

Existência, liberdade e dialéctica:

no centenário do nascimento de Sartre

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Universidade do Minho

Jean-Paul Sartre nasceu a 21 de Junho de 1905, e *viveu* avidamente a filosofia que nos legou até à morte, em 15 de Abril de 1980; a efeméride é, pois, não somente do centenário do seu nascimento como dos 25 anos do seu adeus à vida – intencionalmente *vivida* em uníssono com o seu pensamento. O seu funeral foi uma grande apoteose popular, de profundo respeito pelo filósofo, dramaturgo, periodista, biógrafo e novelista, que nunca se deixara institucionalizar pela «comédia social», recusando, em consequência, quer a Legião de Honra em 1945 quer o Prémio Nobel em 1964, como esteve indisponível para qualquer lugar institucionalizado (e ocasiões não faltaram) entre os muitos que abundavam em Paris.

A sua obra desenvolveu-se no cenário dum Europa inumanamente afectada pelos fascismos e comunismos, dos desastres da II Guerra Mundial e da expectativa realista de uma terceira, que infundiram a sensação de precariedade da vida quotidiana ante o trágico derrubamento dum mundo que se julgava por demais civilizado. Então, e mais tarde, para Sartre, a suposta neutralidade ideológica era tão mais um disfarce quanto punha a claro a convivência orgânica com a «forma burguesa da sociedade», ou dela usufruindo... enganando... O ideal de vida filosófico de um intelectual *situado* e comprometido, como Sartre quis radicalmente ser, tornou a sua própria existência na encruzilhada sintética do seu tempo, com todas as suas consequências, cuja memória incómoda ainda hoje se queria adormecida – qual inevitável «má consciência» de erros e tragédias.

Sartre foi *inventivo* na filosofia, criando dimensões fulgurantes dum novo sistema – o que não voltou depois a ocorrer com a mesma

ênfase. Ele quis ser ao mesmo tempo Espinosa e Stendhal, isto é, filósofo e escritor; a verdade é que fez também *viver* essas dimensões através das suas personagens da ficção; os heróis d'*Os caminhos da Liberdade* (1945-1949, 3 volumes) são a plasmagem incarnada na vida d'*O Ser e o Nada* (1943), tal como as personagens d'*Os sequestrados de Altona* (1959) debatem os problemas da *Crítica da Razão Dialéctica* (1957-1960). A revista *Les Temps Modernes*, em que tanto se empenhou e tudo fez para que nela se «escrevesse para a sua época», tornou-se numa voz periódica crítica, de primeiro plano; as suas posições nos mais diversos assuntos, através de conferências ou entrevistas, sempre aguardadas com ansiedade, estão disseminadas pelos 10 volumes de *Situações*; as estreias teatrais eram autênticas comissões políticas (*As moscas*, *A porta fechada*, *A puta respeitosa*, *As mãos sujas*, *Mortos sem sepultura*, *O diabo e o bom deus*, etc.), bem como as suas novelas (*A náusea*, *Os caminhos da Liberdade*, etc.), convertidas em acontecimentos de dimensão internacional, que difundiram, de modo célere e pregnante, o existencialismo como um «estilo de vida».

Sem dúvida, a obra de Sartre, tão polémica quanto controversa, é radical em todos os sentidos e em todos os planos. Servir-me do termo «gênio» pode parecer provocante, todavia, é difícil não o utilizar; levando à radicalidade o influxo de mestres inspiradores, nele coabitam os talentos dos seus companheiros mais célebres, seja o saber filosófico de um Merleau-Ponty, o talento literário de um Albert Camus, a cultura política de um Raymond Aron. Delle persistem, não obstante, a erância nada filosófica da liberdade, bem como a recusa em ceder a determinismos quaisquer que eles sejam, uma visão da história assente numa «razão dialéctica» inscrita na trama das nossas sociedades, em suma, uma exploração do mundo através do conhecimento filosófico.

«Não é na solidão (...) que nos descobriremos, é na estrada...»

O encontro de Sartre com a fenomenologia husserliana foi decisivo na sua obra, pelo influxo da descrição do mundo e da consciência tal como aparecem; o mundo é a totalidade daquilo que aparece à consciência; a consciência é quer a captação dessa aparição quer o que nela se revela a si mesma no próprio acto de apreensão. Assim, a consciência é, em primeiro lugar, consciência de alguma coisa: surge voltada para o objecto; não existe consciência apenas consciência: ela carece primeiramente do objecto sobre o qual incida

(ela é consciência de qualquer coisa) e, ainda, da dimensão de aparecimento que ela é para si mesma.

É, pois, emergindo no mundo que a consciência se encontra; a ideia de intencionalidade de Husserl, conforme testemunha, foi para Sartre uma verdadeira descoberta: «Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com algumas ensedas de graça e de amor. (...) Não é em não sei qual isolamento, que nós nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens»¹. Husserl havia franqueado uma via frontal: por um lado, mais «mundo exterior», por outro, mais «vida interior»; mais aparência das coisas à superfície e mais «realidade em si» em qualquer outro lado; sendo a consciência sempre consciência de alguma coisa, ela nunca é uma coisa, mas precisamente o contrário; não sendo uma coisa, não poderia conter coisas; não sendo uma coisa, não se encontra *no meio* do mundo como as coisas, mas ela é *no* mundo. Esta é a posição que Sartre se esforçará por desenvolver: no prosseguimento desse esforço, e pelo desenvolvimento rigoroso das implicações, acaba por criticar o próprio mestre (Husserl), originando assim uma nova via analítica que já não é a de Husserl.

Este ponto de partida de Sartre é exposto n'*A Transcendência do Ego*, onde a sua filosofia está já em germe: «a primeira tentativa de uma filosofia – escreve ele mais tarde n'*O Ser e o Nada*² – deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e estabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, isto é, que a consciência é consciência posicional *do* mundo». O que caracteriza as coisas, tal como a consciência as percebe, é a sua opacidade, a sua massividade de substância, enquanto a consciência é inteiramente transparente em relação a si mesma. Na verdade, quase todos os filósofos, até Sartre, levados por um certo substancialismo, mantiveram-se na peugada dessa opacidade;

¹ Jean-Paul Sartre, «Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: Intentionnalité» [1939], *Critiques Littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1947, p. 42. Cf. Colette Audry, *Sartre e a Realidade Humana* (1966), trad. Serafim Ferreira, Paris, Esúdios Cor, p. 18 ss. Cf. Yvan Salzmann, *Sartre et l'Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 18 ss. Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la Phénoménologie*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2000, p. 159 ss.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 18. Daqui em diante, EN. Daí que Sartre coloque muitas vezes o termo de ligação deste último complemento entre parêntesis: uma consciência de alguma coisa é ao mesmo tempo consciência (de) consciência, ou consciência (de) si.

por exemplo, se admitem que o «eu» – o conjunto dos nossos estados de consciência, das nossas recordações, das nossas «qualidades», todo o nosso ser psico-fisiológico –, é um objecto para a consciência, isto é, um ser *outro*, eles revelam tendência, mesmo o próprio Husserl, para ver no *Eu* do «eu penso» o sujeito absoluto, uma espécie de habitante da consciência, princípio unificador de toda a sua actividade, anterior à própria consciência e que estaria por detrás de todas as suas operações, qual presença primordial e inatingível – o Ego transcendental.

Ora, segundo Sartre, quando se pretende expulsar as coisas da consciência, é preciso ir até ao fim; essa personagem retirada, o sujeito como uma presença objectiva, forma na realidade uma mancha obstinada no fundo da consciência – «uma pedra no fundo da água»³, como diz Sartre, para quem «o Eu transcendental é a morte da consciência»⁴. Com efeito, a unidade da consciência reside na sua própria *intencionalidade* (princípio fenomenológico): é no acto por que incide no objecto e o constitui, que se opera a unificação, sendo cada acto ao mesmo tempo movimento em direcção a...; de facto, se é verdade que cada consciência se entende e se reconhece na sua unidade, e se essa unidade – a que nós chamamos *Eu* – é apreendida como dotada de permanência e anterior a toda a consciência actual, daí não se segue que este *Eu* seja efectivamente necessário à unidade e que preexistia efectivamente em relação à consciência; para designar a síntese unificante, a expressão *existe consciência de*, seria, num dado sentido, mais exacta; mas isso não poderia satisfazer um filósofo como Sartre; assim, o *Eu* transcendental não passa de uma ilusão: não é anterior à consciência, nem a consciência, nem da consciência: é um objecto de experiência, sem contudo ser um objecto do mundo: «a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal»⁵.

Segundo Sartre, o recurso a um *eu* pessoal e primordial parece-lhe corresponder a uma espécie de defesa da consciência contra ela própria: «a consciência espanta-se com a sua própria espontaneidade porque a sente *para lá* da liberdade»⁶; e isto porque «existe alguma coisa de angustiante para cada um de nós em compreender assim de improviso essa citação incansável da existência da qual nós não somos

³ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965, p. 35. Doravante, *TE*.

⁴ *TE*, p. 23. Cf. Philippe Petit, *La Cause de Sartre*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 48-50.

⁵ *TE*, p. 79. Cf. C. Audry, *op. cit.*, p. 19 ss.

⁶ *TE*, p. 80.

os criadores»⁷. O *Ego* em que a consciência vai, pois, projectar a sua espontaneidade, torna-se assim uma combinação de passividade e de actividade – um «objecto mágico».

O problema moral, que está sempre subjacente à obra de Sartre, manifesta-se neste seu começo; mas mantém-se, pois persiste uma atitude moral – atitude que em Sartre andarà sempre a par com o acto de pensar – que desde já se adivinha; quando decreta que o «Ego não é senhor da consciência, mas (que ele) é o seu objecto»⁸, ou que o método de observação exterior e o método introspectivo têm a mesma relevância em psicologia, é duma depreciacão que se trata contra os defensores da infalibilidade da vida interior. Uma outra consequência da ilusão de imanência reside no facto de que, a partir do momento em que as imagens são consideradas como coisas, análogas às coisas que nos rodeiam, toma-se impossível ao filósofo dar conta da diferença – que, pela experiência comum, não tem qualquer dúvida – entre a imagem e a percepção, a imaginação e a observação, o objecto no meio do mundo e o objecto imaginário. Sartre pretende, pois, não recair, numa estrita filosofia da subjectividade.

«O objecto em imagem é um *irreal*»

Na «consciência imaginante», o objecto dá-se como não estando lá, «a imagem envolve um certo nada»⁹; a imagem que tenho de Pedro apresenta-me Pedro como ausente; o objecto da imagem, no momento em que se afirma, destrói-se; tão viva, tão pregnant, tão forte que ela seja, apresenta o seu objecto com o «não sendo». A consciência imaginante do objecto envolve uma consciência não-tética de si mesma; esta consciência, que se poderia chamar transversal, não tem objecto; ela não põe nada, não informa sobre nada, não é um conhecimento; é uma luz difusa que a consciência aprende por si mesma, ou, para abandonar as comparações, é uma qualidade indefinível que se liga a cada consciência.

O acto de imaginar tem assim um carácter mágico: «é um encantamento destinado a fazer aparecer o objecto em que pensamos, a

⁷ *TE*, p. 79.

⁸ *TE*, p. 70. Cf. também V. Coorebyter, *op. cit.*, pp. 374-379.

⁹ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, p. 26. Doravante, citaremos por *I*.

coisa que desejamos, de modo a podermos possuí-lo»¹⁰, se este acto não tem em conta a distância ou a inexistência dos objectos, é a ausência do objecto real que constitui a estrutura essencial do objecto em imagem: «o objecto em imagem é um irreal»¹¹; todavia, «de um modo geral, não é apenas a própria matéria do objecto que é irreal: todas as determinantes de espaço e de tempo às quais está submetido participam desta irrealidade»¹². Pela análise fenomenológica da imagem e do espaço no qual se situa, a partir precisamente da experiência comum, baseada sobre a evidência, Sartre mostra que uma imagem não pode ser observável como um objecto (julgamos observá-la, é o fenómeno de quase-observação), mas é dada toda em conjunto, revela-se bastante pobre, não nos ensinando nada que já não saibamos; a diferença entre *perceber* e *imaginar* está em que, num caso, a consciência encontra efectivamente um objecto do mundo, objecto de uma riqueza inesgotável, e no outro caso não o encontra; num e noutro caso, é realmente o *próprio objecto* (e nunca uma imagem do objecto) que a consciência busca; todavia, conforme a imagem ou o que ela capta, a sua atitude é verdadeiramente diversa perante esse objecto. A diferença de atitude engloba uma diferença de função: a função perceptiva é apreensão de um objecto presente, enquanto a função imaginante, eminentemente activa, consiste em se tornar presente um objecto que *não está lá* (ausente, irreal, etc.).

