

Quando o tempo cura as feridas do próprio tempo¹

Cristina Diniz Mendonça

resumo Parte de um percurso em que tratamos de expor a estrutura filosófica *L'Être et l'Être Néant* (EN), o presente estudo procura mostrar que essa obra é o ponto fundamental de transição onde se dá, no pensamento sartriano, a metamorfose de uma teoria do tempo como destino trágico numa teoria do tempo como “salvação”. Completa-se, aqui, o processo de radicalização de Heidegger efetivado por Sartre: do pessimismo próprio do *Dasein*, que caminha impotente e solitário para a morte, passamos ao otimismo resultante da “descoberta” de uma temporalidade que “cura”. Na tentativa de compreender o sentido e a função dessa nova figura da temporalidade, desmontamos o mecanismo do curto-circuito especulativo que inverte, em EN, o sinal do “Tempo do Mundo” heideggeriano. Tal desmontagem levou-nos a surpreender o fio filosófico do livro entrelaçado numa trama histórico-li terária. Ao examinar os termos desse reencontro da elaboração filosófica com a matéria viva da história, circunscrevendo uma zona (recuada) em que estruturas díspares se interpenetram, terminamos por identificar o “conteúdo de experiência” cifrado no movimento especulativo dos conceitos desse que é considerado o mais “abstrato” (e técnico) tratado de Metafísica dos Tempos Modernos. Pretendendo apenas descrever (no sentido da fenomenologia alemã) as estruturas universais da realidade humana (intemporais por definição), Sartre dá com o cume de uma conjuntura histórica precisa: não a matéria bruta, é claro, mas sua reconstrução política e li terária, talhada nos moldes da Resistência e transposta para a forma filosófica de EN.

palavras-chave Sartre – tempo – metafísica – política – li terature

Os caminhos da liberdade ao longo das análises de *L'Être et le Néant* (EN) são desbravados pelo Tempo – é o fio das horas que tece a figura da liberdade nesse ensaio de ontologia fenomenológica. Isso não significa, todavia, que o tempo preceda a liberdade: ambos têm a mesma idade. Se é o Tempo (entendido como mediação) que, permeando o movimento de conversão da impotência da subjetividade em consciência heroicizada, permite o nascimento da liberdade, o inverso é também verdadeiro pois, em Sartre, a liberdade é a instância capaz de suscitar o advento do tempo histórico (função que Hegel atribuíra à prosa)².

Tendo brotado da mesma fonte – a negação –, a liberdade e o tempo seguem o mesmo leito, seus cursos são indistinguíveis. “Une temporalité qui n’est pas fondée sur la liberté n’est plus qu’une illusion”, escreve Sartre logo após EN, nos *Cahiers pour une morale* (1983a, p. 64). Já nos *Carnets de la Drôle de Guerre*, o autor afirmara: “J’essayai dans *La Psyché* de tirer dialectiquement le temps de la liberté” (1995, p. 257). E na medida em que a liberdade pressupõe a tomada de consciência, compreende-se a seguinte passagem ainda dos *Carnets de la Drôle de Guerre*: “L’irruption du pour-soi dans l’en-soi fait apparaître d’un seul coup la temporalité (...). La temporalité fait irruption dans le monde avec le pour-soi. Si la conscience est, comme dit Valéry, une absence, la temporalité est l’adhérence au monde de cette absence en tant que telle” (1995, p. 264). Essa idéia, exposta nos *Carnets*, de que “la temporalité fait irruption dans le monde avec le pour-soi” ilumina a estrutura de EN, ou seja, explica por que o capítulo sobre a temporalidade se encontra na segunda parte do livro, dedicada justamente ao “pour-soi”. E mais: o capítulo sobre a temporalidade é preparado pelo capítulo precedente, “Les structures immédiates du Pour-Soi”, onde, ao longo da reflexão sobre “l’être des possibles”, é vislumbrada “a origem da temporalidade”: “Par là, nous entrevoyons l’origine de la temporalité(...). Ce néant qui sépare la réalité humaine d’elle-même est à la source du temps” (SARTRE, 1943, p. 141). É assim que o estudo das “structures immédiates du Pour-Soi” culmina no problema da temporalidade, o qual, por sua vez, torna-se condição para o desenvolvimento das análises do livro: “C’est dans le temps que mes possibles apparaissent à l’horizon du monde qu’ils font mien. Si donc la réalité humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, nous ne pouvons espérer que l’être du pour-soi sera élucidé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du Temporel” (SARTRE, 1943, p. 144).

Mas se “la temporalité vient à l’être par le pour-soi” (SARTRE, 1943, p. 685) é porque o *pour-soi* é, em sua própria estrutura, temporalização: “le Pour-soi est temporalisation; cela signifie qu’il n’est pas; il ‘se fait’” (SARTRE, 1943, p. 610). E ainda: “Si le cogito (...) se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel. C’est ‘dans le temps’ que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du ‘n’être pas’” (SARTRE, 1943, p. 144); “Le Pour-soi se temporalise en existant” (1943, p. 176). Donde a primeira definição da Temporalidade: “Ainsi la Temporalité n’est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n’est pas non plus une loi de développement qui s’imposerait du dehors à l’être. Elle n’est pas non plus l’être mais elle est l’intra-structure de l’être qui est sa propre néantisation, c’est-à-dire *le mode d’être* propre à l’être-pour-soi. Le Pour-soi est l’être qui a à être son être sous la forme diasporique de la Temporalité” (SARTRE, 1943, p. 181-182). A temporalidade não é portanto “une qualité contingente qui s’ajoute à l’être du pour-soi”, mas sim “une structure essentielle du pour-soi” – “il faut pouvoir montrer que sa dynamique est une structure essentielle du pour-soi” (SARTRE, 1943, p. 187). O que define “la nature même du pour-soi qui ‘est’ dans la mesure où il se temporalise” (SARTRE, 1943, p. 596)³.

Sabemos que a negação é o primeiro divisor de águas entre o *pour-soi* e o *en-soi*⁴. Visto que, em EN, a temporalidade é o desdobramento necessário da negação⁵, estamos em condições de compreender que é o Tempo a verdadeira instância capaz de distinguir o *pour-soi* do *en-soi*: se a consciência é essencialmente “temporelle” (SARTRE, 1943, p. 33), ou “pure temporalité” (1943, p. 669), “l’En-soi échappe à la temporalité” (1943, p. 33), sendo “éternité pure” (1943, p. 669; Pressupõe-se aqui a distinção, que será examinada mais adiante, entre tempo e duração/eternidade)⁶. O que nos permite falar, por analogia à “humanisation du néant” em Kojève⁷, numa humanização do tempo – sem a consciência não há sequer “le temps du monde ou temps universel”: “Le temps universel vient au monde par le Pour-soi. L’en-soi ne dispose pas de temporalité(...). Le Pour-soi, au contraire, est temporalité” (SARTRE, 1943, p. 245).

O tempo seria então uma “categoria subjetiva”? Sim e não. Por um lado, o tempo não é destituído de objetividade: “La temporalité universelle est *objective*” (SARTRE, 1943, p. 245). Mas essa objetividade só se revela como tal *para* uma subjetividade: “le temps se dévoile à moi comme forme temporelle objective” (SARTRE, 1943, p. 257). Mesmo sendo forma objetiva, a temporalidade já surge encarnada na realidade

humana, tornando-se visível apenas através de um sujeito que a explicita: “Notons d’abord que l’en-soi ne peut être futur ni contenir une part de futur. La pleine lune n’est future, quand je regarde ce croissant, que ‘dans le monde’ qui se dévoile à la réalité humaine: c’est par la réalité humaine que le Futur arrive dans le monde” (SARTRE, 1943, p. 162). Em resumo: a objetividade do tempo só se expõe enquanto tal, evitando esfumar-se como “puro fantasma”, à condição de ser apreendida subjetivamente – “La temporalité, en tant qu’elle est saisie objectivement, est donc un pur fantôme, car elle ne se donne pas comme temporalité du Pour-soi, ni non plus comme temporalité que l’en-soi a à être” (SARTRE, 1943, p. 247). O que leva Sartre a buscar na subjetividade o fundamento da temporalidade⁸: “Il n’y a de temporalité que comme infrastructure d’un être qui a à être son être, c’est-à-dire comme infrastructure du pour-soi” (SARTRE, 1943, p. 175). Ou então: “Ces remarques nous permettent de refuser *a priori* le passé à l’en-soi (...). C’est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde” (SARTRE, 1943, p. 152; Daí virá a idéia de uma “História subjetiva”, ou a ênfase sartriana no “lado subjetivo” da história).

A temporalidade surge portanto no mundo através da consciência e esta, como sabemos, é liberdade – eis finalmente delineado o perfil do *pour-soi*: “je suis aussi un existant dont l’existence individuelle et unique se temporalise comme liberté” (SARTRE, 1943, p. 493). É o tempo que vai tecendo, por um movimento de “negação interna”, o vínculo necessário entre liberdade e consciência. Ou melhor – visto que “o *pour-soi* é temporalização” –, esse movimento de negação interna é desencadeado pela própria consciência: “La négation que le Pour-soi réalise ainsi est négation interne; le Pour-soi la réalise dans sa pleine liberté, mieux il *est* cette négation” (SARTRE, 1943, p. 330) – é pela “réalité-humaine” que “la négation par dépassement vient au monde” (1943, p. 236-237). Tal “négation par dépassement”, que define a temporalidade, é indissociável da idéia de totalidade: “La seule méthode possible pour étudier la temporalité c’est de l’aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. C’est ce que nous ne perdrons jamais de vue. (...) Et surtout il faut faire paraître chaque dimension envisagée sur le fond de la totalité temporelle” (SARTRE, 1943, p. 145). O tempo não pode ser apreendido senão como “totalité temporelle” (SARTRE, 1943, p. 235) que, em seu movimento, faz da liberdade um processo de totalização (ainda que a totalidade para Sartre seja sempre “totalité détotaillée”).

A liberdade é, por certo, impensável fora da esfera da intersubjetividade. A intersubjetividade, por sua vez, pressupõe o tempo (que permeia as relações entre as consciências): “Un monde pour un seul pour-soi ne saurait comprendre de simultanéité, mais seulement des co-présences, car le pour-soi se perd hors de lui partout dans le monde et lie tous les êtres par l’unité de sa seule présence. Or, la simultanéité suppose la liaison temporelle de deux existents qui ne sont liés par aucun autre rapport” (SARTRE, 1943, p. 313). O mecanismo de inversão⁹ através do qual as análises de EN apontam para a superação da alienação decorrente das relações intersubjetivas é ativado pelo Tempo, que põe em movimento o que estava paralisado no “espaço”: “Le regard d’autrui me confère la spatialité. Se saisir comme regardé c’est se saisir comme spatialisant-spatialisé. Mais le regard d’autrui n’est pas seulement saisi comme spatialisant: il est aussi *temporalisant*. L’apparition du regard d’autrui se manifeste pour moi par une ‘erlebnis’ qu’il m’était, par principe, impossible d’acquérir dans la solitude: celle de la simultanéité.(...) Cela suppose donc un fondement de toute simultanéité qui doit nécessairement être la présence d’un autrui qui *se* temporalise à ma propre temporalisation. Mais, précisément, en tant qu’autrui se temporalise, il *me* temporalise avec lui: en tant qu’il s’élance vers son temps propre, je lui apparais dans le temps universel. *Le regard d’autrui*, en tant que je le saisis, vient donner à *mon* temps une dimension nouvelle” (SARTRE, 1943, p. 313). É a temporalidade que, permitindo “un dépassement libre du donné vers des possibilités” (SARTRE, 1943, p. 313), permite também definir a liberdade como “changement”: “La liberté étant choix est changement. Elle se définit par la fin qu’elle pro-jette, c’est-à-dire par le futur qu’elle a à être” (SARTRE, 1943, p. 553).

Vê-se assim que esse movimento de superação do estado de coisas vigente torna-se possível porque a própria forma da temporalidade em EN aponta para o futuro, como previne o autor logo no primeiro capítulo do livro: “nous avons affaire à une forme temporelle où je m’attends dans le futur” (p. 71). Com efeito, em EN, como aliás no resto da obra sartriana, o futuro é a instância privilegiada da temporalidade. A principal fonte filosófica de tal privilégio é Heidegger (de onde vem também, além da inspiração para a idéia sartriana de “Tempo do Mundo”, a própria ênfase de EN no papel fundamental do Tempo na ontologia): “Il n’est pas un moment de ma conscience qui ne soit pareillement défini par un rapport interne à un futur (...). En ce sens, Heidegger a raison de dire que le ‘Dasein’ est ‘toujours infiniment plus que ce qu’il serait si on

le limitait à son pur présent'. Mieux encore, cette limitation serait impossible car on ferait alors du Présent un En-soi" (SARTRE, 1943, p. 164). Mas se em *Ser e Tempo* o tempo é pensado *contra* Hegel (ainda mais do que *contra* Kant)¹⁰, em EN as análises heideggerianas, com sinal trocado, são repensadas a *partir* de Hegel (ou de Kojève, o que dá na mesma no caso de EN). É assim que no privilégio do futuro constitutivo de EN podemos reconhecer, mais uma vez, a mescla de decisionismo heideggeriano e ativismo kojéviano: "L'action se présente (...) comme une certaine efficacité du futur (...). Le monde se dévoile comme un 'creux toujours futur', parce que nous sommes toujours futurs à nous-mêmes" (SARTRE, 1943, p. 370); "Ainsi l'urgence du passé vient du futur. (...). C'est le futur qui décide si le passé est vivant ou mort. Le passé, en effet, est originellement projet (...); son sens lui vient de l'avenir qu'il préessquisse. Lorsque le passé glisse tout entier au passé, sa valeur absolue dépend de la confirmation ou de l'infirmité des anticipations qu'il était. (...). C'est que la seule force du passé lui vient du futur (...). Ainsi l'ordre de mes choix d'avenir va déterminer un ordre de mon passé et cet ordre n'aura rien de chronologique" (Sartre, 1943, p. 556). Não sendo essa ordem cronológica, pode-se pensar num movimento do futuro em direção ao presente: "en allant du futur au présent..." (SARTRE, 1943, p. 397). É a luz do futuro que ilumina o presente: "Le futur revient sur le présent et le passé pour l'éclairer" (SARTRE, 1943, p. 491); "C'est la libre invention et le futur qui permettent d'éclairer le présent" (SARTRE, 1943, p. 580); "C'est la fin qui éclaire ce qui est. Mais pour aller chercher la fin à-venir pour se faire annoncer par elle ce qu'est ce qui est, il faut être déjà au delà de ce qui est, dans un recul néantisant..." (SARTRE, 1943, p. 554; O que pressupõe a idéia de "anticipação", que será examinada posteriormente). E mais: é o futuro que dá sentido ao presente (além de dar sentido ao passado: "l'avenir (...) confère au passé tout son sens"; SARTRE, 1943, p. 244): "...ce Futur que j'ai à être et qui donne son sens à mon présent (...). Le Futur (...) est le *sens* du Pour-soi" (SARTRE, 1943, p. 168); "L'avenir vient au présent du pour-soi pour le déterminer en son coeur" (SARTRE, 1943, p. 240)¹¹. Nos *Cahiers pour une morale*, explicitando os fundamentos filosóficos de EN, Sartre aponta (e só pode fazê-lo via Kojève, bem entendido) o que ele considera a verdadeira matriz dessa temporalidade direcionada para o futuro – o pensamento hegeliano: "le temps hégélien étant caractérisé par l'hégémonie d'un avenir défini..." (SARTRE, 1983a, p.115).

