

A dessublimação emancipadora de Sartre

Cristina Diniz Mendonça

resumo Pequeno esboço histórico-cultural da França na quadra decisiva da Segunda Guerra, da Ocupação e da Resistência, refratado pelo prisma da figura sartriana do Intelectual engajado, que nasce justamente nessa conjuntura de crise política aguda. Esse esboço foi extraído no entanto de minha análise da organização interna da obra à primeira vista a mais "desengajada" de Sartre, e consagrada pela tradição como uma constelação de idéias brilhando no céu da filosofia "pura" – *O Ser e o Nada*.

palavras-chave *O Ser e o Nada*; negatividade essencial; Engajamento; Resistência; Revolução.

Nous écrivons pour nos contemporains

J-P Sartre

Não vou abordar um tema específico em Sartre, mas, sim, delinear um quadro histórico-cultural da França no período crucial da Segunda Guerra, da Ocupação e da luta de Resistência contra o nazi-fascismo, e no final vou falar um pouquinho sobre a figura sartriana do Intelectual engajado, que nasce nesse mesmo período. Só que eu vou delinear esse quadro geral, e expor a gênese da idéia sartriana de engajamento, pelo prisma do que há de mais específico e irreduzível: uma obra de filosofia à primeira vista a anos-luz de distância daquela conjuntura de crise política aguda, em meio à qual foi todavia escrita – justamente a obra-prima de Sartre, *O Ser e o Nada*. Vocês sabem que esse clássico do pensamento contemporâneo é

Recebido em 04 de maio de 2006. Aceito em 05 de julho de 2006.

doisportos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.105-126, outubro, 2006.

tradicionalmente lido como pura Metafísica,¹ mero sobrevôo filosófico sem os pés no chão histórico. Sartre, aliás, sempre foi acusado de refugiar-se no *bunker* da filosofia “pura”, sem portas nem janelas para o mundo, num momento em que a França estava “no centro de um ciclone” (para usar os termos com que o autor se refere mais tarde àquela conjuntura (SARTRE, 1948, p. 252)). Daí a separação convencional, tanto em colóquios como nas obras dedicadas a Sartre: quando o assunto é história social e política, *O Ser e o Nada* é imediatamente descartado, e vice-versa.

Na contramão dessa separação convencional, minha análise da organização interna de *O Ser e o Nada* (SN) levou-me a surpreender seu fio filosófico entrelaçado numa trama histórico-literária (MENDONÇA, 2001). Ao desmanchar esse novelo composto de materiais heteróclitos, terminei por expor à luz do dia a profunda rede de relações sociais entranhada nas análises do livro. Uma vez decifradas, as páginas desse “ensaio de ontologia fenomenológica” ensinam muito mais sobre a França da Ocupação e da Resistência do que grande parte dos historiadores da época. Noutras palavras (adaptadas de W. Benjamin), o sentido dessa quadra histórica decisiva do mundo contemporâneo “se depositou como um sedimento” em SN. É como se aquela conjuntura política dramática tivesse “escolhido” (se quisermos colocar o problema nos termos das análises posteriores de Sartre sobre Mallarmé e Flaubert) expor suas dores, angústias e esperanças numa obra que se convencionou classificar como o mais “abstrato” (e técnico) tratado de Metafísica dos Tempos Modernos, pelo menos no âmbito da filosofia francesa. E o mais extraordinário é que tudo isso se passa à revelia do autor, que pretendia apenas descrever (no sentido da fenomenologia alemã) as estruturas universais da realidade humana, mas acabou escrevendo para seus contemporâneos, para sua época e sobre sua época.

Isso posto, começo chamando a atenção para a arquitetura peculiar de SN, assentada em dois planos: o das “demonstrações” ontológicas (e é neste plano que os comentadores se detêm), e o dos exemplos, construídos com matéria histórica local. Ao longo da leitura do livro, vemos passar sob nossos olhos, como se fossem meros exemplos casuais, as figuras de “prisioneiros de guerra”, do ocupante alemão, do judeu perseguido, do torturador e do torturado, do Resistente, de Paris sob toque de recolher – um estado de exceção. Ocorre que em SN há um movimento ininter-

rupto de passagem de um plano a outro, de tal maneira que a própria reflexão filosófica é tecida com materiais históricos da época. Nesse *movimento de passagem* está o lado mais vivo e interessante da obra.

Quando se examina o imaginário da época, compreende-se que a vida era aquilo mesmo que o momento negativo da alienação descreve em SN: angústia, “estranhamento”, sentimento do “absurdo” do mundo. Tais atributos da “consciência infeliz” não são fato filosófico isolado, mas antes a marca registrada de uma conjuntura histórica trágica. Uma conjuntura que, a se considerar as análises do próprio Sartre, submetera os que a viveram a um processo de coisificação por intersubjetividade: “Era preciso contar com os outros. E para os outros éramos apenas um *objeto*” (SARTRE, 1949a, p. 28; grifo do autor). Ora, sabemos que em SN a alienação advém justamente das relações intersubjetivas: “Ser alienado, isto é, existir como forma em si para o outro” (SARTRE, 1943a, p. 583).

Se, naquele momento de “história em suspenso” (essa definição é de Merleau-Ponty) (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 43), o início de SN – “o mundo está em suspenso no nada” (SARTRE, 1943a, p. 52) – soa como um diagnóstico de época é porque a fórmula da alienação nesse “ensaio de ontologia fenomenológica” é a mesma com que o próprio autor caracteriza os “anos terríveis” da Guerra e da Ocupação da França: “alienação” = “submissão ao Outro” = “anulação” da liberdade. Pretendendo apenas descrever a estrutura (intemporal) da consciência, Sartre atinou com a forma particular da “alienação” numa conjuntura de crise política radical. Deste ângulo, o Ser-fora-de-si, recriado em SN a partir da fenomenologia alemã, poderia ser lido como a cifra filosófica da “alienação” num momento crítico da história da França – “O fato é que, a partir de 39, eu não pertencia mais a mim mesmo”, afirma o próprio Sartre (BEAUVOIR, 1981, p. 546). Trocando em miúdos, o que estou querendo dizer é o seguinte: a matéria prima da idéia de alienação em SN é exatamente essa experiência-limite da Segunda Guerra, quando milhões de liberdades anulavam-se mutuamente no mais completo desamparo. Não é pois possível afirmar, como o faz por exemplo Marcuse, que em SN a “experiência do absurdo” não é senão “experiência de sua condição ontológica”, pois “transcende a experiência histórica” (MARCUSE, 1970, p. 217). Ora, essa “experiência do absurdo” é, naquele mundo da guerra, do nazismo, dos campos de concentração, algo dramaticamente *vivido*.

