxismo, é preciso então compreender como pode se dar a relação do existencialismo com o marxismo, e para isso é preciso um retorno ao próprio Marx. Sartre cita que “os homens fazem a História na base das condições anteriores”.²¹⁹ Isso significa, para Sartre, uma rejeição do determinismo ao qual conduziria o dogmatismo dialético, na medida em que esse tomaria dessa passagem que os homens seriam determinados pelas condições herdadas. No entanto, escapa-se a esse determinismo ao se compreender que o homem se submete a condições que ele mesmo produz, quer dizer, ele se submete a uma dialética que ele mesmo faz, e essa é a contradição da História. Não se trata aqui da autonomia do Iluminismo, que priorizaria o sentido da liberdade, mas de uma autoprodução, autoefetivação, que se dá na produção do outro de si – essa expressão sinuosa ficará mais clara adiante. É uma mudança de significação da questão, embora a estrutura do problema seja similar: dar peso maior à autoefetivação enfatiza o homem como

²¹⁹ O trecho é citado por Sartre em *Crítica da razão dialética* sem referência a autoria ou obra. Em *A ideologia alemã*, lê-se: “A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições”. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 40. Já em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”. MARX, K. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, p. 23.

processo, nesse caso um processo dialético. Reaparece aqui a questão do sentido da história, na medida em que os homens se submetem a um sentido do qual eles mesmos são autores. A dialética, enquanto razão (lei do ser), deve ser uma inteligibilidade insuperável, e como tal é ela que vai assegurar a inteligibilidade do processo histórico. Se ela não fosse insuperável, seria preciso apreender a inteligibilidade que a supera e a totaliza para se compreender o processo de totalização; ademais, insuperável não significa aqui que não possa haver outra forma que em momento futuro a supere (ao menos de direito). E o sentido da história, como a sua verdade, só é desvelável e apreendido nessa inteligibilidade. Por outro lado, a dialética, como aventura singular do objeto, significa que ela não é uma lei superior, mas uma razão interna (constitutiva) do objeto, ao mesmo tempo em que com isso o sujeito se constitui. A fenomenologia e a dialética se encontram nesse ponto, como esforço de compreender o objeto em sua especificidade, quer dizer, como esforço de compreender o objeto em suas características tais como ele as apresenta, não com categorias ou estruturas anteriores a ele. Cabe notar que não se trata de afirmar aqui que é um esforço de compreender o que é o objeto em si mesmo, a despeito de qualquer relação com o sujeito, algo já interditado (por todas as impossibilidades que se demonstrou ao longo da história da filosofia e que não serão retomadas aqui), mas é possível falar do objeto “em si” enquanto posição lógica (aqui apelando para o hegelianismo), ou como ser em-si no sentido que Sartre lhe atribui em *O Ser e o Nada*, e do qual muito pouco se pode falar “em si mesmo”. O que isso mostra é que sempre haverá uma interação entre sujeito e objeto, e nesse sentido pensar o objeto em sua especificidade não pode excluir a consideração do sujeito, ponto de partida da investigação. Há uma autonomia do objeto frente ao sujeito, e em certo sentido o objeto é tributário ao sujeito, é objeto para o sujeito, na medida em que seu aparecer é aparecer a algo. O que mostra que mesmo uma compreensão fenomenológica da relação entre sujeito e objeto apresenta já uma dialética entre esses dois elementos. Daí a necessidade de se mergulhar na singularidade, na interioridade do objeto.

Essa relação entre sujeito e objeto é uma experiência do objeto, mas deve-se afastar aqui uma noção de empirismo que distorcesse a relação entre sujeito e objeto. A experiência deve ser tomada de forma distinta daquela que as ciências positivas o fazem, quer dizer, ela aqui deve ser totalizante, enquanto a experiência nas ciências é analítica. Na ciência, a hipótese comporta as condições de experiência, quer dizer, não

há uma experiência pura desprovida de qualquer determinação anterior por parte do sujeito, no caso aqui, a hipótese científica²²⁰. Ao se estipular uma hipótese, já se tem determinado o que se espera encontrar na experiência. No entanto, para a experiência totalizante, são as exigências do objeto que guiarão as investigações. Novamente, isso não deve significar uma experiência pura do objeto, pela qual o sujeito receberia passivamente o que o objeto é em si mesmo sem qualquer contaminação. Mas, como conhecer o que o objeto é em si mesmo é uma práxis, o que está em jogo aqui é que, nesse momento há uma totalização operada por essa razão dialética entre o que o objeto mostra (é) e o que o sujeito nele descobre. Dito de outro modo, guiada pelo objeto, a experiência é relação dialética – e totalizante – entre sujeito e objeto.

É preciso não perder de vista a diferença que há entre totalidade e totalização.

*A totalidade define-se como um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma – em cada uma delas e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantém entre si. Mas essa realidade sendo, por hipótese, feita (um quadro, uma sinfonia são exemplos disso se levarmos ao extremo a integração) só pode existir no imaginário, isto é, como correlata da imaginação.*²²¹

A totalidade é um todo organizado pela práxis – e aqui o paralelo com *O imaginário* é enorme, mais um indicativo de que as questões fundamentais da fenomenologia sartriana se mantêm ao longo de suas obras. E assim como n’*O imaginário*, a totalidade organizada por um sujeito em sua práxis demanda outro sujeito para reanimá-la como totalidade, reanimando pela sua práxis a práxis anterior que a organizou.²²² Novamente como em *O imaginário*, trata-se de recuperar a práxis anterior por intermédio de um “algo” que a carrega. Ao constituir o objeto artístico, o artista constitui um analogon de sua imagem mental. Isso quer dizer que ele não realiza sua imagem mental, mas que ele organiza os materiais para que eles sirvam de analogon de sua imagem mental. Sendo uma organização nadificadora da realidade, podemos dizer que há uma irrealização do material quando um analogon é constituído. “*Materializar não significa aqui realizar,*

²²⁰ Essa crítica a um empirismo ingênuo nas ciências é batida e quase não cabe inseri-la aqui.

²²¹ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 163.

²²² A diferença é que em *O imaginário* Sartre afirmava que essa organização era feita pela liberdade do sujeito. Longe de significar um abandono do que formulou nessa obra, entendo que Sartre interpreta a liberdade em *Crítica da razão dialética* como práxis.

mas ao contrário irrealizar o material pela função que se lhe atribui”.²²³ Há aqui uma dupla tese de irrealidade: o material está irrealizado porque ele está organizado para reenviar a algo que está para além dele, além de seu aspecto material, e isso só é atingido quando alguém nega esse analogon, transcendendo-o em direção ao objeto estético. A organização do material para constitui-lo como analogon é a organização dele como uma totalidade a partir da liberdade do autor, e a apreensão do analogon como tal é a apreensão dessa totalidade organizada por outro a partir da liberdade de quem a apreende. Há uma cumplicidade entre autor da totalidade e reanimador dela, argumento paralelo (idêntico mesmo) àquele dado em *Que é literatura?* sobre a relação entre autor, leitor e obra. Por outro lado, a inteligibilidade da razão dialética deve ser uma totalização:

*Se a Razão dialética existe, ela só pode ser – do ponto de vista ontológico – a totalização em andamento, onde essa totalização acontece, e – do ponto de vista epistemológico – a permeabilidade dessa totalização a um conhecimento cujos procedimentos sejam, por princípio, totalizantes.*²²⁴

É, pois, no interior da totalização que deve ser realizada a experiência crítica, e uma vez que ela não é contemplativa, ela é o próprio movimento de totalização (ao menos um momento dele). Há aqui uma reinterpretação da noção de que o sujeito se conheceria no seu processo de formação: interna à totalização, a crítica é parte dela, quer dizer, ela se sabe se fazendo, e ainda que seja preciso distinguir saber e fazer, há uma unidade desses polos no processo de totalização.