Esse Hegel que mais parece um Heidegger radicalizado, essa peculiar união em que o decisionismo heideggeriano vem desposar o ativismo kojéviano, já nos é familiar. Procuramos mostrar, noutra ocasião¹², que em EN as águas heideggerianas correm no mesmo sentido das do Hegel de Kojève (e numa velocidade muito maior do que as das fontes de onde brotaram). A novidade estampada com a entrada em cena da figura do Tempo é que agora, completando-se o processo de radicalização do híbrido Hegel-Heidegger, um curto-circuito se dá no sistema de EN (à revelia do autor): alguns fusíveis heideggerianos são irreparavelmente queimados, o sentido original do curso de suas análises é invertido (contra Heidegger e contra o próprio pensamento sartriano, como veremos) e na nova configuração que daí resulta podem-se entrever alguns elementos novos, ainda não identificados. – Resta-nos identificá-los, o que implica desmontar o mecanismo que induz esse curto-circuito, pois aí está a cifra mesma de EN.

*

Se nossa leitura procede, algo ocorreu no decorrer da assimilação, feita em EN, da idéia heideggeriana de tempo, isto é, algum ingrediente novo foi subrepticamente acrescentado à fórmula original “*Dasein*-temporalidade”, alterando-a de modo substancial. Daí a possibilidade de “corrigir la formule de Heidegger”: “Être dans le monde, ce n’est pas s’échapper du monde vers soi-même, mais c’est s’échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur” (SARTRE, 1943, p. 241). Mas essa “correção” é inversão. Se o privilégio sartriano do futuro deita suas raízes na filosofia heideggeriana, isso não explica a forma que a temporalidade dirigida para o futuro assume em EN. Onde encontrar em Heidegger – e aqui chegamos ao ponto nevrálgico de EN – a idéia de uma temporalidade que, impelida vertiginosamente na direção do futuro, arrebatada a consciência de seu estado presente de sonolência, projetando-a num futuro no qual tudo é possível, inclusive a “cura”, ou a superação, da “alienação”? Nas análises de Sartre, tal superação se torna possível pela mediação de uma temporalidade que rompe com a engrenagem repetitiva da alienação (insuperável para Heidegger)¹³. É essa temporalidade capaz de “curar” as feridas do presente que permeia o processo de superação da impotência da subjetividade em EN. Se o presente anula a liberdade, engendrando a alienação, “la liberté (...) s’échappe vers le futur”

(SARTRE, 1943, p. 553). Ao fazê-lo, quebra o círculo reiterativo do “destino” heideggeriano – a “cura” está justamente nessa radicalização da experiência da temporalidade. Completa-se assim, com a temporalidade, o processo de radicalização de Heidegger efetivado em EN¹⁴: a “cura” pelo tempo é ruptura com o destino sombrio do *Dasein* (o que implica romper o vínculo “*Dasein*-decadência”, característico de Heidegger). À luz da experiência da temporalidade pode-se compreender por que Sartre insiste, contra Heidegger, que a morte tira (e não dá) o sentido da vida: “la mort est l’arrêt radical de la Temporalité par passéification de tout le système ou, si l’on préfère, ressaisissement de la Totalité humaine par l’En-soi” (SARTRE, 1943, p. 186-187). O que em *Ser e Tempo* não é senão destino sombrio e “decadência”, em EN torna-se aposta esperançosa no futuro. Esperança diante de uma temporalidade que se constitui como tal porque, enquanto “changement” (e nisto também se evidencia o nexa interno entre temporalidade e liberdade), supera a duração, a repetição, o permanente, o idêntico: “Sans changement point de temporalité, puisque le temps ne saurait avoir de prise sur le permanent et l’identique” (SARTRE, 1943, p. 182). O futuro, cuja via de acesso é a liberdade, é a instância de superação do “determinismo” do passado: “Au passé, le monde m’enserme et je me perds dans le déterminisme universel, mais je transcende radicalement mon passé vers l’avenir, dans la mesure même où je ‘l’étais’” (SARTRE, 1943, p. 186). O privilégio do futuro em EN, na contramão de *Ser e Tempo*, significa, como veremos, a superação do presente a partir da recriação do passado (ou de um certo passado). “Quebrando” o destino, o binômio temporalidade-liberdade, característico de EN, troca o sinal do “Tempo do Mundo” heideggeriano: do pessimismo próprio do *Dasein* que, abandonado num mundo desencantado, caminha impotente para a morte passamos ao otimismo resultante da “descoberta” de uma temporalidade que “cura” (“guérit”). Essa temporalidade que conduz à vida e não à morte (não é destino trágico) acrescenta assim ao “Tempo do Mundo” uma determinação inexistente em *Ser e Tempo* – a da “cura” (“guérison”). Mas nisto não é apenas Heidegger que é virado de ponta cabeça: Sartre inverte também o curso de seu próprio pensamento pois até EN (o livro é um momento de transição) o Tempo fora concebido pelo autor justamente como destino trágico (uma idéia cujo molde era literário, antes de ser filosófico). O que teria determinado essa guinada? Noutras palavras, o que teria levado à radicalização da experiência da temporalidade ao longo do movimento das análises de EN?

A resposta a essa questão passa necessariamente pela identificação do “conteúdo” da nova figura de uma temporalidade que “cura”, que é “salut”. Com o “Temps qui guérit”, estamos diante de uma *forma determinada* de temporalidade que conduz à superação de um presente também *determinado*: “Mais *ce présent* est dépassement vers un terme futur de *quelque chose* qui marche” (SARTRE, 1943, p. 397; grifo meu). Cabe decifrar o conteúdo desse “quelque chose” – aqui está, a nosso ver, o segredo da nova fórmula sartriana-. Para desatar esse nó, uma outra tarefa se impõe: explicitar o sentido da mudança da figura do tempo no pensamento de Sartre, ou melhor, compreender o papel que desempenha, no interior das análises de EN, a nova figura de uma temporalidade que “cura”. Se é a “descoberta” da figura de uma temporalidade heróica que leva à ruptura com a idéia heideggeriana de destino, permitindo passar da fatalidade (repetição) à liberdade (“changement”), é preciso reconstituir o processo de engendramento dessa figura. EN está, como já dizíamos em nosso Preâmbulo, na encruzilhada do pensamento sartriano – entre outras razões (que conheceremos mais tarde), porque é o ponto fundamental de transição onde se dá a metamorfose de uma teoria do tempo como destino trágico (Saturno que é pura destruição)¹⁵ numa teoria do tempo como “salvação”. Para que possamos finalmente compreender o sentido dessa nova forma da temporalidade em EN, desembrulhando os fios que ainda permanecem embrulhados em nosso novelo ontológico, tratemos de expor a gênese do problema do tempo em Sartre, sua pré-história filosófico-literária.

*

Excursus sobre o sentido do Tempo na obra sartriana

Na tentativa de reconstituir, no interior da obra sartriana, o processo de gestação da figura de um Tempo histórico capaz de romper com a fatalidade do “destino” e restaurar a liberdade, uma temporalidade que é portanto redenção, voltemos o olhar para os textos escritos às vésperas da Guerra – momento em que a problemática do tempo se constitui no pensamento de Sartre (e quando o tempo, concebido como destruição trágica, está ainda longe de ganhar a dimensão de “salut”): “Et voici qu’à présent j’entrevois une théorie du temps”, afirma o autor nos *Carnets de la Drôle de Guerre* (1995, p. 257)

Paradoxalmente, é num período marcado por uma espécie de paralisação do tempo, conforme indicam as análises e os relatos de contemporâneos, período em que “l’avenir est barré” – “pour nous tous, l’avenir est barré”, escreve Sartre em 1939 (SARTRE, 1947e, p. 74)¹⁶ –, que o tempo se torna um problema para nosso autor. Esse problema será enfrentado primeiramente por meio da literatura, no caso, da reflexão sobre o que Sartre, referindo-se a Faulkner, Dos Passos e Virginia Woolf, chama de “phénomène curieux de la dissolution du temps dans la littérature contemporaine” (carta de 1939 a J. Paulhan, inédita). É justamente desse período de turbulência política, definido numa das cartas a J. Paulhan como “vaniteuse période de redressement et de la plus parfaite confusion morale”, o ensaio intitulado “A propos de Le Bruit et la Fureur – La temporalité chez Faulkner”, escrito poucos meses antes da deflagração da guerra (e incompreensível fora do contexto daquele “présent écrasant”, tal como Sartre se refere, em 1939, àquela conjuntura; cf. SARTRE, 1983, p. 15).

O que é o tempo nesse ensaio de 39? “Le présent de Faulkner est catastrophique par essence; c’est l’événement qui vient sur nous comme un voleur énorme, impensable, – qui vient sur nous et disparaît. Par-delà ce présent il n’y a rien, puisque l’avenir n’est pas” (SARTRE, 1947e, p. 66). Se considerarmos que mais tarde Sartre descreverá a conjuntura vivida à véspera da guerra com o mesmo tom, e as mesmas palavras (“les événements fondaient sur nous comme des voleurs”; SARTRE, 1948b, p. 254)¹⁷, que ele descreve a temporalidade no romance de Faulkner, poderemos compreender melhor todo o sentido de sua “profonde admiration” por esse escritor: o presente “catastrophique” de Faulkner (para o qual não há futuro, segundo a leitura de Sartre) diz a respeito do presente histórico da França de 39 o que nosso autor então não conseguia, ou não podia ainda, dizer completamente. – “Tel est le temps de Faulkner. Ne le reconnaît-on pas?” (SARTRE, 1947e, p. 69): essas palavras, com as quais Sartre pretende sugerir uma aproximação entre Faulkner e Proust, poderiam ser ditas sobre o “tempo” do próprio Sartre (tal como foi vivido e recriado pelo autor e por seus contemporâneos). A temporalidade trágica desse romance americano (onde o tempo “n’est pas une *entreprise*, c’est une fatalité; en perdant son caractère de possible, il cesse d’exister au futur”; SARTRE, 1947e, p. 72) ilumina o tempo histórico de uma França que caminhava em direção a uma tragédia. Vejamos o problema mais de perto.

En 47, refletindo sobre a conjuntura de 39, Sartre descreve o que ele pressentia naquela ocasião: “quelque chose nous attendait dans l’ombre

future, quelque chose qui nous révélerait à nous-mêmes peut-être dans l'illumination d'un dernier instant avant de nous anéantir; le secret de nos gestes (...) résidait en avant de nous dans la catastrophe à laquelle nos noms seraient attachés" (SARTRE, 1948b, p. 243). Em face da impossibilidade de frear essa marcha trágica rumo à "catastrophe" iminente (apresentada como uma espécie de "néantisation", no sentido de Kojève explicando a *Fenomenologia do Espírito*: "néantisation" é "cessation de l'action"), em face da impossibilidade de ordenar, à maneira de Fausto, "Temps, suspends ton vol" (essa referência ao *Fausto*, na qual se pode reconhecer o problema hegeliano por excelência, é do próprio Sartre nos *Carnets de la drôle de guerre*, 1995, p. 234), a reflexão sartriana de 39 sobre o romance de Faulkner, exprimindo obscuramente o que parecia então um inevitável trabalho de destruição feito por Saturno, transforma o tempo em destino¹⁸. Naquele momento em que "les jeux sont faits" ("nous n'avons rien à faire; nous n'avons plus jamais rien à faire", escreve Sartre, pouco antes da capitulação, em seu "journal de guerre", SARTRE, 1981, p. 1561), o processo histórico em curso aparece obliquamente no interior da reflexão sartriana como a encarnação da fatalidade própria a uma grande tragédia. – "Tout est absurde", afirma Sartre, retomando em seguida, a partir de Faulkner, estas palavras de *Macbeth*: "la vie est une histoire contée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, qui ne signifie rien" (SARTRE, 1947e, p. 73). O "absurdo", no caso, advém da "irracionalidade do tempo" (SARTRE, 1947e, p. 72).

"Pour Faulkner, il faut oublier le temps (...). Pour Faulkner comme pour Proust, le temps est, avant tout, *ce qui sépare*" (SARTRE, 1947e, p. 70; grifo do autor). E Sartre acrescenta: "Si vous supprimez l'avenir, le temps n'est plus que ce qui sépare, ce qui coupe le présent de lui-même" (SARTRE, 1947e, p. 73; Em EN essa mesma idéia de tempo como "separação" será retomada – mas agora com o sentido invertido, como veremos, visto que nesse livro a temporalidade já se tornou "salut"). Nessa "supressão" do futuro Sartre vê a principal característica da temporalidade em Faulkner: "Chez Faulkner il n'y a jamais de progression, rien qui vienne de l'avenir" (SARTRE, 1947e, p. 67) – o que dá às suas histórias "une sorte de mouvement immobile" (1947e, p. 67). E mais: "*Dans Le Bruit et la Fureur* (...) rien n'arrive, tout est arrivé" (1947e, p. 68). Isso ocorre porque em Faulkner é o passado que prevalece sobre as outras dimensões da temporalidade – em seus romances o presente não é senão o passado que se (re)apresenta: "En ce sens aussi, Faulkner peut faire de l'homme un total sans avenir (...). Les monologues de Faulkner font

pensar à des voyages en avion, remplis de trous d'air; à chaque trou la conscience du héros 'tombe au passé' et se relève pour retomber. Le présent n'est pas, il devient; tout *était*. (...) Le présent chemine dans l'ombre, comme un fleuve souterrain, et ne réapparaît que lorsqu'il est lui-même passé. (...) L'ordre du passé, c'est l'ordre du coeur" (SARTRE, 1947e, p. 68-69; Cerca de um ano antes, num outro ensaio sobre Faulkner, Sartre escreveu: "On connaît la 'technique du désordre' de *Le Bruit et la Fureur*, de *Lumière d'août*, ces inextricables mélanges de passé et de présent", "*Sartoris* par W. Faulkner"; SARTRE, 1947e, p. 11).

Toda a tragédia humana estaria, segundo a leitura sartriana de Faulkner, na temporalidade: "Le malheur de l'homme est d'être temporel" (SARTRE, 1947e, p. 66). E Sartre cita o próprio Faulkner: "Un homme est la somme de ses propres malheurs. On pourrait penser que le malheur finirait un jour par se lasser, mais alors c'est le temps qui devient votre propre malheur" (1947e, p. 66). Essa consciência infeliz do tempo atravessaria a literatura contemporânea: "La plupart des grands auteurs contemporains, Proust, Joyce, Dos Passos, Faulkner, Gide, V. Woolf, chacun à sa manière, ont tenté de mutiler le temps. (...) Proust et Faulkner l'ont simplement décapité, ils lui ont ôté son avenir, c'est-à-dire la dimension des actes et de la liberté" (SARTRE, 1947e, p. 71). Mas nessa análise sartriana de 39 é o próprio tempo que, "comme un voleur énorme, impensable", mutila e decapita os homens, dilacera seu ser, devora seu futuro: "L'homme passe sa vie à lutter contre le temps et le temps ronge l'homme comme un acide, l'arrache à lui-même et l'empêche de réaliser l'humain" (SARTRE, 1947e, p. 73). Nessa imagem clássica (basta lembrar do Saturno pintado por um Rubens ou por um Goya) de um tempo que dilacera e devora é possível entrever o retrato de uma época histórica muito determinada – uma época "pleine de bruit et de fureur" próprios de uma verdadeira tragédia¹⁹. Ou, mais particularmente, o retrato (prefigurado) de uma França que caminha rumo ao fatídico 13 de junho de 1940: "Paris est déclaré ville ouverte", lia-se naquele dia em cartazes espalhados pela cidade. No dia seguinte a Wehrmacht penetraria numa "Paris deserta" – uma "cidade sem olhar" (*Die Stadt ohne Blick*), dirão os alemães. Sem olhar e sem futuro – "l'occupation a dépouillé les hommes de leur avenir" (SARTRE, 1949, p. 29) –, essa França que acabara de entrar na hora alemã é o símbolo de uma temporalidade trágica ("une époque tragique entre toutes", escreve Sartre em seu balanço daquela conjuntura; SARTRE, 1948b, p. 234) que devora todo um mundo e condena uma geração a "persévérer sans espoir" (SARTRE, 1948b, p.