Há em SN um vínculo interno entre abstração filosófica e situações concretas do mundo, ou melhor, o autor transforma assuntos da vida cotidiana em raciocínio especulativo. É por exemplo a história imediata que ilustra, nas análises do livro, o problema filosófico das relações com o Outro. Descrito como aquele que impõe um limite à minha liberdade, e é causa da alienação, o “Outro” ganha em determinadas passagens a figura concreta do Alemão na França ocupada: “É indubitável que, no momento presente, eu existo como objeto para um Alemão” (SARTRE, 1943a, p. 327). Note-se que em meio a uma demonstração ontológica (intemporal, por definição) irrompe, como que por encanto, esse “no momento presente” indicando a hora histórica. Tudo se passa como se o próprio mundo “real” rompesse a muralha especulativa e impusesse sua presença.

É durante a Guerra e a Ocupação que a experiência da opressão do olhar do Outro – esse olhar que nos devassa e torna a existência absurda e insuportável (“o inferno são os Outros”) – transforma-se em problema filosófico para Sartre. Nas palavras do próprio autor, referindo-se a *Huis Clos*: “eu não esquecia o sentimento que tivera no campo de prisioneiros ao viver constantemente, totalmente, sob o olhar dos outros, e o inferno que daí decorre” (SARTRE, 1968, pp. 33-34). Esse “sentimento” foi alçado à condição de forma filosófica em SN, onde se lê: “Constantemente, onde quer que eu esteja, *alguém* me olha” (SARTRE, 1943a, p. 329). SN coloca em forma filosófica a experiência política crucial que *Huis Clos*, *As Moscas* e *Os caminhos da liberdade*, entre outras, colocam em forma literária.

Embora à primeira vista nada autorize a suspeitar que o fio tecido em SN não seja meramente ontológico, o autor termina – num acerto involuntário – mapeando por dentro um estado de “desintegração” real. (Daí a retomada da fórmula de Rimbaud, “*Je est un Autre*”, verdadeiro sintoma da esquizofrenia do homem moderno.) Nesse sentido, SN poderia ser lido como uma “epopéia negativa” (para usar uma expressão de Adorno a respeito do romance contemporâneo, particularmente Kafka), pois expõe um estado de desintegração do sujeito, de privação da liberdade, de perda da própria identidade.

Entretanto, o movimento das análises do livro não é unívoco. Quando SN parece entrever aspectos da alienação moderna ocorre a virada radi-

cal no curso de suas análises: a metamorfose da alienação em libertação. É justamente num momento em que tudo está “em suspenso”, que se torna possível forjar um “projeto (...) de supressão desse estado de servidão real” e de “reconquistar a liberdade” (SARTRE, 1943a, p. 462). (Convém lembrar que se SN foi concebido durante o inverno sombrio de 1939-1940, nos Diários de Guerra do autor, sua redação só se iniciou no outono de 1941, portanto após o começo do movimento de Resistência e da participação do próprio Sartre nesse movimento, através do grupo “Socialismo e Liberdade”).

Do “anti-humanismo” da *Náusea* ao “humanismo revolucionário” proposto, no imediato pós-guerra, em “Materialismo e Revolução”, muita água rolou na história do mundo contemporâneo, debaixo da ponte do pensamento de Sartre – e foi filtrada nos meandros filosóficos de SN. Dessa filtragem, que vai retendo os resíduos de um “anti-humanismo” niilista à maneira de Céline, resulta a substância da Liberdade heróica.

Com efeito, a estrutura da liberdade em SN é sustentada com os mesmos materiais que sustentam o ideário da Resistência: tomada de consciência, responsabilidade, escolha, Ação heróica (assim com maiúscula, *à la* Kojève), luta dramática contra o estado de coisas vigente. É como se a Resistência, nascida num momento em que a liberdade está em “*sursis*”, tivesse revelado para Sartre, e também para outros de sua geração, que “a liberdade nunca está dada, e sempre está ameaçada”.² Dessa “revelação” fundamental brota outra, que se tornará a viga central de SN: a liberdade precisa ser conquistada na luta, ou melhor, ela é luta – “uma liberdade que luta” (SARTRE, 1943a, p. 454). O que nos permite decifrar o enigma da tão polêmica – e aparentemente paradoxal – fórmula sartriana sobre a Ocupação: “Nunca fomos tão livres do que à época da ocupação alemã” (SARTRE, 1949b, p. 11). Essa fórmula não é senão a equação da Resistência (liberdade = luta de resistência contra a não-liberdade) e, transposta para SN, converte-se em estrutura filosófica: “mostrei suficientemente [em SN] que só há liberdade se ela estiver em perigo no mundo” (SARTRE, 1983a, p. 338).

Em vez de dobrar-se resignadamente ao peso da alienação, as análises de SN, heroizando a consciência, conclamam à luta: “há algo a ser destruído para que eu possa me libertar” (SARTRE, 1943a, p. 462); “a liberdade é

superação do estado de coisas vigente” (SARTRE, 1943a, p. 565). Aqui, no coração mesmo dessa passagem especulativa, que faz a liberdade renascer de um ato de resistência capaz de metamorfosear a impotência em heroísmo, pode-se reconhecer a passagem histórica: do “fatalismo” característico da França da derrota de 1940 ao voluntarismo da Resistência.

Essa “reunião” filosófica com o tempo presente manifesta-se na própria composição da estrutura da consciência. Talhada nos moldes da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a consciência, em SN, é essencialmente “negação do dado”: “A consciência deve surgir no mundo como um *Não*” (SARTRE, 1943a, p. 82; grifo do autor); “toda consciência se define por sua negatividade” (SARTRE, 1943a, p. 346). Se detivermos por mais tempo nosso olhar sobre essa “estrutura de negatividade” da consciência, veremos que é o imaginário da época que está sendo filtrado nos interstícios da estilização sartriana da dialética do senhor e do escravo. Conseguindo reverter as linhas de força em vigor, isto é, romper com a engrenagem do totalitarismo nazi-fascista (resignação, conformismo, fatalismo), os Resistentes serão saudados literalmente como os... “homens do Não”, aqueles que, “a cada hora do dia e da noite, durante quatro anos, disseram *não*” (SARTRE, 1949b, p. 12; grifo do autor). Donde a homologia entre a figura filosófica da consciência, em SN, e a figura literário-política do Resistente. (Por aí se compreende o lugar privilegiado que Jean Genet – essa “subjetividade do Não”, como se lê em *Saint Genet*³ – ocupará na obra de Sartre. Na construção sartriana, a figura literária de Genet é um desdobramento da mesma negatividade radical que nosso autor vira inicialmente encarnada na figura política do Resistente. Um outro desdobramento é a própria definição sartriana do Intelectual como aquele que diz Não, mas sobre isso falo daqui a pouco.)