Tal processo implica também uma relação entre particular e universal. Não se trata de uma mera passagem do particular ao universal, como uma inferência lógica, mas de uma interpenetração entre os dois termos, quer dizer, para a inteligibilidade dialética é impossível pensar um dos termos apartado do outro. A totalização (universal – ou pelo menos universalizante, na medida em que tende a englobar seus termos em sua dinâmica) ocorre sempre singularizada

Se a totalização está em andamento em um setor qualquer da realidade, essa totalização não pode ser senão uma aventura singular em condições singulares e, do ponto de vista epistemológico, ela produz os universais que a iluminam e

²²³ “Matérialiser ne signifie pas ici réaliser mais au contraire irréaliser le matériau par la fonction qu’on lui assigne”. SARTRE, J.-P., “L’Acteur”. In: *Un théâtre de Situations*, pag. 215.

²²⁴ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 165.

*ela os **singulariza**, interiorizando-os (com efeito, dessa forma todos os conceitos forjados pela História, incluindo os de homem, são universais singularizados e não tem qualquer sentido fora **dessa** aventura singular).*²²⁵

A universalidade sempre se dará singularizada, o que permite compreender a singularidade em sua especificidade, ou ainda, permite uma descrição do processo sem que isso seja a aplicação de conceitos universais exteriores ao caso singular a ser descrito. Dito ainda de outra forma, é isso que permite que se possa descrever o processo em sua concretude, como ele ocorre em sua singularidade, sem com isso abandonar a descrição do processo em que essa singularidade se dá. Para o problema de qual deve ser a precedência, do particular ou do universal, há uma transformação da questão: os dois são simultâneos, quer dizer, o singular surge em meio a um processo, o qual como totalização é expresso pelos conceitos universais produzidos nesse processo (universalidade sem singularidade é abstração, singularidade sem universalidade é ausência de relação). Isso vale para a racionalidade dialética. Na racionalidade analítica, tal separação parece ser possível, e voltamos a repor, mas em outras bases, o problema da passagem do universal ao singular e vice-versa. Mas, ao que tudo indica, no âmbito da racionalidade analítica só se pode falar de totalidades, não de totalização, o que muda completamente a chave do problema.

*A inteligibilidade exige totalização e unificação; mas precisamente porque se trata de inteligibilidade de um processo dialético, esse tipo de conhecimento não pode aspirar nem à totalidade, nem à unidade. De nada adianta conceber a história como dialética e postular um conhecimento segundo cânones analíticos. É a própria inteligibilidade que deve tornar-se dialética para corresponder às exigências de compreensão do processo objetivo.*²²⁶

Sartre descreve a experiência crítica como momento da totalização, quer dizer, a totalização produz a experiência crítica como crítica de si mesma em determinado momento do processo. Assim, o surgimento do processo não parece ser imediatamente o surgimento da experiência crítica, mas é preciso que o processo produza as condições dessa crítica. Há uma unidade entre saber e fazer, mas isso não significa que esses dois elementos são idênticos, de tal modo que, se é possível dizer que todo saber se dá em

²²⁵ Idem, p. 166-7.

²²⁶ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 57.

síntese com um fazer, não se pode com isso afirmar que todo fazer é imediatamente um saber, ao menos um saber crítico. Dito de outro modo, a experiência crítica não se identifica ao processo de totalização porque ela é uma das singularizações de tal processo: se não fosse assim, seria o mesmo que supor que todas as singularidades são contemporâneas e imediatas ao surgimento do processo de totalização. As diferentes singularidades são produzidas dentro desse processo – em certo sentido, pode-se mesmo dizer que a História é o processo de produção dessas singularidades²²⁷.

*Para tornar-me mais compreensível, eu direi que – se, como é a hipótese, o setor de totalização é, para nós, a história humana – a crítica da razão dialética não pode aparecer antes que a totalização histórica tenha produzido o universal singularizado que chamamos de dialética, isto é, antes que ela se tenha posto para si mesma através das filosofias de Hegel e de Marx; também não pode aparecer **antes dos abusos** que obscureceram a própria noção de racionalidade dialética e produziram um novo divórcio entre a práxis e o conhecimento.²²⁸*

A exigência é dupla. De um lado, a produção das condições que levam às formulações de Hegel e de Marx, formulações que levaram à produção, de modo pouco refletido sobre suas condições, de conhecimentos em compasso com as exigências da época. De outro lado, como desdobramento dessa formulação pouco refletida sobre seus fundamentos, os abusos que novamente apartam práxis e conhecimento, exigindo a reflexão sobre os fundamentos da racionalidade dialética para superar esse abuso. Não significa que o processo de totalização histórica só passa a ser dialético a partir de Hegel e Marx, mas que a partir desse momento é possível que a totalização se compreenda

²²⁷ Esse é um modo de Sartre retomar o argumento, tanto de Hegel quanto de Marx, de que é preciso que seja produzido o momento em que uma época possa ter conhecimento de si. Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito*, p. 47. Para Hegel, era preciso que o espírito conquistasse sua verdade, fosse para si o que ele é em-si, quer dizer, é preciso que em seu processo de autoefetivação o espírito atinja as condições de conquistar-se a si mesmo e com isso saber de si como aquilo que ele realmente é. Para Marx, é preciso que uma época tenha atingido tal grau de desenvolvimento das forças produtivas, para que isso propicie as condições de uma consciência social que seja também conhecimento reflexivo, consciência de si. Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia alemã*, p. 47. Nos dois casos, a teleologia aparece como questão fundamental: o espírito se sabe por ter se feito todo, uma época se sabe como consciência de sua alienação e condição de superação dessa alienação. No entanto, há uma diferença radical entre as duas formulações. Para Hegel, o espírito se sabe por ter completado seu trabalho de autoprodução, trata-se de uma totalização acabada e fechada, enquanto para Marx essa totalização ainda está em curso, quer dizer, uma época se sabe ao se fazer, não por ter se feito por completo. Se se puder falar em teologia em Sartre, certamente será como essa direção a algo ainda por fazer, porém determinado e sustentado pela liberdade do ser Para-si.