254). É isso que, a nosso ver, encontramos prefigurado na reflexão sartriana de 39 sobre a temporalidade em Faulkner.

Precisemos os termos dessa prefiguração, que tem uma dupla face. De um lado, como vimos, Sartre, relendo Faulkner, destitui o tempo de sua dimensão futura. Mas é essa mesma destituição (literária) que se torna um problema (filosófico) para nosso autor: “Mais le temps de l’homme est-il sans avenir?” (SARTRE, 1947e, p. 73). A resposta já é pós-heideggeriana: “Il n’est plus permis alors d’arrêter l’homme à chaque présent et de le définir comme ‘la somme de ce qu’il a’: la nature de la conscience implique au contraire qu’elle se jette en avant d’elle-même dans le futur; on ne peut comprendre ce qu’elle est que par ce qu’elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités: c’est ce que Heidegger appelle ‘la force silencieuse du possible’” (SARTRE, 1947e, p. 73). Daí a idéia – heideggeriana – de que “nous baignons dans l’avenir” (SARTRE, 1947e, p. 74). Como ficamos? Com a “metafísica” de Heidegger e com a “arte” de Faulkner (“j’aime son art, je ne crois pas à sa métaphysique”, SARTRE, 1947e, p. 74), embora contrapostas. A chave para compreender essa aparente contradição nos é fornecida pelo próprio Sartre que, ao contrapor a concepção de tempo em Heidegger e em Faulkner, sugere o seguinte: se o primeiro tem razão do ponto de vista filosófico, a grande arte do segundo está em, errando filosoficamente, atinar com “as condições sociais de nossa vida presente” (SARTRE, 1947e, p. 74)²⁰. Contrariamente ao ponto de vista heideggeriano, “l’homme de Faulkner” é uma “créature privée de possibles et qui s’explique seulement par ce qu’il était” (SARTRE, 1947e, p. 73) – o que é “falso” filosoficamente. Mas há um momento de verdade nesse “erro”, sugere ainda Sartre: ele exprime um estado de coisas vigente, isto é, um “présent écrasant” para o qual não há futuro possível. Em contrapartida, a temporalidade heideggeriana (a única capaz de dar conta da “natureza da consciência”), essa temporalidade dirigida para o futuro, não pode ser reconhecida numa época em que a história parece imobilizada, ou melhor, girando em falso em torno de um mesmo presente trágico, “sans avenir” (embora, por outro lado, a “filosofia patética” de Heidegger, sua idéia de destino sombrio, exprimisse, conforme Sartre afirma nos *Carnets de la drôle de guerre*, p. 227-229, o “perfil patético” que a história ia então delineando). Se nossa leitura procede, poderíamos concluir que Sartre, ao enfatizar o “fenômeno da dissolução do tempo” no romance americano, está diagnosticando (inconscientemente, por assim dizer) a “dissolução” de um *certo* tempo histórico. Não estamos pois diante de uma teoria geral do tempo.

Eis as palavras com as quais o próprio Sartre procura mostrar que o “desespero” de Faulkner (decorrente de uma concepção de tempo que abole o futuro) não pode ser explicado só por “sua metafísica”, mas pelas “condições sociais de nossa vida presente”: “D’où vient que Faulkner et tant d’autres auteurs aient choisi cette absurdité-là (...) ? Je crois qu’il faut en chercher la raison dans les conditions sociales de notre vie présente. Le désespoir de Faulkner me paraît antérieur à sa métaphysique: pour lui, comme pour nous tous, l’avenir est barré. Tout ce que nous voyons, tout ce que nous vivons, nous incite à dire: ‘ça ne peut plus durer’ et cependant le changement n’est même pas concevable sauf sous la forme de cataclysme. Nous vivons au temps des révolutions impossibles, et Faulkner emploie son art extraordinaire à décrire ce monde qui meurt de vieillesse et de notre étouffement” (SARTRE, 1947e, p. 74). Essas palavras que fecham o artigo (de junho-julho de 1939) sobre Faulkner poderiam ser lidas como anúncio do “cataclysme” histórico que logo eclodirá – não são portanto palavras que narram, como as de Horácio no final de *Hamlet*, uma tragédia consumada, mas anunciam uma tragédia em curso. É sem dúvida a guerra como “expérience de l’absurdité du monde” que se encontra obliquamente antecipada nessa passagem sobre o romance de Faulkner. Melhor: é o próprio Sartre quem descreve a necessidade histórica desse “monde qui meurt de vieillesse” e, ao fazê-lo, antecipa as transformações sociais profundas da época. Essa “resposta antecipada” (a expressão é de Adorno) pressupõe uma idéia de tempo que traz estampada em si mesma, como uma chaga aberta, a marca dolorosa do “desespero” e do “absurdo” (atribuídos ao romance de Faulkner) de uma época dominada pelo terror do totalitarismo nazista (cuja ascensão Sartre presenciara diretamente durante sua estada em Berlim, em 33-34).

Mais do que isso, é a fatalidade da capitulação da França e, como se acreditava então, a inevitabilidade da marcha da Alemanha nazista rumo a uma hegemonia européia que estão a nosso ver prefiguradas nas análises feitas por Sartre às vésperas da guerra. Pretendendo falar apenas da temporalidade num romance americano, nosso autor acaba atinando com a hora histórica da França de 39²¹. Poder-se-ia mesmo dizer que o ensaio de 39 sobre Faulkner antecipa o *status quo* da França de 40, ou melhor, seria uma espécie de contemporâneo filosófico-literário do presente político da França da “débâcle”. É essa França dilacerada de 40, onde se espera a morte “comme une victime propitiatoire” (segundo Sartre em seu “journal de guerre”; SARTRE, 1981a, p. 1570), que já se insinua na reflexão de 39 sobre a temporalidade no romance de Faulkner, essa

temporalidade “catastrófica” que conduz fatalmente à morte. Atravessada pelo movimento da época, e exprimindo os grandes conflitos sociais do período, a reflexão sartriana da véspera da guerra poderia ser considerada uma antecipação do “monologue intérieur de la France occupée” mencionado em *Qu’est-ce que la littérature?* (SARTRE, 1948b, p. 258). A idéia de uma temporalidade que realiza um trabalho de destruição inelutável, contra o qual toda resistência seria inútil, nos dá a imagem prévia do processo que se convencionou chamar de “degradação do espírito público” durante a “drôle de guerre” – processo que desemboca no “fatalismo” e na “resignação” de 40: “un monde qui ne résiste jamais” “on ne nous avait demandé que notre patience”, escreve Sartre em seu “journal de guerre” (SARTRE, 1981a, p. 1575, 1578)²².

Não mais podendo fazer a história – “nous pouvons souhaiter la victoire des Anglais ou des Allemands mais nous nous sommes mis hors de jeu, totalement neutralisés”, lemos ainda em *La mort dans l’âme, Journal de Guerre* (1981b, p. 1584) –, os herdeiros do “effondrement” de 40 a concebem como uma “course à l’abîme”, ou “marche forcée vers la catastrophe”, em que “tous les personnages, quoi qu’ils disent, quoi qu’ils fassent, avancent vers leur fin” (para usar as palavras com as quais o jovem Sartre definira a tragédia, “L’art cinématographique”, in CON TAT e RIBALKA, 1970, p. 549). Essa idéia de uma temporalidade trágica (prefigurada no ensaio sobre Faulkner, como acabamos de ver) leva Sartre a pensar o processo histórico em curso como um mecanismo de forças cegas e incontroláveis, portanto irracionais, absurdas, comparáveis aos fenômenos da natureza²³. Daí o recurso a metáforas de grandes catástrofes naturais para descrever a conjuntura de 39-40: “nous étions au centre d’un cyclone”; “le déluge est venu” (SARTRE, 1948b, p. 252 e 259; Nesse caso da análise sartriana vale o que escreveu Adorno sobre “o poder da tendência histórica” na linguagem das grandes epopéias, onde as metáforas poderiam ser tomadas como “alegoria da história”, cf. ADORNO, 1973, p. 36). “Cyclone”, “déluge”, ou ainda “catastrophe céleste” e “cataclysmes” – eis-nos em meio a tragédias da natureza que ninguém poderia evitar²⁴. “Contraints par les circonstances à découvrir la pression de l’histoire, comme Torricelli a fait de la pression atmosphérique...” (SARTRE, 1948b, p. 251). Ora, essa identificação recorrente entre processo histórico e processo natural exprime perfeitamente a “realidade” de uma França despojada de seu próprio tempo histórico (um momento em que “as relações humanas se rebaixam ao nível das leis naturais”, para adaptar num outro contexto uma idéia de Lukács em

História e Consciência de Classe; LUKÁCS, 1975, p. 177): “nous vivons sans mémoire et sans avenir, dans l’instant”, escreve Sartre em seu diário após a capitulação (SARTRE, 1981a, p. 1583)²⁵. “Sem memória e sem futuro”, essa França de 40, condenada a durar “no instante”, portanto aquém do tempo (pois o instante, segundo Sartre, 1943, p. 170, é “intemporal”), é concebida como estando fora do processo histórico – jogada fora da história: “nous sommes (...) stérilisés: des vivants éternels, comme des protozoaires”, lemos ainda no diário de Sartre (1981a, p. 1582).

Convém precisar um pouco mais o sentido dessa “dissolução do tempo” durante a Ocupação (Em setembro de 1939, nosso autor já escrevia: “Cette dissolution de mon temps et de mes sentiments m’était comme un signe de l’approche d’une catastrophe”; SARTRE, 1995, p. 62). Recapitulemos algumas passagens de Sartre para enfatizar a que ponto aquela conjuntura de reação política²⁶ é caracterizada por uma espécie de “paralisia” do tempo histórico (paralisia que é causa e efeito de uma engrenagem repetitiva que emperra todo movimento, ou toda Ação): “Pendant quatre ans, on nous a volé notre avenir. (...) L’occupation a dépouillé les hommes de leur avenir” (SARTRE, 1949, p. 28-29); “Paris (...) c’était une ville d’hommes sans avenir” (SARTRE, 1995, p. 240); “A Paris, les Allemands levaient les yeux vers le ciel, y lisaient leur victoire et ses lendemains. Moi, je n’ai plus d’avenir” (SARTRE, 1981d, p. 45); “La présence de la mort au bout de notre route a dissipé notre avenir en fumée, notre vie est ‘sans lendemain’, c’est une succession de présents” (SARTRE, 1947e, p. 108)²⁷. Ora, uma vida que é “sans lendemain”, “une succession de présents”, não pode ser senão uma vida “sonolenta” (“ce temps ne fut qu’un long sommeil; la ville était peuplée de dormeurs éveillés”; CAMUS, 1947, p. 169), uma vida condenada à imobilidade, à eterna repetição do mesmo – numa palavra, uma vida que *dura* aquém do tempo (“une éternité *en deçà* du temps”, nos termos dos *Cahiers pour une morale*, p. 116; Recorde-se que em *Huis Clos* a “eternidade”, ou aquilo que “dura”, é a morte – daí a ênfase no “pour toujours!”, com a qual a peça se fecha, p. 95)²⁸. Vê-se melhor agora que é a idéia de repetição-duração, contraposta ao tempo histórico, que sustenta as análises sartrianas sobre aquela época de reação política (nessa contraposição, ressoam ainda os ecos dos ensinamentos de Kojève sobre Hegel).

Com efeito, a contraposição entre repetição / duração e tempo histórico (movimento transformador) perpassa a obra sartriana (já indicamos que em EN a temporalidade, enquanto “changement”, opõe-se àquilo que *dura*)²⁹. É em nome dessa contraposição que Sartre critica Giraudoux,

em março de 1940: “A chaque instant de notre lecture, nous perdons pied, nous glissons sans nous en apercevoir de l’individualité présente aux formes intemporelles. (...) Ces perpétuelles limitations du devenir accentuent naturellement le caractère discontinu du temps. Puisque le changement y est un moindre être, qui n’existe qu’en vue du repos, le temps n’est plus qu’une succession de petites secousses, un film arrêté. (...) Tel est bien le temps de *Choix des Elues*: un album de famille. Il faut bien tourner les pages, mais cela n’est rien qu’un petit désordre sans mémoire entre la dignité calme de deux portraits” (SARTRE, 1947e, p. 82). Mas é nos *Cahiers pour une morale* que tal contraposição se torna um problema central: “L’Histoire (...) exclut la répétition.(...) L’Histoire est totalité.(...) En tant que cependant il y a totalité (...) il n’y *ajamais* répétition” (SARTRE, 1983a, p. 28-29, 31). Ou então: “La répétition implique un présent perpétuel” (1983a, p. 82). E ainda: “Le monde a-historique de la répétition...” (1983a, p. 116). Considerando que o tempo histórico “implica a liberdade” e que “a liberdade é invenção” (SARTRE, 1983a, p. 64-65), a História só pode ser ruptura com a repetição. Daí a crítica a uma concepção da história como “déchéance”, que pressupõe uma “image (...) de l’éternel qui est en dehors du temps”: “Sans doute il existe un avenir mais c’est l’avenir naturel (...). L’Histoire est un *mythe*.(...) Le temps est essentiellement celui de la répétition. Le présent est l’immédiat. Conscience immédiate du présent et du futur. (...) Or l’Histoire n’a cessé de se faire pendant qu’on avait de fausses représentations d’elle; c’était une histoire immédiate qui (...) était plus proche de la répétition et de l’éternel” (SARTRE, 1983a, p. 38-39). A história, contraposta assim à repetição (identificada à imediatez), é portanto um processo de mediação (nisto também a análise sartriana está encharcada do hegelianismo redivivo na cultura francesa da época – Kojève é justamente o grande ponto de referência dos *Cahiers pour une morale*)³⁰.

Ao longo dos *Cahiers*, a análise sartriana vai tecendo uma trama, cujos fios se enlaçam cada vez mais fortemente, entre abstração, pensamento analítico³¹, “éternel” / “éternité”, categoria da repetição, conservadorismo, época de reação política, passividade, resignação. Um exemplo: “Dans les périodes où l’économie, les moyens de communication, l’Histoire enfin tendent à isoler l’homme de la communauté concrète, la morale est abstraite et universelle parce que justement c’est la communauté humaine universelle que l’homme a en vue et porte en soi, c’est-à-dire la pure répétition à l’infini de lui-même. Et, pareillement, lorsque l’avenir concret est masqué par l’éternel et qu’il devient une pure dilatation

abstraite et infinie, la morale considère l'activité humaine comme une succession d'actes au présent. Elle est analytique.(...) La sagesse analytique est passivité, résignation" (SARTRE, 1983a, p. 52)³². Uma vez a trama tecida, o leitor pode ver finalmente estampado o painel de uma época histórica que acabara de declinar – é a elaboração filosófica dessa experiência histórica vivida que Sartre, a nosso ver, está tentando empreender nos *Cahiers* (escritos no imediato pós-guerra, como se sabe). Essa elaboração filosófica, por sua vez, ajuda a melhor compreender as análises políticas do autor sobre a Ocupação: é porque o tempo histórico é concebido como o avesso da repetição, do imobilismo e da resignação que a França da "défaite" pode ser caracterizada como estando fora do tempo. Daí a idéia de paralisia do tempo – uma "estilização" (cujo caráter meramente conjuntural se evidencia ainda mais agora) de clássicos da literatura contemporânea³³, indicando que algo (aliás muito) morreu (e como) durante a Ocupação.

Daí também a já mencionada identificação, para caracterizar a conjuntura da França ocupada, entre história e natureza (concebida justamente como o domínio da repetição). Essa história naturalizada é essencialmente não-história, recusa da história: "l'Histoire n'est jamais nature"; "l'Histoire est irréductible à la Nature" (SARTRE, 1983a, p. 53, 64). Ou então: "En tant que l'homme invente, l'Histoire est toujours arrachement à la Nature.(...) Il y a enrichissement perpétuel, perpétuelle anti-nature" (SARTRE, 1983a, p. 68). É ainda nas páginas dos *Cahiers pour une morale* (SARTRE, 1983a, p. 53 e 65) que encontramos os fundamentos filosóficos para a idéia de naturalização da história à época da Ocupação: a história só "imita o determinismo natural" em momentos de "ausência visível de liberdade" – nesse caso, a malha do tecido histórico se rompe e a história torna-se "quasi-nature" (ou "en-soi", se quisermos colocar o problema nos termos de EN, onde, como se recorda, o "pour-soi", identificado à liberdade, é "pure temporalité", ao passo que o "en-soi" é "éternité pure", SARTRE, 1943, p. 669). Por isso, naquela conjuntura, o futuro desaparecera do horizonte, ou melhor, fora reduzido ao que Sartre chama nos *Cahiers* de "avenir naturel" (1983a, p. 38), isto é, repetição do mesmo ("futur de répétition", 1983a, p. 38)³⁴.

À luz dessa elaboração *post-festum* de uma experiência vivida como ruptura do curso do tempo, voltemos aos textos escritos no calor da hora e resumamos o ponto de vista que os norteia: aquela França que "a perdu ses souvenirs", conforme diz Sartre, uma França "naturalizada", onde impera "la mort dans l'âme", se pensarmos no título do diário de guerra

de nosso autor (título reutilizado no terceiro tomo dos *Chemins de la liberté*), é dominada por um enorme “pouvoir néantisant” (para usar a linguagem de EN) – “Il n’y a que la Mort qui se voit. (...) Mort: guerre morte, mort dans le ciel, ville morte (...) et nos cœurs que nous avons tués cet hiver, par crainte de souffrir”, escreve Sartre em junho de 40 (Sartre, 1981a, p. 1565). “Le grand escamotage historique” (SARTRE, 1948b, p. 242) daqueles anos parecia condenar toda uma geração a *durar* num “monde déraciné”: “Tout était creux et vide(...). Ainsi jouissions-nous, dans cette cité agonisante, d’un calme mortuaire et symbolique(...). Nous nous regardions et il semblait que nous voyions des morts. (...) Paris était peuplé d’absents” (“Paris sous l’occupation”, SARTRE, 1949, p. 27, 29, 38). É essa morte que Sartre entrevê, às vésperas da Guerra, nos ensaios sobre o romance americano – e a chama pelo nome de “Néant” (SARTRE, 1947e, p. 23-24). Mas aqui já é novamente o fio filosófico de EN que encontramos em meio a essa trama histórico-literária.

*

É esse mesmo “gosto amargo” de uma época que “dépérissait” (SARTRE, 1949, p. 30) que reaparece, em EN, encarnado filosoficamente na idéia de “Néant”: “le néant est la possibilité propre de l’être et son unique possibilité” (SARTRE, 1943, p. 117). Pelo menos naquele momento de “morte na alma” e nas coisas – “une population d’âmes mortes”, escreve um historiador do período (ASTIER, 1965, p. 18)–, a idéia abstrata de um “Néant” que “hante l’être” (esse “Néant” concebido como “condition première de toute enquête philosophique ou scientifique”; SARTRE, 1943, p. 46) torna-se historicamente concreta. Sob este prisma, não seria exagerado dizer que em nenhuma parte, fora dessa França “anéantie” pela “dureté des temps” (SARTRE, 1948b, p. 251), poder-se-ia ver, numa tal pureza, “le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses”, “éclore dans le monde” (SARTRE, 1943, p. 58). Se naquela conjuntura da Ocupação (concebida como um período de paralisia da ação política)³⁵ o “néant” era de fato “l’unique possibilité de l’être” (donde a formalização filosófica: “le néant est au coeur de l’homme”; SARTRE, 1943, p. 495), torna-se possível pensar que a imagem abstrata do mundo apresentada nesse “couple indissoluble, L’Être et le Néant” (SARTRE, 1943, p. 159), é a cifra filosófica de uma França cujo ser histórico (a liberdade) foi “anéanti” – a França da “fatalité du calvaire” da

Ocupação, conforme escreve Sartre num dos números clandestinos de *Les Lettres Françaises*. Numa palavra: “ce couple indissoluble”, cuja essência o “ensaio de ontologia fenomenológica” sartriano pretende descrever, seria antes “un Éternel qui laisse entendre qu’il n’est qu’un moment de l’Histoire” (se nos for permitido adaptar para o terreno da “pura” filosofia o que Sartre diz sobre a “pura literatura”; SARTRE, 1948b, p. 82). Com o objetivo de entender o abstrato concretamente³⁶, EN acabaria apreendendo o concreto abstratamente. Graças a esse curto-circuito (cujo mecanismo detonador compreenderemos mais adiante), cumprir-se-ia de fato o programa do livro: buscar uma “essência” que coincida com a existência concreta de “carne e osso” – “l’existence concrète ‘en chair et en os’ doit être l’essence, l’essence doit se produire elle-même comme concrétion totale, c’est-à-dire avec la pleine richesse du concret” (SARTRE, 1943, p. 235).

Vimos a que ponto é recorrente nas análises sartrianas sobre aquela conjuntura política a idéia de que a França Ocupada estava condenada a permanecer imutável na duração do instante (portanto fora do tempo). É essa mesma contraposição entre duração (ou “eternidade”) do instante e tempo histórico que reencontramos em EN: “la temporalité (...) se temporalise tout entière comme refus de l’instant” (SARTRE, 1943, p. 189). O instante, considerado “intemporal” (SARTRE, 1943, p. 170), conforme já havíamos mencionado, é definido “comme brisure néantisante de la temporalisation” (SARTRE, 1943, p. 523) – “l’instant n’est lui-même qu’un néant” (SARTRE, 1943, p. 522)³⁷. Nessa perspectiva, a idéia, elaborada em EN, de que “nous sommes perpétuellement menacés par l’instant” (SARTRE, 1943, p. 521) – “mon choix (...) est hanté par le spectre de l’instant” (SARTRE, 1943, p. 523) – exprimiria uma “ameaça” de ruptura do curso do tempo histórico, isto é, “ameaça” de que o tempo interrompa seu movimento, tornando-se “viscoso” (e engendrando a “Nausée” – resultado, como vimos, justamente de uma “quebra” do mecanismo regulador da temporalidade): “L’horreur du visqueux c’est l’horreur que le temps ne devienne visqueux” (SARTRE, 1943, p. 673). Retomando e desenvolvendo essa idéia nos *Cahiers pour une morale* (concebidos como sequência de EN), Sartre escreve que, na ausência da liberdade, “le temps s’effondre en instants non liés (...) c’est-à-dire en purs présents intemporels” (SARTRE, 1983a, p. 64). EN poderia ser lido (mas veremos que as análises do livro não são de mão única) como um diagnóstico filosófico de um desses momentos em que, rompida a malha do tempo, perde-se a memória histórica (o que torna o homem “uma

paixão inútil” – “l’homme est une passion inutile”; SARTRE, 1943, p. 678): “notre passé se perd au milieu du monde (...); notre passé (...) est séparé de nous par une épaisseur de néant” (SARTRE, 1943, p. 505).

Já identificamos, no interior dos textos sartrianos, o local e a data do nascimento desse “néant” que se confunde com a morte: os ensaios sobre Dos Passos e Faulkner, escritos às vésperas da guerra. Nesses ensaios, ao desenvolver a idéia de tempo como destino trágico, Sartre mescla os clássicos do modernismo americano não só com Heidegger mas também com Malraux: “Malraux dit à peu près, dans *L’Espoir*: ‘Ce qu’il y a de tragique dans la Mort, c’est qu’elle transforme la vie en destin.’ Dos Passos s’est installé, dès les premières lignes de son livre, dans la mort” (SARTRE, 1947e, p. 18). Essa mesma idéia, retomada com as mesmas palavras, atravessa as páginas de EN. A primeira retomada se dá no capítulo sobre o Tempo (“La temporalité”): “‘Ce qu’il y a de terrible dans la Mort, dit Malraux, c’est qu’elle transforme la vie en Destin’” (SARTRE, 1943, p. 150-151). Logo adiante, Sartre acrescenta: “C’est (...) le sens de cette phrase de Malraux que nous citons plus haut: ‘La mort change la vie en destin.’ C’est enfin ce qui frappe le croyant lorsqu’il réalise avec effroi que, au moment de la mort, les jeux sont faits, il ne reste plus une carte à jouer” (SARTRE, 1943, p. 153). E mais no final do livro, no tópico intitulado “Ma mort”: “La mort (...) est le triomphe du point de vue d’autrui sur le point de vue *que je suis* sur moi-même. C’est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu’il écrit de la mort, dans *L’Espoir*, qu’elle ‘transforme la vie en destin’. La mort, en effet, n’est que par son côté négatif néantisation de mes possibilités” (SARTRE, 1943, p. 598). É essa idéia da morte como destino que leva Sartre a aproximar Malraux de Heidegger: “Malraux, dans *Les Conquérants*, montre que la culture européenne, en donnant à certains Asiatiques le sens de leur mort, les pénètre soudain de cette vérité désespérante et enivrante que ‘la vie est unique’. Il était réservé à Heidegger de donner une forme philosophique à cette humanisation de la mort” (SARTRE, 1943, p. 590). E ainda: “Heidegger, en particulier, semble avoir bâti toute sa théorie du ‘Sein-zum-Tode’ sur l’identification rigoureuse de la mort en la finitude; de la même façon, Malraux, lorsqu’il nous dit que la mort nous révèle l’unicité de la vie, semble considérer justement que c’est parce que nous mourons que nous sommes impuissants à reprendre notre coup et, donc, finis” (SARTRE, 1943, p. 604).

Todavia, se o vínculo “néant”-morte-destino, extraído de Heidegger e da leitura sartriana de clássicos da literatura contemporânea, é um fio

que também urde a trama de EN, o resultado final dessa urdidura altera a cor de seus fios de origem. Embora à primeira vista Sartre esteja apenas reutilizando uma idéia recorrente em seu pensamento (fundamental também em seus textos posteriores, cf. por exemplo as análises sobre Baudelaire), o leitor de EN correria o risco de deixar escapar o nó central do livro caso não percebesse que sob as vestes novas se esconde uma figura nova. Mais precisamente, uma figura nova do Tempo. Sabemos que o *Sein-zum-Tode* heideggeriano é inaceitável aos olhos do ativismo de EN e, mais, que no interior das análises de Sartre a morte é metamorfoseada em vida (o que levará à afirmação, feita no final do livro, do “primado do ser sobre o nada”; 1943, p. 683)³⁸. Compreenderemos logo adiante que é uma certa “experiência” do Tempo que desencadeia tal metamorfose.

Ao criticar o que considera um “erro” comum a Heidegger e a Malraux – a identificação morte-finitude, que vai dar na idéia de “impotência” (SARTRE, 1943, p. 604) –, Sartre recorre a Hegel (idéia de negação da negação) na tentativa de superar esse “côté négatif” da morte, convertendo a fatalidade em liberdade. Se por um lado, como já mencionamos, “la mort est le triomphe du point de vue d’autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même” (SARTRE, 1943, p. 598) –o que implica a alienação–, por outro, “la mort comme néantisation d’une néantisation” (SARTRE, 1943, p. 598) é posição, afirmação da liberdade humana (“au sens où, pour Hegel, la négation d’une négation est affirmation”; SARTRE, 1943, p. 598): “Tant que le pour-soi est ‘en vie’, il dépasse son passé vers son avenir et le passé est ce que le pour-soi a à être” (SARTRE, 1943, p. 598). E ainda: “Est-ce à dire que la mort trace les limites de notre liberté? En renonçant à l’être-pour-mourir de Heidegger, avons-nous renoncé pour toujours à la possibilité de donner librement à notre être une signification dont nous soyons responsables? Bien au contraire, il nous semble que la mort, en se découvrant à nous comme elle est, nous libère entièrement de sa prétendue contrainte” (SARTRE, 1943, p. 604). Deparamo-nos aqui, mais uma vez, com a resposta voluntarista do sujeito sartriano ao “canto do destino” – tendo em vista a possibilidade de superar a “condenação” à alienação, torna-se por conseguinte possível “briser le destin” (para usar a expressão com a qual Sartre exalta mais tarde a ação política da Resistência) ou, nos termos de EN, “briser les chaînes” (1943, p. 608)³⁹. A transformação do negativo em positivo no interior das análises de EN⁴⁰, cujo resultado é a produção da liberdade como nova figura da fatalidade, pressupõe assim a idéia de sujeito, um sujeito capaz de realizar esse trabalho heróico: “La

condition de possibilité de toute expérience, c'est que le sujet organise ses impressions en système lié. Aussi, ne trouvons nous dans les choses que ce que nous y avons mis" (SARTRE, 1943, p. 270; Em EN, a conversão da fatalidade em liberdade se faz pela mediação do herói, embora a noção de herói não seja claramente tematizada no livro)⁴¹. Mas pressupõe também a idéia de uma temporalidade que "cura". Reencontramos finalmente o ponto de onde partíamos.

É justamente em EN, conforme já indicamos, que toma forma no pensamento de Sartre a idéia de uma temporalidade que "cura" – idéia que, resultando da total inversão de suas fontes filosóficas e literárias (tal como nosso autor as reinterpreta às vésperas da guerra), rompe com o caráter de fatalidade (presente na reflexão sartriana de 39-40) do trabalho de destruição efetuado pelo tempo: "Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit. Et c'est encore à titre de séparateur – en séparant l'homme de sa peine ou de l'objet de sa peine – qu'il guérit" (SARTRE, 1943, p. 169). Aqui, ainda como no ensaio sobre Faulkner, o tempo "ronge et creuse", mas seu trabalho de destruição não é mais fatal. O mesmo movimento que leva à destruição pode levar também à "guérison". Invertendo o sentido anterior da idéia (atribuída a Faulkner e a Proust, como vimos) de tempo como "separação"⁴², Sartre afirma agora que o tempo é separação que "réune" (por isso "cura", em vez de destruir): "Si donc le temps est séparation, du moins est-il une séparation d'un type spécial: une division qui réunit" (SARTRE, 1943, p. 170). Assim, a temporalidade "est à la fois forme de séparation et forme de synthèse" (SARTRE, 1943, p. 173) – "la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur" (SARTRE, 1943, p. 175). O tempo não é mais, portanto, pensado como destino trágico; seu movimento não aparece mais como unívoco.