Vê-se pois que a geração de Sartre redescobre o que há de mais sublime – a liberdade da Condição Humana – em meio ao que há de mais sórdido: o campo de prisioneiros, ou a tortura nos infectos porões da Gestapo. Se a experiência de extrema desumanização do campo de prisioneiros é, no caso sartriano, a câmara de decantação da Condição Humana é porque das cinzas renasce um sujeito heróico – que se transforma em... Filosofia.⁴

Se confrontarmos SN com textos paralelos sobre a Resistência, em particular os de Merleau-Ponty, veremos uma espantosa imagem especu-

lar: ambos elaboram os mesmos materiais, mas em sentido inverso. No primeiro caso, é a Resistência que se insinua nas análises filosóficas em torno da *Fenomenologia do Espírito*; no segundo, é a *Fenomenologia do Espírito* que se insinua nas análises políticas. Ao descrever a luta entre Colaboradores e Resistentes, Merleau-Ponty o faz quase como se estivesse ilustrando, com exemplos extraídos da história imediata, os ensinamentos de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Ou melhor, é como se a experiência da guerra e da Resistência tivesse confirmado que a história presente é aquilo mesmo que Kojève ressaltara na *Fenomenologia do Espírito* – uma luta de morte entre consciências: “a luta de morte das subjetividades que é a história presente”; “era preciso ser um *ou* outro, e cada um perseguia a morte do outro” (MERLEAU-PONTY, 1980, pp. 130-131; grifo do autor). A fórmula filosófica dessa luta é conhecida: “eu persigo a *morte* do outro”, lê-se em SN (SARTRE, 1943a, p. 282; grifo do autor). É através desse movimento assassino (não por acaso Sartre fala em “consciência terrorista de Hegel” (SARTRE, 1983a, p. 417)), em que cada um persegue a morte do Outro, que a consciência prova a sua liberdade como ser para si. Note-se que essa fórmula que define a estrutura da consciência em SN – a consciência só toma consciência de si através da luta de morte com o Outro – é a mesma com a qual o autor define, numa entrevista de 1945, a luta entre os Resistentes e seus algozes: “A tortura é verdadeiramente a luta de morte entre consciências” (SARTRE, 1977a, p. 1917). Trocando em miúdos: no interior do “ensaio de ontologia” de Sartre a virada histórica da Resistência está cifrada na releitura da “luta contra o Outro” descrita na *Fenomenologia do Espírito*.

Com as figuras vivas da experiência histórica em curso, Sartre reescreve o mesmo enredo da *Fenomenologia do Espírito*: da consciência escrava à Libertação.⁵ Em SN, esse *happy end* está condicionado, tanto quanto em Kojève, a uma decisão radical: “É a partir do dia em que se pode conceber um outro estado de coisas que uma luz nova recai sobre nossas penas e nossos sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis” (SARTRE, 1943a, p. 489; grifo do autor). Esse apelo ao ato decisório, um ato de vontade realizado por um sujeito livre, reativa, via Kojève, o convite fichteano à liberdade, à escolha de uma humanidade emancipada. Sabemos que a Resistência, reatualizando, na perspectiva da Revolução Russa, os princípios da Revolução Francesa (horizonte histórico de

Fichte e da *Fenomenologia do Espírito*), é, na ótica sartriana, justamente esse limiar de um novo ciclo histórico em que o “escravo” “decide” ir à luta. É a passagem a esse “outro estado de coisas” que SN está apregoando – sugestivamente, no início do capítulo sobre a Liberdade.

Nesse contexto, não há de surpreender que o estudo das “relações concretas com o outro” culmine, em SN, indicando a possibilidade de uma “moral da libertação e da salvação” (SARTRE, 1943a, p. 463). Se minha interpretação faz sentido, é a possibilidade histórica da “salvação”, vislumbrada na experiência política da Resistência, que norteia SN. Daí seu otimismo. (“Salvação” aqui significa Revolução, bem entendido. Não é pois fortuito que a primeira figura da revolução em Sartre tenha se esboçado numa recriação do drama da Natividade, a peça *Bariona*, escrita e encenada no campo de prisioneiros, em 1940.)

É à luz desse horizonte histórico que se deve reler a passagem de SN onde Sartre afirma que a liberdade à qual se refere não é a “liberdade interior bergsoniana”, mas, sim, a liberdade de “quebrar as correntes” (SARTRE, 1943a, pp. 608-609). Contra o conformismo, a “teoria da ação” exposta no ensaio de ontologia sartriano demonstra que não há inocentes em política – trata-se sempre de uma escolha, de uma decisão, pela qual se é *responsável* (SARTRE, 1943a, pp. 613-614). Mesmo sob tortura, a renúncia à luta – no caso, a abjuração – é injustificável: “é livremente que cedemos” (SARTRE, 1943a, p. 582; grifo do autor).⁶

É com o imaginário da Resistência (à luz do qual a filosofia kojéviana da Ação ganha importância especial) que SN pode vislumbrar a via para a superação da angústia própria do *Dasein* heideggeriano. Essa superação se torna possível, como aliás Malraux já indicara, através da ação de um sujeito heróico. Não é mera coincidência que o herói revolucionário de Malraux seja a principal fonte do tópico “Minha Morte”, onde Sartre critica Heidegger (SARTRE, 1943a, pp. 590, 598). O que vemos em SN é um processo de sublimação da angústia existencial através de uma filosofia da Ação heróica. Com isso, o heroísmo heideggeriano, radicalizado, volta-se contra si mesmo, convertendo-se no seu contrário: um ativismo revolucionário. (Seria possível imaginar um caso mais espetacular de feitiço contra o feitiço do que essa metamorfose da filosofia heideggeriana em prosa da Resistência contra o nazismo?)

Esse espírito do tempo é sintetizado por Jorge Semprun em seu romance sobre a Resistência: “A essência histórica comum a todos nós que fomos presos nesse ano de 43 é a liberdade” (SEMPRUN, 1963, p. 53). É exatamente essa “essência histórica” que encontramos em SN como “essência” filosófica: “a liberdade é uma estrutura permanente do ser humano” (SARTRE, 1943a, p. 71). Às costas do autor, esse “ensaio de ontologia fenomenológica” consegue dar forma conceitual ao drama histórico vivido, erigido em estrutura filosófica de valor geral. Noutras palavras, a liberdade engendrada filosoficamente de maneira dramática em SN é a outra face da liberdade conquistada – de maneira igualmente dramática – na prática política da Resistência. Uma vez identificados os elementos mediadores entre as demonstrações ontológicas do livro e as ilustrações colhidas do presente político, torna-se possível expor a homologia existente entre a forma filosófica de SN e as armas mobilizadas pela *intelligentsia* progressista contra o fascismo. É o que explica a semelhança funcional entre a estrutura filosófica de SN e a estrutura literária de romances e peças de teatro da época, particularmente as do próprio Sartre, *As Moscas* e *Bariona*, de franco apelo à resistência. No coração desse “ensaio de ontologia fenomenológica” pulsa a vida política da época.⁷

No entanto, esse “realismo” que extrai da forma filosófica de SN só pode ser compreendido enquanto tal se não perdermos de vista que ele é essencialmente um trabalho de *reconstrução*. Trata-se, em suma, de uma *narrativa* filosófica (e não de uma simples descrição, visto que não há nenhuma vinculação direta com a realidade) cujo movimento pendular entre a subjetividade impotente e a consciência heróica vai sendo amortecido e finalmente unificado em torno de um eixo central: o ponto de vista do Resistente. Esse, o eixo invisível que articula os diversos planos em que a história daquele mundo é recontada na forma de um mistério filosófico: o do nascimento da Liberdade.