²²⁸ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 167.

com tal por dentro – as outras épocas tiveram outras formas de singularização da totalização, outras formas de saber de si, que não compreendiam essa totalização como tal. Mesmo assim, eram inteiramente a verdade de uma época, era o que ela sabia de si, como ela se produzia, como ela se planejava para o futuro, ela era a verdade dessa época. Sartre constata que havia em sua época um uso da dialética sem que se esclarecesse os princípios da racionalidade dialética, de onde a crítica a esses abusos, aos idealismos de esquerda, e por isso tais abusos permitem o surgimento dessa crítica, e isso também justifica o ponto de partida negativo tanto de *Crítica da razão dialética* quanto de *Questão de método*. São as condições postas, são os dados do problema. Eis aqui mais uma forma de se compreender o sentido da história, quer dizer, se tomarmos o sentido da história como uma determinação universal, nessa inteligibilidade dialética, teremos de admitir que essa universalidade deve ser singularizada e re-produzida em cada um de seus momentos singulares, de forma que ao invés de se ter um sentido da história que seja decifrável e com isso dê externamente a determinação das singularidades históricas, tem-se que o processo de totalização (a História) é uma mútua produção tanto da singularidade quanto de seu sentido (universalidade): a universalidade permite compreender as relações dos singulares dentro do processo de totalização, mas não os determina, sendo mais apropriado nesse caso pensar em uma dupla produção. Não há momento singular que não seja singularização do universal, e como tal, cada evento singular é singularização do sentido da história, singularização do processo geral da história, e simultaneamente produção desse sentido.²²⁹

A relação entre particular e universal assim posta permite uma compreensão da relação entre história e sujeito que, ao menos em sua formulação mais geral, procura assegurar a inteligibilidade do processo de totalização assegurando a liberdade dos indivíduos. Eis porque Sartre chama atenção para o fato de que o ponto de partida **epistemológico** é necessariamente a consciência (o que já aparecia em uma nota fundamental de *Questão de método*)²³⁰. Isso não significa atribuir, na ordem das coisas, uma primazia do particular frente ao universal, uma primazia do sujeito em relação à história – de fato, na ordem das coisas é provável que não se possa falar em uma primazia de um polo em relação ao outro, tamanha a dependência mútua entre eles –,

²²⁹ Retomando um binômio de passagens anteriores desse texto, pode-se dizer que o universal (sentido) permite o conhecimento do caso particular, na medida em que o reintroduz nas mediações que o produziram e que ele mesmo produz, enquanto o singular permite a compreensão do fato em sua especificidade.

²³⁰ Cf. SARTRE, J. P. *Questão de método*, p. 131, nota 14.

mas que a inteligibilidade do processo de totalização deve partir da compreensão do singular. Assim, o ponto de partida epistemológico é a consciência como “certeza apodítica (de) si” e consciência de tal ou qual objeto, que não é outro senão o ponto de partida da ontologia fenomenológica. O que superaria um subjetivismo é, de um lado, considerar o sujeito não como base do sistema, mas como ponto de partida epistemológico e, de outro lado, encontrar no sujeito suas ligações com os demais elementos do processo, quer dizer, mostrar como a compreensão da consciência (do sujeito) lança-a para fora de si em direção aos outros, isso é, mostrar como a compreensão desse particular só faz sentido quando relacionado a outros particulares e dentro do processo de totalização.

Tomemos isso por outro caminho. A existência de um indivíduo, concreta, se dá como existência histórica. Argumentamos duplamente que tanto existência particular quanto a totalização histórica são irreduzíveis uma à outra, mas se implicam mutuamente, e cada é uma incompreensível sem a outra. Isso significa que existência particular e História são imanentes. Eis o sentido da asserção de que há uma vinculação interna entre esses polos contrários. A práxis individual de cada homem é produção do processo histórico, a totalização de si do sujeito objetiva-o lançando em meio ao processo histórico, mas lança-o em direção a algo que já estava presente em sua ação particular. A sinuosidade do processo dificulta a descrição, mas trata-se de um processo em que, ao lançar-se para fora de si, o homem produz uma objetividade pela objetivação de si mesmo, mas essa objetividade deve ser reassumida como tal e reinteriorizada. O homem é determinado pelas condições históricas objetivas (produtos de sua ação) porque essas condições são imanentes ao seu ato produtor dessas próprias condições (suas transcendências): lançar-se para fora de si é interiorizar o exterior pela singularização das condições objetivas. Mesmo a singularização assume nessa perspectiva um duplo aspecto, de um lado pela contribuição individual objetiva ao processo histórico (a ação de cada homem acresce um aspecto particular ao processo histórico – com a ressalva de não se tomar essa asserção no sentido de um voluntarismo simples), de outro lado pela interiorização das condições objetivas, que é organização dessas condições como situação a partir do livre projeto, interiorização que se dá então pelo *lançar-se diante de...*

Todas as coisas são para mim a partir da consciência que tenho que delas tenho, e o modo de ser da minha consciência, portanto da minha subjetividade,

*consiste nessa transcendência em relação às coisas. Se tudo que sou consiste nisso, como poderia ignorar as coisas e o mundo? Como poderia ignorar a história? Aquela árvore existe para mim porque, estando lá fora, minha consciência é puro gesto de transcender-se em direção a ela. Assim também a opressão, a injustiça, a guerra, existindo lá fora, minha consciência se transcende em direção ao mal.*²³¹

Desse modo, tem-se uma reciprocidade entre imanência e transcendência que é análoga ao sentido dialético da história como relação recíproca entre razão constitutiva do objeto, simultaneamente e sinteticamente, constituição do sujeito. Isso permite pensar em uma continuidade entre a intencionalidade da consciência da ontologia fenomenológica e o esforço dialético de compreensão do sentido do sujeito e da história na diferença e articulação que há entre eles: o “retorno às próprias coisas” da intencionalidade da consciência lançava a consciência diante de si para aí se recuperar como totalização de si, e isso permitia a apreensão do homem em sua concretude, com sua historicidade; mas o “retorno ao próprio homem” (concreto em suas vivências particulares), exigido frente à esclerose do marxismo, lança-o fora de si como existência concreta e histórica.

Várias dimensões relevantes saltam dessa relação. Em primeiro lugar, tem-se aqui uma justificativa do próprio percurso da obra sartriana: era preciso começar por uma análise da consciência, por uma análise do ser da consciência, e a partir daí uma necessária compreensão histórica (ponto defendido ao longo desse texto). Agora, fica claro a **necessidade** de se compreender o processo de totalização que é a história para se compreender adequadamente o próprio sujeito: o solipsismo é impossível, o particular nos lança ao universal. Na unidade de um mesmo ato intencional, a certeza apodítica (de) si e a consciência de objeto são também tomadas como consciência da vida, elas superam suas determinações singulares e procuram sua inteligibilidade na aventura humana integral, não reconstruindo passo a passo a história humana, mas encontrando a **Verdade da História**.

É como se a dimensão “objetiva” da história traduzisse a dimensão subjetiva nos termos da estrutura maior do “espírito objetivo”. Isso quer dizer que a consciência da liberdade deve haver-se não só com a adversidade própria da

²³¹ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 52-3.

*facticidade, como também que ela corre o risco de ser subtraída a si mesma e traída na esfera das determinações objetivas.*²³²

Quer dizer, essa aventura humana integral não é coleção dos fatos da história humana, não se trata de uma noção cumulativa dos fatos, a partir da qual se atingiria mais a verdade quanto mais fatos estivessem presentes à compreensão, o que seria pensar o conjunto dos fatos da história como uma totalidade, trata-se antes de encontrar o sentido da totalização da história, o processo em que particular e universal se engendram mutuamente – eis porque é possível afirmar uma verdade da história, ela se revela como o resultado desse processo – resultado como o engendrado, não como finalidade. Ressoa aqui o sentido existencial da verdade, como apresentado em *Verdade e existência*. Tal como a verdade está para além do indivíduo, isso se reflete em como a verdade está para além de uma época, quer dizer, como sentido da totalização e sentido interno a essa, a verdade é posta para além do que essa época é – o desvelamento do ser é desvelamento da verdade porque é o desvelar desse ser que está longe de mim, mas que projeto; é o ser que uma época se constrói, mas que está no futuro dela, portanto é o futuro novamente a dimensão temporal fundamental organizadora dos fatos, tal como no projeto. Por isso mesmo, a experiência crítica partirá do imediato, isto é, do indivíduo considerado em sua prática abstrata, quer dizer, abstraindo-a da teia de conexões com os demais indivíduos para, a partir disso, compreender os vínculos com os outros, suas contradições, enfim, o concreto absoluto: o homem histórico.