Em EN, Sartre pode enfim responder, de maneira afirmativa, à pergunta sobre a irreversibilidade do tempo formulada na *Nausée* ("Est-ce que le temps ne serait pas toujours irréversible?"; SARTRE, 1981c, p. 69): "L'ordre 'avant-après' se définit tout d'abord par l'irréversibilité" (SARTRE, 1943, p. 169); "Nous avons montré l'irréversibilité même de la temporisation comme nécessaire" (SARTRE, 1943, p. 188). É o caráter necessário dessa irreversibilidade que leva à "cura" (não por acaso a passagem que evidencia a "descoberta" de um tempo que "cura" vem logo após a primeira afirmação sobre a irreversibilidade do tempo). E mais: "l'irréversibilité de la temporalité (...) n'est autre que le caractère propre d'une liberté qui se temporalise" (SARTRE, 1943, p. 604). Resultado da liberdade, a irreversibilidade do tempo entra em cena para se

contrapor à repetição, ao círculo natural do eterno retorno do mesmo⁴³. Mas só pode fazê-lo porque, como vimos, a temporalidade é “*changement*”, ou seja, só toma forma à condição de superar o “*idêntico*” e o “*permanente*” (até porque “*la permanence et l’abstrait ne font qu’un*”; SARTRE, 1943, p. 235). Nesse sentido, relembremos esta passagem já citada: “*Sans changement point de temporalité, puisque le temps ne saurait avoir de prise sur le permanent et l’identique*” (SARTRE, 1943, p. 182; Daí a crítica, endereçada sobretudo a Leibniz e a Kant, ao “*recours à la permanence pour fonder le changement*” – um “*recorso*” “*d’ailleurs parfaitement inutile*”; SARTRE, 1943, p. 183). Outros aspectos dessa identificação entre tempo e “*changement*”: “*On ne saurait envisager la possibilité d’un monde sans changement, sauf à titre de possibilité purement formelle*” (SARTRE, 1943, p. 250); “*La dimension présente du temps universel serait donc insaisissable s’il n’y avait le mouvement. C’est le mouvement qui détermine en présent pur le temps universel*” (SARTRE, 1943, p. 255). E mais: “*Lorsqu’il s’agit de la réalité humaine, ce qui est nécessaire c’est le changement pur et absolu*” (SARTRE, 1943, p. 183). Vê-se assim aonde chegou, na versão de EN, o privilégio heideggeriano do futuro – num ativismo que, invertendo o sentido da “*condenação*” a um destino sombrio, faz do tempo “*changement*”, isto é, instância de superação do estado de coisas vigente (via ato de vontade heróica): “*Tout maintenant est destiné à devenir un autrefois*” (SARTRE, 1943, p. 169); “*Le Présent est une fuite perpétuelle en face de l’être. (...) Or le présent n’est pas, il se présente sous forme de fuite*” (SARTRE, 1943, p. 162). O que corrói a engrenagem repetitiva do “*destino*” é a já mencionada idéia do presente como “*dépassement*”: “*Mais ce présent est dépassement vers un terme futur de quelque chose qui marche*” (SARTRE, 1943, p. 397). Eis-nos novamente às voltas com o nó que tentamos desatar: qual o “*conteúdo*” desse “*quelque chose*”?

*

“*Il fallait nous sauver ou nous perdre*” – é assim que Sartre evoca, em “*Qu’est-ce que la littérature?*”, aquela conjuntura da guerra (SARTRE, 1948b, p. 253). O “*salut*”, como nosso autor já dizia a respeito de Proust, estaria “*dans le temps même*” (SARTRE, 1947e, p. 70), ou na “*cura*” pelo tempo, conforme a “*descoberta*” de EN. Uma “*descoberta*” que, como vimos, resulta de um curto-circuito que transforma o negativo em posi-

tivo: é justamente porque “le temps ronge et creuse”, porque é “separação”, que ele “reúne” e “cura” (SARTRE, 1943, p. 169). Não há cura para as feridas do Tempo a não ser no próprio Tempo, ou melhor, na radicalização da experiência da temporalidade. Mas aqui encontramos mais uma peça de nosso quebra-cabeça, pois no pensamento de Sartre essa radicalização é própria da temporalidade revolucionária (momento privilegiado de “reunião” da forma liberdade-temporalidade-totalidade – não por acaso, o problema da revolução está colocado, em EN, no capítulo sobre a liberdade). Essa peça encontrada define finalmente o perfil da nova figura do tempo que estamos vendo se esboçar. Expusemos até agora a série das sucessivas “descobertas” de EN: a da irreversibilidade do tempo, que leva à da “cura” pelo tempo, que, por sua vez, resulta daquela que é a “descoberta” fundamental do livro, a da liberdade (recorde-se: “l’irréversibilité de la temporalité (...) n’est autre que le caractère propre d’une liberté qui se temporalise”; SARTRE, 1943, p. 604). Ora, essa “descoberta” fundamental da liberdade (afinal, a personagem central que determina o curso do livro)⁴⁴ é datada historicamente: “le dévoilement même de notre liberté”, afirma o próprio Sartre logo após EN, foi a Resistência (“La République du Silence”; SARTRE, 1949, p. 13)⁴⁵. Nessa experiência política crucial, que se inscreve nos desdobramentos da Guerra e da Ocupação da França, o autor vê (“sous mes yeux”, conforme ele enfatiza numa de suas reportagens sobre a insurreição parisiense de agosto de 1944) a realização histórica concreta da temporalidade revolucionária (a única capaz de “curar” efetivamente, como o resto da obra sartriana tratará de demonstrar).

Mas se essa derradeira peça que acrescentamos em nosso quebra-cabeça não foi encontrada nos meandros da história interna da filosofia – é matéria viva da história social e política, mais precisamente, da história do capitalismo e da luta de classes nos anos 30-40 –, torna-se possível pensar que não é com fios meramente ontológicos que se tece a trama de EN e que, além disso, há mais coisas entre os dois planos da obra (o céu da filosofia “pura” e as “situações” do mundo terreno)⁴⁶ do que à primeira vista se poderia imaginar. Se assim for, a separação entre esses dois planos da obra, o das demonstrações ontológicas “abstratas” e o dos exemplos concretos, não seria senão, como Sartre disse a respeito do tempo, “uma separação de um tipo especial: uma divisão que reúne” (SARTRE, 1943, p. 170).

Vê-se assim que no final desse itinerário em que tratávamos de expor a gênese das figuras centrais de EN, atinamos com o seguinte

resultado: a pré-história filosófico-literária do problema do tempo no pensamento de Sartre, a qual procuramos reconstituir, deságua na corrente principal (de cujo curso aliás brotou) – a história social e política do período. Um reencontro de águas que todavia já não se misturam: em EN estamos, como veremos, diante de um trabalho de *recriação* filosófica (numa forma quase ficcional), onde o que menos importa é saber se as coisas de fato se passaram assim ou de outra maneira (não se trata evidentemente de uma descrição de um modo de produção determinado), pois a “verdade” da obra talvez esteja apenas na “arte de inventar aquilo que, a seguir, parecerá ter sido exigido pelo tempo” (para adaptar num outro contexto uma idéia de Merleau-Ponty). Esse trabalho de recriação filosófica, essa reorganização temporal de uma experiência histórica real (alçada à condição de Mito)⁴⁷, pressupõe a “categoria de ponto de vista” – e aqui atingimos o nervo do livro: se nossa leitura procede é o ponto de vista do Resistente que norteia a mudança na figura do tempo em EN.

É a luz da experiência política da Resistência que permite ver todo o traçado da figura do Tempo (da qual até agora captáramos apenas algumas facetas), revelando o sentido de seu movimento. Com efeito, a passagem, ao longo do pensamento sartriano, da idéia de tempo como destino trágico (uma temporalidade “catastrófica” cujo trabalho inexorável de destruição torna inútil qualquer resistência) à idéia de tempo que “cura” poderia ser lida como uma reconstrução filosófica, feita de modo involuntário, da passagem da França da “défaite” (uma época de resignação, conforme vimos pelas descrições de Sartre e outros contemporâneos, de paralisia do tempo e da ação política – uma época, enfim, vivida como “destino” trágico, contra o qual não se podia lutar) à França da Resistência (apelo à ação heróica capaz de remir “l’homme humilié par la défaite”, para usar os termos do próprio Sartre, 1948b, p. 122). Dissemos antes que é porque o tempo é concebido como transformação (avesso da repetição) que a França ocupada pode ser pensada como fora do tempo. Mas, por outro lado, a forma sartriana dessa idéia de tempo como transformação já exprime o que o início de movimento de Resistência significou para toda uma geração: um curto-circuito no sistema que alimentava a engrenagem reiterativa do terror totalitário nazista. A reflexão de Sartre sobre o tempo vai por assim dizer acompanhando (embora a cadência dos passos não seja a mesma) a mudança do *Zeitgeist*: da idéia de “guerre de droite” à idéia de “guerre de gauche”, da guerra pensada como um momento de reação política (“néantisation” da liber-

dade e, portanto, do próprio tempo) à idéia de que a guerra leva à revolução (daí a palavra de ordem que começa a se impor à época de EN: “Da Resistência à Revolução”). O movimento das análises sartrianas sobre o tempo apreende essa virada histórica, convertendo-a em matéria filosófica. A “salvação” encarnada historicamente no movimento de Resistência é a nosso ver a mesma que está sendo elaborada filosoficamente na idéia de uma temporalidade que “cura” (uma idéia que está assim na encruzilhada do pensamento de Sartre e de uma época). Ou inversamente: a conversão filosófica da figura de uma temporalidade “catastrófica” numa temporalidade que “cura” (um salto qualitativo que transforma a destruição inelutável em “salut”) é feita com matéria histórica local – é a própria Resistência que, transformando o negativo em positivo, induz, no interior das análises de EN, a idéia (especulativa) de um tempo que “cura”. Essa a substância viva do livro a qual, adicionada aos outros ingredientes que o compõem, provoca o curto-circuito que tentamos compreender desde o início.

A figura do Tempo que “cura” expõe assim sua face política e social: o anúncio dessa forma de temporalidade orientada para o futuro (observe-se até onde chegou o processo de radicalização de Heidegger) termina por sinalizar o curso do movimento de Resistência⁴⁸ – mais do que isso, é o *sintoma* de uma ordem social nova que começa a nascer de dentro daquele mundo que agoniza. Doravante, torna-se possível, como a idéia sartriana de uma temporalidade que “cura” permite entrever, resistir à “fatalidade” de um tempo que, em 39, “mutilava” os homens, roubando-lhes o futuro e destruindo toda esperança. O curso da história logo irá desfazer o mito da inevitabilidade da vitória nazista na Europa. O movimento de resistência, na França e no resto da Europa, começa a corroer esse mito que, até então, fora vivido como destino inelutável. Primeiramente, a resistência inglesa. Sabe-se, pelas memórias de época, o quanto tal resistência representou para os contemporâneos um abalo na reputação de invencibilidade da Wehrmacht (“se conseguirmos resistir, toda a Europa recuperará um dia sua liberdade”, dizia Churchill em junho de 1940). Na França, mesmo se a Resistência não foi durante muito tempo senão uma “anarchie combattante”, segundo de Gaulle, ou uma “desordem corajosa”, nas palavras de Malraux (Documentário: “De Gaulle et Malraux”), ela permitiu a toda uma geração não mais viver a história como destino, ou melhor, “briser le destin”, para retomar a expressão de Sartre – “notre destin est entre nos mains”, escreve também o autor (SARTRE, 1948a, p. 188). Uma vez que “les jeux ne sont pas

faits”, abre-se a possibilidade de romper com a *duração* de um “monde qui ne résiste jamais” (conforme a já mencionada passagem do diário de guerra de Sartre)⁴⁹. Se em 39-40 um “destino” trágico projetou sua sombra sobre o “Tempo do Mundo”, à época de EN a luz da liberdade já recomeça a iluminar a cena histórica e, ao fazê-lo, vai esmaecendo a figura sombria do destino (que rondava a reflexão sartriana às vésperas da guerra), ou melhor, vai revelando que o “destino” não é senão a “minha liberdade” (tal como Sartre enfatiza em *Les Mots*). Em vez de dobrar-se à “crença na fatalidade”⁵⁰, a filosofia sartriana da temporalidade heróica, delineada em EN, conclama à luta, isto é, a “forger le destin” (outra expressão recorrente em Sartre)⁵¹. Com isso já se evidencia até que ponto é verdadeiro, também para caso de EN, o que o próprio autor disse pensando particularmente em sua obra teatral: durante a Ocupação, “eu não era um resistente que escrevia, mas um escritor que resistia” (Entrevista concedida a John Gerassi; GERASSI, 1989, p. 179).

Sob este ângulo, não é só a figura do tempo em EN que ganha luz nova – é o próprio movimento do conjunto das análises do livro que poderia ser reconstituído a partir do fio central puxado pela radicalização da experiência da temporalidade: o ponto de vista do Resistente. A “subversão” especulativa operada em EN, a qual, através de uma temporalidade redentora, converte a impotência da subjetividade em heroísmo da consciência (“projet de suppression de cet asservissement réel” e de “reconquérir la liberté”; SARTRE, 1943, p. 462)⁵², reconstrói filosoficamente, a nosso ver, uma “subversão” histórica (a conversão de um estado de “néantisation” real em liberdade heróica da Resistência) – é a própria História que vai sendo narrada no interior das análises do livro (estamos diante de um processo de elaboração filosófica do Mito da Resistência). Essa subversão especulativa só pôde ser feita a partir de materiais históricos da época, como mostram os exemplos usados pelo autor. Numa palavra: a radicalização da experiência da temporalidade operada em EN é a expressão conceitual do processo de radicalização política em curso. Eis portanto o que acelera o ritmo das análises de EN: uma experiência histórica que se desenvolve ela própria num ritmo acelerado – a radicalização de Hegel e de Heidegger no interior do “ensaio de ontologia” sartriano é impulsionada (via ativismo kojéviano) por esse processo de radicalização da crise histórica. Vê-se melhor agora em que sentido dizíamos que o “Tempo do Mundo” heideggeriano, na versão de EN, exprime o tempo de um *certo* mundo muito determinado, ou de um *certo* presente político. Já é o ponto de vista do revolucionário, no caso, do

Resistente, que se prefigura na idéia sartriana –que veio de Heidegger (quem diria?)– de uma temporalidade orientada para o futuro⁵³.

É portanto com a experiência da temporalidade que se dá o reencontro da matéria viva da história com sua reelaboração filosófica. Noutras palavras: é o Tempo a instância que reúne os dois planos aparentemente distintos de EN. Desfeita essa aparência, a estrutura teatral do livro se expõe plenamente, tornando possível ver que os dois planos que compõem o cenário da obra são sustentados por uma única viga, construída com material híbrido (filosófico, literário e histórico). Mas para apreender o movimento simultâneo das diversas figuras nesses dois planos é preciso abrir o ângulo de nossa lente, ou seja, reunir o que distinguimos num primeiro momento: as demonstrações ontológicas e as “situações” concretas do mundo.

¹ Este texto é uma versão reduzida do Capítulo 3 da Primeira Parte de minha tese de doutoramento intitulada *O Mito da Resistência – Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)*.

² Cf. Paulo Arantes, “A Prosa da História”, Arantes, 1981.

³ Idéia que vem de Heidegger, como assinala o próprio Sartre num ensaio de 1939: “La conscience ne peut ‘être dans le temps’ qu’à la condition de se faire temps par le mouvement même qui la fait conscience; il faut, comme dit Heidegger, qu’elle se ‘temporalise’” (SARTRE, 1947e, p. 73).

⁴ Cf. Mendonça, 2001, cap. 1, parte I.

⁵ Esse vínculo necessário entre negação e tempo é próprio de Hegel, como aliás Heidegger enfatiza em *Ser e Tempo* (cf. v. II, p.243 e 247). A esse respeito, cf. também Arantes, 1981, p. 37, 132-133.

⁶ Se por um lado as análises sartrianas acompanham a distinção hegeliana entre tempo e duração/ eternidade, por outro, diferentemente de Hegel, elas identificam eternidade e duração.

⁷ Cf. Mendonça, 2001, Cap. 2, Parte I.

⁸ Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty também estabelece uma “relação íntima” entre o tempo e a subjetividade (cf. em particular p. 469-489).

⁹ Esse mecanismo foi exposto em Mendonça, 2001, cap. 2, parte I.

¹⁰ A esse respeito, cf. especialmente Heidegger, 1993, p. 215, 241-246.

¹¹ Daí a crítica que EN endereça a Leibniz: “L’ordre de l’explication psychologique chez Leibniz va du passé au présent (...). Pour nous, au contraire, l’ordre de l’interprétation (...) ne cherche nullement à réduire le temps à un enchaînement purement logique (*raison*) ou logico-chronologique (*cause*, déterminisme). Il s’interprète donc à partir du futur” (SARTRE, 1943,

p. 525). Já em dezembro de 1939, numa carta na qual procura expor os fundamentos da moral que está elaborando, Sartre escreve: “la réalité humaine (...) est toujours du côté de l’avenir” (SARTRE, 1981a, p. 1898). Nesse sentido, observe-se o que diz o autor sobre um dos personagens de *Les Chemins de la Liberté*: “Un homme est son projet, son avenir. Charles n’est pas un homme, parce qu’il est l’avenir des autres. Il est un objet, il est un pot de fleurs. Sa vie sans avenir est une vie morte, privée de sa dimension essentielle: celle des actes” (Entrevista, *Paru*, nº 13, dezembro de 1945). Recorde-se ainda esta passagem de *Morts sans sépulture*, onde a personagem Lucie, após identificar “vida” e futuro (“notre vie, notre avenir”), afirma: “je n’ai plus d’avenir, je n’attends plus que ma mort” (p. 185).

¹² Cf. Mendonça, 2001, cap. 2, parte I.

¹³ Sabe-se que a alienação, como “fenômeno originário”, é constitutiva do *Dasein* e, portanto, insuperável para Heidegger: “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno originário” (HEIDEGGER, 1989, v. I, p. 254).

¹⁴ O exame desse processo se encontra em Mendonça, 2001, cap. 2, parte I.

¹⁵ A esse respeito, cf. Heidegger, 1989, em particular a p. 264.

¹⁶ Em setembro de 1939, quando a Guerra é declarada, Simone de Beauvoir anota em seu diário: “Tout est barré, souvenirs, avenir, perception même”; “l’avenir est tout barré” (BEAUVOIR, 1990, p. 18, 49). Nesse sentido, cf. o que diz uma personagem de Sartre em *L’âge de raison*: “Je ne peux pas imaginer mon avenir. Il est barré” (SARTRE, 1981a, p. 451).

¹⁷ A conjuntura da Ocupação da França também será descrita nos mesmos termos. No artigo “Paris sous l’Occupation”, Sartre compara o Ocupante a “une pieuvre” – “elle s’empara de nos meilleurs hommes dans l’ombre et les faisait disparaître” (SARTRE, 1949, p. 21). E ainda: “Pendant quatre ans, on nous a volé notre avenir” (SARTRE, 1949, p. 28).

¹⁸ “Nous sentions notre destin nous échapper”, escreve o autor em seu balanço daquele período (SARTRE, 1949, p. 28). Não por acaso a expressão “les jeux sont faits” (título de Gide antes de ser também de Sartre) se tornou tão recorrente na época. – “Les jeux sont faits d’avance”, lemos em *Bariona*, p. 583 (peça escrita por Sartre no campo de prisioneiros, em dezembro de 1940, e que poderia ser lida como parábola da França ocupada: “notre village agonise”, “notre village écrasé”, p. 578-579). O que ressalta ainda mais a importância especial dada ao romance americano naquele período – e não se trata apenas de Faulkner. Nesse sentido, cf. o elogio feito por Sartre, em 1938, a Dos Passos: “Dos Passos veut nous faire sentir que les jeux sont faits. (...) C’est cet étouffement sans secours que Dos Passos a voulu exprimer. Dans la société capitaliste les hommes n’ont pas de vies, ils n’ont que des destins” (SARTRE, 1947e, p. 18-19). Em *La Peste* – outra parábola da França ocupada (nos termos da epígrafe de livro: “représenter n’importe quelle chose qui existe réellement par quelque chose qui n’existe pas”) –, encontramos a mesma ênfase na ideia de destino: “des avertissements de ce qu’il est convenu d’appeler le destin” (CAMUS, 1947, p. 270).

¹⁹ Em seu “journal de guerre”, Sartre, utilizando a mesma imagem de “déchirement” do ensaio sobre Faulkner, escreve: “La guerre (...) ronge patiemment les oeuvres de l’homme et parfois, entre les choses à demi digérées, (...) un rapport neuf et maléfique s’établit brusquement” (“La mort dans l’âme – journal de guerre”, SARTRE, 1981b, p. 1571).

²⁰ Já num ensaio de 1938 sobre Dos Passos, Sartre resume nos seguintes termos o que ele considera o interesse maior do romance social americano: “Il s’agit de nous montrer ce monde-ci, le nôtre. (...) Nous reconnaissons tout de suite l’abondance triste de ces vies (...); ce sont les nôtres” (SARTRE, 1947e, p. 14-15).

²¹ Ao enviar o artigo de 39 sobre Faulkner para J. Paulhan (então diretor da N.R.F.), Sartre o faz acompanhar da seguinte observação: “L’article que je voulais vous proposer était d’un tout autre genre. J’aurais voulu tirer au clair certaines idées sur la guerre et la politique, puisque personne ne semble s’apercevoir que cette vaniteuse période de redressement...” (carta inédita a J. Paulhan, datada “mardi 1939”). O que estamos procurando mostrar: é exatamente esse “outro gênero” de reflexão, “sobre a guerra e a política”, que já está de certa forma presente no artigo a respeito de Faulkner. É a guerra – antecipada, aliás (conforme a datação do manuscrito, feita por Michel Contat, a carta seria de “avant juin 39”) – que está realmente em questão no artigo sobre o problema do tempo no romance americano. Ora, se antes mesmo de sua eclosão a guerra já é o pano de fundo das reflexões de Sartre, vê-se logo que ela é dada como inevitável – o que expõe a face conjuntural da ideia de “fatalidade”, a qual perpassa o artigo sobre a temporalidade em Faulkner (num outro ensaio escrito cerca de um ano antes, Sartre já afirmava que em Faulkner “les histoires (...) font la poésie du présent et sa fatalité”, “*Sartoris* par W. Faulkner”, SARTRE, 1947e, p. 10). É uma determinada “experiência vivida” da temporalidade que, a nosso ver, está na base das análises sartrianas sobre o problema do tempo. Mas não se trata de mera descrição dessa experiência vivida e sim de recriação, “projeção” filosófica – daí sua “autonomia” e sua significação objetiva (o desenvolvimento desse problema se encontra em MENDONÇA, 2001, parte II).

²² São inúmeros os relatos que descrevem a impressão que as transformações sociais em curso produziam nos homens da época. A respeito do estado de espírito dominante naquele período, é interessante lembrar esta passagem de Julien Gracq: “Pour la dernière fois peut-être en 1914 les hommes étaient partis avec l’idée de rentrer pour les vendanges: en 1939 (...) ils savaient au fond d’eux-mêmes qu’ils ne reverraient qu’une terre où serait passé le feu” (GRACQ, 1958, p. 110). “L’armistice (...) est un deuil attendu”, afirma um historiador do período (ASTIER, 1965, p. 39). Após o armistício, como indicam os documentos da época, “a convicção de que a Europa seria alemã” tornou-se um sentimento quase hegemônico entre os contemporâneos. – “Aucun sacrifice, jamais, nulle part, n’est susceptible de ralentir l’avance allemande”, escreve Saint-Exupéry em meio aos últimos combates antes da capitulação da França (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 83). “C’est le coeur serré que je vous dis qu’il faut cesser le combat” – ordenou Pétain dia 17 de junho. Não havendo mais nada a fazer, “chacun est rentré chez soi”, constata Jean Cassou ao evocar o estado de “resignação” reinante em 40. Em agosto de 40, Sartre anota em seu “journal de guerre”: “Il y a un vide énorme. (...) Nous avons été pris d’un immense dégoût pour cette guerre ratée” (*La mort dans l’âme*, SARTRE, 1981b, p. 1583). Mais tarde, nosso autor escreve: “Paris était mort. (...) Il semblait que nous fussions les oubliés d’un immense exode” (SARTRE, 1949, p. 24-25). Recorde-se também certas passagens do diário de A. Gide: “La lecture des journaux me consterne. La guerre incline tous les esprits. (...) Tout m’invite au franc silence” (GIDE, 1954, p. 12); “Les événements sont trop graves(...) Moins attristé par eux que par l’état d’esprit que révèlent les commentaires” (GIDE, 1954, p. 21); “Les routes sont encombrées de familles errantes qui fuient au hasard et sans savoir où” (GIDE, 1954, p. 26); “La grande désolation du pays...” (1954, p. 36). Essa situação do francês “humilié par la défaite”, como a define Sartre (SARTRE, 1948b, p. 122), é comumente descrita nos relatos de época nos seguintes termos: “une population qui préfère contourner l’événement plutôt que l’affronter” (cf. ASTIER, 1965, p. 7) – um estado, portanto, de “resignação”, conforme afirma também Aron em suas *Chroniques de guerre* (p. 34), ou de “asservissement réel” (se quisermos utilizar uma ideia recorrente em EN). Nesse sentido, ver ainda *La Peste*, de Camus: “Nos concitoyens (...) semblaient dans les rues plus abattus et plus silencieux” (p. 62). E mais adiante: “L’effondrement de leur courage, de leur volonté (...) était si brusque qu’il leur semblait qu’ils ne pourraient plus jamais remonter de ce trou. Ils s’astreignaient (...) à toujours garder, pour ainsi dire, les yeux baissés.

(...) Ainsi, chacun dut accepter de vivre au jour le jour, et seul en face du ciel” (CAMUS, 1947, p. 72, 74) – “la nuit était dans tous les coeurs” (CAMUS, 1947, p. 159). À quella época, acrescenta Camus, reinava entre “nos concitoyens” “une sorte de consentement provisoire”: “ils étaient adaptés, comme on dit, parce qu’il n’avait pas moyen de faire autrement(...)”. Ils ne choisissaient plus rien. La peste avait supprimé les jugements de valeur(...) On acceptait tout en bloc(...) C’était la même résignation et la même longanimité, à la fois illimitée et sans illusions” (CAMUS, 1947, p. 167, 169-170). Recorde-se também o que diz Saint-Exupéry ao se preparar para uma missão, pouco antes da capitulação: “Je m’habille pour le service d’un dieu mort” (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 26). É ainda nas páginas de *Pilote de guerre* que lemos: “Certes nous sommes déjà vaincus. Tout est en suspens. Tout s’écroule” (p. 184).

²³ Nos *Cahiers pour une morale*, o autor afirma que “un processus historique qui se défait (...) imite le déterminisme naturel” (SARTRE, 1983a, p. 65; Na ótica sartriana, a história é “imitation de la nature” em períodos de refluxo revolucionário e “anti-nature” quando seu movimento resiste à ordem, quando é revolução permanente). É possível que Sartre tenha em mente aqui uma outra “catástrofe” francesa, 1848, tal como Flaubert a descreve em *L’Education sentimentale*. “La coupure de 48”, para usar os termos de *L’Idiot de la famille* (SARTRE 1988, v. III, p. 420), é um ponto de referência decisivo no pensamento sartriano (mesmo do jovem Sartre – basta lembrar os *Carnets de la Drôle de Guerre*), e a ela dedicamos tratamento especial no último capítulo de *O Mito da Resistência*.

²⁴ Reencontramos nos *exemplos* usados em EN essa mesma aproximação entre catástrofes naturais e a experiência da guerra – mas a diferença fundamental é que nesse ensaio de ontologia acaba prevalecendo a resposta voluntarista do sujeito heróico sartriano, ou seja, o fatalismo é convertido em ato livre de um sujeito, a quem é justamente atribuída a responsabilidade por esse ato (cf. particularmente p. 42-43).

²⁵ São idênticas as palavras com as quais Camus se refere aos homens daquela época: “Sans mémoire et sans espoir, ils s’installaient dans le présent(...) Il n’y avait plus pour nous que des instants” (CAMUS, 1947, p. 168). Ainda sobre essa perda da memória histórica (resultado de uma experiência que foi vivida como uma volatilização da própria história) durante o período de reação política que caracteriza a França da Ocupação, cf. também o balanço posterior de Sartre: “A chaque instant nous sentions qu’un lien avec le passé s’était cassé. Les traditions étaient rompues, ses habitudes aussi(...) Paris était mort” (“Paris sous l’Occupation”, SARTRE, 1949, p. 24). E Sartre acrescenta: “En dépit de nos efforts les souvenirs pâlisaient chaque jour davantage. (...) Pareillement s’effaçaient (...) le souvenir de certaines journées rayonnantes, d’un 14 juillet à la Bastille, (...) de la grandeur de la France” (SARTRE, 1949, p. 38-39; Veremos mais adiante em que medida a idéia de Revolução como iluminação – “journées rayonnantes” –, se delineia no pensamento sartriano como superação da “noite” da Ocupação).

²⁶ “La guerre en 38 pouvait être l’occasion d’une révolution. En 40 elle est l’occasion d’une contre-révolution. La guerre de 38 eût été une guerre ‘de gauche’ – celle de 39 est une guerre ‘de droite’”, escreve Sartre nos *Carnets de la Drôle de Guerre* (p. 376). O que explica esta já mencionada afirmação feita no ensaio de 1939 sobre Faulkner: “Nous vivons au temps des révolutions impossibles” (SARTRE, 1947e, p. 74). Veremos que o desenrolar dos acontecimentos levará Sartre (assim como seus contemporâneos) a inverter esse diagnóstico – a idéia de uma “guerre de gauche” voltará a se impor, permitindo assim, mais no final da guerra, a propagação da palavra de ordem “De la Résistance à la Révolution”.

²⁷ Nesse sentido, ver o testemunho de contemporâneos: “En juin 40 notre avenir était derrière nous, dans la défaite. Il n’y avait pas d’avenir” (“La France à coup d’épée”, Ollivier

Guichard, Documentário). Essa “esterilização”, ou “paralisação”, do tempo é também tema de Camus, em *La Peste*: “A cette époque le temps parut se fixer” (p. 62). E acrescenta: “nos concitoyens (...) flottaient plutôt qu’ils ne vivaient, abandonnés à des jours sans direction et à des souvenirs stériles, ombres errantes qui n’auraient pu prendre force qu’en acceptant de s’enraciner dans la terre de leur douleur. Ils éprouvaient ainsi la souffrance profonde de tous les prisonniers et de tous les exilés, qui est de vivre avec une mémoire qui ne sert à rien. Ce passé même auquel ils réfléchissaient sans cesse n’avait que le goût du regret. (...) Impatients de leur présent, ennemis de leur passé et privés d’avenir, nous ressemblions bien ainsi à ceux que la justice ou la haine humaines font vivre derrière des barreaux” (CAMUS, 1947, p. 72-73; Camus retoma aqui um tema de Malraux: “Ô prison, lieu où s’arrête le temps – qui continue ailleurs...”, *La Condition Humaine*, in MALRAUX, 1989 p. 734-735). Ainda Camus: “Notre ville entière vivait sans avenir” (p. 233). Saint-Exupéry, por sua vez, referindo-se ao exército francês de 1940, escreve: “Nous avons fondu comme une cire” (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 8). Daí a idéia de “absurdo”: “Mais il est une impression qui domine toutes les autres au cours de cette fin de guerre. C’est celle de l’absurde. Tout craque autour de nous. Tout s’écroule. C’est si total que la mort elle-même paraît absurde” (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 8). Esse “absurdo” decorre justamente da idéia de paralisia do tempo, “quebra” do mecanismo regulador da temporalidade: “Tout à coup une absurde image me vient. Celle des horloges en panne. De toutes les horloges en panne. Horloges des églises de village. Horloges des gares. Pendules de cheminée des maisons vides. Et, dans cette devanture d’horloger enfui, cet ossuaire de pendules mortes. La guerre... on ne remonte plus les pendules” (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 10). Uma análise comparativa dessas obras literárias poderia mostrar que o “absurdo” de que fala Camus e Saint-Exupéry, assim como o “absurdo” que caracteriza a “existence de champignon” descrita na *Nausée* – aquela própria do “existant qui tombe d’un présent à l’autre, sans passé, sans avenir” (SARTRE, 1981c, p. 204, 207) –, advém com efeito do que se considera uma ruptura do curso do tempo (um problema de EN, como veremos). Desta perspectiva, torna-se possível ler a “Nausée” como um resultado da “brisure” da temporalidade – o romance descreveria assim um estado de reação política, ou de refluxo revolucionário, e anteciparia “les années terribles” da Ocupação (“L’oeuvre, désengagée en apparence et terminée avant le Front populaire et le début de la guerre d’Espagne, ne faisait pratiquement aucune place aux événements politiques de l’époque; Sartre avait pourtant été frappé par la montée du fascisme en Europe et il avait personnellement assisté au triomphe du nazisme en Allemagne”, observam M. Contat e M. Rybalka sobre *La Nausée*, CONTAT e RYBALKA, 1970, p. 62). A idéia de uma “existence de champignon” presente na *Nausée* antecipa um estado de coisas real: “Comme les champignons(...) nous vivons à fleur de terre. Et lorsqu’un camp meurt (...) il pourrit et sèche à la surface du sol et se transforme en poussière anonyme sous le soleil”, escreve Sartre em seu diário de guerra (SARTRE, 1981b, p. 1581-1582). Paralisia do tempo e época de reação política: eis o binômio que poderia definir a *Nausée* (“L’ennui, c’est l’ordre social”, afirma Sartre no início de 1938, SARTRE, 1947e, p. 9). Não por acaso, o personagem central do romance é um historiador – tentativa de recuperar, por meio da forma narrativa (o trabalho do bom historiador se confunde aqui com o do romancista), uma temporalidade cujo fio central se rompeu, impondo-se assim a tarefa de costurar essa temporalidade “brisée”, “en miettes”: “Mon passé n’est plus qu’un trou énorme”; “tout ce qui n’était pas présent n’existait pas” (SARTRE, 1981c, p. 77, 114). Busca do tempo histórico que se afasta do horizonte do presente (tanto mais se levamos em conta que, no pensamento sartriano, o tempo histórico é identificado à temporalidade revolucionária): “tenter d’attraper le temps par la queue” (SARTRE, 1981c, p. 50). A “nausée”, se nossa leitura tem cabimento, é própria de um tempo fragmentado, do “absurdo” de um “tempo de homens partidos”, “tempo de gente cortada” (tomando emprestada a maneira como Carlos Drummond de Andrade se refere àquela época da guerra, DRUMMOND DE

ANDRADE, 1967, p. 144). A “existence de champignon” é justamente a existência aquém do tempo (o “existant qui tombe d’un présent à l’autre, sans passé, sans avenir”): “brusquement on sent que le temps s’écoule, que chaque instant conduit à un autre instant, celui-ci à un autre et ainsi de suite; que chaque instant s’anéantit, que ce n’est pas la peine d’essayer de le retenir” (SARTRE, 1981c, p. 69). Recorde-se também as palavras de Roquentin quando da “revelação” da existência: “Le temps s’était arrêté: une petite mare noire à mes pieds; il était impossible que quelque chose vînt *après* ce moment-là” (p. 156; grifo do autor). (Num ensaio de 1939, “Visages”, Sartre escreve: “Je suis seul dans une pièce close, noyé dans le présent. Mon avenir est invisible”, CONTAT e RYBALKA, 1967, p. 562). Há na *Nausée* uma contraposição entre o tempo da vida rotineira (tempo disperso, tedioso, quando não há nada para contar) e o tempo da forma narrativa: “L’aventure est finie, le temps reprend sa mollesse quotidienne” (p. 47). Ou então: “J’ai voulu que les moments de ma vie se suivent et s’ordonnent comme ceux d’une vie qu’on se rappelle” (p. 50). Poder-se-ia dizer que a “Nausée” advém justamente da impossibilidade (pelo menos naquela conjuntura determinada) de realizar esse desejo – “Je n’ai voulu qu’être libre”, afirma ainda Roquentin (SARTRE, 1981c, p. 79). (Em sua obra literária, observa Alain Renaut, Sartre descreve “pour l’essence des personnages qui ont manqué leur liberté”, RENAUT, 1993, p. 205). Numa época em que a luz da liberdade começa a bruxulear no horizonte, a temporalidade também se volatiliza, torna-se “ilusão” (relembremos que para Sartre “une temporalité qui n’est pas fondée sur la liberté n’est plus qu’une illusion”, SARTRE, 1983a, p. 64). Sobre tudo para quem considera que “un homme, c’est toujours un conteur d’histoires (...); et il cherche à vivre sa vie comme s’il la racontait” (SARTRE, 1981c, p. 48), quando a fragmentação da vida cotidiana rompe a trama do tempo da narração (o que remete ao problema da Narração no período crítico de entre-guerras), condenando a “tomber” “d’un présent à l’autre, sans passé, sans avenir”, ou seja, condenando à repetição do mesmo, quando se vive numa época em que “il faut choisir: vivre ou raconter” (SARTRE, 1981c, p. 48), a existência não pode se tornar senão “existence de champignon”, “Melancolia” (primeiro título da *Nausée*, inspirado na gravura de Dürer), numa palavra, “Nausée”. Sobre a antecipação da experiência da guerra na *Nausée*, é interessante o depoimento de Simone de Beauvoir: “Ainsi, nos aînés nous interdisaient-ils d’envisager qu’une guerre fût seulement possible. Sartre avait trop d’imagination, et trop encline à l’horreur, pour respecter tout à fait cette consigne; des visions le traversaient dont certaines ont marqué *La Nausée*: des villes en émeute, tous les rideaux de fer tirés, du sang aux carrefours et sur la mayonnaise des charcuteries” (BEAUVOIR, 1960, p. 171).

²⁸ Uma idéia análoga encontra-se nas *Aventures de la Dialectique*, onde Merleau-Ponty relaciona a idéia de “não poder fazer seu destino” à “morte eterna” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 24).

²⁹ E nisto Sartre se distancia de Heidegger para quem “transformação e permanência pertencem, de modo igualmente originário, à essência do tempo” (HEIDEGGER, 1989, p. 270). Sobre as relações entre história, repetição e destino em *Ser e Tempo*, cf. em particular o v. II, p. 202. Notemos de passagem que o jovem Marcuse, à época em que tentava vincular filosofias da existência e tradição hegeliano-marxista, procura mostrar que em Heidegger a idéia de “repetição” não é mera repetição: “ela não consiste só em ressurreição, retorno da perecida existência passada, e sim em algo novo, uma ‘réplica’ às possibilidades passadas” (MARCUSE, 1968, p. 72).

³⁰ Mais tarde, na *Conferência de Araraquara*, Sartre, polemizando com Lévi-Strauss, define as “sociedades sem história” nos seguintes termos: “são sociedades (...) nas quais as formas de mediação são tais que os conflitos na base não explodem ou o esmagamento é de tal modo que algo aí não nasce. Não existe aquela malha que se vai tecendo e que é a história” (SARTRE 1986b p. 57).

³¹ Em EN, Sartre procura mostrar que o pensamento analítico é regido pelo “princípio de identidade” (cf. 1943, particularmente p. 32-33).

³² O contraponto sartriano dessa forma abstração-repetição-pensamento analítico é o “concreto histórico” cujo movimento “dialético” tem o proletariado como base. Já nos *Cahiers pour une morale* (cf. 1983a, em especial p. 173-174), o pensamento revolucionário (que pressupõe a negação do existente) aparece como sucedâneo do “pensamento abstrato burguês” (que é “pura positividade”).

³³ Sobre tudo Faulkner e Kafka. A característica do presente em Faulkner, conforme Jameson procurou mostrar, “is a repetition, an *enfouement*, a succession like the ticking of a clock, in which events move into the past, growing tinier and tinier in the distance like objects receding” – “Faulkner’s world (...) is a world without a future” (JAMESON, 1988, p. 98-99). Sartre, comentando Faulkner, contrapõe “tempo real” e tempo cronológico. E cita o próprio Faulkner: “Le temps reste mort tant qu’il est rongé par le tic-tac des petites roues. Il n’y a que lorsque le pendule s’arrête que le temps se remet à vivre” (SARTRE, 1947e, p. 66). Quanto à “paralisação” do tempo na obra kafkiana, lembremos a bela análise de G. Anders: “Para ele [Kafka] e para as pessoas do seu mundo, a vida é tão enroscada que *não anda* (...). Essa paralisação do tempo distingue-se fundamentalmente da que encontramos na poesia classicista. (...) Nos classicistas, a neutralização do tempo (na forma da eternização) é *intenção*, enquanto que, para Kafka, a eternidade do momento, o tétano do não-ir-adiante, é *maldição*” (ANDERS, 1969, p. 58). Sobre o tipo de frase, própria de Kafka, que não “avança”, G. Anders afirma: “...o não-avançar é o seu conteúdo” (p. 59). E acrescenta: “O terror paralisa (para o aterrorizado) o tempo” (p. 62). No mesmo sentido, Adorno escreve que a “épica expressionista” de Kafka “obedece à lei da repetição intemporal. A relação da obra de Kafka com a a-historicidade deve-se em grande medida a esta lei” (ADORNO, 1998, p. 262). Essa “paralisação do tempo” que, como indicam G. Anders e Adorno, é resultado da *forma* peculiar de Kafka (expressão de um estado de coisas muito mais amplo, pois diz respeito a problemas do curso do mundo moderno), em Sartre é mera “estilização” conjuntural (assunto desenvolvido em MENDONÇA, 2001, parte II).

³⁴ Essa contraposição entre natureza (domínio da necessidade) e história (domínio da liberdade), que acompanha, como se lê nos *Cahiers pour une morale*, “la distinction de Hegel entre Nature et Esprit” (p. 53), levará Sartre, mais tarde, a recusar a dialética da natureza – uma recusa já presente em Kojève (cf. Descombes: “D’où l’enseignement de Kojève: l’histoire est dialectique, la nature ne l’est pas”, DESCOMBES, 1979, p. 47). Cf. nesse sentido Hyppolite para quem, na *Fenomenologia do Espírito*, “la liberté suppose la libération à l’égard de l’être-là naturel dans sa totalité” (HEGEL, 1983, v. I, p. 166, nota 35). Num outro registro, cf. também o que escreve Lukács em *História e Consciência de Classe*: “Diferentemente da natureza, na qual, sublinha Hegel, ‘a transformação é um círculo, a repetição do igual’, na história a transformação não procede só na superfície, mas no conceito” (p. 21). A crítica de Sartre ao conservadorismo político se sustenta justamente na recusa teórica da idéia de repetição (que leva à naturalização da história, como vimos): “Il y a des gens qui sont attirés par la permanence de la pierre. (...) Ils ne veulent pas changer: où donc le changement les mènerait-il?” (SARTRE, 1954, p. 21). É próprio daqueles que “sont attirés par la permanence de la pierre” o medo do novo: “on ne cherche jamais que ce qu’on a déjà trouvé”, “on ne devient jamais que ce que déjà, on était” (SARTRE, 1954, p. 21). O caráter conservador do antisemita é assim identificado ao desejo de permanência – uma imutabilidade própria do reino da natureza: “il choisit la permanence et l’impénétrabilité de la pierre” (p. 63). Em “Paris sous l’Occupation”, Sartre descreve a vida do francês durante a Ocupação como um processo de “déshumanisation”, isto é, passagem da história humana à natureza – “pétrification de l’homme” (SARTRE, 1949, p.

29). Recorde-se ainda a crítica do autor, em “Qu’est-ce que la littérature?”, ao “homme classique” do século XVII: “comme la société où il vit confond le présent avec l’éternel, il ne peut même imaginer le plus léger changement dans ce qu’il nomme la nature humaine; il conçoit l’histoire comme une série d’accidents qui affectent l’homme éternel en surface sans le modifier profondément et s’il devait assigner un sens à la durée historique il y verrait à la fois une éternelle répétition(...) et un processus de légère involution, puisque les événements capitaux de l’histoire sont passés” (SARTRE, 1948b, p. 139). Na *Questão de Método*, Sartre acusa o “mecanicismo” (ou o “determinismo cientificista”) de “reduzir a mudança à identidade” (p. 114). Ainda nesse ensaio, o autor chega mesmo a “definir o homem” pela possibilidade de romper com o círculo natural da repetição: “Não se deveria definir o homem pela historicidade –pois há sociedades sem história–, mas pela possibilidade permanente de viver historicamente as rupturas que subvertem, às vezes, as sociedades de repetição” (p. 191). Já nos *Ecrits de Jeunesse*, onde o “ser” é identificado à transformação, encontramos esse privilégio da mudança em detrimento da duração: “précisément parce qu’elles durent, elles ne sont pas” (p. 448). Ainda sobre a contraposição entre história e natureza, lemos em “Matérialisme et Révolution” que “la notion d’histoire naturelle est absurde” (SARTRE, 1949, p. 148). E em *Les Mouches*: “La nature a horreur de l’homme” (p. 237). Nessa peça, a natureza é apresentada como aquilo que *dura* na ordem do universo: “Vois ces planètes qui roulent en ordre, sans jamais se heurter” (p. 233) – esse movimento natural, eterno, harmonioso, cíclico e não-violento é regido pela lei da repetição (à qual se contrapõe a Revolução).

³⁵ Nunca é demais lembrar que a paralisia da Ação significa, na ótica kojeviana, “l’anéantissement” do sujeito livre.

³⁶ Objetivo que Sartre atribui a Hegel: “Toute la théorie de Hegel se fonde sur l’idée qu’il faut une démarche philosophique pour retrouver (...) l’abstrait à partir du concret qui le fonde” (SARTRE, 1943, p. 48).

³⁷ Ainda sobre essa contraposição entre duração do instante e tempo histórico, cf. o ensaio de Sartre sobre Descartes: “...se retirer du temps même et se réfugier dans l’éternité de l’instant” (SARTRE, 1947e, p. 301). Em *Qu’est-ce que la littérature?*, criticando “o determinismo do romance naturalista”, Sartre afirma que “a estrutura temporal” que convém particularmente a esse tipo de romance é o instante, na medida em que o instante “est la négation du temps humain, ce temps (...) du travail et de l’histoire” (SARTRE, 1948b, p. 173). Nesse sentido ver nos *Cahiers pour une morale* a idéia de História como superação da “éternité de l’instant” (SARTRE, 1983a, p. 38). É justamente esse vínculo entre o instante e o “eterno” – aquilo que está “en dehors de l’histoire”, como se lê em Sit. II (SARTRE, 1948b, p. 225) – que permitirá a Sartre, ao longo de sua crítica ao “quiétisme surréaliste”, contrapor instante e tempo revolucionário (cf. SARTRE, 1948b, p. 221).

³⁸ Cf. Mendonça, 2001, cap.2, parte I.

³⁹ “Fatalité ou destin” – “briser perpétuellement ce destin”, lemos nos *Cahiers pour une morale* (SARTRE, 1983a, p. 129). Ser livre, afirma Sartre na “Présentation des Temps Modernes”, é “choisir d’un même mouvement son destin, le destin de tous les hommes et la valeur qu’il faut attribuer à l’humanité” (SARTRE, 1948b, p. 27-28). Esse ativismo, como temos salientado, vem de Malraux, não obstante as críticas que Sartre endereça à sua idéia de destino (O problema, todavia, não pode ser colocado em termos de simples “influência”, e sim nos termos que o próprio Sartre formulou: “Je n’ai jamais été influencé par lui (...). Mais je sens tout aussi fort combien je fais époque avec Malraux”, SARTRE, 1983b, p. 429-430). Nesse sentido, cf. em Malraux a idéia de escapar ao destino por um ato de vontade heróica: “Mais il y aura encore des êtres humains qui accepteront de perdre leur vie pour l’idée qu’ils se font

de ce que peuvent être les hommes. (...) Disons si vous voulez ce par quoi l'homme échappe au destin..." (Adaptação teatral de *La Condition Humaine*, MALRAUX, 1989, p. 770).

⁴⁰ Malgrado a referência explícita de EN a Hegel, acreditamos que o verdadeiro modelo desse mecanismo sartriano de conversão do negativo em positivo se encontra num voluntarismo que evidentemente não tem nada a ver com o pensamento hegeliano. De um lado, EN está a nosso ver reativando uma certa historiografia sobre a Revolução Francesa. Limitemo-nos por ora a lembrar esta passagem em que Michelet, transformando o negativo em positivo, extrai da morte a redenção: "Et c'est justement à ce point où elle [la France] senti sur elle la main de la mort, que, par une violente et terrible contraction, elle suscita d'elle-même une puissance inattendue, fit sortir de soi une flamme que le monde n'avait vue jamais, devint comme un volcan de vie" (MICHELET, 1952, v. I, p. 1021). Mas a fonte mais próxima da conversão heroica da perda em ganho, constitutiva de EN, é literária: a literatura voluntarista de "situações extremas", mais uma vez. Nesse sentido, cf. Saint-Exupéry: "Ainsi je ne me désolidariserai pas d'une défaite qui, souvent, m'humiliera. (...) Je comprends le sens de l'humilité. Elle n'est pas dénigrement de soi. Elle est le principe même de l'action. Si, dans l'intention de m'absoudre, j'excuse mes malheurs par la fatalité, je me sou mets à la fatalité. Si je les excuse par la trahison, je me sou mets à la trahison. Mais si je prends la faute en charge, je revendique mon pouvoir d'homme. Je puis agir sur ce dont je suis. Je suis part constituante de la communauté des hommes" (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 189, 192). Cf. também Malraux: "Nous devons (...) transformer notre Apocalypse en armée, ou crever" (MALRAUX, 1937, p. 186). Mas para compreendermos por que Sartre incorpora (inconscientemente, na maior parte dos casos) essa tradição de pensamento sobre "situações extremas" (guerra e/ ou revolução) será preciso entender todo o sentido do "je fais époque avec Malraux", a que nos referimos na nota anterior (tarefa da qual procuramos nos desincumbir na Segunda Parte de *O Mito da Resistência*).

⁴¹ A esse respeito, cf. Mendonça, 2001, parte II.

⁴² Em EN, o referencial dessa reflexão sobre o tempo ainda é literário: "C'est essentiellement sur cette vertu séparatrice du temps que les romanciers et les poètes ont insisté" (SARTRE, 1943, p. 169).

⁴³ Na verdade, essa resposta afirmativa à questão sobre a irreversibilidade do tempo já estava prefigurada na própria *Nausée*: "jamais je ne pouvais revenir en arrière, pas plus qu'un disque ne peut tourner à rebours" (SARTRE, 1981c, p. 30). Mais tarde, em 1947, nosso autor reitera: "L'Histoire ne revient pas en arrière" ("La crise du socialisme", programa radiofônico da série *La Tribune des Temps Modernes*). A esse respeito, note-se ainda o que Sartre escreve em seu estudo sobre Mallarmé: "Mais ce serait revenir en arrière. Ils savent bien, au fond de leur coeur, que le passé ne se recommence pas" (SARTRE, 1986a, p. 17; Nesse particular, cf. a diferença com Merleau-Ponty: "Le temps se recommence: hier, aujourd'hui, demain, ce rythme cyclique...", MERLEAU-PONTY, 1945, p. 484) Donde a crítica –desenvolvida desde os *Cahiers pour une morale* – à idéia de eterno retorno ("temps cyclique de l'éternel retour", como se lê em *L'Idiot de la Famille*, v. III, p. 696). Tal idéia, escreve Sartre, referindo-se sobretudo a Nietzsche, pressupõe uma moral "qui n'est valable que dans les étroites limites d'une classe heureuse (donc d'oppression)" (SARTRE, 1983a, p. 108). Em vez de curvar-se resignadamente a um estado de coisas opressivo, acrescenta o autor, é preciso lutar contra "le Mal", "comme si c'était une vipère que nous voulons réellement écraser" (SARTRE, 1983a, p. 109). Trata-se pois de privilegiar as idéias de movimento (*versus* "repouso" e "morte") e de luta (*versus* aceitação do existente). Está aberto o caminho para uma ética da ação revolucionária.

⁴⁴ Cf. Mendonça, 2001, cap. 2, parte I.

⁴⁵ Em *Les Mouches* (peça escrita ao mesmo tempo que EN e definida por Sartre como um apelo à Resistência), o personagem principal, Orestes, afirma, no momento em que “descobre” a liberdade, que até então estivera condenado a viver fora do tempo dos homens e com “un voile sur mes yeux” (SARTRE, 1947c, p.235).

⁴⁶ A respeito da peculiaridade da arquitetura de EN, cf. Mendonça, 2001, Introdução.

⁴⁷ A palavra “mito” tem aqui este sentido preciso que F. Jameson, reciclando certas tendências da crítica literária, lhe atribui: algo que pressupõe uma espécie de reordenação da experiência – e precisa ser pensado em termos de tempo e de narração, pois é, em última instância, uma categoria literária (cf. *Marxismo e Forma*). Trata-se, em suma, de mito e de verdade histórica ao mesmo tempo. Mais precisamente, uma trama imaginária cujos fios são reais. Pensamos também nos termos com os quais o próprio Sartre definiu o significado da Resistência para a sua geração: um acontecimento histórico “élevé à la hauteur d’un symbole”, como a tomada da Bastilha (cf. SARTRE, 1970a).

⁴⁸ Convém lembrar que se EN foi concebido durante a conjuntura sombria da “drôle de guerre”, sua redação só se inicia no outono de 1941, portanto após o começo do movimento de Resistência e da participação do próprio Sartre nesse movimento, através do grupo “Socialisme et Liberté”.

⁴⁹ Vale sublinhar a autocrítica de Sartre em 1947: “Mon premier film, *Les Jeux sont faits*, ne sera pas existencialiste. (...) Tout au contraire l’existentialisme n’admet point que les jeux soient jamais faits. (...) Mon scénario baigne dans le déterminisme” (*Le Figaro*, 29/ 04/ 1947). – “Quand les jeux sont faits, rien ne va plus, l’homme disparaît”, reitera nosso autor em 1950 (SARTRE, 1964b, p. 68).

⁵⁰ Sartre critica o que ele chama de “crença na fatalidade” em vários textos do pós-guerra. Ver em particular “La guerre et la paix”, in *Franchise (Cahiers de la France retrouvée)*, novembro-dezembro de 1946.

⁵¹ Esse heroísmo do sujeito sartriano (cujo ato livre “quebra” o destino, garantindo o otimismo), é o mesmo que ainda sustenta a “Lettre-Préface” de Sartre ao livro de François Fejtő sobre o massacre da insurreição húngara de 56: “Cette longue histoire qui, en 53, en 56, eût pu conduire le peuple hongrois hors de la nuit et qui est retombée aujourd’hui dans le sang, dans la boue et dans les ténèbres, (...) apparaîtra comme un destin terrible. Mais tout n’est pas vain, tout ce sang versé ne sera pas perdu: on voit surgir des ruines un prolétariat nouveau, plus dur, conscient de sa force (...) Ces hommes neufs (...) vont reprendre la lutte par d’autres moyens, sous d’autres formes; ils ne permettront pas que la ‘démocratisation’ s’arrête” (FEJTŐ, 1956, p. 15). Nesse sentido, cf. também “Matérialisme et Révolution”: “la classe ouvrière a entrepris (...) de se forger, dans la liberté et dans l’angoisse, son propre destin” (SARTRE, 1949, p. 215). Discutindo o tema do heroísmo em Malraux, Merleau-Ponty apresenta o problema das relações entre vontade e fatalidade na História nos seguintes termos: “Un marxiste comme Kyo, dans *La Condition humaine*, rencontrait la question au coeur même du marxisme. Il y a, disait-il, dans le marxisme, à la fois une volonté et une fatalité: quand donc faut-il suivre le cours des choses et quand faut-il les forcer? (...) Mais les faits ne sont acquis que lorsque nous avons renoncé à les changer: n’est-ce pas le moment d’apporter aux communistes une aide décisive et de forcer la main à l’histoire? Aucune philosophie de l’histoire ne supprime cette hésitation” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 327). Poder-se-ia dizer que em Sartre esse problema da relação dialética entre “fatalité” (“le cours des choses”) e “volonté”, ou objetividade e subjetividade, dissolve-se enquanto tal porque o voluntarismo sartriano não aceita nenhuma “imposição” da História – e nisto nosso autor está distante de Merleau-Ponty, que tende (via Weber) a privilegiar o caráter astucioso (o “gênio maligno”) da

História: “Jamais les hommes n’ont mieux vérifié que le cours des choses est sinueux (...). Mais quelquefois, dans l’amour, dans l’action, ils s’accordent entre eux et les événements répondent à leur volonté. Quelquefois, il y a cet embrasement, cet éclair, ce moment de victoire, ou, comme dit la Maria de Hemingway, cette *gloria* qui efface tout” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 330). Esse “qualquefois” de Merleau-Ponty é determinação constante em Sartre – nas análises sartrianas, como nota o próprio Merleau-Ponty, a ação revolucionária é “cette entreprise héroïque” que “ne tolère aucune espèce de condition ni de restriction” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 150). Todavia, pode-se observar no primeiro Merleau-Ponty traços de um certo voluntarismo (ainda que sempre muito mitigado quando comparado ao de Sartre) – cf. por exemplo o último capítulo da *Phénoménologie de la Perception* (sobre a liberdade) onde, refletindo sobre o heroísmo, o autor escreve: “Rien ne me détermine du dehors” (p. 520).

⁵² A desmontagem do mecanismo dessa “subversão” especulativa se deu ao longo da Primeira Parte de *O Mito da Resistência*.

⁵³ Para Sartre, é justamente o privilégio do futuro que caracteriza o ponto de vista do revolucionário (cf. por exemplo “Matérialisme et Révolution”, in SARTRE, 1949).

Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Notas sobre a literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

_____. *Prismas - Crítica Cultural e Sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

ARANTES, P. *Hegel - A Ordem do Tempo*. São Paulo: Polis, 1981.

ASTIER, E. *De la chute à la libération de Paris*. Paris: Gallimard, 1965.

ARON, R. *Chroniques de Guerre*. Paris: Gallimard, 1990.

BEAUVOIR, S. *Journal de Guerre*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *La force de l’âge*. Paris: Gallimard, 1960.

CAMUS, A. *La Peste*. Paris: Gallimard, 1947.

CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DESCOMBES, V. *Le Même et l’Autre - Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. "Carta a Stalingrado". In: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1967.

FEJTÖ, F. *La Tragédie Hongroise*. Paris: Editions Pierre Horay, 1956.

GERASSI, J. *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience og his Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

GIDE, A. *Journal 1939-1949*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1954.

GRACQ, J. *Um balcon em forêt*. Paris: José Corti, 1958.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, v.I. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Ser e Tempo*, v. II. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*, tradução de Jean Hyppolite, 2 vols. Paris: Aubier Montaigne, 1983.

JAMESON, F. *Marxismo e Forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.

_____. "The Selves in the texts: Sartre and Literary Criticism". In: Wilcocks, R. (org.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*. Boston: G.K. Wall, 1988.

LUKÁCS, G. *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1975.

MALRAUX, A. *L'espoir*. Paris: Gallimard, 1937.

_____. *Oeuvres Complètes*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1989.

MARCUSE, H. *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MENDONÇA, C. D. *O mito da resistência - experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)*, tese de doutorado, São Paulo, USP, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Nagel, 1966.

_____. *Phénoménologie de la Percepção*. Paris: Gallimard, 1945.

MICHELET, J. *Histoire de la Révolution Française*, 3 vols, Pléiade. Paris: Gallimard, 1952.

RENAU T, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.

SAINT-EXUPÉRY, A. *Pilote de Guerre*. Paris: Gallimard, 1942.

SARTRE, J-P. *Correspondência com Paulhan (1937-1940)*, material inédito.

_____. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. "L'Espoir fait homme". In: *Les Lettres Françaises*, nº 18, julho 1944 (número clandestino, arquivo da Biblioteca Nacional de Paris).

_____. "La guerre et la paix". In: *Franchise (Cahiers de la France retrouvée)*, 1946.

_____. "Emissions radiophoniques - La Tribune des Temps Modernes", série de debates coordenados por Sartre em 1947a, com a participação de Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Pontalis e outros (inédito).

_____. *Huis Clos*. Paris: Gallimard, 1947b.

_____. *Les Mouches*. Paris: Gallimard, 1947c.

_____. *Morts sans sépulture*. Paris: Gallimard, 1947d.

_____. *Situations*, I. Paris: Gallimard, 1947e.

_____. "Jean-Paul Sartre répond à ses détracteurs". In: Audy, C. (org.), *Pour et contre l'Existentialisme*. Paris: Editions Atlas, 1948a.

_____. *Situations*, II. Paris: Gallimard, 1948b.

_____. *Situations*, III. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Réflexions sur la Question Juive*. Paris: Gallimard, 1954.

_____. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964a.

_____. *Situations*, VI. Paris: Gallimard, 1964b.

_____. "La Libération de Paris: Une semaine d'Apocalypse". In: *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970a.

_____. "Visages". In: *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970b.

- _____. "Bariona, ou le Fils du Tonnerre". In: Contat, M. e Rybalka, M., *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, p. 565-633, 1970c.
- _____. *Questão de Método*, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Oeuvres romanesques*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1981a.
- _____. "La mort dans l'âme-Journal de Guerre". In: *Oeuvres romanesques*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1981b.
- _____. "La Nausée". In: *Oeuvres romanesques*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1981c.
- _____. "Les chemins de la liberté". In: *Oeuvres romanesques*, Pléiade. Paris: Gallimard, 1981d.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983a.
- _____. *Les carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1983b.
- _____. *Mallarmé - la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard, 1986a.
- _____. *Sartre no Brasil - A Conferência de Araraquara*. São Paulo: UNESP-Paz e Terra, 1986b.
- _____. *L'idiote de la famille*, v.I, II e III. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *Écrits de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1995.