Essa trama imaginária, mas urdida com fios reais, recria filosoficamente o momento em que a tragédia da Segunda Guerra se metamorfoseia, nos corações e mentes dos contemporâneos, em liberdade – e esse momento de virada pode ser datado historicamente: Stalingrado (note-se que o final da redação de SN, início de 43, coincide com a vitória de Stalingrado). O que parecia levar fatalmente aos “últimos dias da humanidade”

tem um desfecho positivo, resultado de uma resistência heróica – por isso a batalha de Stalingrado será enaltecida como uma verdadeira experiência épica, um epopéia contemporânea (“os telegramas de Moscou repetem Homero”, escreveu à época Carlos Drummond de Andrade (DRUMMOND DE ANDRADE, 1967, p. 195)). A partir desse momento de virada, a palavra de ordem “Da Resistência à Revolução” ganha força. A Revolução mundial poderia finalmente sair da guerra – assim como no “ensaio de ontologia fenomenológica” de Sartre a liberdade sai da não-liberdade.

Claro que para o olhar retrospectivo tudo aquilo não foi senão uma “revolução imaginária”,⁸ mas isso não faz dela uma idéia solta no ar, ao contrário, tratava-se de algo enraizado num processo objetivo, e com visibilidade histórica pelo menos até o final da guerra (a responsabilidade da política stalinista no refreamento desse processo revolucionário são outros quinhentos). De qualquer modo, mesmo descontando a grande parte de ilusão (lírica, para falar como Malraux) que aquele momento de euforia também encerrou, é inegável que para os contemporâneos o mundo mudara de tal forma com a Guerra, a Ocupação e a Resistência que se tornara impossível preservar a ordem social e política vigente até 1939. Aos olhos dos homens da época, portanto, “a perspectiva histórica era a revolução” (como Sartre dirá do ponto de vista dos escritores do século XVIII (SARTRE, 1948, p. 288)). SN é uma espécie de sismógrafo dessa “revolução imaginária”. Não por acaso, o livro termina com a apologia de uma liberdade que “tomará consciência de si e se descobrirá na angústia como a única fonte do valor” (SARTRE, 1943a, p. 691).

É a prefiguração do “Apocalipse da liberdade”, tal como Sartre define no calor da hora a insurreição parisiense de agosto de 1944,⁹ vista como o grau zero de uma nova ordem social, que encontramos em SN. Adaptando uma idéia de *O Idiota da Família* – a saber: “a época pode terminar em um indivíduo bem antes de terminar socialmente” (SARTRE, 1988, pp. 439-440) –, não seria exagerado dizer que o “Apocalipse de 1944” irrompe numa obra de filosofia bem antes de irromper socialmente.

Cabe acrescentar que a “escolha” de Sartre em definir a Libertação de Paris como “uma semana de Apocalipse” tem, por detrás de sua face manifesta – a reativação do “exercício do Apocalipse” que Malraux viu na Guerra Civil Espanhola –, uma face oculta, na qual se podem entre-

ver as marcas de um “desastre histórico” (para usar os termos com os quais o autor se refere ao massacre de junho de 1848 em *O Idiota da Família*, relido aqui na ótica das análises notáveis de Dolf Oehler (OEHLER, 1999)). Não é difícil perceber que a reconstrução sartriana da insurreição parisiense de 1944 inverte o sinal negativo do sentido apocalíptico da literatura de 1848, expresso particularmente na *Educação Sentimental* de Flaubert, que dá adeus a todas as ilusões românticas da revolução burguesa. Em vez do sentimento de que o fim do mundo se precipitava, o que prevalece, na reconstrução sartriana, é a convicção de estar vivendo o início de uma vida alicerçada em bases inteiramente novas. Já em *Bariona*, lia-se: “O que pode haver de mais comovente para o coração de um homem do que o começo de um mundo (...), quando tudo é ainda possível...” (SARTRE, 2005, p. 1170). É exatamente esse “começo de um mundo” que reencontramos na metamorfose da Morte em Vida constitutiva das análises ontológicas de SN, quando o “ser-para-a-morte” heideggeriano – o *Dasein* que, abandonado num mundo desencantado, caminha impotente e solitário para a morte – é transmutado em luta heróica pela vida. Essa apoteose da Vida, resultado da reversão em seu contrário da tragédia do sujeito heróico (mas sem saída) de Heidegger, é o equivalente filosófico da redescoberta do encanto do mundo numa conjuntura de efervescência revolucionária, quando o indivíduo jamais é solitário.

É o pressentimento desse “instante libertador” (SARTRE, 1943a, p. 532) que prepara, no coração mesmo de um “ensaio de ontologia fenomenológica”, o desvio de rota de Sartre (se pensarmos no projeto anunciado no final de SN¹⁰): da “filosofia pura” para “Situações” e monografias históricas concretas (especialmente *Saint Genet* e *O Idiota da família*). Se esse desvio já estava inscrito em SN é porque, na sua radicalidade de obra-limite, o livro termina por sinalizar os limites históricos do próprio gênero. Um passo a mais na radicalização da palavra de ordem de Heidegger em *Ser e Tempo* – “às coisas em si mesmas!” (*An die Sachen selbst*) – só poderia ir além da própria Filosofia (na sua acepção tradicional), na direção de um outro gênero, inaugurado com as reportagens de 1944, preparado e desenvolvido nos ensaios de “crítica e política”,¹¹ e que culmina no estudo sobre Flaubert, concebido como “um exemplo concreto” de um método capaz de “combinar a psicanálise e o marxis-

mo” (SARTRE, 1972b, p. 113). É por assim dizer uma certa intuição acerca da mudança de registro da filosofia nas condições sociais do mundo contemporâneo (após o declínio da “experiência” que permitira, no século passado, o vôo da coruja) que leva Sartre a abandonar o projeto de desdobrar SN numa obra de “reflexão pura” e a buscar um outro tipo de pincel mais adequado para pintar o retrato do que restou da Condição Humana na “era dos extremos”. (Nisto os itinerários de Sartre e de Merleau-Ponty são opostos, diga-se de passagem.)