*Em poucas palavras, o experimentador deve, se a unidade da História existe, apreender a sua própria vida como o Todo e como a Parte, como o vínculo das Partes com o Todo e como a relação das partes entre si, no movimento dialético de Unificação; deve poder pular de sua vida singular para a História pela simples negação prática da negação que a determina. Deste ponto de vista, a ordem da experiência aparece-nos claramente: deve ser regressiva.*²³³

A temporalidade aparece como uma dimensão fundamental desse processo. Para o sujeito, totalizar-se é temporalizar-se, é um movimento “no tempo”, de onde os ekstases da temporalidade serem tão importantes ao se considerar o processo histórico – parece óbvio, mas o importante aqui é destacar que é uma concepção de temporalidade

²³² SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 56.

²³³ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 169.

que pode sustentar de fato uma relação entre História e tempo, tomando este tempo sempre como temporalização. Aqui, repercutem as análises apresentadas no primeiro capítulo desse trabalho sobre como a temporalidade já apontava para um sentido inicial de história. Como totalização temporalizante, a história traz implicações sobre a noção de cultura, pois nesse movimento de totalização há uma recuperação de saberes (conhecimentos) passados temporalizando-os ao totalizá-los. É no movimento de totalização atual como lançar-se a um futuro que o passado, nesse caso os saberes passados, é reapropriado e ganha significação. Com isso, exclui-se uma noção cumulativa de cultura. Não há espaço nessa concepção da totalização como processo para qualquer perspectiva cumulativa, pois a apropriação de novas partes é também uma ressignificação do todo. Isso se dá em dois sentidos. Em primeiro lugar, a produção da cultura não é uma acumulação de dados dispostos aos sujeitos ao longo da história como um conjunto de entes inertes, ou plenos de significações em si mesmos a despeito dos indivíduos. Em segundo lugar, a cultura também não pode ser tomada como um acúmulo subjetivo de conhecimentos e métodos, quer dizer, exclusivamente subjetiva e independente de dados externos a serem reapropriados, mas é participação na cultura objetiva, quer dizer, o indivíduo a partir de sua práxis opera uma totalização de um conjunto de saberes por ele herdado, momento em que ele ao mesmo tempo produz cultura para outros.

*Se a História é uma temporalização que se temporaliza, a cultura é em si mesma totalização temporalizante e temporalizada apesar da 'disparidade' que caracteriza **meus** conhecimentos e, talvez, **os** conhecimentos, em geral, na **cultura objetiva** desse século... É precisamente o que deve ser decidido, imediatamente, segundo que a experiência dialética é, ou não, possível, Se, com efeito, supomos por um instante a sua possibilidade, vemos logo que **minha** cultura não pode dar-se como amontoado subjetivo 'no **meu** espírito' de conhecimentos e métodos: antes, é necessário considerar essa cultura, que eu digo minha, como uma certa participação em interioridade da cultura objetiva.²³⁴*

²³⁴ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 171. Essa disparidade pode ser relevante para se considerar, por exemplo, a ideologia e a possibilidade de falseamento da verdade como modo ainda de mostrar a verdade de uma época.

A cultura objetiva deve ser entendida como uma cultura posta entre os homens, mas produzida por eles, e que não faz sentido sem eles, quer dizer, ela é independente dos homens na medida em que, uma vez produzida está lançada entre os outros, ganha, por assim dizer, existência própria, mas é completamente dependente dos homens na medida em que é produzida por eles e reassumida a todo instante por eles. Novamente, o indivíduo aqui é ponto de partida metodológico. De fato, é pelo indivíduo presente que a cultura se manifesta, mas é preciso, partindo desse indivíduo, reencontrar o processo todo, por meio de sua práxis, quer dizer, partindo da práxis individual acompanhar como ela mesma lança o indivíduo no processo todo, e a relação com os outros indivíduos.

Assim constituído, o processo de totalização da história vincula-se intimamente com a noção de projeto. A práxis aparece transparente ao sujeito porque ela é o movimento pelo qual o sujeito se produz e se conhece, um momento em que, segundo Sartre, a

*interioridade se exterioriza para interiorizar a exterioridade... A própria transparência da práxis (digamos, por enquanto, da **práxis individual**) tem como origem a inseparável ligação da negação (que totaliza em **situação** o que ela nega e do projeto que se define em relação ao **todo** abstrato – e ainda formal – que o agente prático pro-jeta no futuro e que aparece como unidade reorganizada da situação negada.²³⁵*

A práxis é, em primeiro momento, o próprio processo do ser para-si que, pura negatividade, organiza o seu redor como situação a partir do ser que ele visa no futuro, a partir de seu ser em-si-para-si, que assim é negação da situação pois é posto como aquilo que a situação não é, dando a ela sentido.²³⁶ A práxis é a unidade entre negação e projeto: o para-si é pura negatividade, e o projeto deve ter origem nessa negatividade e só ser a partir dela, mas é preciso não identificar o projeto à negatividade. Esse ser

²³⁵ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 176.

²³⁶ “Embora com um acento preferencialmente materialista, e sem pretender operar uma cisão tão radical entre 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 histórica 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*”. SANTOS, V. *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*, p. 164.

abstrato – abstrato porque ausente ao presente que reorganiza, mas concreto dada a sua efetividade – é a própria Verdade de si que o indivíduo tenta alcançar, uma verdade apartada de si. Processo similar encontra-se na História. A verdade da História deve ser dada como uma totalização da multiplicidade prática, o que não significa abarcar fato a fato como elementos adicionados a um conjunto, mas organizá-los em uma totalidade sintética, quer dizer, a verdade da História deve ser atingida como uma totalização de toda aventura humana, na qual a própria totalização realizada pelo indivíduo é reabsorvida como momento particular da totalização universal (ainda que seja ponto de partida epistemológico, essa totalização particular é necessariamente reabsorvida no grande processo de totalização que ela engendra sendo simultaneamente engendrada).

*Pois o indivíduo produz a si próprio ao produzir a totalidade, e a totalidade produz o indivíduo na medida em que é afetada por ele. É nesse processo que o indivíduo se identifica na sua singularidade pela totalidade na qual está inserido e que contribui para produzir, ao mesmo tempo em que essa totalidade se forma pela ação das totalizações singulares que ocorrem por diferenciação. O homem não é um império num império, mas é um processo dentro de um processo. Pois de alguma maneira se pode dizer que a incompletude do para-si, de cada para-si, é uma representação singular da incompletude constitutiva da totalidade em curso.*²³⁷

Nesse processo, a humanidade se interioriza a partir dessa multiplicidade prática em sua dispersão. A verdade da história deve ser apreendida por uma inteligibilidade dialética, a qual é também uma “temporalização totalizante”²³⁸, sem que com isso haja um grande totalizador, um único grande sujeito a operar essa totalização, ou seja, é na dispersão dos indivíduos que a totalização se constitui como unidade dessa dispersão. De fato, o que podemos chamar de humanidade é a interiorização dessa dispersão, ou seja, a reapropriação do processo de totalização pelos indivíduos. Aqui se pode falar de uma interiorização como momento posterior, novamente, apenas em um sentido metodológico.