O campo transcendental, uma vez libertado do *Ego* e sendo este rejeitado como núcleo da consciência, compreende-se que a primeira preocupação de Sartre tenha sido a de explorar e descrever esse «falso-sujeito-falso-objecto» que a experiência nos confia: o *Ego* empírico. O ensaio sobre *O Imaginário* aborda em especial a dimensão do *irreal* que constitui o eu afectivo; mas o conjunto da obra ultrapassa largamente este assunto; se esse ensaio continua *A Imaginação* – estudo de índole puramente crítico sobre doutrinas anteriores –, a verdade é que propõe uma reconstrução sistemática de uma das grandes funções do espírito: a «função irrealizante»; esta reconstrução efectua-se pela actualização progressiva de dois caracteres fundamentais da consciência (que, na verdade, constituem apenas um): a *negatividade* e a *liberdade*. Assim, «imaginar, pôr uma imagem, é precisamente constituir um objecto à margem da totalidade do real; é manter o real à

distância, livrar-se dele, ou, numa palavra, negá-lo. Imaginar é, se assim se preferir, negar um objecto, que ele pertença ao real, ou é negar o real com o mesmo acto com que se põe o objecto. As duas negações são complementares, sendo a última condição da primeira»¹³; então, quer pela imagem, quer mesmo pela emoção, encontramos-nos perante a negação: o ser é «nadicado», posto «fora de circuito» (na expressão fenomenológica de Husserl); a negação do real não o faz desaparecer: o real é apenas posto «fora do circuito» da consciência.

É nas teorias que Sartre inquirir sobre a imaginação que se dá conta do erro que consiste em obscurecer a translucidez da consciência, fazendo desta uma espécie de receptáculo para conter *coisas*; tais coisas, na ocorrência, são as imagens que o homem teria *no espírito* e das quais seria, de algum modo, o espectador. A linguagem corrente testemunha frequentemente esta maneira de ver («ocorre-me a imagem de um cavalo... live a imagem de...»); é ao desejar compreender e observar o que se passa quando imaginamos que somos levados a exprimir-nos assim; quer dizer, a ilusão situa-se ao nível da reflexão, consistindo em tomar como realidade tudo o que aparece na consciência espontânea. Ora, apesar de a consciência ser objecto para si mesma (como consciência reflectida entendida pela consciência reflexiva), não se segue que os objectos que transparecem através da consciência reflectida sejam dotados de uma existência real, como a consciência de um movimento de côlera e de repulsão não nos permite concluir sobre a existência real de um sentimento, objecto psíquico que seria o ódio. N'A *Transcendência do Ego*, Sartre tinha já fixado os limites para esses «estados de consciência»; é preciso escolher: ou a consciência é toda feita de espontaneidade e transparência ou ela não pode ser distinguida dos objectos inertes e já não pode ter o nome de consciência: não há meio-termo.

Dissemos já, que, não sendo a consciência uma coisa no centro do mundo, ela escapa à inércia da matéria, ou seja, à cadeia das causas; as mudanças que se produzem nela não dizem respeito à causalidade: *motivando-se* a si mesma é que a consciência se revela como aquilo que é a todo o instante: «Ela forma-se – escreve Sartre n'O *Imaginário* – segundo a sua intencionalidade própria e através da única ligação que a pode unir à consciência anterior, que é uma ligação de motivação»¹⁴.

¹⁰ *I*, p. 161.

¹¹ *I*, p. 162.

¹² *I*, p. 163.

¹³ *I*, p. 233. Cf. C. Audry, *op. cit.*, p. 25 ss. Cf. também V. Coorebyter, *op. cit.*, pp. 199-202.

¹⁴ *I*, 184.

O que distingue o motivo da causa é que uma causa é mensurável e determinante, enquanto o motivo depende da importância que a própria consciência lhe atribui. Leibniz observara que um motivo não é comparável a um peso no prato da balança, mas que se revela já como uma vontade; diante dos motivos que ela provoca, a consciência nunca se mostra inerte: «nunca se trata de passividades, mas de assimilações e dessimilações internas no seio de uma síntese intencional que é transparente por si mesma»¹⁵. Assim, a condição essencial para que uma consciência possa imaginar é que ela tenha a possibilidade de pôr uma tese de *irrealidade*; para pôr o objecto em imagem, a consciência tem de afastá-lo da totalidade do real, negando-o¹⁶: «negar de um objecto que pertence ao real, é negar o real enquanto se põe o objecto»¹⁷. A consciência, para poder imaginar, tem, por um lado, de poder construir um mundo como totalidade e, por outro, de pôr o objecto imaginário fora de todo sintético construído, isto é, tem de pôr o mundo como um *nada*; o irreal é sempre duplamente nada: «nada de si próprio em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si»¹⁸; ora, para negar o mundo, a consciência imaginante precisa de ser estruturalmente *livre*. O exercício da «função imaginante» supõe a possibilidade, para a consciência, de distanciar-se dos objectos presentes; por outro lado, tornar presente um ausente, quando se está submerso em presenças reais, como constantemente estamos, é negar o que está efectivamente presente, é *nadificá-lo* ou, noutros termos, constituir um objecto imaginário é *nadificar* o mundo nesse acto.

Esse poder *nadificante*, que já Heidegger havia tematizado, como poder de subtrair-se ao real a fim de atingir algo para além dele, só pode provir do que, imerso no mundo, se encontra prisioneiro do real. Neste sentido, uma consciência subtrai-se ao determinismo; a função imaginária é muito mais que uma «faculdade»: «é a totalidade da consciência enquanto realiza a sua liberdade»¹⁹. Esta liberdade não imagina na indeterminação absoluta: o mundo negado no acto imaginante é sempre o mundo negado *dum certo ponto de vista*; isso significa que a consciência imaginante está sempre *em situação*. A concepção sartrreana da liberdade, que não se mostrava ainda definida na época

¹⁵ *I*, 41.

¹⁶ Cf. *I*, pp. 232-233.

¹⁷ *I*, p. 233.

¹⁸ *I*, p. 236. Cf. C. Reimão, pp. 122-123.

¹⁹ *I*, p. 236.

da *Transcendência do Ego*, desenvolvida na sua maior amplitude n' *O Ser e o Nada*, é aqui já exposta nas suas linhas essenciais.

«A consciência precipita-se no mundo mágico da emoção»

Tal como a consciência não «recebe» imagens, também não é *afectada* por emoções. «A consciência não se limita a projectar significações afectivas sobre o mundo que a rodeia: vive o mundo novo que acaba de construir. (...) Isto significa que, quando todas as vias estão vedadas, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção»²⁰. A emoção é uma certa maneira de estar no mundo, uma certa forma organizada da existência humana; por outras palavras, a emoção não é sofrida, mas a consciência torna-se consciência *comovida*; não pode propriamente dizer-se que ela *se sente* comovida: uma consciência que se comove é uma consciência reflexiva e nós situamo-nos aqui ao nível da consciência irreflectida ou espontânea. A consciência comovida sente o mundo como comção, ou seja, considera que a emoção, como o acto imaginante, é uma apreensão particular do mundo feito por ela, uma certa maneira que o mundo tem de lhe aparecer; ou ainda uma certa maneira que possui de encerrar o mundo e de a este se orientar. Janet pressentira isso, quando, excedendo a teoria periférica das emoções de William James, que não tem em conta o carácter específico e a significação das diversas emoções, definiu a emoção como uma conduta de malogro, não chegando, porém, a levar até ao fim a sua análise.

Para compreender o papel funcional da emoção é necessário encará-la como um certo tipo de relação *intencional* entre a consciência e as coisas, como uma nova atitude da consciência que procura modificar uma situação que lhe surge como insupportável; acima de tudo, é uma apreensão de relações e exigências *novas*: «simplesmente, como a apreensão dum objecto é impossível ou gera uma tensão insustentável, a consciência apreende-o ou tenta aprendê-lo de maneira diferente, o que significa que se transforma a si própria, precisamente para transformar o objecto»²¹. De um modo geral, o carácter próprio do mundo

²⁰ J.-P. Sartre, *Esboço de uma teoria das Emoções* [1939], trad. A. Pastor Fernandes, pref. e notas João Lopes Alves, Lisboa, Editorial Presença, 1965, p. 109. Doravante, *ETE*.

²¹ *ETE*, 1965, p. 94.

da emoção é aparecer sob formas diversas como um mundo *inatinível*: diante de tal mundo, as emoções configuram uma escapatória particular, um engano especial, um modo de subtrair-se a uma qual-quer dificuldade; assim, a fuga arrebatada (absurda ou impossível em certos casos) ou o desfalecimento (susceptível ainda em aumentar o perigo), visam fazer desaparecer esse mundo (desaparecendo nele); as pateadas de cólera (que se revelam ridículas) mais não pretendem que destruí-lo pela violência. Todos esses comportamentos inadapitados ao real configuram tentativas da consciência para se adaptar ao mundo, mas a um mundo transformado, que não obedece já às leis habituais, mas onde a invocação, o anátema, a «possessão», a mímica, constituíam meios de acção eficazes e acabariam por substituir a conduta razoavelmente exigida. A emoção é então uma conduta de evasão a partir duma situação real que parece incontrolável; mas não se trata duma conduta como as outras: ela não é *efectiva* (não é sobre o real que se age) mas *mágica* (tenta agir de forma irracional). A emoção pode assim ser considerada como o oposto duma atitude voluntária e racional que considera tecnicamente a situação, com vista a organizar um sistema de meios com base no determinismo instrumental. A emoção não deve, portanto, ser tida como uma simples desordem psicofisiológica, pois esta não é accidental: ela tem a sua essência, as suas estruturas particulares, as suas leis de aparição, a sua significação; ela é uma das atitudes específicas da consciência.

No entanto, «a emoção não seria tão absorvente se só apreendesse no objecto a contrapartida exacta do que ela é noeticamente (por exemplo, a esta hora sob esta iluminação, em tais circunstâncias, este homem é aterrador: O que é constitutivo na emoção é ela apreender no objecto algo que a transborda infinitamente»²²; assim, «Vejo dirigir-se para mim um animal feroz; não me aguento nas pernas, o coração começa a bater mais fracamente, empalideço e acabo por cair desmaiado. Nada parece menos adaptado a tal situação que esta conduta, a qual me deixa indefeso diante do perigo. Todavia, trata-se duma conduta de evasão. Neste caso, o desmaio é um refúgio. Mas não se vá julgar que é um refúgio para mim, que procuro escapar-me, que *não quero ver mais* o animal feroz. Não saí do plano da irreflexão: mas, à falta de poder evitar o perigo pelas vias normais e por encadeamentos deterministas, limiei-me a negá-lo. Quis aniquilá-lo»²³. Neste caso,

como noutros, a consciência constituiu um «mundo mágico» utilizando o seu corpo como meio de encantamento.

Neste sentido, a emoção verdadeira é acompanhada de crença: a consciência emocionada é fascinada, extravasando com a sua própria emoção. «A consciência que se emociona assemelha-se muito à consciência que adormece. Tanto esta como aquela se lança num mundo novo, transforma o seu corpo como realidade sintética, por forma a poder viver e a apreender através dele esse mundo novo. Por outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se preferirmos, o corpo – considerado como ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência – coloca-se ao nível das condutas. Aqui está a razão em virtude da qual, no fundo, as manifestações fisiológicas são perturbações muito banais: assemelham-se às causadas pela febre, pela angina de peito, pela sobreexcitação artificial, etc. Representam simplesmente a perturbação total e vulgar do corpo (...). Em si mesma não é nada: representa simplesmente um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *na medida em que* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento. Naturalmente, convém perceber este obscurecimento como um fenómeno sintético e sem partes. Mas como, por outro lado, o corpo é uma coisa entre as coisas, uma análise científica poderá distinguir no corpo-biológico, no corpo-coisa, perturbações localizadas deste ou daquele órgão»²⁴. *Esboço de uma Teoria das Emoções* permite-nos compreender, pois, quais são, para a consciência, os caminhos da liberdade.

«A realidade humana «é aquilo que não é e não é aquilo que é»

Ser consciência de alguma coisa é, em Sartre, como se acaba de mostrar, reconhecer-se diferente dessa alguma coisa, ou, o que equivale ao mesmo, negar da sua natureza que sejamos essa alguma coisa; caso contrário, o próprio facto do reconhecimento não poderia verificar-se: o sujeito confundir-se-ia então com o seu objecto numa identidade indissolúvel; não haveria, neste caso, qualquer consciência: somente pode haver consciência para um sujeito situado à distância do seu objecto, em posição de interrogá-lo acerca do que é ou não é. Quanto à distância (mula) da consciência ao seu objecto, esta relação que é a consciência de alguma coisa que não é ela, é a *transcendência*

²² ETE, pp. 112-113. Cf. Y. Salzmänn, *op. cit.*, pp. 74-77.

²³ ETE, pp. 96-97.

²⁴ ETE, pp. 109-110.

que Sartre analisa n'*O Ser e o Nada*: nisso está o sentido específico do termo «transcendência», no vocabulário husserliano: não designa, como na filosofia clássica, uma região superior do Ser, inacessível ao sujeito empírico, mas o movimento do para-si para o seu objecto.