Esse outro pincel, isto é, um novo gênero – híbrido – traz embutida a nova figura sartriana do Intelectual, decantada ao longo de uma luta de Resistência: um *n’importe qui* que, tendo abatido brutalmente o vôo (filosófico ou literário) de seus antecessores, os que rezavam segundo os cânones do “idealismo oficial” da Terceira República francesa, olha para a vida ao rés-do-chão, e o faz como que projetando num ponto de fuga comum, já quase indistinguíveis, o filósofo, o escritor e o repórter. Estamos, assim, diante de uma operação de rebaixamento em múltiplos níveis. Em primeiro lugar, rebaixamento da “elevada” literatura, ou da escrita dita “artística” – o que se tornou possível, para Sartre, graças sobretudo ao naturalismo renovado de Céline (possível, por sua vez, graças ao viés “antiliterário” dos surrealistas), que escandalizou os homens cultos da época, e abriu a porta para o propósito de Roquentin de escrever sem “fazer frases”, desconfiando da “literatura” (um escândalo aliás equivalente ao provocado pela versão naturalista que Brecht fez dos clássicos alemães; ver SCHWARZ, 1999). Em seguida, rebaixamento da monumentalidade e das “pompas” da filosofia (para usar as palavras do próprio Sartre), que se torna uma forma de expressão tão dessacralizada quanto o cinema, isto é, autorizada a falar sobre os mais prosaicos assuntos da vida social e cultural. Finalmente, rebaixamento do Intelectual, devidamente mergulhado na ganga bruta da realidade do dia-a-dia – o que implica a desmontagem do mito do gênio isolado e a consolidação da idéia de Intelectual como alguém atento ao que de fato interessa a todos.

Durante a insurreição parisiense nosso *Promeneur* vê cumprir-se a vocação essencial do Intelectual, evidenciada quando se decompõe o nome do *alter ego* de Sartre, Mathieu Delarue, a saber: uma consciência jogada no mundo, um homem “de la rue”. – O que não é senão a estrutura de intencionalidade da consciência que Sartre descobrira em

Husserl, e reelaborara em SN, essa consciência expulsa de si mesma, lançada vertiginosamente na direção do mundo, e que receberá mais tarde, por ocasião de seu batismo político, o nome de *Engagement*. Se o processo de radicalização dos conflitos sociais e políticos transformou a idéia de “engajamento” num traço definidor da sensibilidade filosófico-literária da época, não é de estranhar que, ao contrário do que costumam afirmar os comentaristas (os quais separam radicalmente o Sartre de SN do Sartre do “*engagement*”), essa idéia começa a tomar forma no interior mesmo das análises de um “ensaio de ontologia fenomenológica”, onde se lê: “superar o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, mas se engajar nele”; “a liberdade do para-si é sempre *engajada*” (SARTRE, 1943a, pp. 375 e 535; grifo do autor). Essa é também a idéia central de *As Moscas*, tal como o próprio autor a resume: “A liberdade (...) é o engajamento o mais absurdo e o mais inexorável” (SARTRE, 1943b). Já nos *Carnets de la drôle de guerre*, de onde sai SN, Sartre escrevia: “A liberdade (...) supõe um enraizamento profundo no mundo” (SARTRE, 1983b, p. 356).¹²

Eu não poderia terminar sem mencionar o principal ganho teórico que a Resistência e, em particular, a insurreição de 1944 produziram no pensamento sartriano. Ao realizar, diante dos olhos do repórter Sartre, a “moral da libertação e da salvação” vislumbrada pelo filósofo em SN, esse momento fugaz de estado de graça histórico abriu a porta para que o autor compreendesse mais tarde que a verdadeira solução para os impasses de seu ensaio de ontologia só pode se dar na prática social e política. (Ao deslocar a solução dos problemas da filosofia para o terreno da práxis, Sartre aproxima-se do Lukács de *História e Consciência de Classe* e de Gramsci, seja dito de passagem, mas distancia-se dos frankfurtianos, sobretudo Adorno, se pensarmos na constelação do marxismo ocidental.) No imenso leque da obra sartriana nunca nos deparamos, de fato, com um gênero filosófico autônomo, ou um projeto filosófico “para si”, tratando-se antes de um projeto – totalizante e totalizador – de mudança radical da sociedade.¹³ Para o Sartre pós-“conversão radical”, a superação do dualismo contra o qual se debatia SN não se dará mais no âmbito da filosofia, mas com a revolução.

Surgindo como a nova figura da Totalidade hegeliana, a Revolução tem no pensamento de nosso autor a mesma função que o romance como forma narrativa tinha no pensamento do jovem Lukács da *Teoria do*

Romance, qual seja: realizar o “ideal do concreto”, ou realizar a síntese (que se dava de forma ideal no Espírito Absoluto hegeliano) entre o sujeito e o objeto, o “espírito” e a “matéria” (o “Para-si” e o “Em-si”, na linguagem de SN). Nesse “momento decisivo da História” (conforme Sartre define a Revolução (SARTRE, 1976, p. 219)), quando a filosofia e a vida prosaica enfim se reconciliam, cumpre-se o projeto do Existencialismo, que consiste justamente nisto: extrair da mais simples cena da vida cotidiana os mais complexos problemas da filosofia. Vê-se, pois, aonde chegou a dessublimação emancipadora de Sartre: em vez de exigir que se eleve o nível da Filosofia muito além da vida miúda do dia-a-dia, trata-se de exigir a operação inversa – que se eleve a própria Vida ao nível da Filosofia. E esse momento em que a Vida se torna “filosófica” só pode ser, na ótica sartriana (nisto próxima do jovem Marx), a Revolução, momento sublime por excelência.

Uma palavra sobre a natureza dessa Revolução. Ainda que a Resistência não diferenciasse as grandes “revoluções burguesas” como 1789 e a profunda reviravolta anti-sistêmica de 1848 (uma ambigüidade que, aliás, não deixa de exprimir o caráter demasiado amplo da frente antifascista que se estende da Guerra Civil Espanhola ao final da Segunda Guerra), a própria radicalização política do movimento permitiu ao repórter Sartre entrever, naquele instante que ele definiu como de “ruptura da ordem estabelecida” (CONTAT e RYBALKKA, 1970, p. 661), algo para além da *bêtise* da vida burguesa (para colocar o problema nos termos de Flaubert e herdeiros). Malgrado o caráter conjuntural da Libertação em curso, abria-se ao mesmo tempo para os contemporâneos a possibilidade de uma libertação efetiva da forma temporal da vida burguesa, de seu cotidiano desencantado e tedioso (tedioso até a Náusea). Isso significa, para Sartre, romper com o círculo vicioso de uma vida à *huis clos* – o que implica superar o estado de desintegração do sujeito, fazendo com que ele se sinta novamente “em casa” (também aqui, nesta idéia de fim da alienação, Sartre se aproxima do jovem Marx, assim como do jovem Lukács).

O problema, como sabemos, é que esse momento que parecia sinalizar a crise terminal da civilização burguesa, quando tudo parecia desmoronar junto com o nazismo, não resultou na Revolução. E mais uma vez, a boa superação da Filosofia, que pressupõe emancipação social, foi adiada. Não

por acaso, SN, último surto de heroísmo da época de ouro das vanguardas históricas, foi o derradeiro momento em que a Liberdade pôde ocupar o centro de um ensaio filosófico. Essa figura da liberdade heróica, encarnação de um programa emancipatório, é por demais grandiosa para penetrar nas malhas cada vez mais estreitas de uma sociedade totalmente administrada pelo Capital.