I. Mézarós criticará Sartre nesse ponto, afirmando que, nesse caso, partindo das condutas individuais, necessariamente se incorrerá em um individualismo no qual o “nós-sujeito” é perdido de vista, e com isso também se perde a dimensão de uma ação

²³⁷ SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 58-9.

²³⁸ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 180.

coletiva, fundamentais para a compreensão de algumas relações concretas. Nesse sentido, para o pensador húngaro, tomar a individualidade como ponto de partida significa abandonar a possibilidade de se atingir os conceitos coletivos em sua concretude, levando a uma irrecuperável atomização da história. Assim, ao invés de “humanidade” significar algo concreto, o que significa pensar a totalidade humana como realidade e horizonte efetivo do homem, esse conceito significa uma abstração vazia de uma pluralidade de individualidades. Ainda que reconheça um honesto esforço de Sartre em tentar conciliar universal e particular, tomar a subjetividade e a particularidade como ponto de partida torna a síntese coletiva inalcançável.

Além disso, definir “Humanidade” pelo termo “multiplicidade prática” – ou, antes, concordar polidamente em chamar o termo realmente operativo de Sartre de “multiplicidade prática” também pelo nome de “Humanidade, como queiram” – deixa a porta escancarada para uma explicação insuperavelmente individualista de alguns processos históricos vitais. Esse resultado não pode ser evitado por Sartre, em vista da ausência de teorização em sua filosofia das complexas mediações necessárias (não confinadas ao “campo de materialidade” circularmente determinista), pelas quais os fatores objetivos e subjetivos podem ser articulados, sobretudo ao indicar a constituição sustentável do “nós-sujeito” como o agente transformador do desenvolvimento histórico, em contraste com a fatídica necessidade de sua reincidência na serialidade autoinduzida.²³⁹

Sem um nós-sujeito, uma consciência de classe é impossível. Entretanto, Mészáros parece radicalizar e tomar como uma prioridade de fato o que é apontado por Sartre como uma precedência exclusivamente metodológica. Nesse sentido, como dissemos, é somente porque para nós o mais imediato e apodítico é a certeza de si, que a subjetividade será tomada como ponto de partida. No entanto, se o projeto de cada um mira a realização de um Em-si-Para-si, e como tal mira a recuperação da totalidade da realidade (totalidade do em-si e totalidade do(s) outro(s)), é a humanidade que aparece também nesse momento como o horizonte de minhas escolhas concretas. Meu projeto é compromisso universal com toda humanidade, concretamente posta diante de mim. Mas, esse projeto é histórico, o que faz dessa totalidade mirada uma sombra da totalização em curso que é uma época. Portanto, é como totalização em curso das ações

²³⁹ MÉSZARÓS, I. *A obra de Sartre*, p. 238-9.

individuais que a humanidade se dará, sempre tarefa a se fazer, mas sempre concretamente no horizonte dos indivíduos.

Práxis individual e totalização histórica, exteriorização da multiplicidade dos indivíduos e interiorização da totalização dessa multiplicidade dão-se sinteticamente em um mesmo ato, embora, o que fica claro pelo que até aqui foi exposto, não sejam polos redutíveis um ao outro. Trata-se de mais um aspecto da relação entre particular e universal como descrita por Sartre em *Crítica da razão dialética*. Assim, é a partir dessa práxis que se constituirá os conjuntos humanos.²⁴⁰

Compreendendo a relação entre particular e universal, entre sujeito e história, a dialética deve ser então apreendida como a lógica da liberdade, ela deve mostrar como é possível a liberdade do homem frente à totalização da história, em que medida cada homem é e não é esse processo, como cada sujeito é livremente determinado pelo processo histórico.

*Se minha vida, aprofundando-se, torna-se História, ela deve revelar-se a si mesma no fundo de seu livre desenvolvimento como rigorosa necessidade do processo histórico, para reencontra-se ainda mais profundamente como liberdade dessa necessidade e, por fim, como necessidade da liberdade.*²⁴¹

Trata-se de apreender como o homem é sua liberdade ao mesmo tempo em que ela se exerce sob a necessidade da história. Compreender essas relações exige compreender como se dá a unificação inerte em exterioridade, quer dizer, como a práxis individual se converte em exterioridade inerte, para a partir disso poder ser reapropriada e reinteriorizada. Não há aqui uma relação excludente, não há que se optar entre uma liberdade absoluta que rejeita qualquer noção de determinação, ou uma determinação completa que impossibilitaria se pensar a liberdade. Há uma tensão entre dois polos contraditórios e unidos sinteticamente em um mesmo processo, o homem é livre, com outros homens livres, e em seus atos eles livremente produzem a totalização histórica como unidade da multiplicidade de suas ações que é reinteriorizada como determinação necessária da sua liberdade, ou seja, a ação livre não se dá a partir do nada. Todo homem surge já inserido em uma história que o determina e dá as balizas de sua ação

²⁴⁰ E é exatamente a isso que Sartre se propõe em CRD, acompanhar as mediações e as etapas pelas quais, a partir da práxis individual, se constituem os conjuntos humanos. Não é o objetivo nesse texto acompanhar como se dá tal constituição, o que se pretende aqui é delinear em que medida se pode falar em um sentido da história.

²⁴¹ SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*, p. 181.

livre, que é novamente produção das determinações de sua liberdade, a qual livremente produzirá novas determinações.

*O homem é o ser em quem o próprio ser está em questão. O indivíduo é aquele em quem a própria individualidade constitui a mais radical de todas as questões que sobre ele se possa fazer. E isso porque há uma equivalência entre as questões: **O que é o indivíduo? O que é a história?** Tal equivalência aparece no plano ontológico, não como algo a definir, mas como algo a ser descrito fenomenologicamente como um modo originário de existir.*²⁴²

O mais rico dessa perspectiva de Sartre é, ao invés de tentar solucionar essa tensão contraditória, assumi-la como o fato humano, o fato histórico, como a História dos homens ou como o homem na história, qualquer que seja a forma dada a essa expressão que revele não se poder prescindir de qualquer um dos polos. A História é essa tensão e trâmite entre contrários. Ressalta-se aqui certo descompasso entre o discurso e a realidade. O discurso exige uma unidade lógica, uma ausência de contradições para a sua compreensão que faz com que as tensões da realidade não possam ser completamente traduzidas por ele. Não basta dizer a e não-a, afinal de contas, salvo raros casos, quem diz algo quer se fazer compreendido, o que implica que o discurso seja conforme ao que se pensa e traduza para outro aquilo que é pensado (tanto quanto possível), de tal maneira que não é toda possibilidade de compreensão pelo outro que apreende o que é dito da maneira como foi pensado por quem disse. O pensamento (tomando aqui pensamento como discurso, como entendimento) tem limites também para tal tradução. O real é irredutível ao nosso saber, e de fato, até onde nosso saber nos permite ir, escapa a ele – ao menos nesse momento, talvez (talvez...) no futuro a racionalidade dialética possa compreender o real em sua plenitude. Tensões entre aspectos da realidade como liberdade e necessidade, universal e particular, homem e história apresentam formulações truncadas justamente pela tentativa de apreender esse escape. O sentido da história só pode ser pensado nas tensões entre esses aspectos. Assegurar as bases desse pensamento é a tarefa de uma crítica da razão dialética.

²⁴² SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*, 26 (2), p. 60.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ir em direção às coisas lá onde elas estão. Compreender o processo histórico em sua concretude. Duas asserções relativas a dois momentos distintos da obra de Sartre, mas que pretendemos mostrar, ao longo desse texto, que estão intimamente relacionadas. Partimos de uma descrição das estruturas do ser Para-si rumo aos processos históricos, da certeza de si dada no *cogito* para a práxis como engendramento da realidade e produção da história, produção que se dá a partir de condições herdadas. No primeiro momento, procuramos mostrar como as descrições da ontologia fenomenológica apontam para a historicidade, e ao longo do percurso procuramos também mostrar que a própria dinâmica do ser Para-si lança-o rumo à história: lançar-se diante de si é lançar-se simultaneamente em direção às coisas e em direção à História. O Para-si, sendo negação radical e interna, lança-se em direção ao Em-si e volta sua negação sobre si mesmo, temporalizando-se e totalizando-se. Nesse percurso, o que Sartre busca é assegurar a particularidade do indivíduo diante do processo universal que é a História, sem dissolver um desses termos no outro.

Assim, o que se tem do primeiro lançar-se às coisas até a totalização da História é uma ampliação dos quadros descritos, sem com isso que haja uma hierarquização entre esses quadros.

*A “totalização” é um movimento “sintético”, um método que admite a “multiplicidade hierárquica de significações” (SARTRE, J.-P. 1986. Questions de Méthode. Paris: Gallimard, p. 101). Não haveria uma única significação nos eventos históricos, e sim uma “multiplicidade”, isso é claro. Só que a referência a uma “hierarquia” pode nos induzir ao erro de voltar aos esquemas dedutivos.*²⁴³

É o marxismo a filosofia capaz de apreender a totalização. Não o marxismo ortodoxo e esclerosado, incapaz de apreender a realidade em seu movimento dialético, preso em

²⁴³ GRESPAN, J. “Sartre, Marx e o marxismo”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, outubro de 2006, p. 162.

esquemas dedutivos e engessados, como a redução dos acontecimentos à relação entre superestrutura e infraestrutura, a apressada dissolução dos problemas tratados a questões econômicas, entre outros. Recuperar a vitalidade perdida do marxismo, impedir que a má compreensão da dialética apresente a História como uma grande cadeia causal, na qual o homem é apenas um evento causado por processos gerais (sobre os quais, de fato, ele tem pouco ou nenhuma eficiência, restando apenas um suporte passivo), recuperar para o marxismo a vivência particular de um indivíduo, eis o papel do existencialismo de Sartre para o marxismo. Em meio aos processos de desestalinização, fazia-se necessário recuperar o indivíduo frente às grandes estruturas. “*Reencontrar o indivíduo, na década de 50, tinha muito a ver com a chamada desestalinização e com a conseqüente ênfase numa leitura humanista de Marx*”²⁴⁴

Essa é a posição de Sartre no debate sobre o marxismo. A aceitar sua posição, trata-se de um debate sobre o marxismo e dentro do marxismo, não um debate com o marxismo, o que implicaria que ele estivesse fazendo uma crítica exterior a essa teoria. Seguindo as formulações de *Questão de método*, o marxismo é a filosofia insuperável de nossa época, não faz sentido a um intelectual comprometido com o Saber ignorar por-se voluntariamente ao largo desse Saber. Daí a ser consensual a posição de Sartre dentro do debate marxista, vai uma longa distância (consenso é algo raro ao longo da história do marxismo...). Outros autores discordaram da proposta sartriana de união entre marxismo e existencialismo. Vimos, por exemplo, que Lukács considera a filosofia de Sartre um idealismo com um papel específico: em sua eclética aproximação do marxismo, o existencialismo visa na verdade a destruição deste – ainda que posteriormente ele relativize suas críticas. Tomaremos aqui apenas mais dois exemplos.

Marcuse, além de apontar um idealismo geral na formulação sartriana da época de *O ser e o nada*, critica também o que seria uma falha do projeto filosófico sartriano de uma filosofia que permitisse a apreensão das coisas nelas mesmas, uma apreensão efetiva do concreto. Esse acesso falha por um duplo problema, a incapacidade de Sartre levar cabo seu estilo filosófico, e simultaneamente a isso uma característica inerente à própria filosofia como campo do saber, ignorado por Sartre em sua elaboração. Quanto ao estilo, Sartre pretende compreender a realidade humana como “*uma totalidade de relações objetivas*”²⁴⁵, combatendo o “*‘esprit de sérieux’[que] viola o livre ‘jogo’ das*

²⁴⁴ Idem, p. 160.

²⁴⁵ MARCUSE, H. “O Existencialismo”. In *Cultura e Sociedade*. Vol. 2, p. 79.

*forças subjetivas, a própria essência da ‘realidade humana’”*²⁴⁶. No entanto, o que se vê, segundo Marcuse, é um estilo que joga com as afirmações de um polo a outro, como se esgarçasse a linguagem filosófica pela passagem indiscriminada aos contrários tentando reproduzir em linguagem filosófica o próprio “brincar de ser” (*jouer à l'être*) da realidade humana.

*O existencialismo “joga” com cada afirmação até que ela se mostre como negação, modifica cada proposição até que ela se inverta em seu contrário, prolonga cada afirmação ao absurdo, transforma a liberdade em obrigação e a obrigação em liberdade, a escolha em necessidade e a necessidade em escolha; passa da filosofia para as “belles-lettres” e vice-versa, mistura ontologia e sexologia.*²⁴⁷

Tal jogo conceitual adviria do fato de o existencialismo tentar lidar com a concretude da realidade humana com conceitos completamente abstratos, quer dizer, ao definir o ser Para-si como ontologicamente livre, a filosofia sartriana faz abstração da realidade concreta dos indivíduos, dando uma descrição de uma liberdade originária que pouco ajuda a compreender a concretude do objeto que pretende lidar. Surge aí uma falácia, que é a identificação do sujeito histórico com o sujeito ontológico, na medida em que é pelo sujeito ontológico em sua liberdade organizadora da situação que surgem as classes, nação, e de mais relações concretas:

*O “Para-si” criou nação, classe, diferenças de classes, etc., tornou-as partes de seu livre projeto e, conseqüentemente, é responsável por elas. Ocorre aqui a identificação falaciosa entre sujeito ontológico e sujeito histórico [...] O conceito ontológico do “Para-si”, que descreve igualmente o trabalhador assalariado e o empresário, o empregado e o intelectual, o servo e o senhor, prejudica a análise de sua existência concreta: na medida em que as diferentes situações existenciais são interpretadas como a realização do “Para-si”, são reduzidas ao denominador abstrato de uma **essência universal**.*²⁴⁸[grifo meu]

Essa falha do estilo, esse ecletismo que leva à abstração onde pretendia encontrar relações concretas, ecoa uma característica essencial da filosofia, essencial ao menos para a nossa filosofia ocidental, marcada pelas contradições do trabalho alienado.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*.

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁸ Idem, p. 68.

Há uma contradição entre o saber e a existência, insuperável enquanto não for superada a contradição fundamental que a sustenta²⁴⁹. *“A separação entre produção intelectual e material, entre o ócio e a classe ociosa entre a população oprimida, e a teoria da prática, provocou um abismo fundamental entre os conceitos da filosofia e os da existência”*.²⁵⁰ Assim, uma tentativa de descrever a realidade humana concreta exigiria um salto para fora da filosofia. Isso não significa um total abandono ou desqualificação da prosa filosófica, mas apenas a necessidade de compreender as suas limitações e o registro em que ela pode operar. As críticas de Kierkegaard e Marx a Hegel revelam justamente a irreducibilidade da realidade humana aos conceitos filosóficos, o que espero ter mostrado ao menos em linhas gerais ao longo do texto.

*Porém nem Kierkegaard nem Marx elaboram uma filosofia da existência. Quando discutiram a existência concreta, abandonaram e condenaram a filosofia. Kierkegaard chega à conclusão de que a situação do homem só poderia ser compreendida e “solucionada” pela religião. Para Marx, a concepção de “realidade humana” é a crítica da economia política e a teoria da revolução socialista.*²⁵¹

A ser coerente com o que expusemos ao longo do texto (muito mais do que tentar advogar a favor do autor), as críticas de Marcuse são pertinentes, porém em alguns pontos equivocadas. Em primeiro lugar, há o equívoco de se apreender as descrições do ser Para-si como uma descrição do que é a essência do homem, conforme destacamos no trecho citado acima. Na medida em que Marcuse toma essas descrições como abstrações da existência concreta, elas são, por mais que Sartre se esforce em mostrar o contrário disso, descrições da essência do homem e como tal supõe um gênero humano realizado. Ora, a descrição do ser Para-si é de uma estrutura aberta e, portanto, vazia de conteúdos: seus conteúdos estão todos por determinar ainda. E mais: se há uma mirada no gênero humano, este está completamente inacabado, o que mostra a noção de

²⁴⁹ Um horizonte similar dessa concepção de filosofia encontramos também em Lukács, como dá mostra a seguinte passagem de *Existencialismo ou marxismo*: “A filosofia constitui, entretanto, uma manifestação ideológica particular, cuja evolução não é sempre exatamente paralela à das outras manifestações ideológicas das ciências exatas ou da literatura, por exemplo. Essa particularidade da filosofia reside no fato que tem por objeto as questões últimas da existência e do conhecimento: isto é, a concepção do próprio mundo, sob suas formas abstratas e gerais. Ao contrário, onde a manifestação ideológica tem por objeto imediato a realidade social diretamente dada – e não sua soma abstrata ou seus princípios gerais – a visão corajosa e imparcial da realidade compensa frequentemente os defeitos da concepção ideológica.” LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*, p. 30.

²⁵⁰ Idem, p. 73.

²⁵¹ Idem, p. 81-2.

projeto e sua direção ao ser Em-si-Para-si, o gênero humano está por ser realizado, por isso a descrição é da falta – assim como nos *Manuscritos* Marx postula a noção de ser genérico, mas como ainda não realizado. Nesse sentido, seria equivocado definir o homem por essa “abstração”, fazendo-a determinar a realidade humana.

Segundo, Sartre não está alheio às limitações da prosa filosófica para compreender a realidade humana, como mostram as descrições sobre a literatura e sobre sua relação com a filosofia. A filosofia permite a descrição de relações estruturais e gerais, mas a vivência particular demanda um outro tipo de discurso para compreendê-la, como o fazem teatro e literatura.

Terceiro, a crítica ao ecletismo do estilo deve ser relativizada considerando o momento de onde Marcuse a escreve. No Post-scriptum de seu texto “O existencialismo”, ele chama a atenção para o caráter ambíguo das formulações de Sartre à época de *O ser e o nada*, mas que Sartre cumpriu nas décadas seguintes a conversão à história apontada como possível em uma nota a esta obra. Por isso, o peso do compromisso histórico do autor faz com que essas ambiguidades pendam para um lado. “Nessa filosofia politizada, a concepção existencialista fundamental é salva pela consciência que declara guerra a essa realidade [inumana]”.²⁵² Novamente, seguindo o que apresentamos no texto, trata-se de um ponto que ficaria mais marcado em *Questão de método*. Em *O ser e o nada*, o ponto de partida da descrição é a subjetividade, a certeza apodítica de si, mas isso não significa que toda a realidade se resume a ela, tampouco que ela seja a dimensão mais determinante. Isso sim seria tomá-las como uma determinação abstrata, mas tudo ainda está por fazer, e é justamente por isso que essas descrições remetem diretamente à História. Como vimos, trata-se apenas de um ponto de partida metodológico.

Mészáros apontará problemas na própria constituição da noção de História apresentada por Sartre em *Crítica da razão dialética*. Para o autor húngaro, Sartre elabora uma descrição de estruturas formais da história, esclarecedoras sobre vários aspectos, mas incapaz de compreender os elementos da história real, que são as relações concretas entre os homens. Por isso, as descrições de Sartre seriam abstrações de uma estrutura particular da história, e a hipostasia como estrutura geral há História, vale para

²⁵² MARCUSE, H. “O Existencialismo”. In *Cultura e Sociedade*. Vol. 2, p. 83. Vale lembrar que Lukács, em nota de 1960 à reedição de seu livro *Existencialismo ou marxismo* também se mostra mais generoso em relação a Sartre, mas não tanto quanto Marcuse.

todas as épocas – basicamente, ao descrever as estruturas da História, Sartre ignoraria a historicidade dessas estruturas.

*Portanto, não é de modo algum accidental que o quadro categorial de Sartre na Crítica – incluindo o segundo volume inacabado – só possa ser explicitado nos termos das estruturas formais da história, que indubitavelmente acabam por ser altamente relevantes para a avaliação de alguns aspectos importantes dos intercâmbios societários da “individualidade agregadora” capitalista, mas elas são bastante problemáticas em relação ao desenvolvimento histórico geral como “história real”*²⁵³

*No entanto, a dificuldade insuperável é que as sartrianas estruturas formais da história – validamente aplicáveis no que se refere às suas determinações políticas esclarecedoras, se consideradas com suas qualificações socioeconômicas complementares, ao estágio altamente específico e historicamente transitório do desenvolvimento do capital – não podem revelar a inteligibilidade dialética da história real em geral.*²⁵⁴

As críticas de Mészáros nesse caso são muito similares às aquelas feitas por Marcuse, porém agora colocadas no nível da filosofia da História. No entanto, uma vez que o projeto fundamental de *Crítica da razão dialética* é compreender os fundamentos da racionalidade dialética, é justificável que as descrições se voltem para os aspectos formais da racionalidade dialética e da inteligibilidade da História. Ademais, como mostramos ao longo do texto, Sartre chama atenção para o fato de que a própria compreensão da História é histórica, de modo que o que Mészáros tomou como uma descrição das estruturas da História Geral deve ser tomado melhor como descrição da maneira como nossa época totaliza as épocas passadas, organizando-as historicamente a partir de suas estruturas.

O debate de Sartre dentro do marxismo reflete a preocupação em dar uma interpretação mais humanista ao marxismo frente à excessiva determinação econômica da realidade defendida pela ortodoxia do marxismo, pelos “idealismos de esquerda”. Nesse sentido, a formulação sartriana, como mostramos ao longo do texto, tenta assegurar que as explicações dos processos históricos não ignorem a irreducibilidade da existência individual concreta. Mas, esse processo de desestalinização também inclui

²⁵³ MÉSZARÓS, I. *A obra de Sartre*, p. 231

²⁵⁴ Idem, p. 239.

uma crítica externa ao marxismo, e nesse caso aparece como recusa da teoria marxista. Nesse sentido, a crítica aparece como recusa à revolução como horizonte de emancipação humana, e uma crítica à filosofia da História por trás do projeto de revolução. A experiência da União Soviética e outras tentativas de implantação do socialismo mostraram a instauração de regimes autoritários, nos quais a administração da sociedade e restrição de direitos individuais são os meios para se realizar o “grande projeto” de instauração do socialismo: “pequenas perdas” justificáveis frente ao “bem maior”. Contra isso, surge a ideia de salvaguarda das liberdades individuais e demandas específicas dentro da sociedade, algo que de fato recebia pouca atenção do marxismo de então, e uma crítica à noção de progresso, que fatalmente hierarquiza as formas sociais e culturais a partir de um determinado ideal. Totalização passa ser tomada como sinônimo de totalitarismo – ou pelo menos um caminho que leva a isso de forma inevitável. A radicalidade dessa crítica traz como contrapartida que à imediata identificação entre totalização e eliminação da particularidade leva a um esfacelamento do discurso filosófico, do ponto de vista filosófico. A tentativa de enquadrar os eventos e objetos tratados em uma cadeia de relações leva à interdição da constituição de um processo que unifique os eventos particulares como momentos particulares. A perda de vista de um processo geral leva a uma atomização dos problemas, o particular é salvo – em termos –, mas não aponta para qualquer outra coisa senão ele mesmo. Mas, se entendermos as formulações teóricas como práxis, temos que as ações políticas seguem as mesmas orientações (salvaguardadas as especificidades de cada um desses campos).

Sobre isso, as questões trazidas por Sartre mostram-se atuais. A tentativa de salvaguardar o particular que não vise a recuperação também da universalidade é uma retomada da racionalidade analítica no âmbito da história, mas como vimos essa racionalidade é incapaz de apreender o processo histórico, e a tensão necessária entre particular e universal. A crítica de Sartre ao marxismo é um esforço de recuperação da dialética como racionalidade capaz de compreender os processos históricos e a particularidade dos indivíduos, para apreender a realidade humana em sua concretude. É pela mútua implicação entre eles que se pode compreender a complexa teia das ações humanas. Assim, frente à atomização dos fatos sociais e do discurso sobre eles, é preciso retomar a História, e, por consequência, a filosofia da História. É preciso retomar a compreensão sobre os processos de totalização para os quais apontam as totalizações individuais dos sujeitos, reflexão que nos ensina que a própria prática

política deve ter em vista essa interpenetração de contrários, uma fusão de interesses diversos pela mútua implicação entre eles. A conversão à História permite sair do círculo vicioso nas condutas frente ao Outro, e por essa conversão é possível pensar em uma emancipação, ou em uma práxis emancipatória, que é a efetivação da liberdade estrutural dos indivíduos – superação da cisão entre subjetividade e objetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Notas de Literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. W. “Progresso”. Trad. de Gabriel Cohn. In: Revista Lua Nova. São Paulo no. 27, p. 217-36, 1992.
- ALBERÈS, R. M. *Jean-Paul Sartre*. Trad. de Heitor Martins. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1958.
- AMORÒS, C. “Introducción”. In: SARTRE, J.-P. *Verdad y existencia*. Trad. de Alicia Puleo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- BORNHEIM, Gerd A. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- _____. *Sartre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 3ª. Edição, 2003.
- BOROS, Marie-Denise. *Un séquestré: l’homme sartrien; étude du theme de la séquestration dans l’oeuvre littéraire de Jean-Paul Sartre*. Paris: A. G. Nizet, 1968.
- BOSCHETTI, A. *Sartre et Les Temps Moderns*. Paris: Les Editions de Minuit, 1985.
- BURNIER, M. A. *Les existentialistes et la politique*. Paris: Gallimard, 1966.
- CHAMPIGNY, R. “Le mot être dans ‘L’être et le néant’”. In: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, (2): 155-165, avril-juin 1956.
- _____. *Jean-Paul Sartre: Um homme em situations*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- DAVIES, H. *Sartre and Les Temps Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DESCARTES, R. *Meditações*, Segunda meditação. In: DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª. edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DONIZETTI, L. “Sartre e o marxismo: humanismo radical e materialismo dialético”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 13, n.1, p. 129-49, abril de 2016.

- ENGELS, F. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- GERASSI, J. *Jean-Paul Sartre: hated conscience of his century*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- GRESPLAN, J. "Sartre, Marx e o marxismo". In: *Doispontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.2, p. 159-71, outubro de 2006.
- HAAR, M. *La philosophie française entre phenomenologie et métaphysique*. Paris: P.U.F.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e conceito do Estado em compêndio (1820)*. Trad. e notas de Marcos L. Müller. In: *Analytika*, vol. 1, no. 2. Rio de Janeiro, 1994, pp 107-161.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. De Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 7ª edição revisada. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. 7a. edição. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, I: Introduction générale à la phénoménologie pure. Trad. de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1971.
- HYPOLLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. de Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luís Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Ed. du Seuil, 1965.
- _____. *Sartre*. Trad. de Elisa Salles. Rio de Janeiro, José Olímpio Editora, 1987.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Uerj/Contraponto, 2002.
- LEBRUN, G. "Sartre em seu tempo". In: *Passeios ao léo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- LEFORT, C. "Jean-Paul Sartre et le marxisme". In: *Les temps modernes*, no. 89, abril de 1953.
- _____. "De la réponse a la question". In: *Les temps modernes*, no. 104, julho de 1954.

- LENIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. In: LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa, Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1977.
- LÖWY, M. “Por um marxismo crítico”. In: *Lutas sociais*. No. 3, 1997, p. 21-30.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo, 1979.
- MARCUSE, H. “O existencialismo”. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- MARX, K. *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo 1. Lisboa/Moscú: Edições “Avante”/ Edições Progresso, 1982.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nelio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MÉSZARÓS, I. *A obra de Sartre*. São Paulo: Boitempo editorial, 2012.
- MOUTINHO, L. D. S. “Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia”. In: *Discurso*. No. 23. São Paulo, pp. 109-48, 1994.
- _____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. “Negação e finitude na filosofia de Sartre”. In: *Discurso*. No. 33. São Paulo, pp. 105-52, 2003.
- _____. “A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre”. In: *Discurso*. No. 39. São Paulo, p. 291-320, 2009.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade – Introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L.& P. M., 1994.
- PRESSEAULT, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.
- SANTOS, V. “É possível conjugar liberdade e história?: alguns aspectos da contribuição de Sartre ao marxismo”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. No. 12, 1/2008, p. 101-114.

- SARTRE, Jean-Paul. *Situations II*. Paris: Éditions Gallimard, 1948.
- _____. *Situations III*. Paris: Éditions Gallimard, 1949.
- _____. *Critique de la raison dialectique, précédé de Question de Méthode*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Situations IV*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- _____. *Situations VI*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- _____. *Situations VII*. Paris: Éditions Gallimard, 1965.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 3ª. Edição, 1970.
- _____. *Situations IX*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- _____. *Questão de método*. In: *Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Saint Genet: comédien et martyr* in *Oeuvres complètes de Jean Genet*. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *Que é a Literatura?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, 1989.
- _____. *Vérité et existence*. Texto estabelecido por Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *O Imaginário*. São Paulo: Ed. Ática, 1992.
- _____. *O Ser e o Nada*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. *Crítica da razão dialética*.
- _____. *Situações I*. Trad. de Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- SEEL, G. *La dialectique de Sartre*. Trad. de E. Muller, ph. Muller e M. Reinhardt. Lausanne: Editions L’Age d’Homme, 1995.
- SILVA, F. L. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 26 (2), p. 43-64, 2003.
- _____. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- TERRA, R. R. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. de Ricardo R. Terra. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

THOMPSON, E. P., *Miséria da teoria, ou um planetário de erros*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.