A consciência implica distância e separação; o que separa o *ser para-si* (consciência) do *ser em-si* (uma coisa) é o *nada*. O «ser em-si» (transcendente à consciência) não é activo nem passivo; é incapaz de afirmar-se: está para além das categorias da afirmação e da negação; o «em-si» é viscoso, uma tentativa permanente para a consciência. A consciência («ser para-si») não pode permanecer em si mesma, porque é vazia: deve sair de si mesma em direcção ao em-si, a fim de tomar consciência de si própria; o para-si está, pois, sem tréguas, espreitado pelo em-si; processa-se assim um diálogo do «ser para-si» com o «ser em-si»: o em-si é um «fenómeno de ser» e é como tal que aparece à consciência, da qual é a antítese simétrica: sendo um «fenómeno de ser», supõe um «ser do fenómeno»; isto é, uma espécie de suporte dos seus perfis sucessivos na consciência, como condição para o tornar possível.

É a consciência, ou para-si, isto é, a realidade humana o «roedor» por quem o *nada* se instala no mundo: nela revela-se esse poder «nadicante», na medida em que a compreensão de si mesma é negação do *ser* como sendo ela, ou negação de si mesma como sendo o *ser*; e esta compreensão negativa é anterior a todo o juízo: «o não-ser não atinge as coisas pelo juízo de negação: é o juízo de negação, pelo contrário, que está condicionado e apoiado pelo não-ser»²⁵. Assim, ser consciência desta mesa é ser consciência da presença da mesa enquanto esta mesa não é a consciência que somos; é, pois, também, ser consciência de ser consciência da mesa; é precisamente o que se exprime ao dizer-se que toda a consciência é consciência (de) si ao mesmo tempo que consciência de alguma coisa. Por isso, a consciência pode ser definida como «um ser pelo qual é, no seu ser, questão do seu ser, enquanto esse ser implica um outro diferente dele»²⁶. Neste primeiro nível, a consciência, mesmo sendo consciência (de) ela mesma, não se põe como objecto da sua investigação. A consciência (de) si permanece marginal, o objecto intencionado encontra-se sozinho no centro; por

²⁵ EN, p. 46.

²⁶ EN, p. 29. Saliente-se que o *de*, entre parêntesis, em consciência (de), significa que a consciência se identifica com o objecto de que ela é consciência, mas sem contudo se tornar ela mesma esse objecto.

outras palavras, essa consciência de alguma coisa do exterior que não é seu, revela-se como consciência *lética* do seu objecto, consciência *não-lética* de si mesma. Assim é a consciência espontânea ou irreflectida.

Ser consciência (de) alguma coisa significa «estar perante uma presença concreta e plena que não é a consciência»²⁷, isto é, envolve uma relação necessária a um ser transcendente, mas significa também subjectividade real; estão aqui expressas a *intencionalidade* da consciência (que Husserl tão bem descreveu) e a *imanência* (a que Descartes e Kant quantas vezes fizeram referir). No jogo da transcendência intencional da consciência e da imanência é que a existência, se dá a conhecer, com dor ou náusea, mas também necessariamente, como contingência absoluta: «toda a existência consciente existe como consciência de existir»²⁸. A consciência primitiva do *cogito* pré-reflectivo, como vimos, carece do acto *posicional*, pois coincide plenamente com a consciência de que ela é consciência. «Esta consciência (de) si, não a devemos considerar como uma nova consciência, mas como o *único modo de existência que é possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objecto extenso não pode existir senão com as suas três dimensões, assim também uma intenção, um prazer, uma dor, não podem existir senão como consciência imediata (d') eles mesmos»²⁹.

²⁷ EN, p. 27. Cf. Manuel Franklin da Costa, *A Existência na Filosofia de Jean-Paul Sartre: caminhos da liberdade entre a ideologia e a história* [1975], Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1997, pp. 91-94.

²⁸ EN, p. 20.

²⁹ EN, p. 20. Vem a propósito algumas passagens célebres d'*A Náusea*, elucidativas sobre o tema em apreço: «Fiquei sem respiração. Nunca, antes destes últimos dias, eu tinha pressentido o que queria dizer 'existir'. Era como os outros, como os que passavam à beira-mar nos seus trajes de Primavera. Dizia, como eles: 'o mar é verde; aquele ponto branco, acolá, é uma gavota'; mas não sentia que essas coisas existiam, que a gavota era uma 'gavota existente'; geralmente, a existência esconde-se. Está presente, à nossa volta, em nós, somos nós, não se podem dizer duas palavras sem falar dela, e afinal não lhe tocamos... Mesmo quando olhava para as coisas, estava a cem léguas de sonhar que elas existiam: as coisas apareciam-me como um cenário. Pegava nelas, elas serviam-se de utensílios, previa-lhes a resistência. Mas tudo isso passava-se à superfície. Se me houvessem perguntado o que era a existência, teria respondido de boa-fé que não era nada, que era apenas uma forma vazia que vinha juntar-se as coisas por fora, sem lhes modificar em nada a natureza. E depois sucedeu aquilo: de repente, ali estava, ali estava, era claro como água: a existência deita-se subitamente a conhecer. Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas; aquela raiz estava amassada em existência» (J.-P. Sartre, *A Náusea* [1938], trad. de A. Coimbra Martins, Lisboa, Publicações Europa-América, 4ª ed., 1969, pp. 161-162).

Com efeito, «todas as coisas se entregam, suave e ternamente, à existência (...) não há meio termo entre a inexistência e a abundância manifestativa da existência»³⁰. O para-si existe sob a forma de teste- enquanto do seu ser e é o ser que se determina a si mesmo a existir para-si, *não é o que é e é o que não é*; nestes termos, Sartre define a realidade humana como uma falha, que carece, enquanto para-si, a duma coincidência consigo mesmo. O ser da consciência é um ser para o qual se põe no seu ser o problema desse mesmo ser: «a condição necessária para que seja possível dizer *não*, é que o não-ser seja uma presença perpétua, em nós e fora de nós, é que o nada *assiede* o ser»³¹. A coincidência massiva existe no em-si, que pode assim expressar-se: *é o que é*. Então, como dissemos, o que separa o para-si do em-si é o *nada*: o nada habita na consciência; o homem é, pois, o ser pelo qual o nada vem ao mundo; as suas possíveis relações com o ser consistem em «modificar» o em-si.

Com efeito, «o nada é o pôr em questão do ser pelo ser, isto é, precisamente a consciência ou para-si (...) A realidade humana é o ser enquanto ele é no seu ser e para o seu ser fundamental único do nada no seio do nada»³². Se «o homem é o ser por quem o nada vem ao mundo»³³, trata-se de considerar «a realidade humana como um ser a possibilidade de se distanciar e de tomar posição para descobrir e ordenar um mundo – é a liberdade segundo Sartre. Então, contrariamente ao em-si, o para-si surge como ser temporal. O em-si «é opaco exprimimos melhor dizendo que *o ser é o que é*»³⁵, enquanto, na sua presença ao ser, o para-si é o que não é (é projecto de ser) e não é o que é (é distância nadificante por relação ao seu passado imobilizado no em-si). A consciência é assim existência sem essência, sendo neste sentido que o homem é livre; o *projecto* é a manifestação da liberdade do para-si temporal: a consciência existe como desprendimento dum certo dado e como compromisso com vista a um certo fim. No entanto,

uma análise da condição humana não poderá desconhecer a pluralidade das consciências e das suas relações: é uma necessidade de facto que a consciência se defronta com outros para-si: é, pois, necessária e originalmente também «ser para-outrem», isto é, para-si considerado na sua relação com outras consciências.

«*Não somos livres de deixar de ser livres*»

O acto pelo qual o para-si se separa do seu passado constitui a *liberdade* do homem; ela é o ser humano enquanto põe fora de jogo o seu passado, segregando o nada. Segundo Sartre, «eu estou condenado a existir para sempre para lá da minha essência, para lá dos móveis e motivos do meu acto: estou condenado a ser livre. Isso significa que não poderemos encontrar para a minha liberdade outros limites que ela mesma ou, se se preferir, que não somos livres de deixar de ser livres»³⁶. Abster-se de escolher é já escolher. É em razão do seu corpo e do seu passado que o homem se encontra *sempre em situação*, a qual limita as suas possibilidades de opção: a liberdade consiste em superar essa situação. O homem é livre e será livre construindo o seu futuro até que sobrevenha a morte que o reduzirá à condição de em-si; por ela identificar-se-á com o seu passado, na condição de objecto; por ela reduzir-se ao nada todas as possibilidades do futuro e o para-si atingirá por essa via o fracasso. A sua essência identificar-se-á com o que ele tenha feito de «si mesmo», considerado historicamente: na verdade, a existência precede a essência; o para-si *não é* a sua condição, mas a sua condição *é* ser liberdade e nada.

Tudo isto permite-nos compreender que, no existencialismo sartreano, como em todo o existencialismo, a existência tem prioridade sobre a essência; diz-se mesmo que ela precede a essência. O que nos confia o para-si, de facto, não é a descoberta nele deste ou daquele

³⁰ J.-P. Sartre, *A Náusea*, op. cit., p. 218. Este livro em forma de diário prepara *O Ser e o Nada*, e constitui uma autêntica teoria da «existência».

³¹ EN, pp. 46-47.

³² EN, p. 121.

³³ EN, p. 60.

³⁴ EN, p. 97. O itálico é nosso.

³⁵ EN, p. 33. Cf. Y. Salzman, op. cit., pp. 19-24.

³⁶ EN, p. 515. Cf. Francis Jeanson, *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 186. Note-se que o próprio Sartre valorizou este livro sobre a sua obra «Sois o primeiro a dar-me uma imagem de mim mesmo tão próxima para que eu me possa reconhecer; tão estranha para que me possa julgar. Não cometer o erro de julgar a obra de um ser vivo como se o autor estivesse morto e que ela tivesse passado para sempre. Escolheu, ao contrário, para estudá-la, o ponto de vista mais difícil mas também o mais frutuoso: considerou-a como um pensamento inacabado, em movimento, e tentou esboçar as suas perspectivas futuras». J.-P. Sartre, «Lettre-Préface», in F. Jeanson, *ib.*, p. 11.

carácter fundamental, nem sequer de um conjunto que possua certas propriedades, é antes a sua maneira de estar no mundo – a existência. Uma das grandes diferenças entre o existencialismo de Sartre e o de Kierkegaard, ao qual se ligam os diversos existencialismos, reside no facto de Kierkegaard, quando afirmou contra Hegel o primado da existência, tê-lo feito apenas visando o saber racional, por este não dar conta do carácter absolutamente singular e do drama único da existência individual; foi nessa irreducibilidade do subjectivo que se baseava essa crítica. Ora, Sartre, retomando essa irreducibilidade (na sua crítica aos «marxistas simplistas», em especial), faz passar ao primeiro plano uma outra implicação da prioridade da existência sobre a essência: a impossibilidade em atribuir à realidade humana qualquer qualidade, algum carácter *essencial* que fizesse dela uma coisa dada de uma vez para sempre; a realidade humana *não é*, ela existe e, existindo, faz-se pouco a pouco; a sua essência está diante dela, como uma coisa a realizar; e é lançando-se no mundo, aí sofrendo e lutando, que os homens se definem pouco a pouco, numa projecção sempre aberta.

Se liberdade se confunde com negatividade, é por isso mesmo que a consciência não põe fora de jogo este ou aquele existente particular, ou, o que é equivalente, se coloque ela fora de jogo para além do nada; estas expressões são formulações que englobam uma só e mesma realidade: «é na angústia que o homem toma consciência da sua liberdade ou, se se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está no seu ser em questão para si-mesma»³⁷. A existência do para-si e a liberdade não são mais do que um único e dizer que não podem distinguir-se uma da outra é outra maneira de afirmar que a existência precede a essência. A liberdade não é a essência do homem; ela é o que a torna possível, o que permite ao homem tentar realizar a sua essência, definir-se pouco a pouco numa definição que permanece sempre aberta: «a essência do homem está em suspenso na sua liberdade»³⁸, e, porque a consciência é consciência de si, ela deve também estar consciente dessa liberdade.

A angústia como «compreensão reflexiva da liberdade»

É pela angústia que o homem toma consciência da sua liberdade: ela constitui o modo de ser da liberdade como consciência de ser. A angústia significa que o homem está sempre separado da sua essência por um nada: «a liberdade que se manifesta pela angústia, caracteriza-se por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre»³⁹. É perante alguma coisa que a certeza se que designa a imprevisibilidade da sua própria liberdade, pela certeza angustia, pela imprevisibilidade da sua própria liberdade, pela certeza de que qualquer tomada de posição é revogável; a angústia não é outra coisa senão essa comoção, esse tropeção da consciência diante do seu futuro que ainda não é, que ela vai construir e se sente totalmente livre de construir: o eu que eu sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exacta em que o eu que ainda não sou depende do eu que eu sou.

A angústia difere, pois, do medo: este consiste em duvidar deste ou daquele objecto do mundo que constitui uma ameaça ao para-si; na angústia, é do para-si que surge a ameaça; quer dizer, a consciência angustia-se a si mesma pela sua liberdade: «a angústia distingue-se do medo pelo facto do medo ser medo dos seres do mundo e da angústia ser angústia diante de mim»⁴⁰. Os dois exemplos que ilustram esta distinção são de uma perfeita clareza: o jovem soldado pronto a abrir fogo pela primeira vez tem medo das granadas, mas sente-se angustiado ao pensar no comportamento imprevisível que terá sob o efeito das granadas; o homem que passava pela montanha pode recear uma avalanche, pode ter medo que uma pedra se desprenda debaixo dos seus pés; mas, como dizia o filósofo Montaigne, mesmo que se sintam em segurança sobre um caminho bastante largo, ele sente-se angustiado perante o precipício: não por medo do precipício, mas porque receia lançar-se nele, porque nada o pode impedir de aí se lançar; a não ser ele próprio; se se tratasse dumha pedra, submetida à inércia, não correria o risco de deixar o seu caminho; ele é uma liberdade e depende dele deixar-se cair no fundo do abismo.

É este o fenómeno da vertigem, de que o alcoólico ou o jogador conhecem bem as analogias; quando eles descobrem, diante da garrafa ou do pano verde, que as suas belas resoluções da véspera e todas as «razões» que julgavam ter para renunciar ao seu vício se evaporaram

³⁷ EN, p. 66.

³⁸ EN, p. 61.

³⁹ EN, p. 72.

⁴⁰ EN, p. 66. Cf. C. Audry, *op. cit.*, pp. 53, 56. Cf. Y. Salzman, *op. cit.*, p. 28 ss.

subitamente, apenas porque a sua consciência actual não é a mesma da véspera e não existe qualquer razão que possa encaminhá-la. A vertigem é uma fascinação do para-si diante do pior que pode vir de si mesmo, diante da possibilidade que é a sua de se destruir; paradoxalmente, esta fascinação pela liberdade assume, então, o carácter irresistível de uma fatalidade.

Para viver a angústia, é preciso que a consciência relegue a sua actividade irreflectida e se volte para si mesma, porque a angústia existe no plano da reflexão: ela é «a compreensão reflexiva da liberdade»⁴¹. Há, porém, ao nível da consciência reflexiva, certos meios de escapar à angústia: em primeiro lugar, as justificações teóricas, ou seja, as doutrinas segundo as quais tudo o que acontece e tudo o que se faz não poderia realizar-se de outro modo; por aqui se recai no determinismo nas suas diversas formas. A partir do momento em que a liberdade é considerada como uma ilusão, onde todas as atitudes do para-si são encaradas como efeitos do jogo de leis naturais, onde os seus actos são apresentados como consequências de causas não percebidas por nós, esses actos, quaisquer que eles sejam, não estão verdadeiramente *situados*: os que perfilham semelhante opinião fazem da consciência uma coisa entre as coisas, determinada pelos seus dados causais.

No comportamento vulgar, quando as circunstâncias nos colocam nitidamente entre a opção de duas atitudes, obrigam-nos a reconhecer-nos como responsáveis e parece exigir de nós uma passagem à reflexão; ou, por outras palavras, quando a situação se apresenta com o prenúncio de angústia, à consciência não resta outro recurso que um disfarce antecipado, uma escolha sem escolha, uma recusa (sem isso parecer) a ver claro, afectando-se de «má fé»; note-se que este é um comportamento negativo que se distingue da mentira um pouco como a angústia se distingue do medo; como este, também ela põe em jogo a estrutura interna da consciência: se o medo é medo de um objecto do mundo, a angústia é angústia diante de si mesma; do mesmo modo, a mentira é negação em palavras ou em atitudes, na intenção *de um outro*, de uma verdade que é um objecto transcendente (no sentido fenomenológico); a má fé é mentira *em si e sobre si*: aquele a quem se mente e aquele que mente devem ser uma única e mesma pessoa e a verdade dissimulada incide sobre o próprio ser dessa pessoa.

Assim, a angústia aparece como o drama do para-si neste mundo, portanto a prova mais adequada da realidade humana; se a liberdade é entendida como total, ela tem por corolário uma responsabilidade total. Não deixa de ser evidente que o reconhecimento desse drama primordial que é angústia afasta desde logo a concepção tradicional da filosofia como uma actividade serena que se levantaria para lá das paixões, dos sofrimentos e das lutas para as incorporar num sistema harmonioso. A filosofia, como qualquer outra actividade humana, não pode deixar de ser uma conquista reflexiva sobre o desespero; porque a liberdade é total, não se infere daí, como já dissemos, que a liberdade signifique escolher seja o que for: a situação de um para-si no mundo limita sempre o campo dos seus possíveis, e esses constituem a moldura da escolha: esta apenas se pode operar no quadro de certos dados e a ideia duma escolha que se faria numa completa determinação não teria sentido. O que permanece sempre intacto é a faculdade de se decidir entre os diversos comportamentos ou as diversas atitudes que a situação oferece; o homem é livre porque pode sempre escolher e aceitar o seu destino com resignação ou revoltar-se contra ele. Na *Crítica da Razão Dialéctica* veremos que, numa sociedade alienada, a liberdade de escolha, embora permaneça total (o operário é sempre livre de aceitar ou de recusar o salário oferecido, livre de seguir o que é imposto ou de se ir embora, etc.), não é, na maior parte das vezes, mais do que uma alternativa entre a vida e a morte; o indivíduo que opta então pela vida encontra-se ainda num determinado campo de possíveis.

«O valor extrai o seu ser da sua exigência e não a sua exigência do seu ser»

A angústia opõe-se à «seriedade», pela qual se buscam os valores a partir das exigências do mundo, recusando apreender estas exigências como procedendo do sentido que a sua própria liberdade conferiu ao mundo. A tentativa de se esquivar da angústia não deixa de ser um modo de ter consciência da mesma: é o paradoxo da má-fé; mascarar-se a liberdade ante si mesmo, querendo ocultar o nada que separa a essência da escolha, seja por referência à sua constituição psico-física, às influências do ambiente social ou à predestinação divina. O homem separado do mundo e da sua essência pelo nada que é, tem que realizar o sentido do mundo e da sua essência: só ele decide, injustificavelmente e sem desculpa. O homem livre é o que renuncia à verdade

⁴¹ EN, p. 77.

objectiva. Segundo Sartre, «há angústia ética quando eu me considero na minha relação original aos valores. Com efeito, estes são exigências que reclamam um fundamento. Mas este fundamento não poderia ser em nenhum caso o *ser*, porque qualquer valor que fundasse a sua natureza ideal no seu *ser* cessaria por isso mesmo de *ser* valor e realizaria a heteronomia da minha vontade. O valor extrai o seu *ser* da sua exigência e não a sua exigência do seu *ser*»⁴².

Conforme Sartre afirma, «Kierkegaard, descrevendo a angústia antes do pecado, caracteriza-a como angústia diante da liberdade. Mas Heidegger, do qual sabemos quanto sofreu a influência de Kierkegaard, considera ao contrário a angústia como a apreensão do nada. Estas duas descrições da angústia não nos parecem contraditórias: ao invés, implicam-se mutuamente»⁴³. O *para-si* está, pois, irremediavelmente afectado pela sua falta de *ser*; aquilo para que tende no desejo, que aspira alcançar no projecto, essa totalidade que almeja ultrapassando-se, é ele mesmo, mas dotado de aderência perfeita a si — a que Sartre chama o *si* (*soi*); «é o *si* como *ser-em-si* falhado que dá sentido à realidade humana»⁴⁴. A consciência prossegue uma busca indefinida, «a impossível fusão do *para-si* e do *em-si*», impossível, porque a realização do *si* implicaria uma coincidência íntima com o seu *ser* e o desaparecimento deste nada de distância que separa a consciência de si mesma e do seu objecto seria a morte da consciência, o triunfo do *em-si*. A síntese, que preservaria a existência do *ser-para-si* no seio do existencialismo sartriano é ateu por esta síntese impossível: Deus é definido como o Impossível; todos os projectos do *para-si* orientam-se para continuar o *Ser* que seria ao mesmo tempo consciência (de) *si*; o que significa que o *para-si* aspira perpetuamente a *ser* Deus; o que os crentes designam como sentimento religioso ou «sede do infinito» é, para Sartre, o fracasso sempre renovado dessa procura e que é origem de insatisfação.

Se o homem aspira a um quimérico «*ser-em-si-para-si*», isto é, à plenitude de *ser* autoconsciente, esse é o desejo manifesto de *ser* Deus; esse projecto é impossível, não tanto porque possa ou não tornar-se Deus, mas porque a ideia de Deus como um possível «*em-si-para-si*», é

contraditória: a consciência exclui a identidade de si mesmo e a identidade de si mesmo exclui a consciência. Então, o impulso do homem para a divindade está condenado ao fracasso: o homem é, neste sentido, «uma paixão inútil». Redundando tal impulso num fracasso, também não existe uma lei moral universalmente válida e obrigatória nem um sistema de valores fixos e absolutos. O homem é a única origem dos valores, o único artista da sua própria escala axiomática e o artífice do seu ideal. Cada escolha compromete a liberdade e com ela toda a humanidade. Orestes, n' *As Moscas*, proclama bem alto que assume plenamente a responsabilidade do seu acto, reivindicando a consciência da sua liberdade e opõe-se a Júpiter, proclamando-se totalmente livre. A moral de Sartre é uma moral da liberdade em situação; não há tarefas estipuladas que esperam o homem; a sua máxima primeira é: *se* um homem, isto é, exerce a tua liberdade com plena lucidez; a segunda é: desperta os demais para a sua liberdade e trabalha para realizar um mundo no qual a liberdade seja possível para todos.

O *ser* do *si*, sempre buscado e nunca atingido, constitui o valor, que perfila no horizonte do *para-si* como o *ser* que *tem de ser* e que lhe dá o seu sentido: «é o *si*, enquanto assedia o coração do *para-si* como aquilo pelo qual ele é»⁴⁵. Assim, o valor ultrapassa o próprio *em-si*; se se realizasse, daria igualmente o seu sentido ao *em-si*, isto é, fundamentalmente-ló-ia; ora, ele é um irreal que surge no mundo através do *para-si*; é a própria consciência que coloca o valor e lhe confere o seu carácter de absoluto; deste modo, é a sua liberdade que é portadora de todos os valores. O valor constitui uma só totalidade com a superação da consciência em direcção aos seus fins; por isso, a consciência reflexiva pode ser considerada, propriamente falando, como a consciência moral.

«O *para-si* (...) sob a forma diaspórica da temporalidade»

O pólo unificador de todas as tarefas, o *ser* em função do qual se esboçam os possíveis, que se encontra diante dele, é o *Ego*, sujeito individual (cujo eu é o aspecto objectivo) que se afirma como o habitante e o «proprietário» da consciência, embora não seja mais que uma pro-

⁴² EN, pp. 75-76. Cf. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 175 ss.

⁴³ EN, p. 66.

⁴⁴ EN, p. 132. Cf. Audry, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁴⁵ EN, p. 137. Atente-se na seguinte declaração de Sartre, na sua já citada «Carta-Préface»: «Com efeito, pois que o existente é para mim um *ser* «que tem de existir o seu *ser*» [«qui a à exister son être»], parece-me evidente que a ontologia se não deva separar da ética (...). J.-P. Sartre, «Lettre-Préface», in F. Jeanson, *op. cit.*, p. 12.

jeção operada tarde de mais pela consciência; por isso, é que os possíveis do meu *Ego* se inscrevem nas coisas (copo para beber, encosta para trepar, carrreiro a evitar) e eu procuro sem cessar encontrar-me para lá do mundo, perpetuamente me transcendendo em relação aos meus possíveis ou em relação aos meus valores para os fazer ser.

O movimento do para-si, projectando-se para a totalidade que tem de ser, inscreve-se no tempo, segundo as três dimensões do presente, do passado, do futuro: «o para-si é o ser que tem de ser o seu ser sob a forma diaspórica da temporalidade»⁴⁶. É através do para-si que a temporalidade vem ao mundo: não poderia vir do em-si, que é a todo o instante o que pode ser. No entanto, a temporalidade não é uma «categoria» do para-si no sentido kantiano do termo (ou seja, um quadro determinado), mas uma «ek-stase», no sentido em que a existência do para-si é *ek-sistência*, isto é, uma forma do seu aparecimento e da sua nadiificação. A temporalidade não é mais do que o próprio para-si, avançando para a frente e para trás dele.

Então, não poderia dizer-se que eu *tenho* um *passado*; não existe qualquer passado do para-si e, apesar de tudo, o passado não é nada: ele é o que *eu era*, ou seja, o que eu *sou*, mas situado no passado; portanto, é uma das formas de ser do para-si sobre o modo do não ser, mais precisamente, do já não ser. A palavra que evoca é: «eu não sou já aquele que...», ao mesmo tempo que a recordação é reconhecimento de si no passado; porque esse passado que é o meu, tenho, ainda assim, de o ser; não posso recusá-lo e, se o renego, é ainda uma maneira de reconhecer o que fui. Os dados estão lançados e o passado é irreparrável: «Tenho de ser o meu passado sem nenhuma possibilidade de o não ser. Assumo a total responsabilidade como se pudesse alterá-lo e, contudo, não posso ser senão o que ele foi»⁴⁷. O «eu não quis isso», nem sequer suprime a responsabilidade, antes a define.

A impossibilidade em que me encontro de rever o passado, sofreda como um *estado de facto* (como sofro a cor da minha pele, o lugar ou o meio onde nasci); ela é *facticidade*⁴⁸ do passado, constitutiva de mim, o que tenho de ser, para comigo e contra tudo, quer para já não o ser quando o recuso (a minha lassidão, a minha preguiça) quer para o manter, o recrear a todo o instante quando o aceito. Pela sua *factici-*

dade, o passado desvenda-se como sendo da mesma natureza que as coisas: é um em-si que sou finalmente; e a morte outra coisa não é que a impossibilidade (de futuro) em ultrapassar esse em-si, a vitória definitiva do em-si sobre o para-si; por outras palavras, é o para-si transformado por completo num em-si.

O *presente*, ao invés do passado, é o para-si, e confunde-se com a presença do para-si no mundo; não se encontra nem nunca se alcança onde ele procura entender-se e perpetuamente se escapa a si mesmo. Não se pode mesmo dizer que seja um *instante*, o que introduziria uma discontinuidade no curso do para-si: sendo de certa maneira o todo do para-si, é também um nada; e, do mesmo modo que o passado não é passado, mas «se torna passado» à medida que avança, o presente não é presente, mas «torna-se presente» e o seu ser está sempre presente fora dele, no reflexo, atrás dele no passado, diante no futuro.

O *futuro* é, acima de tudo, esse encontro que se dá com o para-si para lá do mundo no qual está presente; quer dizer, não reside nas coisas. Não se pode dizer que «a lua cheia seja o futuro do quarto crescente», porque «o quarto crescente é tudo o que ele pode ser». No entanto, o homem dá um futuro ao quarto crescente na lua cheia que ele será por analogia consigo mesmo que é o seu próprio futuro sob a forma de ter de o ser. Este futuro é a projecção para a frente do para-si, que preencheria a falha que ele é e graças ao qual, por fim, esse futuro se tornaria seu. O futuro é, para o jogador de ténis, a extremidade do campo onde ele joga, onde o seu lugar está já marcado como uma falha a preencher, onde a bola encontra já a sua raquetea *antes dele*; é esta totalidade que constituirá o lugar, a bola e ele próprio, para a qual ele se projecta; por isso, o para-si não existe ainda e aguarda-o como a sua possibilidade⁴⁹. Apenas quando o futuro «se realiza», ou seja, quando ele se torna presente é que se encontra na estrutura do presente, de um presente voltado para um novo futuro, enquanto o futuro a todo o momento, «tornado futuro anterior», está em vias de deslizar para o passado. O futuro não é, pois, nunca vivido como um futuro realizado; é por isso que nunca o reconhecemos no presente «tal como tinha sido sonhado». Na verdade, o futuro não *existe*, torna-se possível pela consciência, permanecendo por esta sempre problemático, através da liberdade a que estamos condenados.

⁴⁶ EN, p. 188. Cf. Y. Salzmänn, *op. cit.*, p. 107 ss.

⁴⁷ EN, p. 160.

⁴⁸ Com a expressão, Sartre quer enfatizar o modo ao mesmo tempo contingente e inelutável.

⁴⁹ Importa sublinhar que a realidade humana é sempre descrita n' *O Ser e o Nada*, como dialéctica; todas as análises terão a sua inserção sócio-histórica na *Crítica da Razão Dialéctica*, e esta obra tem os seus fundamentos naquela.

«No «olhar» sou comunicação com a liberdade do outro»

O lugar dos projectos e do meu campo de acção é o mundo para o qual tendo e que incessantemente ultrapasso com vista ao que tenho que ser; ora, deparo-me, entre as coisas que me rodeiam e que eu não sou, um «não-eu», que me surpreende desde logo pelo *olhar*: «no olhar sou comunicação (como olhado) com a liberdade do outro»⁵⁰. Esse olhar é para mim uma presença que expressa um projecto diferente do meu, que actua no meu campo de acção sem no entanto ser a minha e que sinto que me *examina*: «o olhar está, simultaneamente, sobre mim sem distância e conserva-me à distância»⁵¹. Nesse olhar, vislumbro uma outra consciência agindo no mundo e sobre mim, a que não tenho acesso e que me permanecerá sempre exterior, quase parecendo lançar-me para o campo do em-si, despojando-me do meu domínio sobre o mundo por uma outra liberdade; faz-me sentir em perigo. Julgava-me soberano e efectivamente não o era: o encontro com o outro pode ser «a minha queda original».

Há uma única saída: é reenviar para esse olhar o meu olhar, despojar o outro da sua iniciativa, actuar nas coisas do mundo e na subjectividade de outrem, transcendendo essa transcendência, constituindo, por sua vez, o outro em objecto: «o 'ser-visto-por-outrem' é a verdade do 'ver-outrem'»⁵². Esta, a raiz das relações humanas, qual vaivém recíproco de olhares, superação incessante do projecto de um pelo do outro, ou do outro pelo meu; tal como o jogador de xadrez que antecipa a tática do adversário e vai transformá-la num novo lance para o ultrapassar numa armadilha, servindo-me do projecto do outro para os meus fins, como ele do meu para os seus fins; quer dizer, ele pode arriscar-se em meu proveito ou eu em seu proveito. Se é uma das particularidades das filosofias da existência terem enfatizado as dificuldades da *comunicação*, esta, segundo Sartre, falha por definição: ela é o conflito absurdo de liberdades que mútua e vãmente se alienam e se fascinam.

Se, para Sartre, o projecto é uma escolha livre, ao invés de um certo determinismo da psicanálise freudiana (segundo a qual é necessário sempre buscar a origem nas primeiras experiências), a *psicanálise existencial* sartreana invoca a exploração do passado, permitindo aceder às motivações das escolhas, de modo a clarificar de que modo se produziu a cristalização da consciência, isto é, a síntese da sua personalidade; retoma por um itinerário inverso o desenrolar da existência do sujeito, por um processo sucessivamente regressivo e progressivo. Para Sartre, renegar o seu passado é ainda uma maneira de assumir: o passado – renegado ou assumido – continua sendo um elemento da situação; estamos diante das contingências que nos rodeiam e a que não podemos eximir-nos e ante a liberdade pela qual orientamos a existência: a liberdade não está tanto na situação escolhida, está na atitude assumida perante ela e do que dela fazemos.

No seu projecto para recuperar a falha que ele é, o para-si busca o que lhe falta e que está ausente como seu possível; é, pois, pelo para-si que o possível (como a negação e como o valor) chega ao mundo. O em-si, de que nunca se pode dizer outra coisa senão que é isso, não tem possível; nunca se encontra *em potência*; em potência está sempre o para-si, que projecta sobre o em-si a imagem de um ser em vias de se tornar o seu próprio possível. Sartre parte da sua descrição da má-fé para criticar as noções de censura e de recalçamento na psicanálise; encara o inconsciente freudiano como uma forma típica de má-fé. Daí que Sartre volte várias vezes ao problema da psicanálise, criticando em Freud e em vários dos seus discípulos o carácter causalista e associativo das suas explicações; em contrapartida, na medida em que a psicanálise permite alcançar uma compreensão dialéctica do indivíduo, na medida em que o inconsciente é apresentado não já como uma substância, mas antes «estruturado em linguagem»⁵³, ele reconhece a fecundidade e a novidade da disciplina psicanalítica.

«A moral é para nós, ao mesmo tempo, inevitável e impossível»

Esta é a projecção da realidade humana na sua abstracção, segundo Sartre; tratando-se de um para-si no seio duma sociedade

⁵⁰ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une Morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 199. Citar-se-á pela sigla CM. Sobre esta obra, cf. Juan M. Aragüés, *Sartre en la encrucijada: los últimos años 40*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, caps. III e IV.

⁵¹ EN, p. 316.

⁵² EN, p. 315. Suzanne Lilar, *À propos de Sartre et de l'Amour*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 57-58.

⁵³ A expressão é de Lacan. Sobre a leitura estruturalista de Freud por Lacan: Cf. Achilio da Silva Estanguero Rocha, «Simbólico, Linguagem e Ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia* [n.º especial sobre «Filosofia e Psicanálise: Perspectivas de Diálogo»], 59 (2) Abril-Junho 2003, pp. 483-512.

histórica concreta, alienada e sob forte impacto de exploração, que exige um itinerário concreto na sua dimensão sócio-histórica, esse caminho faz-se também por um método regressivo progressivo – eis o escopo de *Crítica da Razão Dialéctica*: aqui, o problema formula-se na questão: de que modo pode este mundo alienado ser alterado no seu conjunto, pela realidade humana? A obra não é uma rectificação da primeira, antes as duas completam-se e exigem-se mutuamente; entre essas duas obras situa-se *Saint-Genet* – obra desconcertante, a um tempo filosófica, de crítica literária, de moral, acerca da qual o seu autor pediu no final: «*prière pour le bon usage de Genet*»; mas Sartre, com este novo livro, tinha uma finalidade bem específica: «mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, e que só a liberdade pode dar conta duma pessoa na sua totalidade, fazer ver essa liberdade a contas com o destino, primeiramente esmagada pelas suas fatalidades, depois retornando-se nelas para o digerir pouco a pouco, provar que o génio não é um dom mas a saída que se inventa nos casos desesperados, reencontrar a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo... retragar em pormenor a história duma libertação: eis o que eu quis fazer»⁵⁴.

No fundo, enfatiza-se o seguinte: a moral das pessoas honestas, garantia da ordem pública e da boa consciência dos justos, não merece o nome de moral (é «uma ninharia»). O Bem, tal como é concebido e ensinado como qualquer positividade, plenitude de Ser e valor absoluto, é, por definição, inacessível à realidade humana (que é falta de Ser e negatividade). Esse Bem não pode ser fruto senão da má-fé e de uma reflexão apodrecida. A moral «está para lá do Ser...»; mas, na situação histórica que é a nossa, esta tarefa não pode sequer ser empreendida, e a moral das pessoas honestas traduz precisamente, no plano dos valores éticos, a alienação da nossa sociedade: é uma alienação interiorizada, e defender o contrário desses valores não pode pôr termo à alienação.

Estamos na «insuperável impossibilidade» da impossibilidade da moral, que Sartre expressa num parágrafo de *Saint Genet*, completado ainda por uma nota: «Um passo mais e todos os fantasmas que o cercam vão desaparecer; ele reconhecerá talvez que o mistificaram desde o início. O labirinto do Bem e do Mal em que se enfiou, compreenderá que foram as pessoas honestas que o construíram... então, vai tentá-lo a verdadeira moral: porque ela está para lá do Ser como o Mal,

tão impossível como o Mal e, como ele, votada ao malogro, e porque, aliás, ela não faz senão uma só coisa com ele. Nota: E com o Bem. Ou a moral é uma ninharia ou é uma totalidade concreta que realiza a síntese do Bem e do Mal... Resta que tal síntese, na situação histórica, não é realizável. Assim, toda a moral que não se afirma como *impossível hoje* contribui para a mistificação e para a alienação dos homens. O 'problema moral' resulta do facto de que a moral é *para nós*, ao mesmo tempo inevitável e impossível. A acção deve dar-se normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade. E nessa perspectiva, por exemplo, que se terá de considerar o problema da violência ou o das relações do fim e dos meios»⁵⁵. A moral das «pessoas honestas», das relações do fim e dos meios, não merece o nome de moral; é «uma ninharia»; por apoiada na má-fé, não merece o nome de moral; é «uma ninharia»; por sua vez, o bem não é uma plenitude de ser ou um valor absoluto, pois estaria excluído da realidade humana, do para-si, que é falta de ser e negatividade; neste sentido, somente é possível uma «moral da ambiguidade», conforme esclareceu Simone de Beauvoir: «É preciso não confundir a noção de ambiguidade com a de absurdidade. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar-se um sentido; dizer que ela é ambígua, é admitir que o sentido nunca está fixado, que deve conquistar-se incessantemente. A absurdidade recusa qualquer moral; mas também a racionalização acabada do real não deixaria lugar para a moral; é porque a condição do homem é ambígua que é através do fracasso e do escândalo que ele procura salvar a sua existência»⁵⁶. Em suma, quer dizer que «o problema moral resulta do facto de que a moral é *para nós*», conforme afirma Sartre no texto acabado de transcrever.

Além disso, a moral exprime também a natureza da nossa existência que não se esgota no ser para que tende inelutavelmente, sendo irrealizável a totalidade perfeita na síntese do bem e do mal. A moral não só é impossível mas é igualmente inevitável: toda a filosofia sartriana é descrição ontológica acicartada pelo problema moral. O desejo de Ser, que inclui o frenético anseio de ser Deus, é, além de incessante desejo, desejo nunca satisfeito; o homem é, assim, «paixão inútil», e o ateísmo de Sartre é – como dissemos – mais um ateísmo teórico, decorrente das suas premissas, em que o para-si é um ser consciente e livre, e Deus é o Impossível.

⁵⁵ *Saint Genet*, p. 177. Cf. M. Franklin Costa, *op. cit.*, pp. 226-227

⁵⁶ Cf. Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 186.

«A História será sempre alienada»

Como dissemos, *O Ser e o Nada* é a obra onde Sartre analisa, do ponto de vista filosófico, o momento abstracto do encontro com o outro – tema também por ele tratado tão abundantemente na sua obra literária. Os indivíduos deparam-se com as coisas e com outros indivíduos, no que Sartre chamou a *circularidade dialéctica*: «a descoberta capital da experiência dialéctica é que o homem é 'mediado' pelas coisas na medida em que as coisas são 'mediadas' pelo homem»⁵⁷. O aparecimento, no campo da minha consciência de um sujeito livre além de mim, rouba-me o mundo sobre o qual eu reinava e condena-me à *objectividade*; posso contrapor à agressão desse olhar, voltando-lhe o meu próprio olhar; o que equivale a dizer que a relação original quanto ao outro é um conflito: ressoa, pois, com um novo eco a frase de Hegel, «toda a consciência continua a morte do Outro».

Todavia, um novo horizonte emerge na filosofia sartreana, marcado pela passagem do individual ao colectivo; se Sartre analisava, a partir do heideggeriano «ser-no-mundo», as relações da liberdade e da facticidade, evocando a mediação do meu corpo nos âmbitos intersubjectivos, a verdade é que tais referências se dão numa situação concreta; na *Crítica da Razão Dialéctica*, Sartre convida-nos a pensar o «ser-no-mundo» como ser vivo numa sociedade histórica, a ponto de desenvolver uma filosofia da história. Tal projecto, visando «lançar as bases de "Prolegómenos de toda a antropologia do futuro"»⁵⁸, portanto de índole kantiana, reinterpreta também o que de adquirido há no marxismo, expurgado já do seu «idealismo dogmático» e libertado do materialismo dialéctico (que enclausura a dialéctica na natureza).

Para Sartre, tornava-se urgente desenvolver uma antropologia estrutural e histórica: «se alguma coisa como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve estar em devir, deve fazer-se totalização. Esta dupla exigência define este movimento do ser e do conhecer (ou da compreensão) que se chama a partir de Hegel 'dialéctica'»⁵⁹; esta é, ao mesmo tempo, sofrida e feita: sofrida, porque o homem faz a história; feita, porque a história resulta da acção dos homens; ou, se quisermos, «a História tem dois princípios: um é a acção dos homens

(...), outro é a matéria inerte»⁶⁰. No entanto, a conexão com *O Ser e o Nada* é reiteradamente feita: «o futuro vem ao homem pelas coisas

na medida em que ele veio às coisas pelo homem»⁶¹.
Convirá recordar que, para Sartre, o mundo é muito mais que o *lugar* do meu encontro com os outros: é onde se desenrolam as minhas relações com eles; é, então, *mediação*; portanto, é, à escala das aproximações humanas e num mundo mediador, que deverá interpretar-se a relação conflitual primitiva. Ora, esse mundo, ao mesmo tempo matérica inorgânica e obra da *praxis* humana – o mundo do *prático-inerte* –, está de tal maneira constituído que a liberdade do para-si descrita em *O Ser e o Nada*, logo que surge, encontra-se afectada de *alienação*: a liberdade é real, mas descobre-se sempre impotente, um pouco como no caso do jogador de xadrez, cujo adversário, adivinhando o golpe que se preparava, utiliza esses preparativos como uma armadilha; ou a do general cuja táctica é explicada pelo inimigo. Isso significa que o para-si mostra-se livre, mas tudo se passa como se a liberdade estivesse sempre mediada através do seu *exercício*.

O marxismo já mostrou que a desarticulação, no processo produtivo, das forças produtivas com as relações de produção gera conflitos e põe as relações sócio-económicas num fundo de alienação: «a História será sempre alienada»⁶². Além disso, o homem que trabalha não se reconhece no produto do seu trabalho: «o trabalho, como realidade histórica e como utilização de determinados utensílios num meio social determinado, é o fundamento real da organização das relações sociais»⁶³. Isto porque o encontro do homem com o outro faz-se num campo de escassez ou de rareza (*rareté*), sendo esta nem mais nem menos que a insuficiência de elementos necessários à reprodução da vida: é um *dado*, não uma necessidade inteligível (pode conceber-se que fosse diferente), mas é de facto uma necessidade.

⁶⁰ CRD II, p. 147. Cf. Theodor Schwarz, *Jean-Paul Sartre et le Marxisme: réflexions sur La Critique de la Raison Dialéctique*, trad. do alemão por M. Reinhardt, Éditions l'Âge d'Homme, 1976, pp. 50-55.

⁶¹ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialéctique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960, CRD, p. 246. Na prossecução dessa antropologia dinâmica, Sartre desenvolve, num primeiro volume, por um método regressivo, uma teoria da sociedade através dum análise dos «conjuntos práticos», tal como as séries e os grupos, e cuja emergência e diversidade constituem os momentos desse processo de totalização; num segundo volume, ao invés, por um método progressivo, o objectivo é a análise da História como teatro de operações das relações intersubjectivas concretas, e como lugar do devir do homem.

⁶² CM, p. 54.

⁶³ CRD, p. 224.

⁵⁷ CRD, p. 165.

⁵⁸ CRD, p. 153. Cf. Jeannette Colombel, *Jean-Paul Sartre*, t. 2., *Une oeuvre aux mille facettes*, Paris, Le Livre de Poche, 1986, p. 548 ss.

⁵⁹ CRD, p. 10. Cf. C. Reimão, *op. cit.*, pp. 290-291.

«No quadro da rareza, as relações constitutivas são antagonísticas»

Sendo assim, a rareza é, de si, contingente, mas existe e não podemos subtrair-nos a ela: «no quadro da rareza, as relações constitutivas são fundamentalmente antagonísticas»⁶⁴. Dizer que o encontro com o outro se produz no campo da rareza equivale a afirmar que o outro entra em concorrência comigo pelo consumo de uma quantidade insuficiente de alimentação, ou que esse encontro é perigo e ameaça, tanto para mim como para esse outro: a rareza desencadeia «uma primeira relação antagonística de cada um com todos e com cada um»⁶⁵. Com efeito, o homem é, em primeiro lugar, um organismo, quer dizer, um existente material que se alimenta de matéria orgânica circundante (animais e vegetais) e de matéria inorgânica; ser *materialista* é, para Sartre, reconhecer essa prioridade da matéria e deslindar a partir dela o entrelaçamento das relações humanas.

O homem depende da matéria para subsistir, porque ele próprio é matéria no seu corpo: utiliza o corpo feito de matéria inerte para agir sobre o inerte, modela-se sobre a matéria para a modificar em seu proveito, fazendo-a servir à sua própria sobrevivência, produzindo a fim de diminuir ou suprimir a rareza; prever, decidir e realizar essa transformação constitui uma única operação espontânea que se designa por *praxis individual* ou orgânica. É na unidade de um projecto totalizador que ela se realiza a partir da necessidade, sentida como uma falha, isto é, uma negação oposta pela natureza à vida; neste projecto totalizador, divisa-se a estrutura do para-si – como vimos: esta faz incidir o seu projecto sobre a matéria, descobrindo-a como matéria a transformar, falha a preencher, empenhando-se na realização do seu projecto.

Até ao presente, a *praxis* humana não conseguiu suprimir a rareza; e esta experiência milenária impregna de tal modo a humanidade até à medula, que mesmo quando a rareza diminui, a vida das sociedades e das relações humanas prosseguem num plano de rareza, segundo uma dialéctica que importa descrever: O outro, surgindo como perigo e ameaça para mim no meu campo de acção, aparece como excedentário; e aprendo-me no mesmo acto também como excedentário, como perigo e ameaça para ele: o outro, idêntico a mim, e por isso,

torna-se desde logo naquele que tenho de combater; daí provém a noção do mal que ele carrega sobre si. Assim surge a ética numa nova modulação, como forma da obsessão interiorizada da rareza; o pânico rodeia todos e as próprias classes dirigentes lutam contra a rareza que temem, impondo várias medidas (o malthusianismo, por exemplo); a própria história está cheia desses grandes receios (pilhagens, guerras, êxodos, emigrações...).

«O tempo histórico é dialéctico»

Segundo Sartre, «o tempo histórico é dialéctico»⁶⁶. Ele não pretendeu ter tudo descoberto: a rareza, enquanto dado essencial, encontra-se já incluída nas posições nucleares do marxismo: «O trabalho como realidade histórica e como utilização de determinados utensílios num meio social determinado é o fundamento real da organização das relações sociais. Esta descoberta não *pode já* ser posta em questão»⁶⁷. É precisamente porque a humanidade vive e se desenvolve no meio da rareza que todas as estruturas de uma sociedade dependem do seu modo de produção; é num fundo de rareza que importa compreender as relações humanas nas sociedades pré-industriais (guerras de extermínio, escravatura, servidão e até laços de parentesco), tal como a divisão do trabalho e a alienação dos trabalhadores nas sociedades industriais.

Ora, neste contexto, a liberdade humana aliena-se: a «praxis» individual é desde logo negação do que é – quer dizer, da rareza –, a partir da necessidade orgânica; desta à inorgânica, a negação visa sempre ultrapassar o que existe no projecto de produção, transformando a matéria inerte pelo *trabalho*, que mais não é que o próprio corpo tornando-se instrumento para agir sobre o inorgânico; recorde-se que, também aqui, o projecto humano não é um *conceito*: estamos no plano da consciência irreflectida; realizado o trabalho, pode intervir quer a reflexão sobre os resultados quer a compreensão de um novo projecto a executar: Os trâmites da *praxis* procedem assim de objectivação em objectivação, passando pela interiorização da reflexão. Na sua análise, Sartre confere sempre à «praxis» o seu carácter materialista (penhora da necessidade, passagem do objecto ao objecto), mantendo sempre

⁶⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 23. Doravante, *CRD II*.

⁶⁵ *CRD II*, p. 431.

⁶⁶ *CRD II*, p. 415.

⁶⁷ *CRD*, p. 224.

também a especificidade da *intenção* humana. Na verdade, «*toda a dialéctica histórica assenta na praxis individual enquanto esta é já dialéctica*, isto é, na medida em que a acção é, por si mesma, superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria»⁶⁸, o aspecto essencial da praxis permanece sempre a actividade produtora, que constitui o fundamento vital do homem.

No entanto, o trabalho colectivo, a criação de utensílios, as descobertas técnicas, podem muito bem aumentar a quantidade de produtos, isto é, diminuir a rareza, todavia não somente não a suprimem como não conseguem sequer atenuar (onde quer que a rareza diminua efectivamente) as tensões sociais e os conflitos, porque a rareza foi interiorizada. Ora, a alienação cria-se por intermédio do produto, que é objecto inerte e o homem torna-se instrumento pelo seu corpo, instrumentalizando-se para agir sobre a matéria: a matéria trabalhada, pelo contrário, vai afectar de inércia o trabalhador, fazendo recair sobre cada um a força de trabalho de todos os outros. Um exemplo evidente e simples é o da desartorização da China: cada camponês chinês desartoriza o seu bocado de terreno para conquistar o máximo de superfície cultivável. Essas inúmeras tarefas individuais, contínuadas de século para século, acabaram por fazer da China um país sem árvores, sujeito às inundações; porém, durante todo esse tempo, os chineses «não repararam nessa falta que para eles não era mais do que uma libertação, a eliminação de um obstáculo»⁶⁹. Tudo se passou como se uma ampla «praxis» colectiva se exercesse para sujeitar a China à inundação dos seus rios; de facto, esse *processo*, saído de milhões de «praxis» particulares, como seu resultado não desejado e não previsto, é exactamente o contrário de uma *praxis*: revela-se como uma contra-finalidade, uma *anti-praxis*. Por outras palavras, é uma praxis sem autor, manifestando-se como o contrário duma praxis livre e a desforra do inerte sobre ela; por outro lado, o utensílio, produto humano, obra da *praxis* para prolongar e ampliar as forças do corpo humano, e suporte material dessa praxis nele inscrita, vai voltar-se segundo um processo comparável, contra o seu fabricante; todavia, o maquinismo não suprime a liberdade da *praxis* individual: torna-a impotente; cada qual, na sua liberdade, não cumprirá outra coisa que não seja a que se exige dele *do exterior* para servir a produção, aquilo

que uma *outra* vontade espera dele; o contrário da liberdade revela-se assim como *necessidade*.

«*A serialidade vem da matéria prático-inerte*»

O domínio do prático-inerte, significa o trabalho da *praxis* cristalizado na matéria sob todas as formas possíveis e voltando contra o agente a inércia da matéria: «no campo do prático-inerte, a liberdade torna-se a forma como o homem alienado deve viver perpetuamente o seu cativo e, finalmente, a única maneira que possui de descobrir a necessidade das suas alienações e das suas impotências»⁷⁰. É no âmbito do «prático-inerte» que ficamos inscritos no condicionalismo das coisas, «humanos coisificados»: «a serialidade vem da matéria prático-inerte»⁷¹. O indivíduo fica tomado pelos *colectivos*, como o autocarro, o gabinete, a revista ou o jornal, a passadeira de peões, uma festa de inverno, etc.; todos estes colectivos se lhe dirigem, orientam-no, identificam-no: tal identificação nunca se dirige à *sua* pessoa, mas à de um indivíduo *qualquer e inmutável*; quer dizer, é *um numa série*: «a serialidade é o «modo de coexistência, no meio prático-inerte, de uma multiplicidade humana de que cada um dos membros é, simultaneamente, intermutável e outro pelos Outros e para si-mesmo»⁷². Temos assim a *serialidade* em vez da reciprocidade: cada um vale para qualquer outro, está desligado de todos os outros, separado de todos, submetido a essa inércia; cada qual está condicionado do exterior e obedece ao condicionamento, ou, revolta-se sentindo ao mesmo tempo a impotência da sua revolta.

Do lado da classe dominante, a serialidade é vivida como a necessidade de fazer o que fazem os outros (isto é, os concorrentes) para não se deixar distanciar: é *interesse* do negócio fazer baixar os custos de produção, importar determinada máquina que condenará este ou aquele número de operários ao desemprego. O capitalista aliena-se nesses quase-organismos que são a fábrica, a empresa, a herança a transmitir. Os trabalhadores sujeitam-se ao interesse do patrão como a um *destino*; uma decisão do chefe de empresa pode fazer deles desempregados, impor-lhes um ritmo extenuante: falar do seu inte-

⁶⁸ CRD, pp. 165-166. Cf. T. Schwarz, *op. cit.*, pp. 59-62.

⁶⁹ CRD, p. 232. Cf. C. Audry, *op. cit.*, pp. 134-137.

⁷⁰ CRD, p. 425.

⁷¹ CRD, p. 314.

⁷² CRD II, p. 461.

resse seria um abuso de expressão, porque eles não possuem nada que tenha interesse; quando muito, pode dizer-se que a negação do seu destino constitui o seu interesse *futuro*, que, no dia em que se tornar presente, em que os operários escaparem ao seu destino, constituirá por sua vez o destino do patrão.

É essa a regra da necessidade em que cada um se determina livremente na impotência; todos julgam que é *impossível fazer de modo diferente*: o círculo vicioso apenas se rompe a partir do momento em que a impossibilidade de fazer de outro modo é entendida pelo explorado como impossibilidade de assim continuar ou impossibilidade de viver assim: «antes a morte» – é a fórmula desta impossível impossibilidade. Esta tarefa não se revela menos importante, pois pode originar «a liberdade surgindo como necessidade da necessidade ou, se se preferir, como o seu retorno inflexível»⁷³. Somente o sector sofredor pode ariscar-se nessa tarefa.

A dissolução da série em «grupo em fusão»

Uma necessidade comum urgente e insuportável leva a que os indivíduos se juntem num grupo reagindo numa prática comum: «o grupo constituiu-se a partir de uma necessidade ou de um perigo comum e define-se através do objectivo comum que determina a sua *praxis* comum»⁷⁴. O indivíduo descobre a sua capacidade de agir segundo um fim: então desencadeia-se uma verdadeira relação de reciprocidade: ninguém manda em ninguém e o sujeito funde-se no grupo, unido a todos os outros, que, sendo o mesmo, se identificam numa vontade comum. É mediante a unificação de liberdades dispersas para ultrapassarem tal impotência que se gera grupo – sujeito da prática histórica. «O indivíduo transformará a sua realidade, ultrapassá-la-á: ele tem por vezes a possibilidade de melhorar a sua sorte. Assim o inultrapassável é ultrapassado»⁷⁵. A partir do momento em que a impossibilidade de mudar a sua condição é sentida como impossibilidade de continuar, como impossibilidade de viver, os homens estão dispostos, mesmo ante a morte, a ultrapassar o inultrapassável.

O grupo não é uma mera relação binária entre um indivíduo e uma comunidade; a análise que Sartre faz do grupo e do *terceiro* funda,

de modo inédito, quer as relações entre o indivíduo, quer com outrem quer com o resultado da acção colectiva: «O terceiro, estruturalmente, é a mediação humana pela qual *directamente* a multiplicidade dos epicentros e dos fins (idênticos, mas separados) se faz organizar como determinada por um objectivo sintético»⁷⁶. Desde logo, pela relação entre estes dois elementos da sociedade – a série e o grupo – que não se afrontam de maneira rígida, mas funcionam ao modo de um circuito, em que os grupos de dissolvem e recaem no colectivo, e daí na serialidade, pelo que a concepção de história em Sartre difere essencialmente da do marxismo. Por outro lado, ao considerar o terceiro sob a forma duma dupla mediação, Sartre supera o esquema binário em que anteriormente a psicossociologia estava fechada; através desta dupla mediação, os indivíduos saem da sua alteridade, sendo depois mediados pela situação que provoca acção; a situação é mediadora porque cada um a medeia através do outro, do seu próprio projecto e do projecto comum.

A ameaça externa força a atitude mimética e uma conduta de contágio, pois «cada um vê no Outro o seu próprio futuro»⁷⁷, cada um se torna no grupo a incarnação da pessoa colectiva, dando-se uma reinteriorização da reciprocidade: o perigo ameaça-me da mesma maneira que ameaça o outro: perante a ameaça, eu e o outro somos o mesmo; o outro, ao ser o mesmo, deixa de ser o outro qualquer da serialidade, mas o outro que, como eu, está ameaçado. Isso aconteceu, por exemplo, no decorrer dos dias que precederam o 14 de Julho de 1789, quando todo o subúrbio Saint-Antoine, bairro de artesãos e de gente humilde, se interpôs entre o palácio das Tulheries e a Bastilha; mas, antes, foi necessário que se exercesse a tensão da necessidade (no caso em apreço, a fome no Inverno precedente, vivida primeiramente de modo isolado por cada um); quando os regimentos são chamados para a capital e cada qual se vê ameaçado e vê o outro como o *mesmo* numa recíproca ameaça, mediando pela unificação de livres vontades a dispersão impotente, a partir desse momento, acontece esse momento inaugural, «que não é, nem o grupo, nem a série, mas a que Malraux chamou em *Espoir* o Apocalipse, ou seja, a dissolução da série num grupo em fusão»⁷⁸. A *praxis* do grupo é feita de todas essas

⁷³ CRD, p. 377.

⁷⁴ CRD, p. 385.

⁷⁵ CRD, p. 435.

⁷⁶ CRD, p. 398. Cf. C. Reimão, *op. cit.*, pp. 339-340. Cf. também T. Schwarz, *op. cit.*, pp. 123-125.

⁷⁷ CRD, p. 458.

⁷⁸ CRD, p. 291.

praxis individuais que interiorizam o grupo; é esse o momento da liberdade total.

O que une o grupo já não é algo transcendente mas uma relação imanente; por outro lado, o grupo aparece como reacção à impossibilidade de continuar a viver na serialidade; os indivíduos juntam-se num grupo para negar a serialidade, negando-a pela impotência da própria serialidade: uma situação é a série de indivíduos à espera do autocarro, que suportam em fila o atraso do autocarro, onde cada qual é um completamente indiferente a outros fisicamente próximos, outra a situação insuportável que faz juntar muitos numa só voz a reclamar outros autocarros ou outros horários; uma coisa é a série, outra bem diversa o grupo. Aliás, tal alienação pode ser de tal modo e tornar-se insuportável, criar uma tal tensão que um conjunto específico de circunstâncias pode fazer eclodir em revolução: por exemplo, uma base material comum, o mesmo bairro, uma necessidade ou um perigo comuns, são o rasilho que pode fazer detonar um grupo. Todavia, não basta a existência da necessidade para que se forme um grupo; é preciso que a necessidade já não seja a necessidade de cada um, mas uma necessidade de todos, que o perigo não seja a minha ameaça, mas a ameaça de todos; nestas circunstâncias, a minha sobrevivência depende da sobrevivência comum: o perigo ameaça a todos e ao «cada um por si» segue-se «um por todos e todos por um».

**Da «brusca ressurreição da liberdade»
à «determinação inerte do futuro»**

A relação com o outro passa então a ser *mediada* pela pertença de ambos ao grupo; aqui, a reciprocidade implica que cada um reconheça o outro como liberdade, isto é, implica o *mutuo reconhecimento*; a minha liberdade deixa de ser uma ameaça para a liberdade do outro e passa a coexistir e a ser condição de possibilidade da liberdade do outro; a hostilidade é substituída pela cooperação, pois «o carácter essencial do grupo em fusão é a brusca ressurreição da liberdade»⁷⁹. Emenge, pois, esse momento em que acontece a pura liberdade: o grupo propriamente não é, mas inscreve-se na categoria do nada, da infinia possibilidade e, enquanto tal, é negação da impotência; por isso, o grupo torna-se acção, é *praxis commun*, praxis que é a realização da

liberdade. O poder do *grupo em fusão* advém precisamente da unificação das liberdades numa praxis comum: ao realizar praxis individuais, a praxis comum realiza a liberdade de todos e de cada um.

Todavia, o problema que se põe depois é o da sobrevivência do grupo e o da sua organização. Tomando o exemplo de Sartre, o que aconteceu após a tomada da Bastilha, quando passa o perigo eminentemente, quando diminui a urgência? Quando é atingida a finalidade comum, esta extingue-se e logo deixa de fazer sentido a praxis comum; o grupo deixa de ter razões para se manter unido e tende para a dispersão, cessando a pressão das circunstâncias que mantinham o grupo em fusão. Como evitar agora o retorno do indivíduo à serialidade? Cada um vê no outro uma ameaça, na consciência que tem da sua própria liberdade, pela imprevisibilidade futura.

O juramento, ligado ao passado na medida em que expressa a «presença do grupo», antecipa o futuro tornando o grupo um objecto antidialéctico: «(...) o juramento é uma determinação inerte do futuro: eu entendo que esta inércia é acima de tudo negação da dialéctica no âmbito da dialéctica; quaisquer que sejam os desenvolvimentos ulteriores da *praxis*, do acontecimento e da totalização em curso (...), um elemento permanecerá não dialéctico: a pertença comum de cada membro ao grupo; o grupo entrará em combinações dialécticas novas que o transformarão enquanto tal, mas a unidade comum, isto é, o seu estatuto interior de grupo, não pode ser mudada»⁸⁰.

O juramento é esse instrumento, uma invenção prática que garante a permanência contra a dispersão; para se manter, o grupo torna-se organização. Pelo juramento passamos de uma forma imediata (grupo em fusão), mas que se pode dissolver, a uma outra forma de grupo, reflexiva e permanente; o juramento garante que a dispersão será uma impossibilidade, garante o futuro do grupo ainda que tal aconteça à custa da liberdade individual: «a heterogeneidade dada que preside ao encontro torna-se homogeneidade jurada que serve de caução a uma heterogeneidade criada»⁸¹, jurando, estou impedido de abandonar o grupo e de o trair. O juramento é uma caução contra a minha liberdade, que significa: «Jurar é dizer enquanto indivíduo comum: eu reclamo que me matem se fizer secessão. E esta reclamação não tem outro objectivo senão instalar o Terror em mim mesmo

⁷⁹ CRD, p. 425.

⁸⁰ CRD, p. 440.

⁸¹ CRD, p. 520.

como livre defesa contra o medo do inimigo»⁸². O juramento «é redes-coberta e afirmação da violência como estrutura difusa do grupo em fusão» e da sua transformação reflexiva em «estrutura estatutária das relações comuns»⁸³. Em definitivo, com o juramento, o grupo assigura-se da negação da possibilidade da acção livre individual: o indivíduo compromete-se e por isso o juramento é a negação da dialéctica dentro da própria dialéctica.

A liberdade comum passa a ser terror, que se tornará a estrutura estatutária das relações comuns. «O Terror é a violência da liberdade comum contra a necessidade enquanto esta não existe senão através da alienação de qualquer liberdade»⁸⁴. Sartre tem, aqui, em mente, dois modelos: um inspira-se, como vimos, na Revolução Francesa (tomada da Bastilha); o outro, na Revolução Soviética: «A experiência histórica revelou inegavelmente que o primeiro momento da sociedade socialista em construção não podia ser – ao considerá-lo no plano ainda abstracto do poder – senão a indissolúvel agregação da burocracia, do Terror e do culto da personalidade»⁸⁵.

Na verdade, o grupo alberga no seu seio esta contradição: por um lado, a sua existência depende dos indivíduos, por outro lado, os indivíduos, precisamente pela sua individualidade, são um perigo para o grupo. Estamos, pois, ante uma nova forma de reciprocidade: o Terror, que implica que cada um se reconheça o mesmo que o outro e dê ao outro o direito de condenação sobre si próprio; o grupo fica marcado com uma violência ao mesmo tempo ultrapassada e conservada, a violência da necessidade que permite conservar a necessidade; o agente individual só pode exercer a sua acção no quadro definido pela organização e a sua acção está directamente condicionada pela sua relação com os outros membros do grupo; a organização, ao invés do grupo em fusão, implica diferenciação, repartição de tarefas, funções diferentes, determinadas pelo objectivo comum. O grupo, ao organizar-se, elimina toda a possibilidade de ser um organismo; ao organizar-se, o grupo controla a praxis individual no quadro duma praxis colectiva. O grupo já organizado torna-se instituição: o indivíduo enquanto não é essencial, tem de submeter-se às finalidades gerais: para manter

⁸² *CRD*, pp. 448-449.

⁸³ *CRD*, p. 449.

⁸⁴ *CRD*, pp. 448.

⁸⁵ *CRD*, p. 630. Cf. também C. Reimão, *op. cit.*, pp. 342-345. Cf. Também Ignacio Sotelo, *Sartre y la Razón Dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1967, p. 128.

o indivíduo no grupo assistimos ao aparecimento da disciplina, do controlo, da hierarquia, da autoridade, da burocracia; o poder que era de todos passa a ser de um só, com a progressiva evanescência do indivíduo, com a institucionalização do grupo e o império da finalidade comum. A acção comum aparece aos indivíduos como algo que se lhes impõe do exterior; ainda que tal não deixe de ser produto da praxis comum: a contradição insuperável da razão dialéctica é que a liberdade só pode realizar-se na praxis comum e a praxis comum é ontologicamente impossível.

É impossível a dissolução completa do indivíduo no grupo, excepto em circunstâncias muito especiais como as que dão origem ao grupo em fusão (que por isso mesmo são provisórias), sendo também aí impossível a liberdade total; se esta só pode realizar-se pela praxis comum, ao mesmo tempo a praxis comum ao construir a liberdade para todos impossibilita a liberdade total de cada um (é essa a função do juramento). É este fracasso do grupo que acaba por remeter o indivíduo para a serialidade, que Marx não admite e, por isso, o seu pensamento remete-nos para a criação de um mundo em que se poderia realizar a absoluta liberdade, o mundo da identidade entre o individual e o colectivo. O que Marx não considerou é que essa unidade é impossível, uma vez que, ao anular a diferença, aniquilamos o indivíduo, e ao liquidar o indivíduo extinguimos o grupo.

Na verdade, Sartre, ao mesmo tempo que aprecia a verdadeira positividade do grupo no momento inicial em *fusão*, deprecia as fases seguintes de organização e de institucionalização: estas são vistas negativamente; decorrida a fase inicial de *fusão*, o homem não tardará em enredar-se numa organização alienante, do partido, da serialidade, do prático-inerte.

«O importante é o que o homem faz daquilo que fizeram dele»

Se a *razão analítica* (ou positiva) se refere ao conhecimento científico, todavia, a compreensão do homem pelo homem carece de uma outra dilucidação que é da *razão dialéctica*; é por esta que qualquer conhecimento ou saber parcial ou isolado é inscrito numa totalidade. A distinção entre «razão dialéctica» e «razão analítica» faz-se também pela relação entre natureza e cultura: a «razão dialéctica» (que a obra de Sartre ilustra) é motor da cultura e estabelece campos onde se inscrevem as relações que a «razão analítica» (que Lévi-Strauss prossegue) pode analisar: então, a dialéctica constitui o que a análise

conhece. Deste modo, e logicamente, a estrutura aparece para Sartre, ao mesmo tempo, como uma relação inerte (que pode ser objecto da *análise*) e praxis viva; mas é esta que dá conta daquela.

Segundo Sartre, a obra de Lévi-Strauss, que situa no âmbito da «razão analítica», dá uma contribuição importante para «o estudo dessas *estranhas realidades internas*, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos dum totalização prática e objectos sempre passíveis dum estudo analítico e rigoroso, linhas de força dum prática para cada indivíduo comum e ligações fixas deste indivíduo ao grupo, através das mudanças perpétuas de um e de outro, ossatura inorgânica e poderes definidos de cada um para cada um; numa palavra, facto e direito ao mesmo tempo, elementos mecânicos e expressões dum integração viva com a *praxis* unitária, dessas tensões contraditórias – liberdade e inércia – que têm o nome de *estruturas*. A função como *praxis* vivida aparece no exame do grupo como objectividade sob a forma *objectivada* de estrutura. E não compreendemos nada para a inteligibilidade da *praxis* organizada enquanto não tivermos posto a questão da inteligibilidade das estruturas»⁸⁶. Com estas premissas sartreanas, a estrutura apenas possui uma realidade independente na medida em que se passe em silêncio o momento da totalização, que envolve e supera o carácter de produzido da estrutura.

Este excuro tornou-se necessário para mostrar que é esse primado do vivido da *praxis*, da história, que o estruturalismo contradiz, valorizando o primado da estrutura sobre a *praxis* e o acontecimento; por outras palavras, é na subordinação da *razão dialéctica* como compreensão vivida da *praxis* à *razão analítica*, enquanto racionalidade, que a ciência se reconhece, como o ilustra o debate entre Lévi-Strauss e Sartre⁸⁷. Para a antropologia estrutural, o elemento de partida, já expresso por Mauss, manifesta o modo particular de «concentração do todo» – o *facto social total*: a sobreabundância de significação implica incompletude e uma não correspondência entre os diversos sistemas simbólicos; a descontinuidade exige a *passagem*: a transfor-

⁸⁶ CRD, p. 487. O primeiro itálico é nosso. Sobre o debate entre Sartre e Lévi-Strauss, cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problematizações da Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 411-420.

⁸⁷ Além de inúmeras referências ao longo da sua obra, algumas das quais já notamos, todo o capítulo IX de *La Pensée Sauvage* [«Histoire et Dialectique», pp. 324-357] visa directamente a obra de Sartre. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962. Doravante, PS.

mação e a história são necessitados, mas atribuindo um carácter contingente à história.

Sartre pode, a este respeito, replicar: «Eu não contesto a existência das estruturas, nem a necessidade em analisar o seu mecanismo. Mas a estrutura é apenas, para mim, um momento do práctico-inerte. Ela é o resultado dum praxis que excede os seus agentes. Qualquer criação humana tem o seu domínio de passividade; isso não significa que ela seja completamente suportada»⁸⁸. Do ponto de vista sartreano, podemos considerar o humano enquanto projecto ou como já contido num sistema; «o essencial não é o que se fez do homem, mas o que *ele faz daquilo que fizeram dele*»⁸⁹. A totalização compreende em si as diferenças que o sistema contém, e transcendem-as; para Sartre, a lógica estrutural remete para um agente práctico.

Ora, para Lévi-Strauss, é a praxis que supõe as estruturas: recorrendo à linguística, afirma: «a língua não reside, nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialéctica constituída da linguística estrutural, nem na dialéctica constituinte da *praxis* individual afrontada com o práctico-inerte, porquanto todas as três a supõem. A linguística põe-nos em presença dum ser dialéctico e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem as suas razões, e que o homem não conhece»⁹⁰. Mas, também aqui, os pressupostos sartreanos são outros: «Houve um tempo em que se definia o pensamento independentemente da linguagem, como qualquer coisa de inapreensível, de inefável que preexistia à expressão. Hoje cai-se no erro inverso. Querem fazer-nos crer que o pensamento é somente a linguagem, como se a própria linguagem não fosse falada.

Na realidade – continua Sartre – há dois níveis. A um primeiro nível, a linguagem apresenta-se, com efeito, como um sistema autónomo, que reflecte a unificação social. A linguagem é um elemento do «prático-inerte», uma matéria sonora unida por um conjunto de práticas. O linguista toma como objecto de estudo essa totalidade de relações, e ele tem o direito de o fazer porque ela está já constituída. É o momento da estrutura, em que a totalidade parece como a coisa sem o homem, uma rede de oposições na qual cada elemento se define por um outro, onde não há termos, mas somente relações, diferenças.

⁸⁸ «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc* (30), p. 90.

⁸⁹ *Ib.*, p. 95.

⁹⁰ PS, p. 333-334.

Mas esta coisa sem o homem é ao mesmo tempo matéria trabalhada pelo homem, transportando os traços do homem. (...) Cada elemento do sistema remete para um todo, mas esse todo é morto se ninguém o reassumir, o não fizer funcionar. A este segundo nível, já não se trata de estruturas inteiramente feitas, que existiriam sem nós. No sistema da linguagem, há alguma coisa que o inerte não pode dar só por si, o vestígio duma prática. A estrutura apenas se nos impõe na medida em que é feita por outros. Para compreender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a praxis enquanto processo totalizador. A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialéctica»⁹¹. Para Sartre, há, pois, a *possibilidade*, através das destotalizações constantes, de apreender a história como totalização em curso.

Nesse sentido, Foucault escolheu sistematicamente a coerência para eliminar as contradições; privilegiou os sistemas em detrimimento das transformações; descreveu momentos fixos e relegou as passagens; situa-se deliberadamente fora do pensamento dialéctico, preferiu «intangâneos», abandona a história. Para Sartre, a história constitui a referência fundamental, na medida em que o desenvolvimento cumulativo e irreversível é a chave da compreensão do homem e da humanidade. Foucault, para Sartre, apresenta-nos mais uma *geologia* do que urna «arqueologia», «uma série de camadas sucessivas que formam o nosso solo», onde cada uma delas define as condições de possibilidade dum certo tipo de pensamento, mas o mais interessante seria mostrar «como cada pensamento é construído a partir dessas condições», ou como se passa duma *epistemia* para outra: «ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades»⁹²; ora, as fronteiras da estrutura não são heréticas nem fixas.

Do mesmo modo, acerca do *descentramento* do sujeito proposto por Lacan: o «descentramento inicial que faz o homem desaparecer por detrás das estruturas», implica, por sua vez, uma *negatividade*: «Há sujeito, ou subjectividade, desde o instante em que há esforço para superar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é o dessa superação». Por outro lado, nem mesmo o analista, quando se julga totalmente neutro, age mais ou menos: «de tempos em tempos, exprime uma opinião, orienta discretamente o discurso do analisado»⁹³. Se o sujeito está «descentrado», a subjectividade não se esgota

EXISTÊNCIA, LIBERDADE E DIALÉCTICA: NO CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SARTRE 169

al, porque é também transcendência por um processo de interiorização e reestruturação, superando uma base que lhe é anterior.

Ora, enquanto Sartre julga a antropologia estrutural como um instrumento de análise entre outros, para Lévi-Strauss a «razão dialéctica» (sartreana) significa um campo etnológico na medida em que representa um documento precioso para compreender a mitologia ocidental do nosso tempo⁹⁴. Se, para Sartre, a dialéctica é sempre constituinte, para Lévi-Strauss a razão está já *constituída*. Para Sartre, a relação ao real é estabelecida pelo sujeito através da praxis; para Lévi-Strauss, que defende uma «totalização sem totalizador», ela é revelada, *por detrás do sujeito*, pelas estruturas. Se o estruturalismo é a lógica da dialéctica, essa lógica remete, segundo Sartre, para a praxis; ora, Lévi-Strauss aceitaria a primeira proposição, mas não a segunda, que acaba por inverter: se o objecto é menos o objecto que o *eu* pensa, que a condição do facto de se pensar, então, é a *praxis* que supõe as *estruturas*.

O procedimento sartreano não tende para uma formalização; não visa, portanto, um tratamento lógico-matemático do social; no preciso momento em que o social o permite, testemunha já uma redução à *inércia*. Daí que, para Sartre, uma tal inércia esteja sempre em tensão com a liberdade que a funda e que ela nega. Não se trata duma formalização, reclamando uma axiomatização das estruturas, como a inteligibilidade dos modelos em Lévi-Strauss, exactamente porque, na lógica de Sartre, o que é formal são os modos e os níveis da totalização. Na verdade, se o importante é o que o *homem faz daquilo que fizeram dele*, o que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam, mas o que ele faz «é a própria história, a superação real dessas estruturas numa praxis totalizadora. A *filosofia situa-se na chameira*. A praxis é, no seu movimento, uma totalização completa; mas ela não atinge senão totalizações parciais, que serão, por seu turno, superadas. O filósofo é aquele que tenta pensar essa superação»⁹⁵. A filosofia prossigue sempre uma ávida interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história.

⁹¹ «Jean-Paul Sartre répond», *op. cit.*, pp. 88-89.

⁹² *Ib.*, p. 87.

⁹³ *Ib.*, pp. 93, 92.

⁹⁴ Cf. PS, p. 330. Como ainda disse em forma de conversação, «o pensamento [de Sartre] entraza-se numa ideologia que é a do seu tempo, do seu meio intelectual.

Situar, esta também, num contexto mitológico que, na ocorrência, seria o da Revolução francesa (porque, na nossa sociedade, a Revolução de 89 desempenha verdadeiramente a função de mito fundador), relativiza o pensamento de Sartre em vez de o universalizar». C. Lévi-Strauss e D. Eribon, *De Prés et de Loün*, Paris, Odite Jacob, 1988, p. 165.

⁹⁵ *Ib.*, p. 95.