Mas nem por isso a negatividade explosiva sartriana perde sua força crítica, sobretudo nos nossos tempos de tão pouca “resistência”, e quando a esquerda, domesticada, enredou-se num verdadeiro processo de recalque coletivo da idéia de ruptura.

Para concluir com uma pergunta fundamental – o que Sartre nos diz hoje? –, eu diria que a resposta passa necessariamente por seu pensamento crítico e antagônico, essencialmente de oposição. Nesse particular, a fórmula com a qual Jameson o definiu é lapidar: “negatividade permanente e crítica social implacável” (JAMESON, 1996, p. 324). Essa é, aliás, a própria definição sartriana do Intelectual, a saber: uma consciência encharcada de negatividade, mais precisamente, uma consciência impulsionada pela ação negadora do existente. Mas não era exatamente nessas condições que a consciência entrava em cena em SN, isto é, como “negação do dado”, à maneira da *Fenomenologia do Espírito*? Mais de duas décadas após SN, em *Plaidoyer pour les intellectuels*, a figura sartriana do Intelectual, já consolidada, ainda guarda consigo sua certidão de nascimento, que tem duplo registro: histórico e filosófico. Trocando em miúdos, a matriz da figura sartriana do Intelectual é a figura histórica do Resistente elaborada filosoficamente em SN. É a mesma “estrutura de negatividade” da consciência, exposta em SN, que sustenta a armação da figura binária do intelectual-ativista construída pelo último Sartre, e que remonta a Kojève. Por aí se compreende o elogio sartriano ao século XVIII francês como sendo o “paraíso perdido” no qual, conforme se lê em “O que é a literatura?”, “a literatura se confunde com a Negatividade, isto é, com a dúvida, a recusa, a crítica, a contestação” (SARTRE, 1948, pp. 143, 148).

O pensamento sartriano é, de fato, aquilo de que foi acusado pelo último Merleau-Ponty: um pensamento negativo (MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 90-93). Poder-se-ia dizer a respeito de Sartre o mesmo que Feuerbach dizia a respeito de Hegel: “uma filosofia que teve a coragem de

ser absolutamente negativa”. Pensar, para Sartre, significa pensar contra – até o limite, inclusive contra si mesmo, como diz o autor em *On a raison de se révolter* (SARTRE, GAVI e VICTOR, 1974, p. 172). (Uma idéia análoga está encravada na *Dialética Negativa*, onde Adorno escreve: “pensar já é em si, antes de qualquer conteúdo particular, negação, resistência contra aquilo que lhe é impingido”.) Daí a identificação, característica do célebre *Plaidoyer pour les intellectuels*, entre o Intelectual e o pensamento de oposição: “O intelectual é pois o homem que toma consciência da oposição (...). Essa tomada de consciência não é senão a exposição das contradições fundamentais da sociedade, isto é, dos conflitos de classe” (SARTRE, 1972a, p. 399). Daí também a contraposição, que vem de Nizan, mas que Sartre se encarrega de radicalizar e tematizar, entre o Intelectual e o *Chien de garde*, ou “falso intelectual”. Enquanto o verdadeiro intelectual diz *Não*, lê-se em *Plaidoyer...*, “o falso intelectual cultiva o ‘não mas...’”, ou seja, faz concessões (SARTRE, 1972a, p. 408). Por isso, aos olhos de Sartre, o Intelectual será sempre alguém que incomoda, *un homme de trop*, ou, para usar os termos com os quais Löwith define os intelectuais descendentes de Hegel (a linhagem dos jovens hegelianos a Marx), “outsiders conscientes” – numa palavra, críticos do seu tempo.

Contudo, é bom não esquecer que, em Sartre, essa espécie de Grande Recusa generalizada da ordem positiva (burguesa) do mundo corre também, e sobretudo, pelo trilho da estética antiburguesa de Flaubert. A respeito desse *anti-bourgeoisisme* virulento, bastaria recordar o retrato implacável de um *salaud*, o personagem Lucien Fleurier, feito em 1938 na novela *L’Enfance d’un chef*, pura herança da estética antiburguesa de Flaubert, para não falar da *Náusea*, verdadeiro pastiche das diatribes do mesmo Flaubert contra a burguesia normanda. Essas primeiras obras já não deixavam dúvidas sobre a grande obsessão que atravessará o resto da obra sartriana: mostrar “*ce que pouvait contenir de merde un coeur bourgeois*” (os termos são do próprio Sartre, referindo-se à burguesia que se acanalaria a partir de 1848, e igualmente odiada por Flaubert) (SARTRE, 1977b, p. 91). Nunca é demais lembrar que no fundo da reflexão sartriana sobre a posição do Intelectual no jogo bruto das classes, posição sempre oscilante, como se sabe, por se tratar de personagem cuja natureza é mesmo contraditória, está a guinada histórica de 1848 – ponto de clivagem crucial da cultura moderna, e outra obsessão de Sartre, nisto

também próximo de Lukács. É a partir desse ponto de clivagem que nosso autor define a obrigação do Intelectual, qual seja: estar doravante do lado certo das barricadas, o dos vencidos de Junho de 1848. O que reaparece mais tarde, à época do terceiro-mundismo, na figura dos Condenados da Terra.

Para encerrar com a forte cor local que essa figura adquiriu entre nós, vale a pena notar que o lema de Glauber Rocha em “Deus e o Diabo na Terra do Sol” exprime perfeitamente o destino (e caráter) do Intelectual na ótica sartriana: ir pela vida “desarrumando o arrumado”. O paradigma do Intelectual integrado, levado pela “tendência de ser muito a favor”, conforme Antonio Candido define a intelectualidade brasileira, é um contra-senso para Sartre, com quem tivemos efetivamente o que o mesmo Antonio Candido chama de “cultura do contra”. E aqui uma boa razão (entre outras) para se voltar a ler Sartre: seu “ponto de vista crítico de negatividade máxima”¹⁴ nos obriga a encarar de frente o que há muito já se perdeu – o sentido histórico de uma intelectualidade verdadeiramente de oposição.

¹ Metafísica assim mesmo, com maiúscula e sem aspas, pois é na grande tradição da metafísica ocidental que os comentadores sempre inseriram *O Ser e o Nada*. Já em 1948, num dos primeiros estudos sobre esse “ensaio de ontologia fenomenológica”, H. Marcuse tachou a obra de “doutrina idealista” que, fiel às “concepções metafísicas” clássicas, “faz abstração dos fatores que constituem a realidade empírica concreta” (MARCUSE, 1970, pp. 215-248). Um outro exemplo, mais recente: Anna Boschetti, em *Sartre et Les Temps Modernes*, define *O Ser e o Nada* como “a busca de uma verdade ‘pura’”, “sem ponto de vista”, “colocando o mundo entre parênteses”. Referindo-se ao que considera uma verdadeira “repulsa ao social”, própria de uma tradição que termina por “expulsar a história, transformando as noções filosóficas em idéias absolutas”, Boschetti inscreve *O Ser e o Nada* na linhagem das “filosofias ‘puras’ por excelência, Kant por exemplo, ou Maine de Biran” (BOSCHETTI, 1985, pp. 103-110). Veja-se também Annie Cohen-Solal, para quem “*O Ser e o Nada* é uma obra profundamente cartesiana”, podendo aliás ser definida como “a odisséia de uma consciência solitária” (COHEN-SOLAL, 1985, p. 254). Eu não teria tempo aqui de me alongar nessa lista de comentadores que situam *O Ser e o Nada* no âmbito da metafísica clássica. De qualquer modo, os exemplos são de fato incontáveis, por se tratar de uma leitura afinal consagrada pela tradição. Não posso no entanto deixar de me referir à prata da casa, começando com Luiz Roberto Salinas Fortes, para quem *O Ser e o Nada* faz de Sartre “incontestavelmente o herdeiro legítimo de uma respeitável tradição que remonta até Descartes” (SALINAS FORTES, 1980, p. 63). Mas é sem dúvida com o livro de Gerd Bornheim, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, que essa leitura de *O Ser e o Nada* à luz da tradição da metafísica ocidental foi totalmente explicitada entre nós. Observem-se os

termos com que o autor resume o assunto do “ensaio de ontologia fenomenológica” de Sartre: “trata-se de elucidar os mesmos problemas que acompanham o núcleo de toda a tradição da Metafísica ocidental”, da filosofia grega à “Metafísica moderna” (BORNHEIM, 1971, p. 26). O grande esforço de Bornheim, vê-se logo, é no sentido de circunscrever *O Ser e o Nada* como um capítulo da metafísica ocidental: “Sabe-se que a questão do nada envolve toda a evolução do pensamento ocidental, ainda que de tal modo que ela nunca chega de fato a ser ventilada: realmente, como pensar o nada? Já em Parmênides o problema está presente; e se sua presença permanece tibia na Grécia, irrompe com uma força deveras impressionante na filosofia cristã” – segue-se o exemplo de Santo Agostinho (BORNHEIM, 1971, p. 192). Dessa forma, ao colocar o problema do Nada, Sartre estaria apenas recuperando um problema clássico – afinal, o Ser e o Nada são “pressupostos fundamentais da Metafísica ocidental” (BORNHEIM, 1971, p. 193). Já no início de seu livro, Bornheim escreve: “Em si mesmo o fenômeno é ser. Como? Sartre demonstra seu ponto de vista recorrendo a um raciocínio análogo ao argumento ontológico de Santo Anselmo e de Descartes” (BORNHEIM, 1971, p. 29). Donde a conclusão de sua análise: *O Ser e o Nada* não ultrapassa “os limites da Metafísica” – e “torna-se ininteligível se despido de seu contexto metafísico” (BORNHEIM, 1971, p. 185, 193). Portanto, estaríamos diante de uma filosofia na sua acepção mais tradicional – a filosofia dogmática propriamente dita. Com isso, chego enfim ao derradeiro exemplo, que não poderia deixar de mencionar, pois é exatamente nesse terreno da filosofia dogmática que Bento Prado Jr., entendendo por dogmatismo “a aposta fundamental do racionalismo do século XVII, mas também da filosofia platônica-aristotélica”, fincou certa vez as raízes do “ensaio de ontologia fenomenológica” de Sartre (*O Estado de S. Paulo*, 11/08/1993).

² A frase é de Adorno, num outro registro (ADORNO, 1984, p. 26). É o desdobramento dessa primeira “revelação”, isto é, a resposta voluntarista do sujeito sartriano à descoberta de uma liberdade em “*sursis*”, que vai distinguir radicalmente os resultados teóricos que a geração de Sartre e a de Adorno extraem da mesma situação-limite da guerra.

³ “L’essence objective du gosse étant le Non, Genet s’est donné une personnalité en se donnant la subjectivité du Non; il est l’opposant absolu car il s’oppose à l’Être et à toute intégration” (SARTRE, 1952, p. 658).

⁴ Não é esse o caso de uma outra geração, a dos marxistas alemães de entre-guerras, cuja resposta teórica àquela mesma conjuntura histórica é, em muitos aspectos, oposta à do Existencialismo francês. Se, para a geração de Sartre (incluindo Malraux, bem entendido), a experiência-limite da desumanização faz nascer um sujeito heróico, para a geração de Adorno, Auschwitz é, ao contrário, o ponto terminal, onde acaba de morrer o que ainda restara do indivíduo (ADORNO, 1975 cf. “Depois de Auschwitz”, in *Dialética Negativa*, e *Minima Moralia*). A diferença de fuso intelectual e político entre os dois lados do Reno aprofunda-se ainda mais quando se compara SN com outro clássico do pensamento contemporâneo, concluído também em plena guerra, a *Dialética do Esclarecimento*. Um cotejo entre esses dois clássicos nos coloca diante do problema crucial das relações paradoxais entre a intenção subjetiva do autor e o resultado objetivo de uma obra. O livro de Adorno e Horkheimer visava diretamente as questões fundamentais da época, mas não reproduziu filosoficamente o conflito político entre as duas frentes de guerra (ver Robert Kurz, “Até a última gota”, *Mais!*, *Folha de S. Paulo*, 24/08/97). Já SN, uma obra de “filosofia pura”, tal como seu autor a concebeu, deliberadamente distante, portanto, dos problemas políticos da época, transpõe para a sua

forma filosófica o *Zeitgeist*, isto é, atende à demanda da consciência social que norteava a grande frente antifascista.

⁵ Na nova versão desse enredo, como se pode ver também nos romances existencialistas, particularmente *Le sang des autres*, de Simone de Beauvoir, a consciência escrava reaparece encarnada na figura histórica do êxodo de 1940, que, por sua vez, dará origem a mais uma figura, a da luta antifascista, outro nome da Libertação.

⁶ Ao criticar as passagens de SN sobre a tortura como sendo mera abstração e um exemplo da “ideologia da livre concorrência, e das chances iguais para todos”, Marcuse (MARCUSE, 1970, pp. 230–232) – cujo ponto de vista será reiterado por Adorno no ensaio “Engagement” – deixa escapar o essencial, a meu ver, isto é, que se trata de uma *exposição* filosófica do ativismo político da Resistência, e de uma condenação dos atos da Colaboração. O que só faz evidenciar a que ponto Marcuse e Adorno foram cegos, tanto quanto Lukács, para o lado progressista do Existencialismo francês. (Tudo isso vale evidentemente para o Marcuse desse ensaio de 1948 sobre SN, mas não para o último Marcuse, que se aproximou muito de Sartre. Essa já é no entanto outra discussão.)

⁷ É isso que os comentadores de maneira geral não conseguem ver, por exemplo, Pierre Verstraeten, quando estabelece, em *Violence et éthique*, uma oposição entre o que seria a seu ver a “total ausência da história” em SN e a peça *As Moscas*. O que sustenta essa oposição é a idéia de que o “ensaio de ontologia fenomenológica” de Sartre, ao contrário de sua peça, não teria “interiorizado” a “experiência coletiva” em curso. Ora, o objetivo de meu trabalho foi mostrar que essa “interiorização” é o essencial de SN. E justamente por se tratar de um processo de “interiorização”, por definição jamais explícito, ele é, a meu ver, muito mais característico de SN do que da peça *As Moscas*.

⁸ Expressão cunhada nas memórias de Dominique Desanti (DESANTI, 1975).

⁹ Cf. “Un promeneur dans Paris insurgé”, título da série das sete reportagens de Sartre sobre a Libertação de Paris, encomendadas por Camus e publicadas no jornal *Combat* (28/08/44, 29/08/44, 30/08/44, 31/08/44, 1/09/44, 2/09/44, 4/09/44). Cf. também o artigo de Sartre intitulado “La Libération de Paris: une semaine d’apocalypse”, publicado originalmente em *Clartés*, número 9, 24 de agosto de 1945 e reproduzido em CONTAT e RYBALKKA, 1970, pp. 659–662.

¹⁰ Não custa recordar as palavras com as quais o autor fecha seu “ensaio de ontologia fenomenológica”: “Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrons un prochain ouvrage” (SARTRE, 1943, p. 692). No lugar de uma Moral no sentido tradicional do termo, o que encontramos nos *Cahiers pour une morale*, desdobramento de SN, é uma ética da ação revolucionária (não por acaso, esses *Cahiers* terminam com um estudo sobre “a violência revolucionária”).

¹¹ “Crítica e política” é, como se sabe, o binômio com o qual Sartre define o conjunto de *Situations* (cf. SARTRE, 1976, p.155).

¹² Vê-se, assim, que SN não pode ser lido como “a odisséia de uma consciência solitária” (para retomar a já mencionada definição de Annie Cohen-Solal). Nada mais distante da ótica do livro do que o solipsismo (embora os comentadores insistam no contrário), pois estamos em

pleno domínio da intersubjetividade. O *Cogito*, aqui, é um *Cogito* alargado, justamente para incorporar a perspectiva do Outro. Longe de ser solitária, a consciência-de-si é, em SN, a expressão de uma “experiência” (como na *Fenomenologia do Espírito*, ainda que já não se trate da mesma “experiência”). A própria estilização de Kafka em SN é, aliás, um sintoma de ruptura com o sujeito cartesiano unificado. Sem tempo para desenvolver o assunto, abri este parêntese apenas para provocar um pouquinho uma discussão com meu amigo Arno Münster, aqui presente, e em cuja conferência de abertura deste Colóquio afirmou o seguinte: “na *Crítica da razão dialética* Sartre já ultrapassou a concepção individualista e solipsista de SN...”

¹³ Adaptei para o registro da obra sartriana uma formulação de S. Zizek sobre o projeto do “alto” modernismo, tal como foi caracterizado por F. Jameson. Cf. ZIZEK, 2005, p. 281.

¹⁴ A expressão foi usada por Paulo Eduardo Arantes, assinalando justamente uma mentalidade deficitária em nossa cultura, segundo um esquema de Antonio Candido (relido por Roberto Schwarz). Cf. ARANTES, 1996.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. s/d. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento – Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Venezuela: Monte Avila Editores.

_____. 1975. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

_____. 1984. “Engagement”. *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion.

_____. 1992. *Mínima moralia*. São Paulo: Ática.

ARANTES, P. E. 1996. “Ajuste Intelectual”. *O Fio da Meada – Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. São Paulo: Paz e Terra.

BEAUVOIR, S. 1981. *La cérémonie des adieux*. Paris: Gallimard.

BORNHEIM, G. 1971. *Sartre. Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

BOSCHETTI, A. 1985. *Sartre et Les Temps Modernes*. Paris: Les Editions de Minuit.

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

- COHEN-SOLAL, A. 1985. *Sartre*. Paris: Gallimard.
- DESANTI, D. 1975. *Les Staliniens (1944-1956) – Une expérience politique*. Paris: Fayard.
- DRUMMOND DE ANDRADE, C. 1967. *Carta a Stalingrado. Obra Completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar.
- JAMESON, F. 1996. *O marxismo tardio – Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Unesp/Boitempo.
- MARCUSE, H. 1970. “L’Existentialisme – A propos de L’Être et le Néant de Jean-Paul Sartre”. *Culture et Société*. Paris: Minuit.
- MENDONÇA, C.D. 2001. *O Mito da Resistência – Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L’Être et le Néant)*. São Paulo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP.
- MERLEAU-PONTY, M. 1980. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard.
- _____. 1964. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- OEHLER, D. 1999. *O Velho Mundo Desce aos Infernos – Auto-análise da modernidade após o trauma de Junho de 1848 em Paris*. São Paulo: Companhia da Letras.
- SALINAS FORTES, L.R. 1980. “A Liberdade como Apocalipse”. *Revista de Cultura e Política*, n° 2, agosto/outubro.
- SARTRE, J.-P. 1943a. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- _____. 1943b. *Les mouches*. Paris: Gallimard.
- _____. 1948. “Qu’est-ce que la littérature?”. *Situations II*. Paris: Gallimard.
- _____. 1949a. “Paris sous l’Occupation”. *Situations III*. Paris: Gallimard.
- _____. 1949b. “La République du Silence”. *Situations III*. Paris: Gallimard.
- _____. 1952. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard.

- _____. 1968. *L'Avant-Scène Théâtre*. Paris. n° 402-403.
- _____. 1972a. “Plaidoyer pour les intellectuels”. *Situations VIII*. Paris: Gallimard.
- _____. 1972b. *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- _____. 1976. “Autoportrait à soixante-dix ans”. *Situations X*. Gallimard: Paris.
- _____. 1977a. *Œuvres romanesques*. Pléiade. Paris: Gallimard.
- _____. 1977b. *Sartre par lui-même – Un Film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*. Paris: Gallimard.
- _____. 1983a. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- _____. 1983b. *Les carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard.
- _____. 1988. *L'Idiot de la famille*. Vol III. Paris: Gallimard.
- _____. 2005. *Théâtre complet*. Pléiade. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P., GAVI, Ph., VICTOR, P. 1974. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard.
- SCHWARZ, R. 1999. “Altos e baixos da atualidade de Brecht”. *Seqüências Brasileiras*. São Paulo: Companhia da Letras.
- SEMPRUN, J. 1963. *Le Grand Voyage*. Paris: Gallimard.
- ZIZEK, S. 2005. “Pós-fácio: A escolha de Lenin”. *Às portas da revolução – escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo.