

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO RODRIGUES

IMAGINAÇÃO, IMAGINÁRIO E REALIDADE HUMANA EM J. P. SARTRE

Guarulhos
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO RODRIGUES

IMAGINAÇÃO, IMAGINÁRIO E REALIDADE HUMANA EM J. P. SARTRE

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da **Universidade Federal de São Paulo** (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, EFLCH) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Rita Paiva.

Guarulhos
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

RODRIGUES, Thiago

Imaginação, Imaginário e Realidade Humana em J. P. Sartre / Thiago Rodrigues – Guarulhos, 2017.

385 f.

Tese (doutorado em **Filosofia**) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH), Guarulhos, 2018.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Rita Paiva

Título em francês: Imagination, Imaginaire et Réalité Humaine dans J.P. Sartre.

1. Imaginação 2. Imaginário 3. Literatura 4. Subjetividade 5. História
I. Título

THIAGO RODRIGUES

IMAGINAÇÃO, IMAGINÁRIO E REALIDADE HUMANA EM J. P. SARTRE

Guarulhos, 09 de Novembro de 2018.

Prof^ª. Dr^ª. Rita Paiva (Orientadora)
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof. Dr^ª. Neide Coelho Boëchat
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP/UNIFAI)

Pour la pierre et la fleur

Em pedra grande a gente pisa como pé descalço
não sente nada.
Mas quando se atira uma pedra (pedrinha)
é sempre pedrada.

Para o Pedro,
com a vontade de carrega-lo no bolso.
Para a Érica,
com a certeza de que amar é andar juntos
de mãos dadas.

AGRADECIMENTOS

É necessário começar por quem abre os caminhos. Aquele(a) que orienta indica a direção a seguir, mas muito mais do que isso, contribui para a definição de um destino. Por isso quero começar agradecendo a minha orientadora, Rita Paiva, que, muito além de estabelecer as coordenadas, foi uma grande companheira de viagem, capaz de compreender com sensibilidade meus desvios convertendo-os em rotas seguras. Se cheguei a algum lugar, chegamos juntos. À Rita devo ainda a aposta às cegas quando a quase dez anos aceitou me orientar durante o mestrado. Muda-se uma vida quase sem querer.

À Rita meu mais sincero e perene reconhecimento.

Agradeço aos professores Luiz Damon e Franklin Leopoldo e Silva, que, para além das imprescindíveis sugestões por ocasião do meu exame de qualificação, contribuíram com suas obras de forma determinante para minha formação como ser humano. Um agradecimento especial ao professor Franklin Leopoldo e Silva que representa, ao lado de nomes como Oswaldo Porchat Pereira e Bento Prado Jr., certamente, o ponto mais alto do pensamento filosófico no Brasil.

Agradeço também ao Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass, por aceitar participar de minha defesa.

Agradeço pela alegria de alguns encontros que, embora contingentes, foram necessários para a criação desta tese: destaco a amizade inspiradora da minha eterna professora Neide Coelho Boëchat. De aluno a amigo sem jamais perder o respeito e a admiração; aos amigos Edvan Aragão e Ivan De Bruyn pelas inestimáveis interlocuções; aos companheiros Sidnei de Vares, Jean Siqueira, César Mangolin e Sidnei de Oliveira, pela amizade e diálogos inspiradores; e aos integrantes do grupo de estudos Jean-Paul Sartre, por acompanharem a elaboração de parte deste trabalho; agradeço a todos aqueles que foram meus alunos, pois é ensinando que se aprende verdadeiramente, e o que se aprende não são apenas respostas, pois estas pouco importam, o que se pode compreender realmente são as perguntas que nos movem. Agradeço ainda a todos os amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização deste trabalho.

De um encontro contingente, embora necessário para que houvesse aquilo que tenho de mais essencial e determinante (meu filho Pedro), surgiu a companheira de tempos sombrios e alegrias vitais. Aquela que soube aceitar com amor, mas não sem esforço, meus muitos defeitos.

À Érica agradeço e dedico este trabalho.

Agradeço também aquele que aprendendo me ensinou mais do que tudo aquilo que poderei compreender durante uma vida.

Ao Pedrinho também dedico esta tese.

Como tudo tem um início e fundamento, quero agradecer especialmente à minha mãe, Conceição Aparecida Kühn e, com admiração e carinho, à minha irmã Camila Luiza Rodrigues.

Esta pesquisa foi parcialmente financiada pela CAPES, por isso agradeço aqueles que possibilitaram este fomento.

*“[...] melhor se guarda o vôo de um pássaro
Do que pássaros sem vôos”.*

(Antônio Cícero)

*“Não, não é que eu queira o sublime, nem as coisas que foram
se tornando as palavras que me fazem dormir tranquila,
mistura de perdão, de caridade vaga, nós que nos refugiamos
no abstrato.
O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o
terreno”.*

(Clarice Lispector)

RESUMO

RODRIGUES, T., **IMAGINAÇÃO, IMAGINÁRIO E REALIDADE HUMANA EM J.P. SARTRE** 2018. 385 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH). Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

O objetivo do trabalho é discutir o lugar que a consciência imaginante e o imaginário ocupam no itinerário existencialista de Jean-Paul Sartre e também como estas instâncias se configuram como elementos necessários à constituição da própria realidade humana. Este intento exige mobilizar o conjunto do pensamento do autor, com especial destaque às obras de constituição das noções de consciência imaginante e imaginário em suas dimensões fenomenológica (*A Imaginação e L'Imaginaire*) e ontológica (*L'Être et le Néant*). Para tanto, é preciso tratar da implicação deste problema para a construção do método de apresentação da própria filosofia, algo que requer compreender a relação que se estabelece para o filósofo entre a criação ficcional (Literatura) e a reflexão filosófica (Filosofia). Tais problemas reclamam a análise dos desdobramentos destas noções de imaginação e imaginário no processo de composição e recomposição da história. Subjetividade e história, nesse registro, exigem-se mutuamente sem jamais se identificarem. Nesse sentido ainda é necessário ao filósofo construir um método capaz de abarcar simultaneamente a vivência concreta e as condições materiais da situação histórica; algo que surge em *Questions de Méthode* a partir do encontro entre psicanálise existencial e análise da história; mas que acaba, no registro de *L'Idiot de la Famille*, por requerer a criação de uma abordagem que mobilize, num mesmo movimento, psicanálise existencial, filosofia da história e criação ficcional.

Palavras-Chave: Imaginação; Imaginário; Literatura; Subjetividade; História.

RÉSUMÉ

RODRIGUES, T., **IMAGINATION, IMAGINAIRE ET RÉALITÉ HUMAINE DANS J.P. SARTRE** 2018. 385 f. f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH). Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

L'objectif de cette recherche est de discuter la place que la conscience imageante et l'imaginaire prennent dans le parcours existentialiste de Jean-Paul Sartre et aussi comment ces instances se configurent comme des éléments nécessaires à la constitution de la réalité humaine elle-même. Cette intention nécessite la mobilisation de la pensée de l'auteur dans son ensemble, avec une attention particulière aux œuvres de création des notions de conscience imageante et d'imaginaire dans leurs dimensions phénoménologiques (*L'Imagination* et *L'Imaginaire*) et ontologique (*L'Être et le Néant*). Il est donc nécessaire de faire face aux conséquences de cette question pour la construction de la méthode de présentation de la philosophie elle-même, ce qui nécessite une compréhension de la relation qui s'établit pour le philosophe entre la création fictionnelle (littérature) et la réflexion philosophique (philosophie). Ces problèmes exigent l'analyse des conséquences de ces notions d'imagination et imaginaire dans le processus de composition et recomposition de l'histoire. Histoire et subjectivité, dans ce registre, s'exigent l'une l'autre sans jamais s'identifier. En ce sens, il est encore nécessaire au philosophe de construire une méthode capable d'embrasser en même temps l'expérience concrète et les conditions matérielles de la situation historique; ce qui apparaît dans *Questions de Méthode* avec la rencontre entre la psychanalyse existentielle et l'analyse de l'histoire; mais qui finit, dans *L'Idiot de la Famille*, par exiger la création d'une approche capable de mobiliser, dans un même mouvement, la psychanalyse existentielle, la philosophie de l'histoire et la création fictionnelle.

Mots-cles: Imagination; Imaginaire; Littérature; Subjectivité; Histoire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	20
1. Criação imaginária e a refiguração do real em Sartre: algo sobre como criar pássaros	20
2. Uma análise da consciência imaginante	38
3. Uma análise da ontologia do imaginário	58
3.1 Um breve excuro: a consciência é, sempre, em situação	60
3.2 Ontologia do concreto: a consciência imaginante e o sentido do Ser.....	65
4. Entre o ser e o sentido: prelúdio para um ensaio acerca da dimensão ontológica implicada na criação ficcional em Sartre	81
CAPÍTULO II	91
1. Duas dimensões da vingança.....	91
1.1 A vingança como gênese: matriz motriz.....	91
1.2 A vingança da forma.....	96
2. A tese das narrativas filosóficas	99
2.1 Homens que nos olham.....	106
2.2 Alerta preliminar acerca da relação entre filosofia e literatura.....	110
2.3 A metáfora conceitual ou a dimensão concreta do registro conceitual.....	114
2.3 A tessitura figurativa.....	125
3. Uma análise do estatuto ontológico da criação ficcional	131
4. <i>A Convidada</i> : o romance como descoberta viva	145
4.1 Uma “comédia sem consequências”	148
4.2 O caráter intencional da consciência ou “a realidade é humana”	154
5. Entre as narrativas ficcionais e a História: prelúdio para um ensaio acerca da dimensão histórica intrínseca à criação ficcional em Sartre.	161
CAPÍTULO III	181
1. Por uma teoria da história em Sartre	181
1.1 As concepções teleológicas.....	182
1.2 A suspeita nietzschiana	185

1.3 Sartre, simplesmente	194
2. O trágico da vida. Ou o homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias	200
3. Refiguração e composição do mundo histórico: o imperativo da história	237
3.1 Da subjetividade à história ou história e subjetividade.....	257
4. O processo de encarnação.....	271
CAPÍTULO IV.....	282
1. Romance, filosofia, psicanálise existencial, história?	282
1.1 Método	282
1.2 Crítica.....	298
2. Do destino que se é: o caráter trágico da liberdade historicamente determinada.....	307
3. “Madame Bovary sou eu” ou “Quando Flaubert foi personagem de Sartre”	318
4. Inserção no mundo como nossa particularidade: esse objeto táctil e transcendente, que é o livro, manifesta o mundo	325
5. “Gustave Flaubert não sou eu” – a vida que poderia ter sido, mas que não foi: resta dançar um tango argentino	346
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	359
REFERÊNCIAS	369

INTRODUÇÃO

O estilo é, certamente, parte constituinte do sistema filosófico de todo autor. A maneira como uma ideia se manifesta está diretamente relacionada com aquilo que se busca expressar ou, melhor dito, a forma pela qual uma filosofia se apresenta está radicalmente relacionada à filosofia que se apresenta. Assim como não existe conteúdo sem forma, também não existe forma sem conteúdo. Daí decorre que o estilo interfira diretamente no conteúdo que se busca defender. A filosofia platônica, por exemplo, não existiria para além dos diálogos que a constituem; assim como a leitura que Agostinho faz do platonismo seria algo outro para além do seu caráter confessional; não é por acaso também que Descartes escolhe as meditações para apresentar sua metafísica; as célebres enciclopédias iluministas; as metáforas de Schopenhauer; os aforismos nietzschianos são outros tantos exemplos.

Com Sartre não seria diferente. Não obstante, parece que no caso do filósofo francês a forma como seu pensamento se apresenta decorre de uma necessidade inerente à sua concepção metafísica. O existencialismo sartriano pretende abarcar as existências em ato, numa palavra, o fluxo da vida. Talvez por essa razão em todo o seu itinerário a reflexão filosófica invariavelmente caminhou lado a lado com a expressão literária. Conseqüentemente, o recurso à consciência imaginante sempre ocupou um lugar de destaque em toda a obra do filósofo.

Nessa perspectiva, as reiteradas afirmações de Sartre em relação ao papel central que a literatura permanentemente exerceu para sua formação configuram o terreno para a construção do problema que incita essa pesquisa. Convém explicitar: Qual é o lugar que a teoria do imaginário ocupa no itinerário existencialista? Qual o papel da imaginação e do imaginário na constituição da realidade humana para Jean-Paul Sartre? Se o recurso à consciência imaginante constitui um desdobramento necessário de sua concepção ontológica, torna-se incontestável que esse modo singular da consciência se projetar no mundo é parte constituinte daquilo que chamamos realidade humana. De tal modo que não parece possível a existência para além dessa dimensão transcendente da consciência, pois existir, na perspectiva existencialista, significa ultrapassar-se num processo permanente de auto-constituição.

Assim, o objetivo dessa pesquisa consiste em explicitar o papel da consciência imaginante no *corpus* teórico do existencialismo sartriano. Sob essa ótica, o problema se manifesta de duas maneiras: primeiro, no papel constituinte que a capacidade de negar o real e instituir o irreal – característica fundamental da imaginação – exerce para a elaboração da ontologia fenomenológica de Sartre;¹ depois, no modo pelo qual essa instância negativa da consciência se insurge no âmago mesmo da obra filosófica existencialista, isto é, tal como dito anteriormente, a expressão ficcional sempre acompanhou a produção sartriana, mesmo quando a intenção do filósofo era apenas utilizar a linguagem abstrata da filosofia. Talvez até mesmo contra a sua própria vontade. Nesse sentido os comentários de Saint-Sernin em *Philosophie et Fiction* são exemplares:

Uma inversão se opera: na década de 40, o registro da filosofia e da ficção, ao mesmo tempo em que buscavam o mesmo fim, se revelavam distintos; no final dos anos 50, intensidade dramática e potência conceitual se concentram em uma obra que permanece "filosófica", e, ao mesmo tempo, épica. Sartre poderia retirar material para cinquenta peças teatrais de *Critique de la Raison Dialectique*.²

Aqui o comentador parece defender certo caráter literário no cerne da principal obra filosófica com ressonâncias marxistas do filósofo. Em sintonia com essa interpretação, François Noudelmann em *L'Incarnation Imaginaire* chega a afirmar que tal tratado, com pretensões concretas, deveria ser lido como um grande poema.³ Ainda nesse registro, cabe lembrar que o próprio filósofo afirmou que *L'Idiot de la Famille* (1971-1972) deveria ser considerado como um romance, “um autêntico romance”,⁴ dado o caráter imaginário implicado na obra. Por fim, aquela que talvez seja de fato sua obra

¹ Vale adiantar que defendemos a unidade dinâmica e, simultaneamente, orgânica da obra do autor, de tal modo que aquilo que chamamos aqui de ontologia fenomenológica (*L'être et le Néant*) nunca o abandona, mesmo que posteriormente o autor se aproxime do pensamento marxista e concentre suas reflexões na esfera concreta dessa ontologia (filosofia da história). De tal modo que este problema se desdobra em toda a obra sartriana, em especial em *Critique de la Raison Dialectique* e *L'Idiot de la Famille*. Retornaremos à essa questão no capítulo III deste estudo.

² SAINT-SERNIN, *Philosophie et Fiction*, p. 177. “Un renversement s'est opéré : dans les années 40, registre de la philosophie et de la fiction, tout en concourant au même but, sont distincts ; à la fin des années 50, intensité dramatique et puissance conceptuelle se concentrent dans une œuvre qui demeure "philosophique", tout en étant épique. Sartre aurait pu tirer la matière de cinquante pièces de théâtre de *Critique de la raison dialectique*”. Adotamos o seguinte critério para as citações em francês: livre tradução acompanhada do texto original em nota de rodapé ou, quando houver, a tradução seguida da referência do original. As obras consultadas em francês aparecerão com o título no corpo do texto no original, mesmo quando optamos por utilizar a tradução disponível, apenas aparecerão os títulos em português das obras no qual o texto original não foi consultado.

³ NOUDELNANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 7. “[...] lire la *Critique* comme un poème”.

⁴ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 221.

maior, *L'Être et le Néant* (1943), carrega de forma incontestável elementos dramáticos. Algo que, tal como pretendemos defender no decorrer deste estudo, parece se configurar como narrativas filosóficas ou tramas figurativas no bojo mesmo de seu tratado de filosofia.

Este é o cenário no qual nosso personagem principal, Sartre, solicita em *A Cerimônia de Adeus* (1981) – espécie de testamento, por se tratar das últimas entrevistas com o filósofo – que a posteridade lembre-se dele como um literato. Nas palavras de Sartre, ao ser questionado por Simone de Beauvoir sobre como gostaria que pensassem nele depois da morte, o autor responde que “a filosofia [deveria ficar] em segundo lugar e a literatura em primeiro”, pois é preferível ser lembrado como um filósofo medíocre, mas como um grande escritor do que o inverso.⁵ Essa passagem de caráter anedótico tem por propósito destacar a importância que nosso problema exerceu para o filósofo. A hipótese que defendemos então é que toda a obra sartriana foi elaborada à sombra desse testamento. Destarte, torna-se necessário considerar a dimensão dramática de toda a sua obra se se quer compreender o pensamento sartriano; em outros termos, a consciência imaginante torna-se protagonista no registro do projeto do existencialismo.

Embora Sartre se considerasse um autêntico marxista – para o desespero da maior parte da tradição marxista que via no filósofo um legítimo representante da burguesia⁶ – a preocupação com a dimensão formal sempre o acompanhou. De tal modo que o autor afirme que “forma e conteúdo – estão sempre relacionados”.⁷ Quiçá seja esse o sentido daquilo que foi dito anteriormente em relação ao *L'Idiot de la Famille*. Evoquemos esse momento textual na íntegra:

Escrever sobre Flaubert por meio da ficção me basta – de fato, a obra pode ser considerada um romance. Só gostaria que as pessoas dissessem que o livro é um autêntico romance. Tentei atingir um certo nível de compreensão de Flaubert através de hipóteses. Portanto utilizo a ficção – dirigida e controlada, mas ainda ficção – para investigar por que digamos, Flaubert escreveu algo no dia 15 de março e exatamente o contrário do que dissera naquele dia em 21 de março, ao mesmo destinatário, sem se preocupar com a contradição. Nesse sentido, minhas hipóteses são um tipo de invenção da personagem.⁸

Ora, nessa passagem parece-nos incontestável que se trata de utilizar elementos ficcionais no seio de uma obra com pretensões filosóficas; no entanto, tal tratamento, e

⁵ SARTRE *In*: BEAUVOIR, *A Cerimônia de Adeus*, p. 216-217.

⁶ É conveniente destacar que mesmo Sartre se considerava assim.

⁷ Embora no contexto da entrevista Sartre afirme isso em relação à uma obra literária, parece-nos que isso vale para qualquer obra escrita, isto é, a forma nunca é neutra.

⁸ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 221.

essa é nossa hipótese fundamental, é um desdobramento necessário daquilo que o filósofo chamou algures de “apostar na vida” ou ainda “situar-se no tempo cotidiano”,⁹ mas que na realidade configura a dimensão concreta da sua concepção ontológica. Nessa direção, mesmo que muito rapidamente, parece-nos relevante adiantar algo das discussões que compõem este estudo a fim de precisar melhor nosso problema fundamental.

Para isto, a alusão a uma outra passagem de *L'Idiot de la Famille* vem a propósito, posto que a sutileza da diferenciação entre *conhecimento* e *compreensão*, proposta pelo filósofo permite-nos vislumbrar o alcance da sua concepção ontológica. Com a palavra, o pensador francês:

Quando mostro como Flaubert não se *conhece* e como, ao mesmo tempo, ele se *compreende* admiravelmente, indico o que denomino o *vivido*, ou seja, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética.¹⁰

Vale lembrar que essa passagem se refere à última obra de Sartre, e isso é relevante porque atesta a continuidade de suas preocupações onto-fenomenológicas. Numa entrevista a *New Left Review* (1969), o autor afirma que, durante a elaboração de seu livro *Critique de la Raison Dialectique* (1960), substituiu a noção de *consciência* por algo que denominou como *vivência* [*le vécu*], pois essa noção permitiria abarcar o “conjunto global do processo dialético da vida psíquica”.¹¹ Na realidade, essa mudança permitiu inserir as análises ontológicas no registro da experiência histórica, de modo que o caráter de inacabamento que define a consciência torna-se totalização em curso quando inserido no processo dialético da vivência, na dinâmica da relação entre interioridade e exterioridade. Mas não devemos nos adiantar, a distinção referida anteriormente entre *conhecimento* e *compreensão* tem por propósito estabelecer nossa hipótese fundamental. Cumpre reiterar que a dimensão ontológica existencialista, ao tentar abarcar a esfera transcendente da existência, exige recursos expressivos que a abstração filosófica não é capaz de oferecer.

Seria em decorrência dessa incapacidade de expressar seus fundamentos metafísicos que Sartre precisaria recorrer a elementos ficcionais para reconstruir a biografia de Flaubert em *L'Idiot de la Famille*. É exatamente por isso também que insistimos na distinção sartriana entre *compreensão* e *conhecimento*, ou seja, pode-se até

⁹ SARTRE, In: BEAUVOIR, *A Cerimônia de Adeus*, p. 215.

¹⁰ *Idem apud* BEAUVOIR, *A Cerimônia de Adeus*, p. 17. Grifos nossos.

¹¹ *Idem*, *Itinerário de um Pensamento*, p. 213-214.

conhecer uma conduta prática, mas uma paixão só se deixa expressar no nível da compreensão.¹² De forma mais clara, Sartre sugere que “pode-se tomar conhecimento de determinados fenômenos psíquicos através de conceitos, mas não a experiência em si”.¹³ O que se manifesta nessa construção é o caráter fugidio que se depreende de uma das noções fundacionais de toda a filosofia sartriana, a *intencionalidade*. “A vivência é sempre presente e ausente diante de si mesma, de modo simultâneo”.¹⁴ Há em toda a filosofia sartriana uma dimensão subjacente na qual “a linguagem capaz de dar-lhe expressão tem a estrutura do sonho”.¹⁵ Para além dessa licença poética, o que instiga essa pesquisa é essa dimensão necessária à filosofia existencialista, seu caráter fugidio e transcendente que, por isso mesmo, não se deixa capturar pela linguagem teórica. Voltamos, pois, ao nosso ponto de partida, isto é, a realidade humana em sua dimensão transcendente exige a consciência imaginante como elemento constituinte.

Na senda dessa breve apresentação do problema que orienta nossa pesquisa, vislumbra-se a conexão fundamental entre toda a produção sartriana, qual seja, sua teoria do imaginário. Procedamos a uma última referência direta ao autor no registro dessa introdução:

Em meu livro sobre Flaubert, estou estudando pessoas imaginárias – pessoas que a exemplo de Flaubert, representam papéis. O homem é um vazamento de óleo, subtraindo-se para o imaginário. Flaubert fez isso continuamente; porém também teve de encarar a realidade porque a odiava, e portanto há toda uma questão da relação entre o real e o imaginário, que tento estudar na vida e na obra do autor.¹⁶

Não é por acaso que Sartre declara que uma das razões “para escolher Flaubert é que ele representa uma continuação para *L’Imaginaire*”.¹⁷ Nossa hipótese, portanto, é que a teoria do imaginário se constitui como elemento central a todo o pensamento existencialista sartriano. Mas não apenas isso, essa teoria também se constitui como um dos elementos centrais para a constituição da realidade humana no registro da concepção ontológica do filósofo. Evidentemente, essa premissa se projeta – ou fundamenta – em suas reflexões acerca da história.

¹² SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 213.

¹³ *Ibidem*, p. 214.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 218.

¹⁷ *Ibidem*.

Esboçada a inquietação essencial que move essa pesquisa, torna-se imperativo esclarecer o percurso a ser adotado. Iniciaremos nossa tese a partir da explicitação da teoria do imaginário no registro da fenomenologia pura ou da psicologia fenomenológica. Etapa do pensamento sartriano que compreende às obras: *A Imaginação* (1936); *La transcendance de L'ego – Esquisse d'une description phénoménologique* (1937); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); e, mais diretamente, *L'Imaginaire* (1940) e *L'être et le néant* (1943). Nesse sentido pretende-se deixar claro as implicações do necessário imbricamento entre consciência imaginante e consciência perceptiva, em outros termos, entre o irreal e o real; o que nos leva a etapa intitulada pelo próprio filósofo como sua ontologia fenomenológica. Ou seja, cumpre nos perguntarmos: como se constitui a relação entre *consciência e mundo*, *Ser e Nada*, *Para-si* e *Em-si*, no âmbito da proposta ontológica existencialista, ponto diretamente concernente ao nosso problema. Dito de outra forma, devemos analisar a dimensão ontológica subjacente à teoria sartriana do imaginário. O que nos leva à dimensão concreta implicada nessa concepção metafísica e sua necessária relação com o desvendamento do mundo. Desdobra-se dessa problemática a questão acerca da relação entre o registro abstrato da reflexão filosófica e a expressão da experiência concreta da existência. O horizonte que se abre aqui é a relação entre filosofia e literatura, âmago da nossa busca nas páginas que se seguem.

Estabelecidas as bases estruturais da teoria sartriana do imaginário, passaremos à segunda etapa da pesquisa que consiste em explicitar o problema referido, mas agora inserido na dinâmica formal da própria produção sartriana. Para tanto incursionaremos por algumas obras literárias a fim de expressar a necessária interdependência entre o registro abstrato da reflexão filosófica e a dinâmica concreta presente na experiência ficcional. As perguntas que fundamentam essa etapa da pesquisa são: por que Sartre recorre tanto à literatura como à filosofia? Como se estabelece essa relação? Qual o papel dos recursos literários no cerne mesmo da sua obra filosófica? Nesse sentido será necessário mobilizar, além do próprio Sartre, alguns de seus pares, em especial, Maurice Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, no que tange às suas posições em relação ao lugar da literatura para o pensamento filosófico.

Como consequência a seguinte questão se impõe: como se configura a reflexão sartriana acerca da consciência imaginante em sua dimensão histórica? Neste ponto

pretendemos retomar o problema do lugar da consciência imaginante como um dos elementos de constituição da realidade humana. Vislumbrando esse fim será preciso estabelecer a forma pela qual Sartre pensa a história, ou melhor: será preciso esclarecer que, em nosso entendimento, o autor estabelece as bases para uma teoria da história ou uma ontologia do concreto. Chegamos finalmente a um dos pontos nevrálgicos da nossa tese, qual seja, a partir de uma das noções centrais de *Critique de la Raison Dialectique* (1960), que é a noção de *encarnação*, buscaremos explicitar o lugar da imaginação como um elemento determinante e necessário à constituição da própria realidade humana.

Com estes objetivos em mente precisaremos explicitar também a relação que Sartre propõe em *Questão de Método* (1960) entre o marxismo e o existencialismo, esta aproximação, no entendimento do filósofo parece requerer a mediação de um método capaz de conjugar psicanálise e as análises da história. Algo que, como veremos, oferece as bases metodológicas de sua última grande obra, *L'Idiot de la Famille*. Será possível então problematizar a relação que se estabelece entre a *realidade do passado* e a *irrealidade da narrativa ficcional* na configuração das narrativas da história. Nossa hipótese fundamental assim se apresenta neste momento da pesquisa: a consciência imaginante configuraria uma instância central no que se refere ao processo de composição e recomposição do próprio sentido da história e, por consequência, da própria história, pois, afinal, são os homens se fazendo que fazem a história que, no limite, também os constitui.

A fim de corroborar nossa leitura duas interlocuções tornam-se imprescindíveis, François Noudelmann em *L'Incarnation Imaginaire*, pois estamos em consonância com o autor no que se refere ao papel central que a dimensão transcendente da existência exerce – em especial quando mediada pela consciência imaginante – como elemento constituinte daquilo que chamamos realidade. Neste ponto realizaremos um breve desvio, – a segunda interlocução – lançaremos mão do problema proposto por Paul Ricoeur em *Tempo e Narrativa* ao tratar da *refiguração do real*, qual seja: qual o papel da literatura como elemento de desvelamento do sentido do real? Nesse registro ainda: é possível relacionar o problema levantado por Ricoeur com a noção sartriana de *encarnação*? Mais diretamente, qual o papel da consciência imaginante como elemento de constituição do real? Esses problemas nos orientarão na última etapa da pesquisa, isto é, o lugar da imaginação no registro de *L'Idiot de la Famille*, contemplando assim o conjunto da obra sartriana.

Nessa etapa, nossa hipótese é que existiria, de fato, um eixo norteador capaz de estabelecer a unidade simultaneamente dinâmica e orgânica na obra de Sartre. Lembremos que é o próprio autor que sugere que sua última obra deveria ser lida como um autêntico romance, e também como uma espécie de continuação de *L'Imaginaire*. Portanto, nosso propósito consiste em estabelecer o lugar da teoria da imaginação e do imaginário no desenvolvimento da obra sartriana, assim como esclarecer que esse lugar privilegiado que a consciência imaginante ocupa deriva de uma necessidade inerente à estrutura ontológica da filosofia existencialista. Desse modo, sob o nosso entendimento, postular o caráter transcendente da existência implica não negligenciar sua dimensão dramática.

Todo este percurso assim anunciado parece convergir, por fim, para que nos debruçemos sobre a tentativa de Sartre em aplicar seu método a um caso singular: Gustave Flaubert. Nossos objetivos nos conduzirão a leitura da extensa obra *L'Idiot de la Famille*, tal como dito anteriormente. Neste momento pergunta-se Sartre: como compreender *um* homem hoje em dia? Mais do que buscar uma resposta a esta pergunta pretendemos elucidar – além da já anunciada tese da unidade do conjunto da obra de Sartre – o lugar da consciência imaginante e do imaginário também no registro desta monumental obra que, ao contemplar uma subjetividade permitiria expressar a totalidade de uma época, mesmo que, no limite, esta totalidade sempre se apresente em processo de totalização em curso. Em consonância com o que anunciamos, cumpre reiterar, esta obra parece representar a conjunção de toda sua filosofia: psicanálise existencial; filosofia da história; e criação ficcional. Em suma, o que pretendemos, portanto, é defender que Sartre postula a necessidade de estabelecer um método que dê conta da realidade humana, algo que, se nossa hipótese se justifica, coloca a consciência imaginante e o imaginário como centro de referência.

Assim ancorados, sustentamos que a ambição de compreender um homem em sua totalidade acabe por exigir um novo método, pois a história em processo de totalização em curso não permitiria imobilizar seu perpétuo movimento. Exatamente como ocorre com a própria subjetividade que se configura como contínuo processo de auto-constituição sempre inacabada e que, desse modo, não é capaz de encontrar a estabilidade confortadora. Esta inconstância tanto da dimensão histórica como da dimensão singular exige localizar a filosofia sartriana no registro de algo que entendemos como uma espécie de insuperável *tensão dialética sem síntese*. No registro da história o sentido do seu movimento seria composto e recomposto no próprio processo de totalização em curso.

Entendemos, nesse sentido, que a subjetividade e a história se caracterizariam através do projeto existencial, pois a realidade é humana. Ou seja, o que move a história são as existências se fazendo, de tal modo que o ultrapassamento das condições concretas dos homens caracteriza, em última instância, a própria realidade humana. Em outras palavras, o sentido da história passa pela subjetividade, mas a subjetividade, por seu turno, se realiza sempre em relação com as condições materiais, ou seja, é no mundo que a existência se exerce, é na história que os homens se fazem. Decorreria dessa estrutura o fato de que são os homens que desvendam e compõem, no limite, o sentido da própria História já que é a história dos homens que é preciso compreender. São, pois, os homens que desvendam o sentido do real por trás da realidade. Este é o contexto que permitirá compreender os objetivos de Sartre em *L'Idiot de la Famille*; trata-se, portanto, de assumir às implicações de sua própria filosofia, ou seja, trata-se de aceitar as consequências de sua ontologia fenomenológica inclusive quando em interlocução com a teoria marxista, pois, assim entendemos, não há contradição entre a *subjetividade* entendida no registro da ontologia fenomenológica e a *situação histórica* quando interpretada à luz da análise marxista. O romance biográfico que pretende compreender Flaubert e sua época corresponderia, sob esse olhar, à plena realização do projeto filosófico sartriano.

CAPÍTULO I

A consciência imaginante e seu correlato: o imaginário

“Fecho os olhos e vejo uma bandada de pássaros.”
(Jorge Luis Borges)

1. Criação imaginária e a refiguração do real em Sartre: algo sobre como criar pássaros

O problema da imagem e do imaginário sempre ocupou lugar central no itinerário sartriano. Não seria um abuso afirmar que é a partir de suas análises acerca da consciência imaginante que o autor desenvolve seu principal conceito filosófico, a liberdade.¹⁸ Com sua crítica à maneira pela qual o problema foi tradicionalmente enfrentado, inaugura-se um novo paradigma na historiografia do conceito. Instaure-se a necessidade de se considerar a imagem como um ato da consciência, realizando assim a definitiva cisão com a tradição substancialista da imagem. Doravante, não se pode mais, impunemente ao menos, considerar a imagem como uma coisa que habita a subjetividade humana. A imagem se configura, para Sartre, como um ato intencional da consciência imaginante.

Com sua crítica às perspectivas antecedentes, o filósofo ressalta que em toda a tradição filosófica a imaginação é pensada a partir de categorias espaciais, o que implica tomar a imagem como algo capaz de ocupar um lugar no espaço, supondo-se, pois, uma correlação inequívoca entre ela e a natureza da coisa. É nesse sentido que, em *Imaginação*, o autor afirma que para essa tradição “a imagem é uma coisa corporal; é o produto da ação dos corpos exteriores”, por consequência, a imagem “não poderia ser

¹⁸ É o que também sugere, entre outros, Philippe Sabot, na apresentação do dossiê publicado como resultado de uma jornada de estudos, intitulada “*Autour de L’Imaginaire de Sartre: phénoménologie, esthétique, littérature*” que ocorreu sob a organização de Nathanaël Masselot et Philippe Sabot, em Lille em 3 de fevereiro de 2011, diz ele: “*L’Imaginaire prépare en ce sens les thèses défendues quelques années plus tard par Sartre dans L’Être et le néant (1943) où le dualisme ontologique du Pour-soi et de l’En-soi et sa dramatisation dans le cadre d’une philosophie de la liberté en situation formeront le cadre d’une investigation renouvelée sur le thème de l’existence*”. Leitura também presente na interpretação de Joaquín Maristany em *Sartre. El círculo imaginario: Ontología Irreal de la Imagen*, p. 117.

animada de consciência. Ela é um objeto tanto quanto o são os objetos exteriores”.¹⁹ Uma das principais implicações dessa concepção é a redução da consciência à condição de passividade, portanto, tal como os objetos, “a imagem é uma afecção do corpo humano”,²⁰ o que significa pensá-la no registro da causalidade. Perspectiva que, como veremos, a filosofia sartriana interdita.

Decerto, foi através da fenomenologia de Husserl que Sartre realizou sua redução fenomenológica²¹ da imaginação e do imaginário, ponto que abordaremos posteriormente; no entanto, não é ocioso lembrar que a filosofia existencialista radicalizou aquilo que foi proposto pelo mestre alemão. Sob a interpretação sartriana, também Husserl teria “ficado prisioneiro da antiga concepção”, pois, a matéria [*Hylê*] da imagem para o pensador alemão continuaria vinculada à uma “impressão sensível remanescente”.²²

Precisemos o problema que servirá de fio condutor a este capítulo. O objetivo neste primeiro momento da pesquisa consiste em mapear o conceito de consciência imaginante²³, tal como concebido pelo autor, e o seu necessário correlato, o imaginário. Para tanto torna-se imperativo um estudo dos textos seminais de Sartre sobre o tema, a saber, *L’Imagination* (1936) e *L’Imaginaire* (1940); incursão que, por sua vez, exigirá que nos lancemos sobre algo do que é dito em *L’Être et le Néant* (1943). A partir desse referencial abordaremos a dimensão ontológica que a teoria da imagem e do imaginário adquire neste universo filosófico e que é desenvolvida na fase de sua obra denominada “ontologia-fenomenológica.”²⁴

Certamente, para uma filosofia que pretende expressar a ontologia concretamente inserida na existência e que se debruça sobre a problemática da imagem a questão da

¹⁹ SARTRE, *A Imagem*, p. 39.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ Como alerta Moutinho (*Sartre – Psicologia e fenomenologia*, p. 126), na realidade Sartre não realiza a redução fenomenológica tal como apregoa seu mestre, mas lança-se sobre aquilo que será desenvolvido na década de 40, sua ontologia fenomenológica. Esse alerta é importante, pois Sartre recusará a suspensão do mundo implicada na redução husserliana, tal como vemos no decorrer deste capítulo.

²² SARTRE, *A Imagem*, p. 102.

²³ O termo *imageante*, no original, foi traduzido por “imaginante” visando ressaltar o sentido original proposto por Sartre, isto é, a junção das palavras *image* e *néant*, que ressaltam o caráter nadificador que, como veremos, melhor caracteriza o conceito. É essa a opção do tradutor, Duda Machado, na edição brasileira do livro.

²⁴ Embora adotemos como instrumento de análise a divisão da obra sartriana em duas grandes fases, é preciso ressaltar a insuficiência desta abordagem, nesse sentido defendemos a unidade dinâmica e simultaneamente orgânica da obra do autor. Para mais, ver: RODRIGUES, Thiago. *Ética e História a partir da Criação Ficcional em Sartre: pela unidade dinâmica e simultaneamente orgânica da obra do autor. Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), v. 20, p. 103-119, 2012.

expressão surge como um objeto incontornável. Nessa direção, o existencialismo sartriano, denunciando as insuficiências da linguagem conceitual para abordar esse tema, exigirá a adesão a certos aspectos pertinentes à criação ficcional. Ou seja, é o recurso à forma literária que vai viabilizar a expressão do “existencial em suas próprias situações” – para ficarmos nos dizeres de Júlio Cortázar.²⁵ Daí a inequívoca relevância que a reflexão acerca dessa forma de expressão e da criação literária adquire nesta filosofia.

Assim, se a proposta sartriana para compreender a existência em ato exige a abordagem ensaística, então o recurso à expressão ficcional se impõe. Nesse sentido ainda, não é por acaso que aquele que talvez seja seu principal tratado filosófico, *L'Être et le Néant*, traz como subtítulo: “*Um ensaio de ontologia fenomenológica*”. Em outras palavras, entendemos que o estilo ensaístico nasce de uma necessidade intrínseca à forma e ao conteúdo da exposição que o existencialismo exige. Em termos mais claros, decorre dessa característica fundamental do pensamento sartriano, portanto, o recurso ao estilo ensaístico.²⁶ No esteio dessa discussão, se pretendemos compreender a filosofia existencialista, será necessário que também recorramos à outras sendas estilísticas. No entanto é preciso destacar que essa abordagem não configura um desvio em nosso percurso, mas antes um desdobramento orgânico e absolutamente indispensável ao entendimento da dimensão concreta da ontologia existencialista. Isso posto, cumpre explicitarmos o problema que servirá de fio condutor a este estudo.

O ponto de partida deste trabalho é a relação entre arte e filosofia no pensamento de Sartre, mais especificamente a relação entre Filosofia e literatura ou, caso seja preferível, a relação entre Literatura e filosofia. E isso porque a concepção de imagem que o filósofo adota – questão central para nós, como acima pontuado – está vinculada ao

²⁵ CORTÁZAR, *Valise de Cronópio*, p. 78.

²⁶ Cumpre um rápido comentário marginal. Tal discussão quando inserida no contexto brasileiro parece ganhar novos contornos, nesse sentido a abordagem ensaística remete à célebre crítica feita por Oswaldo Porchat Pereira à maneira como nossa herança do método estrutural para leitura de textos filosóficos condicionou e reduziu a produção em filosofia à abordagem historiográfica. É pertinente ressaltar que, como bem destaca Porchat, não se trata de negligenciar a história da filosofia, mas antes de não se restringir a ela (Cf. PORCHAT, *Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia in: Revista Fundamento*). Talvez caiba evocar também a não menos célebre menção que faz Adorno a “*certa liberdade de espírito*” requerida na escrita ensaística (*O Ensaio como Forma in: Notas de Literatura I*, p. 16). Mas pensamos principalmente na passagem pouco conhecida em que Paulo Arantes questiona seu orientador à época, Bento Prado Jr., sobre seu desejo de adotar uma perspectiva ensaística, no que lhe reponde seu mestre, “Mas quem disse que você já sabe dissertar...” Anedotas à parte é patente a crítica feita por Arantes à “*exegese estrutural de textos*” implícita no método estrutural (Cf. ARANTES, *O Fio da Meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia*, p. 283). Para uma compreensão mais aprofundada recomendamos o já clássico livro: ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, São Paulo: Cultrix, 1994.

irreal, que constitui o alicerce sobre o qual se desenvolve a teoria estética e literária no conjunto desta filosofia.²⁷ Tomemos como emblemática, pois, a sua afirmação: “a obra de arte é um irreal”.²⁸

Na verdade, a ideia dessa pesquisa despontou a partir de uma sugestiva formulação sartriana. Ao tratar da estética literária, em *Que é a Literatura?*, o filósofo afirma que é preciso “mentir para dizer a verdade”.²⁹ Nesta feliz e paradoxal construção podemos vislumbrar inúmeras e condensadas questões. Afinal, o que significa dizer que a “literatura mente para dizer a verdade”? Seria a literatura uma via de acesso legítima ao “real por detrás da realidade”? E mais que isso, se o irreal nos lança no real, seria possível conceber a realidade humana ou o seu conhecimento apartados da consciência imaginante? Desse modo, podemos dizer que a asserção acima referida ensejou a construção do nosso problema fundamental, qual seja, a investigação do papel da imagem enquanto elemento de constituição da realidade humana.

Para uma rápida verticalização desse ponto, tomemos como mote a célebre pergunta levantada por João Cabral de Melo Neto em seu poema *Os três mal-amados*: “Um sonho é uma criação minha, nascida de meu tempo adormecido, ou existe nele uma participação de fora, de todo o universo, de sua geometria, sua história, sua poesia?”.³⁰ O que se entrevê na indagação do poeta é a questão fundamental acerca do papel do imaginário como um elemento constitutivo da realidade humana. Em outros termos, ele parece interrogar o modo pelo qual se estabelece a relação entre o mundo produzido pela função irrealizante da imaginação e a realidade circundante do contexto histórico. Notemos que o universo irrealizante proposto por Sartre em *O Imaginário* abarca os quadros, as fotografias, as metáforas, os sonhos,³¹ isto é, todo o universo da arte, mas não

²⁷ Cabe lembrar que Sartre não desenvolve propriamente uma teoria estética, mas, como bem lembra Michel Sicard (*Sartre et l'Esthétique, s/p*), não há tema mais recorrente na obra do autor do que a questão da arte em geral – talvez apenas o tema da moral –, é nesse sentido que é pertinente falar em uma teoria estética sartriana.

²⁸ SARTRE, *O Imaginário*, p. 245; ed. franc., p. 362.

²⁹ *Idem*, *Que é a Literatura?*, p. 288.

³⁰ MELO NETO, *Obras Completas*, p. 370.

³¹ No que tange ao estatuto do sonho na teoria sartriana do imaginário cabe uma menção ao excelente artigo *O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre* de Thana Mara de Souza. A autora explicita os equívocos presentes na leitura de Merleau-Ponty sobre o tema. É esclarecedora a forma pela qual Thana Mara de Souza utiliza a noção de estaticidade, visto que, por contraposição, essa noção desvela e remete a uma outra: a noção de tensão. Esta, a nosso ver, ocupa um lugar crucial no pensamento sartriano. Por fim, cabe destacar, e esse é o ponto principal, a perfeita distinção entre o caráter dinâmico e, simultaneamente, estático na análise da relação entre consciência imaginante e percepção quando a autora se refere à separação de direito, mas não de fato entre esses dois modos de atuação da consciência intencional.

apenas, pois contempla também toda a existência humana. Como pretendemos verificar, o modo de operar da consciência imaginante parece constituir, nesta filosofia, um dos núcleos daquilo que ontologicamente caracteriza a existência.

Nesse aspecto, vale aludir a Benedito Nunes que, ao se referir à função da literatura interroga: “Que saberíamos do amor e do ódio, dos sentimentos éticos, e em geral de tudo o que chamamos de si mesmo, se tudo isso não tivesse passado à linguagem, articulado pela literatura?”.³² Estas palavras vêm diretamente ao nosso encontro, porquanto situam o recurso à criação ficcional como o lugar privilegiado para o acesso e para a constituição do real, o que não significa que a dimensão imaginária seja suficiente para a constituição da realidade humana, embora necessária. Perspectiva claramente ratificada nessa passagem de Ricoeur:

Pela ficção [...] abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade cotidiana. [...] a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real. [...] a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade.³³

Ora, a hipótese fundamental que guiará esta pesquisa sustenta que através da mediação do imaginário a realidade é refigurada.³⁴ Seria, pois, através do recurso à criação ficcional que se desvelaria “o real por detrás da realidade”. Considerando-se que nesse nosso percurso ensaístico ousamos mergulhar num emaranhado de múltiplas citações filosóficas e literárias, a nosso ver não configuraria um abuso se, para enfatizar ainda mais essa proposta, aludíssemos a Jorge Luis Borges:

Fecho os olhos e vejo uma bandada de pássaros. A visão dura um segundo ou talvez menos; não sei quantos pássaros vi. Era definido ou indefinido o seu número? O problema intercala o da existência de Deus. Se Deus existe, o número é definido, porque Deus sabe quantos pássaros vi. Se Deus não existe, o número é indefinido, porque ninguém pôde fazer a conta. Nesse caso, vi menos de dez pássaros (digamos) e mais de um, contudo não vi nove, oito, sete, seis, cinco, quatro, três ou dois pássaros. Vi um número entre dez e um, que não é nove, oito, sete, seis, cinco, etc. Esse número inteiro é inconcebível; ergo, Deus existe.³⁵

³² NUNES, *Crivo de Papel*, p. 153.

³³ RICOEUR, *Interpretação e Ideologias*, p. 57.

³⁴ O termo “refiguração” utilizado aqui foi tomado de empréstimo de Paul Ricoeur e será explicitado nos capítulos subsequentes.

³⁵ BORGES, *O Fazedor*, p. 15.

Ressaltemos que o autor inicia seu texto com a frase: “Fecho os olhos e vejo uma bandada de pássaros”, ele não diz: “abro os olhos e vejo uma bandada de pássaros”. Isso só pode significar que não é com a percepção que os pássaros são vistos, mas antes, com a imaginação. São essas criaturas imaginárias que ocupam a consciência do escritor e são essas mesmas criações imaginárias que ocupam o leitor no ato de ler o texto.

Mas em que medida as palavras de Borges vem ao encontro da asserção sartriana? De que forma a “mentira” criada pelo autor desvela a verdade? Ou radicalizando um pouco mais e supondo que essa percepção imaginária nos conduz àquilo que é, ao ser: seria possível dizer que a criação ficcional é mais efetiva do que a reflexão filosófica como elemento heurístico? Ou antes, tratam-se de modos de expressão que sendo distintos não deixariam de ser complementares?

Essas indagações demandam uma rápida menção ao pensamento sartriano. Conforme o filósofo francês, a imaginação é “uma condição essencial e transcendental da consciência”, de sorte que a realidade humana é mediada pela consciência que imagina.³⁶ Isso significa que ela está ancorada sobre esse *modo de ser da consciência*. Assim, os pássaros imaginários de Borges nos incitam a refletir acerca do papel da imagem. Ora, no que nos acode Sartre ao postular a imaginação como condição essencial da consciência e, portanto, da realidade humana.

Dois pontos tornam-se aqui fundamentais para compreender a relação que se estabelece entre a passagem citada anteriormente referente à criação ficcional de Borges e a referida teoria sartriana, os quais não podem ser negligenciados. O primeiro deles: a imagem não pode ser uma coisa que habite a consciência, mas antes, deve ser entendida como um ato intencional da consciência que visa certo objeto em imagem.

Essa prerrogativa dessubstancializa o conceito de imagem. A imagem se constitui enquanto ato e não como um conteúdo da consciência, tal como queria a tradição substancialista da metafísica ingênua da imagem.³⁷ Mesmo tendo em vista que voltaremos a esse problema posteriormente, façamos uma primeira referência explícita ao pensamento sartriano, no que diz respeito à consciência imaginante. O autor, em *A Imaginação*: “Não há, não poderia haver imagens na consciência. Mas a imagem é um

³⁶ SARTRE, *O Imaginário*, p. 245; ed. franc., p. 361.

³⁷ Expressão utilizada por Sartre em *A Imaginação* (p. 36) para se referir a forma como a tradição havia entendido o conceito de imagem.

certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa”.³⁸

Ora, o alerta sartriano se contrapõe a certa compreensão da imagem corrente até então e que a concebe como uma espécie de cópia enfraquecida do real, o que conduz à ideia de que a consciência seria habitada por uma série de pequenas versões plenamente correspondentes das coisas em si mesmas, a verdadeiros simulacros. Atestam os dizeres de Sartre em *O Imaginário*: “Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens”.³⁹ Contrariamente a esta concepção, o autor entende a imagem como um ato intencional da consciência, um de seus modos de operação, diverso, porém não menor em estatura da consciência perceptiva ou da consciência reflexiva. Para o filósofo esse equívoco no qual insiste o senso comum e que se perpetua na tradição filosófica deve-se, sem dúvida, ao hábito de pensar a imagem em termos de espaço; tendência que ele denomina “ilusão da imanência”.⁴⁰ A consciência imaginante sustenta o objeto em imagem enquanto intencionado. Sendo assim, o ato de imaginar corresponde a uma instância ativa, a um ato criador e, portanto, pressupõe a liberdade. Assinala Sartre em *O Imaginário*: “Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar ao mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra: ela precisa ser livre”.⁴¹ Entende-se porque é coerente afirmar que entre o conceito sartriano de liberdade e a consciência imaginante há um necessário imbricamento. Ou seja, se a consciência imaginante exige o recuo em relação ao real, isto é, se ela requer a negação do real, então fica patente o referido imbricamento entre consciência imaginante e a liberdade da consciência, pois seria um absurdo falar em consciência imaginante e seu correlato, o imaginário, se esta não fosse livre para negar o real. É justamente nesse sentido que Sartre assevera: “[...] para que uma consciência possa imaginar [...] ela precisa ser livre”. Limitemo-nos, por hora, a pontuar essa questão.

Destaquemos o segundo ponto a ser analisado nesse elo entre o texto de Borges e a teoria sartriana: a criação ficcional requer efetivamente a participação daquele que lê. É preciso que o leitor se coloque ativamente frente ao objeto em imagem. Se recorrêssemos uma vez mais aos pássaros de Borges, por exemplo, ficaria patente nas palavras do autor

³⁸ SARTRE, *A Imaginação*, p. 107.

³⁹ *Idem*, *O Imaginário*, p. 17; ed. franc., p. 17.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 240; ed. franc., p. 353.

um certo clamor à participação daquele que se detém sobre o texto, pois a imagem dos pássaros ao mesmo tempo em que se impõe, exige que cada leitor recrie seus próprios pássaros imaginários. Os pássaros que poderiam surgir como pombas brancas oriundas da letra de um filósofo, poderiam muito bem representar outros pássaros oriundos de outras páginas ainda. Ou não. Compete ao leitor completar o sugerido, o insinuado pelas palavras escritas. É, pois, no ato da leitura que a obra se completa, e é com um apelo à liberdade do leitor que o escritor realiza sua obra. Nesse sentido, Sartre afirma em *Que é a Literatura?*:

[...] a criação só pode encontrar sua realização final na leitura, uma vez que o artista deve confiar a outrem a tarefa de completar aquilo que iniciou, uma vez que é só através da consciência do leitor que ele pode perceber-se como essencial à sua obra, toda obra literária é um apelo. Escrever é apelar ao leitor para que faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem.⁴²

O ato de escrever corresponde a um chamado: “o escritor apela à liberdade do leitor para que esta colabore na produção da sua obra”.⁴³ É nesse sentido que compreendemos a expressão utilizada por Sartre, segundo a qual “a leitura é criação dirigida”.⁴⁴ O escritor quer dizer alguma coisa, no entanto, essa coisa necessita do leitor para existir.

Essa reflexão enseja um novo desvio. Notemos a improvável e, entretanto, evidente aproximação entre aquilo que é dito por Sartre e o conceito de *obra aberta*, tão caro a Umberto Eco. Como se sabe as análises semióticas de Eco, desenvolvidas no livro *Obra Aberta*, buscam apoio na teoria da comunicação. *Grosso modo*, isso significa que o fundamento da sua reflexão sobre a abertura da obra no que tange à literatura, se dá mediado pela relação entre leitor e escritor; afinal, ler é o ato correlato de escrever e, por outro lado, tal como acima mencionado, a obra só se realiza quando lida. Nesse sentido poderíamos dizer que tanto Eco quanto Sartre se aproximam das chamadas Teorias da Recepção,⁴⁵ pois entendem que a literatura deve ser compreendida como produção, recepção e comunicação, adotando por consequência uma relação dinâmica entre escritor, obra e leitor.

⁴² SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 39.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁵ Pensamos aqui sobretudo em: INGARDEN, Roman; ISER, Wolfgang; e DUFRENNE, Mikel.

Posto que falamos sobre a relação entre literatura e filosofia, ou melhor, da relação que se estabelece entre a consciência imaginante, o imaginário e esses dois registros expressivos da produção sartriana (literatura e filosofia), lancemos mão de mais um recurso literário, o qual vem justamente alinhavar esse encontro um tanto quanto insólito entre Eco e Sartre:

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.
[...]⁴⁶

Como sabemos, a teoria geral da comunicação se dá em três momentos fundamentais, quais sejam, a emissão, a mensagem e a recepção.⁴⁷ No poema de Fernando Pessoa evidencia-se o caráter heurístico, de modo que poderíamos afirmar, com segurança, que o poeta expressa os três momentos da teoria geral da comunicação enumerados acima. A saber: o processo de escrita, que corresponderia à codificação da mensagem (escrita), ou seja, corresponderia à dor que o poeta finge, pois escrever já não é a dor; o poema, que corresponderia à mensagem, isto é, a dor codificada; e a evocação à recepção, ou ao leitor, que, por sua vez, é aquele que deve decodificar a mensagem (leitura) do poeta. Se é fato que ele, o leitor, jamais poderá sentir a mesma dor que o poeta sentiu, à compreensão da mensagem não deixa de estar no seu horizonte. Desse modo, entre a subjetividade do autor e a subjetividade do leitor parece haver uma lacuna. A dor lida não é a dor do poeta. Deparamo-nos aqui com o dito das entrelinhas, de que fala Clarice Lispector⁴⁸ ou o silêncio da linguagem, de que fala Maurice Blanchot (via Mallarmé).⁴⁹ Num outro registro ainda, atendo-nos às categorias da teoria da comunicação, seria como dizer que entre o significante e seu significado não há correspondência plena. Não existem equivalências absolutas. Daí que aquilo a que chamamos prazer estético reside não numa coincidência plena entre autor e leitor, mas na parcela de indeterminação significativa que o processo de comunicação abarca. Podemos

⁴⁶ PESSOA, *Obras Completas: volume único*, p. 164.

⁴⁷ Cf. DANCE, F. E. (org). *Teoria da comunicação humana*. São Paulo: Cultrix, 1973.

⁴⁸ LISPECTOR, *Água Viva*, p. 96.

⁴⁹ BLANCHOT, *O Paradoxo de Aytré in: A Parte do Fogo*, p. 70.

dizer, então, que a imagem, instância ativa, é, dentro deste processo, o lugar privilegiado para a fruição estética. Estamos prontos para compreendermos as palavras de Umberto Eco:

Obra aberta como proposição de um “campo” de possibilidades interpretativas, como configuração de estímulos dotados de uma substancial indeterminação, de maneira a induzir o fruidor a uma série de “leituras” sempre variáveis; estrutura, enfim, como “constelação” de elementos que se prestam a diversas relações recíprocas.⁵⁰

Em outras palavras, é o fruidor que realiza ou completa a obra ao dar vida às palavras prenes de variações imaginativas e, nesse processo, opera sobre o real, tal como sugerido anteriormente na passagem de Ricoeur: “abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade cotidiana”. Dizer que toda obra é “um ‘campo’ de possibilidade interpretativas” implica dizer que o leitor deve se colocar ativamente no ato da leitura. Assim, parece-nos, que a afirmação de Eco está em consonância com as análises sartrianas. O dizer do filósofo francês é emblemático desse encontro:

[...] a operação de escrever implica a de ler, como seu correlato dialético, e esses dois atos conexos necessitam de dois agentes distintos. O esforço conjugado do autor com o leitor que fará surgir esse objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito. Só existe arte para outrem.⁵¹

Assim, como procuramos esclarecer até aqui, o ponto de partida de nossa investigação reside na necessária mediação da imagem como elemento de constituição da realidade humana, passando por suas duas características fundamentais: [1] a imagem é um ato e [2] exige a participação daquele que imagina, o que nos permite o paralelo com o conceito de obra aberta de Umberto Eco. Resta-nos saber como essa questão se equaciona com nosso tema mais geral, isto é, a relação entre literatura e filosofia. Para tanto, lembremos da célebre passagem de *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant lança mão da famigerada⁵² metáfora da pomba.

⁵⁰ ECO, *Obra Aberta*, p. 150.

⁵¹ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 37.

⁵² O termo “Famigerada”, usado aqui, não é casual, pensamos na instigante reflexão apresentada no conto de Guimarães Rosa, de mesmo título, no qual a palavra ganha o estatuto de “arma mortal”, isto é, tem o poder de tirar a vida de uma pessoa. Assim, é pertinente a pergunta sobre o engajamento da literatura. A ficção é capaz de mudar nossa realidade? Não cabe buscar resposta a esta questão no momento, mas fiquemos com a passagem final de *As Palavras*: “Durante muito tempo tomei minha pena por uma espada: agora reconheço nossa impotência. Não importa: faço e farei livros; são necessários; sempre servem, apesar de tudo. A cultura não salva nada nem ninguém, ela não justifica. Mas é um produto do homem: ele se projeta, se reconhece nela; só este espelho crítico lhe oferece a própria imagem” (SARTRE, *As Palavras*, p.182).

Seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. *A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu vôo.* Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das idéias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro.⁵³

Por que acode a essa pomba a filosofia kantiana? O que faz aqui o recurso à imagem? E por que um tratado de filosofia recorre à metáfora literária? Nossa hipótese fundamental: à inteligência abstrata da linguagem conceitual faltaria a experiência irrealizante do conhecimento particular propiciada pela literatura. O discurso irrealizante da imaginação construiria assim um mundo imaginário capaz de nos reinscrever no seio da realidade mesma, mas de forma mais efetiva. Como veremos adiante, há, para Sartre, algo no contexto contemporâneo que a linguagem filosófica tradicional não dá conta de explicitar. O autor visa instaurar uma metafísica do concreto, e é justamente nessa direção que a criação ficcional revela-se mais efetiva, pois exige que o leitor se lance ativamente no processo imaginário de constituição do real, cumpre reiterar, que não se trata de afirmar que a imaginação é suficiente como elemento de constituição da realidade humana, no entanto, e é essa nossa tese, a consciência constitui um dos elementos fundamentais dentro desse processo, ela é necessária. Para negar o real e instituir o irreal é necessário que o homem se coloque livremente como agente criador, que ele instaure a conexão entre imaginação e liberdade. Nesse sentido, tal como Sartre afirmará em *Que é a Literatura?*, é preciso “mentir para dizer a verdade”.⁵⁴ Asserção que nos remeteria ainda à afirmação de Iser em *O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético*: “a ficção mente e é mentira desde de que seja definida a partir do ponto de vista da realidade dada; no entanto, ela ilumina a realidade por ela fingida quando definida a partir de sua função comunicativa”.⁵⁵

Se nos voltarmos para o texto filosófico e procurarmos pensá-lo à luz das considerações preliminares aqui tecidas, talvez vislumbrássemos a necessidade de recorrer à metáfora literária para inserir a abstração requerida pela filosofia no seio do real em sua multiplicidade singular. Mais propriamente, acreditamos que o existencialismo por se interessar por situações reais, concretamente vividas, se lança a tal

⁵³ KANT, *A Crítica da Razão Pura*, p. 67.

⁵⁴ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 228.

⁵⁵ ISER, *O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético*, p. 125.

nível de profundidade que abarca o drama da existência com efeito inserido em seu contexto histórico; daí decorre que se torne intrinsecamente necessário instituir novos elementos capazes de expressar esse modo outro de filosofar. Em outros termos: a reflexão filosófica que assim se apresenta exige uma nova forma de expressão. O que se insinua aqui, uma vez mais, é o encontro de subjetividades de que fala a teoria da comunicação supracitada e também a posição de Sartre, segundo a qual o texto apela sempre ao leitor.

Que não se pense, entretanto, que o filósofo francês confunde os registros ou propõe algum tipo de amálgama entre eles. Para o autor literatura e filosofia são coisas distintas. Como entender então nosso ponto de vista? Antes de avançarmos na argumentação cabe ainda uma pequena digressão a fim de melhor compreendermos como se estabelece esta relação para o filósofo. Trata-se de recorrer à instigante interpretação proposta por Franklin Leopoldo e Silva em *Ética e Literatura em Sartre: Ensaaios Introdutórios*, na qual o autor postula que, sob o registro sartriano, entre a literatura e a filosofia é preciso atentar ao exercício de uma *vizinhança comunicante*, para ficarmos na terminologia do comentador. Vejamos:

Entendemos que o centro de irradiação desse projeto determina a relação entre filosofia e literatura como uma *vizinhança comunicante*, e é responsável pela diferença e pela adequação recíproca dos dois modos da dualidade expressiva. Com isso, queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, por meio delas, o autor *diz e não diz* as mesmas coisas.⁵⁶

Nessa passagem, Leopoldo e Silva considera que a despeito da independência entre os dois registros, ambos são necessários para expressar uma filosofia que se quer concreta, em outras palavras, que se fundamenta em uma concepção ontológica calcada na realidade concretamente vivida. Descortina-se, assim, uma dupla insuficiência dos registros e, simultaneamente, uma dupla complementaridade. Embora não se misturem, filosofia e literatura se comunicam; é o que sustenta Sartre e o que se depreende do conjunto de sua obra. Daí deriva que a filosofia existencialista se manifeste ora via literatura ora via filosofia.

Vem a propósito, numa instigante entrevista à Madeleine Chapsal, a sua observação segundo a qual a escrita de *Huis Clos* de forma alguma representa uma tentativa de “redizer” as teses contidas em *L'Être et le Néant*, o que significaria reduzir a

⁵⁶ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaaios Introdutórios*, p. 12.

literatura à sua instrumentalização; sua produção nasce, antes, da necessidade de expressar algo que ora surge como reflexão filosófica ora surge, a partir “de histórias inventadas com a imaginação, da sensibilidade”, como criação ficcional.⁵⁷

Estas considerações nos permitem compreender a afirmação do filósofo em *L'Écrivain et sa Langue*:

Se me deixo escrever uma frase que se quer literária em uma obra filosófica, tenho sempre um pouco a impressão de que vou enganar meus leitores: que ocorre um abuso de confiança. Escrevi uma vez esta frase – que se manteve porque tinha um aspecto literário: “O homem é uma paixão inútil”. Um abuso de confiança. Deveria ter escrito isso com palavras estritamente filosóficas. [...] São [literatura e filosofia], portanto, duas coisas bastante diferentes.⁵⁸

Não se trata de instrumentalizar a literatura nem tão pouco de ficcionalizar a filosofia; ambos os registros têm seu lugar, no entanto o momento histórico exige uma forma de expressão que abarque a dimensão dramática da existência. Ademais, lembremos que o existencialismo tem como cenário a Segunda Guerra Mundial, o que exige uma readequação da questão humana e dos problemas concretamente vividos no universo filosófico. A história se fazendo de forma tão radical parece explicitar aquilo que se configura como o elemento central ao pensamento sartriano: o existente em situação, o drama da existência em ato. De tal modo que o pensamento produzido durante esse período não pode se furtar a problematizar sua própria condição. Nesse registro ainda, quando o autor afirma que determinado texto nasce ficcional devemos entender que essa forma de expressão busca abarcar essa dimensão dramática da existência, tal como exige a sua filosofia. Nesse sentido, em *Les Écrivains en Personne* o autor afirma:

Hoje, penso que a filosofia é dramática. Não se trata mais de contemplar a imobilidade das substâncias que são o que são, nem de encontrar as regras de uma sucessão de fenômenos. Trata-se do homem – que é ao mesmo tempo um *agente* e um *ator* – que produz e representa seu drama, vivendo as contradições de sua situação até o estilhaçamento de sua pessoa ou até a solução de seus conflitos. Uma peça de teatro (épico – como as de Brecht – ou dramático), é a forma mais apropriada, hoje, para mostrar o homem *em ato* (ou seja, o homem, simplesmente). E a filosofia, de um outro ponto de vista,

⁵⁷ SARTRE, In: *Os escritores e a Literatura: Entrevistas à Madeleine Chapsal*, p. 210. Entrevista reeditada e publicada com o título: *Les Écrivains en personne*.

⁵⁸ *Idem*, *L'Écrivain et sa Langue*, p. 56. “Si je me laisse aller à écrire une phrase qui soit littéraire dans une œuvre philosophique, j'ai toujours un peu l'impression que là je vais un peu mystifier mon lecteur : il y a abus de confiance. J'ai écrit une fois cette phrase - on l'a retenue parce qu'elle a un aspect littéraire : ‘L'homme est une passion inutile’, abus de confiance. J'aurais dû dire ça avec des mots strictement philosophiques. [...] Ça fait donc deux choses très différentes”. Nossa tradução.

pretende se ocupar deste homem. É por isso que o teatro é filosófico e a filosofia é dramática.⁵⁹

Aqui talvez um pouco contra Sartre, mas a partir das suas próprias reflexões, pudéssemos dizer que a imagem enquanto um recurso expressivo de pensamento o acompanha em toda a sua produção. É o que defende, por exemplo, a imprescindível tese de Cristina Mendonça Diniz ao afirmar que as “*narrativas filosóficas*” presentes em *L'Être et le Néant* constituem um instrumento expressivo fundamental à sua construção filosófica.⁶⁰ De fato, se perscrutarmos a obra do autor, constataremos que a imagem sempre constituiu elemento central, mesmo em sua obra de cunho mais marxista, *Crítica da Razão Dialética*.⁶¹ Notadamente, a nosso ver, não constitui uma contradição a afirmação da comentadora se contraposta ao posicionamento do próprio autor, visto que Sartre antes ressalta a insuficiência dos dois modos de expressão do que os condena. Ou seja, os dois modos são necessários e legítimos para expressar seu pensamento, embora não se confundam, ao menos não devam se confundir. Compreendemos assim o esforço do filósofo para separar os registros, mesmo que o recurso à consciência imaginante como elemento expressivo nunca possa ser abandonado totalmente. Em outras palavras, a dimensão dramática implicada na criação ficcional é intrinsecamente necessária à filosofia existencialista. Aproveitemos o ensejo para ressaltar que a preocupação com a

⁵⁹ SARTRE, *Les Écrivains en Personne*, p. 13. Grifo nosso. “*Aujourd'hui, je pense que la philosophie est dramatique. Il ne s'agit plus de contempler l'immobilité des substances qui sont ce qu'elles sont, ni de trouver les règles d'une succession de phénomènes. Il s'agit de l'homme - qui est à la fois un agent et un acteur - qui produit et joue son drame, en vivant les contradictions de sa situation jusqu'à l'éclatement de sa personne ou jusqu'à les solutions de ses conflits. Une pièce de théâtre (épique - comme celles de Brecht - ou dramatique), c'est la forme la plus appropriée, aujourd'hui, pour montrer l'homme en acte (c'est-à-dire l'homme, tout simplement). Et la philosophie, d'un autre point de vue, c'est de cet homme-là qu'elle prétend s'occuper. C'est pour cela que le théâtre est philosophique et que la philosophie est dramatique*”. Nossa tradução.

⁶⁰ MENDONÇA, *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)*, p. 475. Para a autora *O Ser e o Nada* se configura como uma obra filosófica dramática (ou filosófico-literária), expressão do próprio material histórico que ela recria, ressaltando assim o caráter híbrido do livro, simultaneamente filosófico, literário e histórico.

⁶¹ É possível, como faz Saint-Sernin, defender que essa contaminação se intensifica no período da produção sartriana mais próximo a influência marxista, mais claramente, a partir de *Crítica da Razão Dialética*. SAINT-SERNIN, *Philosophie et fiction*, p. 177. “*Un renversement s'est opéré : dans les années 40, registre de la philosophie et de la fiction, tout en concourant au même but, sont distincts ; à la fin des années 50, intensité dramatique et puissance conceptuelle se concentrent dans une œuvre qui demeure "philosophique", tout en étant épique. Sartre aurait pu tirer la matière de cinquante pièces de théâtre de Critique de la raison dialectique*”. Em livre tradução: “Uma inversão se operou: nos anos 40, o registro da filosofia e da ficção, ao mesmo tempo em que buscavam o mesmo fim, se revelavam distintos; no final dos anos 50, intensidade dramática e potência conceitual se concentram em uma obra que permanece “filosófica”, e, ao mesmo tempo, épica. Sartre poderia retirar material para cinquenta peças teatrais de *Crítica da Razão Dialética*”. Nossa tradução.

consciência imaginante e o imaginário, central nos textos do jovem Sartre, mas jamais abandonada completamente, será retomada em *L'Idiot de la Famille* – texto para o qual nos voltaremos adiante – de forma bastante clara, o que vem evidenciar a centralidade deste problema para a filosofia existencialista.

Ademais, os argumentos sartrianos acima mencionados parecem sugerir a necessidade de radicalizar a noção de literatura. Assim se “cada frase escrita não ressoa a todos os níveis do homem e da sociedade, ela não significa nada. A literatura de uma época, é a época digerida por sua literatura”.⁶² Por outro lado a filosofia não se pode furtar a essa correlação entre a vivência concreta e sua expressão literária, de tal modo que ela se depara com a necessidade de encontrar um modo outro de teorizar. O que significa, no entendimento de Sartre, que a produção filosófica deve se tornar dramática. É pertinente, mesmo que rapidamente, explicitar o que configura o caráter dramático da existência referenciado por Sartre. Para o existencialismo a dimensão contingente da existência em correlação com a liberdade como fundamento da realidade humana exige que o homem se assuma como o agente responsável por suas escolhas. O existencialismo se configura como uma corrente filosófica que pretende expressar as escolhas singulares historicamente situadas, em outros termos, não é possível mais que a filosofia se restrinja ao registro abstrato da metafísica clássica, logo, à uma filosofia que pretenda dar conta desta tensão, é preciso requerer uma forma que abarque a dimensão concreta da existência, entendemos porque o recurso à criação ficcional se impõem. E a dramaticidade vem do fato de que seja qual for a circunstância em que o homem se encontre inserto, cabe a ele defrontar-se com a facticidade e com a necessidade de transcendê-la. Numa palavra, não há como esquivar-se do drama da situação e da escolha.

Neste ponto, torna-se imperativo lembrar que Sartre fala de uma dimensão social da imaginação em uma entrevista concedida a Michel Sicard.⁶³ De acordo com suas considerações, tal como nos colocamos ativamente no ato de imaginar, há algo em nosso imaginário que antecede nosso ato e que, portanto, configura uma herança cultural. Analisemos com mais cuidado essa afirmação.

Evidentemente não se trata aqui de reinserir conteúdos na consciência, mas, antes, de atentar para o caráter histórico que perpassa a problemática levantada. Mesmo que a

⁶² SARTRE, *Les Écrivains en Personne*, p. 15. “[...] chaque phrase écrite ne résonne pas à tous les niveaux de l’homme et de La société, elle ne signifie rien. La littérature d’une époque, c’est l’époque digérée par as littérature”. Nossa tradução.

⁶³ Esse ponto será retomado com mais cuidado no próximo capítulo referente à dimensão histórica do imaginário. SARTRE, *In: Essais sur Sartre: Entretien avec Sartre*, p. 148.

imagem nunca se dê na consciência – uma vez que a consciência é movimento para fora de si – esse movimento se configura historicamente situado. Por exemplo, Sartre alude à figura do centauro, evidentemente essa imagem não habita nossa consciência, no entanto nossa consciência se projeta frente a uma situação previamente construída, ou melhor, historicamente herdada. Isso significa dizer que existe um conhecimento prévio, uma situação histórica dada, que se configura como ponto de partida e condição para que a consciência possa imaginar. Lembremo-nos, em termos mais gerais, que é justamente o limite que se configura como condição necessária à minha liberdade. Conceber uma consciência que possa imaginar no vácuo é tão absurdo quanto erigir uma concepção filosófica apartada da história. No entanto não se trata aqui de pensarmos essa relação em termos de causa e efeito, trata-se de motivação e, portanto, o elemento dado não determina a consciência imaginante; ele não é a sua causa. Desse modo, poderíamos dizer que conheço a imagem que os antigos faziam do centauro e, assim, retomo a imaginação social herdada da concepção greco-latina.⁶⁴ Nas palavras de Sartre em *L'Imaginaire*, “[o saber] é a estrutura ativa da imagem”.⁶⁵

Nesse sentido, deixemos reverberar as palavras de Rubens Torres Filho ao citar a metáfora kantiana:

Quando vemos uma pomba voando, estamos longe de simplesmente ver. Desenhamos no espaço sua trajetória, armamos um espaço tridimensional para servir de suporte a esse desenho, adivinhamos o movimento das asas, a resistência do ar, e quase estamos vendo, como se tivéssemos olhos de raios x, o esqueleto da pomba. [...] Ou não seriam outras pombas ainda, que vimos outras vezes, no céu ou na tela do artista ou do cinema ou simplesmente na retina de nossa imaginação, atraídas pelo chamariz de um texto literário? [Aqui Rubens parece citar Borges...] Não seriam esses outros pássaros-fantasma, esquemáticos, vindos de outros textos, que estariam servindo de chaves de leitura, de códigos para lermos esse outro texto, que no começo parecia a simples percepção do vôo de uma pomba?⁶⁶

A pomba presente na leitura de Rubens Torres Filho é retomada da metáfora kantiana, o autor lança mão dessa imagem para criar uma nova interpretação para o problema. O que vemos então, nos parece, é justamente aquilo que Sartre propõe, isto é, a consciência imaginante se apropria ativamente do conhecimento historicamente herdado e o recria. A situação histórica configura-se como elemento necessário para que possamos imaginar, o homem constrói a história e simultaneamente é construído por ela.

⁶⁴ SARTRE, In: *Essais sur Sartre: Entretiens avec Sartre*, p. 148.

⁶⁵ *Idem*, *O Imaginário*, p. 83; ed. franc., p. 116.

⁶⁶ TORRES FILHO, *A Virtus Dormitiva de Kant in: Ensaios de Filosofia Ilustrada*, p. 31.

Ao se projetar em determinada situação herdada o homem – necessariamente – a recria. Assim, aquele que lê é impelido a repetir este processo e também a recriar a pomba sugerida pelo autor. Imaginar implica necessariamente se colocar ativamente frente ao objeto imaginado.

Ora, se sob o registro do existencialismo sartriano a consciência imaginante corresponde a um ato da consciência, é preciso considerar ainda seu correlato necessário que é o imaginário. E isso porque, insistimos, não é possível existir no vácuo, fora da história, ou seja, para que a consciência possa imaginar é preciso que isso se dê a partir de certo contexto histórico concretamente vivido. Considerando-se que o imaginário, para Sartre, se constrói motivado por um “estar-no-mundo” que constitui a condição necessária da imaginação,⁶⁷ cabe antecipar algo do que trataremos posteriormente, com uma alusão a sua obra *L’Imaginaire*:

[...] a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja “em situação no mundo” [...] É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação.⁶⁸

É a partir da noção de *ser-no-mundo*, herdada do pensamento heideggeriano, que Sartre entende a relação entre consciência imaginante e situação histórica. É sob esse registro que podemos entender o que o filósofo afirma na supracitada entrevista à Michel Sicard:

Se imagino um centauro, os elementos de verdade são aqueles que me fazem pensar neste homem-besta à maneira como os antigos o conceberam – não foi eu que o criou, retomei uma imaginação social e ela está lá em mim, mas objetiva, e com este grau de verdade que existia realmente na concepção greco-latina.⁶⁹

Descortina-se assim outro ponto relevante para esta pesquisa: tanto a imaginação como o imaginário oferecem elementos necessários, embora não suficientes, à constituição e ao acesso à realidade humana. Afinal, como afirma Sartre, “a imaginação

⁶⁷ SARTRE, *O Imaginário*, p. 242; ed. franc., p. 357.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 241; ed. franc., p. 355-356.

⁶⁹ *Idem*, In: SICARD, *Essais Sur Sartre*, p. 148. No original: “Si j’imagine un centaure, les éléments de vérité sont ceux qui me font penser à cet homme-bête de la façon dont les Anciens l’ont conçu – ce n’est pas moi qui ai créé ça, j’ai repris une imagination sociale et elle est là en moi, mais objective, et avec ce degré de vérité qu’elle a été vraiment une conception gréco-latine”. Tradução nossa.

é fornecedora de verdades”.⁷⁰ Quer dizer que algo mais radical se insinua no movimento da imaginação; não se trata apenas de compreender a consciência imaginante como um dos momentos da realidade humana, mas antes de concebê-la como uma das formas centrais de constituição desta realidade, posto que o homem é esse ser-no-mundo que se projeta negando o real e ao mesmo tempo constituindo-o.

É sob esse prisma que entendemos porque também Sartre lança mão de seus pássaros imaginários,⁷¹ suas pombas filosóficas, mas não nos esqueçamos jamais que no vácuo nenhum voo seria possível, e que a resistência do ar é um pressuposto necessário para que possamos voar. É preciso lembrar que é sempre em um contexto histórico dado que a consciência imaginante se realiza.

Vemos então o pássaro imaginário sartriano reverberar através de seus comentadores, de modo que, na imagem herdada, o pássaro alça novos voos:

A imagem que posso formar de um pássaro em sua ausência não é um duplo do pássaro, um retrato ou um quadro que estaria na minha consciência e que eu contemplaria por ela mesma: por seu analogon, viso o pássaro em pleno voo, em pleno céu; tal como a imagem física, a imagem mental me envia para fora de mim, no seio das coisas.⁷²

É por isso que, em uma palavra, é no mundo que a imagem se constitui e, simultaneamente, constitui o mundo que a engendrou. É *para-fora-de-si* que a consciência se projeta e se constitui; é no mundo, “é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens”⁷³ que devemos conceber o modo como o autor define a consciência imaginante.

Por fim, tal como esses pássaros que insistem em habitar este texto, deixemos reverberar as palavras de Sartre que nos motivam a procurar respostas, e que, por si só, talvez justificassem esta pesquisa. Diz o pensador:

Sou filósofo? Ou sou literato? Acredito que trago desde minhas primeiras obras, uma realidade que é as duas coisas: tudo o que escrevi é ao

⁷⁰ SARTRE, In: SICARD, *Essais Sur Sartre*, p. 149. No original: “*l’imagination est fournisseuse de vérités*”. Tradução nossa.

⁷¹ *Idem*, *O Imaginário*, p. 41; ed. franc., p. 52.

⁷² COOREBYTER, *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l’image dans L’Imagination et L’Imaginaire*, p.6. No original: “*L’image que je peux former d’un oiseau en son absence n’est pas un double de l’oiseau, un portrait ou un tableau qui serait dans ma conscience et que je contemplerais pour lui-même : par son analogon, je vise l’oiseau en plein vol, en plein ciel ; tout autant que l’image physique, l’image mentale m’envoie hors de moi, au cœur des choses.*” Nossa tradução.

⁷³ SARTRE, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, p. 57.

mesmo tempo filosofia e literatura, não justapostos, mas cada elemento dado é de uma vez literário e filosófico.⁷⁴

2. Uma análise da consciência imaginante

De início não é ocioso reiterar que as preocupações de Sartre com a consciência imaginante e o imaginário sempre o acompanharam. Já em 1926-1927, convidado por seu orientador à época, Henri Delacroix, Sartre se dedica a escritura de seu *Diplôme d'Études Supérieures* intitulado *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, que, tal como nos alerta Michel Contat et Michel Rybalka em *Ecrits de Sartre*, daria origem às obras *L'Imagination e L'Imaginaire*. Em 1936 é publicado o primeiro e em 1940 surge o que Sartre chamou de sua psicologia fenomenológica da imaginação, *L'Imaginaire*. No entanto, mesmo em sua última obra, *L'Idiot de la Famille* (1970-1972), as preocupações com a consciência imaginante e seu correlato ainda são centrais, como revelam os títulos de alguns dos capítulos que compõem a obra, por exemplo, *L'Enfant Imaginaire*. Em *L'Idiot de la Famille*, ao tratar da relação entre a obra e seu autor, no caso Flaubert, Sartre considera que

[...] as contradições e as desarmonias de Gustave estão em seu romance, porém integradas de modo imaginário ao objeto irreal que ele apresenta e, ao mesmo tempo, integradas de modo real pelo trabalho como *meios* da criação.⁷⁵

No entanto aquilo que é integrado imaginariamente no objeto irreal que é a literatura, surge aqui respaldado pela dinâmica da *encarnação* imaginária, tema que constitui nosso objeto de estudo posterior. Primeiramente, para nós, torna-se imperativo o estudo da consciência imaginante sob o registro da ontologia-fenomenológica. Com este objetivo em mente, não podemos negligenciar a influência husserliana no pensamento de Sartre.

⁷⁴ SARTRE, In: SICARD, *Essais Sur Sartre*, p. 380. No original: "Suis-je philosophe? Ou suis-je littéraire? Je pense que ce que j'ai apporté depuis mes premières œuvres, c'est une réalité qui soit les deux : tout ce que j'ai écrit est à la fois philosophie et littérature, non pas juxtaposées, mais chaque élément donne est à la fois littéraire et philosophique". Tradução nossa.

⁷⁵ *Idem*, *O idiota da família*, p. 658. No original: "[...] les contradictions et les dysharmonies de Gustave sont toutes dans son roman mais intégrées imaginativement dans l'objet irréel qu'il présente et, simultanément, intégrées par le travail comme moyens de la créations". SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. I, p. 658.

É a partir do contato com a obra do mestre alemão que Sartre realizará sua célebre distinção entre a consciência perceptiva e a consciência imaginante, o que o levaria a definir a imagem como um ato da consciência, contraditando assim as concepções substancialistas da imagem. A imagem não pode ser um objeto que habita a consciência. É então sob a inspiração do pensamento de Husserl que Sartre escreve *L'Imaginaire*, mas é também contra seu mestre que o filósofo redige seu tratado. Nas palavras do próprio autor:

Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: O imaginário. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre. [...] E depois, pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir, e sobretudo, como todo idealismo ou como doutrina simpatizante, sua filosofia tinha uma matéria passiva, sua “Hylê”, que uma forma vem determinar [...].⁷⁶

Lembremos que os capítulos que não foram escritos sobre a égide da filosofia husserliana travavam interlocução com outro mestre de Sartre, Heidegger. No entanto, procuremos explicitar por ora o ranço idealista que Sartre projeta sobre Husserl.

Bento Prado Jr. e Moutinho (2002), na apresentação da edição brasileira de *O Imaginário*, destacam também essa interpretação sartriana ao sustentarem que: “[...] o próprio Husserl, nas poucas observações incidentais que fez sobre a imagem, parece ele próprio vítima da ilusão da imanência, caindo no mesmo erro que o estudo crítico denunciara nos clássicos.”⁷⁷

As palavras de Sartre no último capítulo de *L'Imagination* são esclarecedoras nesse sentido. Mas antes de analisarmos algo do que é dito por Sartre nesta obra, cabe lembrarmos do alerta de Coorebyter em *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*: é curioso que, embora Sartre dedique um capítulo inteiro sobre Husserl nesta obra, e que o próprio autor admita que *L'Imaginaire* é escrito a partir das ideias do mestre alemão, são raras as referências diretas a esta filosofia na etapa positiva do projeto sartriano acerca da consciência imaginante.⁷⁸ Essa escassez de referências em *L'Imaginaire*, no nosso entendimento, parece ressaltar o distanciamento que Sartre pretende estabelecer em relação às ideias de Husserl. Assim o

⁷⁶ SARTRE, *Diário de uma Guerra Estranha*, p. 176.

⁷⁷ PRADO Jr.; MOUTINHO, *O Imaginário*, p. 7.

⁷⁸ Cf. também: COOREBYTER, *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*, p. 3.

que salta aos olhos em *L'Imaginaire* é o caráter transgressor e original que a filosofia sartriana começa a tecer.

Feita esta observação inicial voltemos ao texto. É preciso “racionalizar os dados empíricos”, pois

[...] a teoria clássica da imagem encerra toda uma metafísica implícita e que passamos à experimentação sem nos desembaraçarmos dessa metafísica, levando para as experiências uma grande quantidade de preconceitos.⁷⁹

É preciso passar do “provável ao certo”, ou melhor, é necessário primeiro empreender a redução eidética a fim de realizar a passagem do “certo ao provável”. Neste ponto Sartre se refere à distinção tão cara à Husserl entre as ciências empíricas e a fenomenologia, notando que cabe à segunda estabelecer as bases (o certo) para as primeiras. Daí a referida passagem do “certo ao provável”, isto é, estabelecidas as essências eidéticas passemos ao provável (ciências empíricas). Sartre empreende então a redução fenomenológica da imaginação.

É preciso compreender fenomenologicamente o que é imaginar. Nesse sentido torna-se imperativo descrever o fenômeno da imaginação colocando “entre parênteses” o mundo a fim de estabelecer a essência desse fenômeno. Lembremos ainda que todos os herdeiros do pensamento husserliano são unânimes em questionar a capacidade do referido processo do método fenomenológico, a *epoché*, mas mesmo que não possamos efetivamente colocar o mundo “entre parênteses”, é preciso perscrutar a realidade de determinado fenômeno.⁸⁰ Em outras palavras, mesmo que Sartre se aproprie criticamente do método husserliano é mediado por esse método que o autor busca descrever o que é imaginar. Torna-se imperativo, pois, determinar o modo como opera a consciência a imaginar algo. Intento perseguido por Sartre em *L'Imagination* e *L'Imaginaire*; é nessa, aliás, vertente que podemos interpretar sua afirmação segundo a qual seria mais preciso falar em *consciência imaginante*.

Cumpramos reiterar que a escola francesa da fenomenologia lança o acento na dimensão intencional que a consciência adquire na leitura husserliana.⁸¹ Portanto, por

⁷⁹ SARTRE, *A Imaginação*, p. 98.

⁸⁰ Esse ponto será retomado e problematizado no próximo tópico.

⁸¹ Nesse sentido o breve e incisivo artigo de Sartre, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, é imprescindível, quase um manifesto da posição do autor. Neste artigo Sartre postula a intencionalidade como a ideia fundamental da fenomenologia, o que demarcará o lugar que o conceito ocupará para a assim chamada escola francesa da fenomenologia, de forma geral. Em síntese, para Sartre, a grande descoberta de Husserl consiste em definir a consciência como um processo temporal lançado no

redução fenomenológica pensamos no método de compreensão da essência de determinado fenômeno a partir da descrição eidética, tomando como conceito norteador a intencionalidade.

Sob esse prisma, as palavras de Sartre vêm ao encontro de nossa hipótese fundamental: “[...] as descrições fenomenológicas podem descobrir, por exemplo, que a própria estrutura da consciência transcendental implica essa consciência como constitutiva de um mundo”.⁸² Sendo assim é a partir desse contexto e com esse objetivo que o filósofo se pergunta: o que é, essencialmente, uma imagem? Interrogação que o conduzirá a duas conclusões fundamentais: [1] sobre a estrutura intencional da consciência imaginante, uma vez que a imagem é um ato da consciência e não uma coisa; [2] por ser livre, a consciência imaginante se configura como negação do real, isto é, por sua função irrealizante.

É nesse sentido, isto é, da imagem como um ato da consciência e não uma coisa, que podemos compreender a asserção sartriana segundo a qual “Husserl começa por colocar a árvore fora de nós”⁸³ Ou, nas palavras de Husserl: “Em regra absolutamente universal, [...] nenhuma consciência é possível em geral como um imanente real”.⁸⁴ Ou seja, não há objetos na consciência, mas antes é através da intencionalidade que a consciência visa determinados objetos, postura esta que interdita toda e qualquer concepção que recaia na ilusão da imanência. Nessa direção, Sartre afirma:

[...] a imagem torna-se uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético, poder-se-á muito bem assimilar a apreensão de um quadro como imagem à apreensão intencional de um conteúdo “psíquico”. Tratar-se-á somente de duas espécies diferentes de consciências “imaginantes”.⁸⁵

mundo, isto é, toda consciência existe em relação a um objeto, “toda consciência é consciência de alguma coisa”, destacando assim o caráter fluido e relacional da consciência.

⁸² SARTRE, *O Imaginário*, p.233; ed. franc., p. 343-344.

⁸³ *Idem*, *A Imaginação*, p. 99.

⁸⁴ HUSSERL *apud* SARTRE, *A Imaginação*, p. 99 No que tange às remissões ao pensamento de Husserl optamos pela referência indireta, isso porque tomamos como ponto de partida a concepção que defende a constituição de uma escola “francesa da fenomenologia”, (para mais, ver: CARRASCO, 2013, p. 173-181) nesse sentido não problematizaremos a apropriação feita por Sartre da teoria fenomenológica husserliana, posto que nosso objeto é a abordagem sartriana dessa teoria. Nesse sentido, é ponto pacífico que Sartre lança o acento sobre o conceito de intencionalidade herdado do mestre alemão, para então instituir uma interpretação original. Sobre os problemas dessa apropriação sugerimos: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989; COOREBYTER, Vicent. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*. Bruxelles: Ousia, 2000.

⁸⁵ SARTRE, *A Imaginação*, p. 101.

Ora, quando percebo uma árvore não apreendo uma cópia enfraquecida da árvore que poderia ser retomada posteriormente em imagem, a consciência imaginante se lança em direção à árvore mesma em ato, ou seja, é sempre no mundo que devo buscar as coisas. Desse modo, para Sartre, de forma alguma poderíamos entender a imagem como uma sensação enfraquecida nem tão pouco como um pensamento confuso. Através da consciência imaginante “animo intencionalmente” o conteúdo visado em imagem. Os comentários de Coorebyter reforçam nossa interpretação e simultaneamente nos lançam sobre nosso segundo ponto, o caráter nadificador que a consciência imaginante adquire. Observa o comentador:

A imagem não é um conteúdo inerte da consciência: é um ato e não é uma coisa, escreveu Sartre em *L'Imagination* – um ato que transportado se revela já na primeira frase de *L'Imaginaire*, ou seja, que a imaginação constitui “a grande função irrealizante consciência”.⁸⁶

A partir dos comentários de Coorebyter, podemos perceber que a passagem também se presta para destacarmos outro ponto de convergência com nossa interpretação, a continuidade presente entre *L'Imagination* e *L'Imaginaire*. Como bem lembra o autor mencionado, a segunda obra tem início exatamente com a promessa que finda a primeira. Como assinala Sartre nas últimas páginas de *L'Imagination*, é preciso realizar uma descrição eidética (fenomenológica) da imagem.⁸⁷ Nesse sentido podemos perceber o desenvolvimento do projeto sartriano já no subtítulo de *L'Imaginaire*, um ensaio de psicologia fenomenológica da imaginação, o que remete a realização da necessária descrição eidética requerida pelo filósofo.

Cabe então chamarmos a atenção para nosso segundo ponto que caracteriza a herança husserliana, a saber, que a consciência imaginante se configura como negação do real ou por seu caráter irrealizante.

Já nas primeiras frases de *O Imaginário*, Sartre observa: “Esta obra tem como fim descrever a grande função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’ e seu correlativo noemático, o imaginário”.⁸⁸ Ou seja, a consciência imaginante se configura, primeiro por

⁸⁶ COOREBYTER, *De Husserl à Sartre : La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*, p. 2. No original: “L'image n'est pas un contenu inerte de conscience : c'est un acte et non une chose, écrivait Sartre dans *L'Imagination* — un acte dont la portée est livrée par la première phrase de *L'Imaginaire*, à savoir que l'imagination constitue “la grande fonction “irréalisante” de la conscience”.

⁸⁷ SARTRE, *A Imaginação*, p. 105.

⁸⁸ *Idem*, *O Imaginário*, p. 13; ed. franc., p. 13.

ser um ato e não uma coisa que habita a consciência; segundo, a consciência imaginante e seu correlato noemático, o imaginário, se caracterizam como negação do real, daí o referido caráter irrealizante.

Antes de prosseguirmos cabe destacar que Sartre, através de sua concepção de consciência imaginante, contrapõe-se a toda uma tradição que delegava à imagem e ao imaginário um lugar subalterno no registro da filosofia. Desde Platão ao menos, a imaginação se configura como fonte de erro e nos desvia da verdade. Lembremos também, por exemplo, das páginas que Descartes reserva em suas *Meditações* metafísicas para se desvencilhar dos perigos do sonho e da alucinação quando se busca a verdade na filosofia.⁸⁹ Com Sartre a imagem resgata, ou melhor, se insurge, como elemento heurístico fundamental dentro do trabalho filosófico. Mesmo que o autor ressalte diversas vezes as diferenças entre literatura e filosofia, perspectiva à qual aludimos anteriormente, em toda sua obra a imagem sempre ocupou um lugar privilegiado.

Posto que a incursão em *L'Imaginaire* constitui parte do percurso metodológico de nossa pesquisa, cumpre apresentarmos a estrutura da obra, para em seguida nos atermos de forma mais pormenorizada sobre alguns pontos específicos que são de nosso interesse destacar.

Não é por acaso que o livro tem como título de sua primeira parte: *O Certo*. Como vimos, o que Sartre pretende é estabelecer as bases eidéticas para uma psicologia da imaginação e do imaginário que, como veremos, acaba por adquirir dimensões ontológicas. Daí as aproximações do filósofo com as ideias de Heidegger, sobretudo nos últimos capítulos da obra que foram redigidos posteriormente. Vale lembrar que a redação da obra data de 1927, mas sua publicação ocorreu apenas em 1940, momento em que o autor já havia entrado em contato com a obra do filósofo alemão.

Se o projeto da redução eidética da imaginação tem como origem a dissertação *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, podemos dizer que ele se realiza em dois momentos distintos: sua etapa crítica ou negativa, *L'Imagination*, quando Sartre realiza sua análise e crítica à tradição; e sua segunda etapa, positiva, *L'Imaginaire*, quando o autor traz sua contribuição mais original, isto é, tal como exposto acima, a partir

⁸⁹ Não objetivamos uma incursão em *A Imaginação*, mas cabe sublinhar que Sartre não poupa tinta ao abordar criticamente a tradição filosófica sobre o tema. A partir do nascimento do problema no contexto antigo, até seu desdobramento no pensamento moderno, passando por Descartes, Leibniz, Spinoza, chegando aos empiristas (Hume e Locke), até mesmo a abordagem dos psicólogos, Sartre é categórico, a imagem “permanece uma coisa” (SARTRE, *A Imaginação*, p. 44). Sua crítica se estende inclusive aos contemporâneos, como Bergson e o próprio Husserl, mas, ao que se pretende, não nos parece necessário desenvolver essa crítica aqui.

da noção husserliana de consciência intencional, o filósofo institui duas das ideias mais importantes no desenvolvimento de toda sua obra, quais sejam, a absoluta vacuidade da consciência e seu poder de nadificação. Nesse sentido não seria incorreto, a nosso ver, aludir inclusive a um terceiro momento, aquele em que o autor institui mesmo uma ontologia da imaginação ao antecipar elementos que só seriam plenamente desenvolvidos posteriormente com sua obra *L'Être et le Néant* (1943).

No que diz respeito a *L'Imaginaire* – nosso objeto de estudo neste capítulo –, nos debruçaremos a princípio e de forma mais cuidadosa sobre a primeira e a quarta parte da obra, justamente aquela em que aparece sua definição de consciência imaginante e aquela em que vislumbramos seus desdobramentos metafísicos, assim como suas conclusões. Algo do que é dito na segunda e terceira parte será retomado com maior acuidade quando estudarmos mais de perto a relação entre literatura e filosofia em Sartre.

Começemos por explicitar as características enumeradas pelo próprio filósofo acerca da imagem que, tal como veremos melhor, são: [1] a imagem é um ato, ou seja, um tipo de consciência; [2] se caracteriza pelo fenômeno da quase-observação; [3] é nadificadora, isto é, nega o real e institui o irreal; e por fim, [4] a consciência imaginante é espontânea.

Para melhor compreender porque a imagem é um ato, isto é, um tipo de consciência, é preciso primeiro estabelecer a distinção entre consciência imaginante e consciência perceptiva. E isso porque, tal como o filósofo não se cansa de repetir, é preciso se esquivar da ilusão da imanência que concebe a imagem como um conteúdo da consciência, ou seja, como uma cópia enfraquecida da percepção. Pois quando se imagina uma cadeira, por exemplo, “não se trata de um simulacro da cadeira que penetra imediatamente na consciência e não tem nenhuma relação ‘extrínseca’ com a cadeira existente”.⁹⁰

Posto que o recurso a imagem se impõe, neste caso a cadeira, lancemos mão da sugestiva descrição utilizada por Merleau-Ponty em *Sens et non-sens*, num instigante artigo intitulado *Le Roman et la Métaphysique*:

[...] Uma velha blusa posta sobre uma cadeira no silêncio de uma casa de campo, uma vez que a porta foi fechada para o cheiro dos arbustos e os gritos dos pássaros, se eu a tomar tal como ela se apresenta, já seria um enigma. Aí está ela, cega e limitada, ela não sabe que aí está, ela se contenta em ocupar essa parcela de espaço, mas o ocupa como jamais poderia eu ocupar outro lugar qualquer. Como uma consciência ela não está por todos os lados, permanece pesadamente o que é, ela é em si. Cada coisa só afirma o seu ser me

⁹⁰ SARTRE, *O Imaginário*, p. 19; ed. franc., p. 21.

desposuindo do meu, e sei surdamente que no mundo há outra coisa que não apenas eu e meus espetáculos. Mas desse saber, ordinariamente, só retenho o que é preciso para me assegurar. Noto que a coisa, afinal, precisa de mim para existir. Quando descubro uma paisagem até então ocultada por uma colina, somente então é que ela se torna plenamente paisagem e não se pode conceber o que seria uma coisa sem a iminência ou a possibilidade de meu olhar sobre ela. Esse mundo que parecia ser sem mim, me envolver e me ultrapassar, eu é que o faço ser. Sou portanto uma consciência, uma presença imediata no mundo, e nada pode ter a pretensão de ser sem ser, de algum modo, tomado no tecido de minha experiência. Não sou esta pessoa, este rosto, este ser finito, mas uma pura testemunha, sem lugar e sem idade, que, em potência, pode igualar a infinidade do mundo.⁹¹

É evidente que a passagem é significativa e não se atém a distinguir imaginação e percepção; para além disso, é possível entrever certa dimensão ontológica implícita nestas palavras de Merleau-Ponty. Desse modo, mesmo que não seja nosso objetivo aprofundar neste momento os pontos implícitos nessa citação,⁹² cabe antecipar algo da dimensão ontológica nela implícita a fim de melhor compreendermos as posteriores implicações desta distinção.

A descrição de Merleau-Ponty traz implícita uma concepção ontológica, ela sugere que os objetos se apresentam à percepção em sua completa gratuidade, isto é, as coisas são, só o homem existe. Vislumbramos aqui aquilo que Sartre nomeou como o caráter contingente da existência. Testemunha do espetáculo da contingência das coisas, a presença do homem doa sentido àquilo que é; em outras palavras, é mediado pelo caráter nadificador da consciência que o mundo ganha sentido. Cabe à consciência intencional dizer que um certo pôr do sol é sublime. Vale uma menção às últimas palavras de Sartre em *Que é Literatura?*, quando o autor diz, ao seu estilo, que o mundo sem o sujeito estaria

⁹¹ MERLEAU-PONTY, *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 37-38. No original: “ *Un vieux veston posé sur une chaise dans le silence d'une maison de campagne, une fois la porte fermée sur les odeurs du maquis et les cris des oiseaux, si je le prends comme il se présente, ce sera déjà une énigme. Il est là, aveugle et borné, il ne sait pas qu'il y est, il se contente d'occuper ce morceau d'espace, mais il l'occupe comme jamais je ne pourrai occuper aucun lieu. Il ne fait pas de tous côtés comme une conscience, il demeure pesamment ce qu'il est, il est en soi. Chaque chose n'affirme son être qu'en me dépossédant du mien, et je sais toujours sourdement qu'il y a au monde autre chose que moi et mes spectacles. Mais d'ordinaire je ne retiens de ces avoir que ce qu'il faut pour me rassurer. Je remarque que la chose, après tout, a besoin de moi pour exister. Quand je découvre un paysage jusque-là caché par une colline, c'est alors seulement qu'il devient pleinement paysage et l'on ne peut pas concevoir ce que serait une chose sans l'imminence ou la possibilité de mon regard sur elle. Ce monde qui avait l'air d'être sans moi, de m'envelopper et de me dépasser, c'est moi qui le fais être. Je suis donc une conscience, une présence immédiate au monde, et il n'est rien qui puisse prétendre à être sans être pris de quelque façon dans le tissu de mon expérience. Je ne suis pas cette personne, ce visage, cet être fini, mais un pur témoin, sans bleu et sans âge, qui peut égaler en puissance l'infinité du monde* ”. Em livre tradução, ainda não publicada, realizada pelo prof. Silvio Rosa.

⁹² Este artigo de Merleau-Ponty será retomado de forma mais cuidadosa quando falarmos da relação entre a criação ficcional e a metafísica, daí anteciparmos algo.

condenado a um estado de letargia. Nas palavras do filósofo: “[...] o mundo pode muito bem passar sem a literatura. Mas pode passar ainda melhor sem o homem”⁹³. Deste modo, é justamente no processo de transcender a realidade posta – que caracteriza a consciência considerada como processo de ultrapassamento, tal como entende Sartre – que o homem doa sentido ao real. De tal modo que, se a consciência se caracteriza por seu nada de ser, é ao constituir-se que ela desvela o sentido do real. Nesse registro ainda, se o sentido do real vem ao mundo mediado pela realidade humana, é justo afirmar que esse processo abarca uma dimensão estética. A realidade por si só é contingente – ou absurda se se preferir –, é o homem então que a classifica, hierarquiza e lhe atribui valor.

É preciso ultrapassar a percepção dos objetos para nos lançarmos na experiência estética. Nos termos sartrianos: é preciso negar o real e instituir o irreal a fim de estabelecer o valor estético de uma obra. Isto significa dizer que a experiência estética requer a atitude imaginante, de sorte que se a consciência se caracteriza pela intencionalidade, a atitude imaginante interdita a atitude perceptiva. Numa palavra, ou percebo ou imagino. Diz Sartre, “*o real nunca é belo*”,⁹⁴ pois a experiência estética faz parte daquilo que o filósofo chama de atitude imaginante, ou seja, a consciência nega tal objeto e o irrealiza; uma vez em face desse objeto irreal, ela estabelece seu valor estético.

Torna-se imperativo então aprofundarmos esse ponto a fim de melhor compreender o caráter irrealizante da imaginação. Destaquemos uma passagem de *L’Imaginaire*:

[...] De fato, não há passagem de um mundo a outro, há passagem da atitude imaginante à atitude realizante. A contemplação estética é um sonho provocado, e a passagem para o real é um autêntico despertar.⁹⁵

Atentemos com acuidade essa citação. Nela, Sartre afirma que não se trata de adentrarmos no mundo imaginário que existiria como uma realidade fixa em alguma instância mental, em algum arcabouço do espírito. É na nossa relação com o mundo que esse mundo imaginário se erige, à medida que adotamos uma atitude imaginante em relação ao objeto que se apresenta à apreciação estética. Um quadro, por exemplo. Quando me deparo com o retrato de Charles VIII, assumo a atitude irrealizante implicada na consciência imaginante e me lanço para além do percebido; em outras palavras, nego

⁹³ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 218.

⁹⁴ *Idem*, *O Imaginário*, p. 251; ed. franc., p. 371.

⁹⁵ *Ibidem*.

o mundo num “sonho provocado” que possibilita a apreciação estética. Desse modo a obra material converte-se num convite à atitude imaginante que transcende a atitude perceptiva. Nesse processo de negação do real empreende-se aquilo que chamamos de experiência estética: instaura-se a beleza.

De acordo com Sartre, o mundo é sempre *Ser-em-si*, isto é, positividade pura. Não há a possibilidade de um juízo estético que não seja mediado pelo homem. “A beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial”.⁹⁶ Daí decorre que perceber e imaginar um objeto sejam duas formas distintas de se intencionar um mesmo objeto.⁹⁷ Quando percebo um objeto devo poder conhecer características desse objeto que até então não havia percebido. No caso, se percebo a cadeira descrita por Merleau-Ponty posso de repente vislumbrar um casaco que até então não havia visto, agora quando imagino esta cadeira é preciso que no ato mesmo de imaginar já coloque o casaco sobre a cadeira, não posso descobrir nada de novo. Nesse ponto Sartre, em *L’Imaginaire*, recorre a uma passagem de Alain para ilustrar essa distinção: Se imagino o Panteão não sou capaz de contar suas colunas, mas em face (se percebo) desse templo posso a qualquer momento caminhar e contar quantas colunas o compõem.⁹⁸ A isso o filósofo chama de fenômeno da *quase-observação*, há uma certa pobreza que compõe o objeto em imagem, pois não posso descobrir nada de novo que já não tenha sido dado no próprio ato do imaginar. É como se observasse determinado objeto, mas, no caso da quase-observação, não é possível a descoberta de algo inédito. No entanto, é com a consciência imaginante que o homem se coloca ativamente frente ao mundo, pois é preciso ser livre para que o homem possa imaginar.

Para melhor compreender o que é dito por Sartre aqui, sem negligenciar que a intencionalidade da consciência se configura como o fundamento do ato de imaginar, é preciso antes recorrer a algo que o filósofo denominou de *analogon*.

Por *analogon* devemos entender o objeto material que realiza a mediação entre o real e o irreal, isto é, entre o objeto enquanto percebido e o objeto enquanto imaginado. Dentre outros exemplos, Sartre se refere ao quadro com o retrato de Charles VIII, referência à qual já aludimos, e que se oferece como o *analogon* (objeto material) para

⁹⁶ SARTRE, *O Imaginário*, p. 251; ed. franc., p. 371.

⁹⁷ Fazemos aqui uma alusão a distinção realizada pelo filósofo entre *identidade de essência* e *identidade de existência* (SARTRE, *A Imaginação*, p. 35), mas não é necessário ao nosso argumento desenvolver esta crítica aqui.

⁹⁸ SARTRE, *O Imaginário*, p. 122; ed. franc., p. 174.

visar o objeto em imagem. Assim, “a consciência para produzir o objeto enquanto imagem ‘Carlos VIII’ deve poder negar a realidade do quadro e ela só poderia negar essa realidade tomando distância em relação à realidade apreendida em sua totalidade”.⁹⁹ Dito de outra maneira, se procuro realizar a imagem de Pierre, clássico exemplo sartriano, posso intencionar Pierre de algumas maneiras, recorro a uma fotografia, que se oferece como *analogon* de Pierre, e assim ultrapasso (nego) a realidade dada para realizar Pierre em imagem. Cumpre frisar, desse modo, que é sempre a partir de minha consciência intencional que constituo Pierre em imagem. Pois, “como não posso fazer surgir sua percepção diretamente, sirvo-me de uma certa matéria que age como um analogon, como um equivalente da percepção”.¹⁰⁰ Entretanto, para que se possa imaginar é preciso primeiro negar o real, mas isso é apenas possível em relação a uma realidade dada. Desse modo, imaginar Pierre é negá-lo sob um certo ponto de vista. Diz Sartre: “Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo”.¹⁰¹ Não seria possível produzir uma imagem sem com isso negar o mundo, sem com isso assumir uma postura de recuo em relação ao real. Nas palavras do autor: “Decorre claramente disso que toda criação imaginária seria totalmente impossível para uma consciência cuja natureza fosse precisamente estar ‘no ambiente-do-mundo’”.¹⁰² A partir dessas asserções estamos prontos para melhor entender a passagem supracitada de Coorebyter comentando a apropriação que Sartre faz da teoria husserliana:

A imagem que posso formar de um pássaro em sua ausência não é um duplo do pássaro, um retrato ou um quadro que estaria na minha consciência e que eu contemplaria por ela mesma: por seu analogon, viso o pássaro em pleno voo, em pleno céu; tal como a imagem física, a imagem mental me envia para fora de mim, no seio das coisas.¹⁰³

As imagens são sempre externas à consciência. E é sempre o ato de visar tal objeto que o constitui a partir de seu *analogon* material. Cabe ressaltar aqui ainda que imaginar significa presentificar em imagem um objeto ou uma pessoa ausente, inexistente ou existente em outro lugar, daí o caráter nadificador da consciência imaginante. Imaginar é irrealizar o objeto ou a pessoa imaginada; assim, a partir do *analogon*, no exemplo do

⁹⁹ SARTRE, *O Imaginário*, p. 239; ed. franc., p. 352.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 34; ed. franc., p. 42.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 239; ed. franc., p. 352.

¹⁰² *Ibidem*, p. 239; ed. franc., p. 353.

¹⁰³ COOREBYTER, *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*, p. 6. Tradução nossa.

retrato de Charles VIII, a consciência imaginante irrealiza o retrato ao transformá-lo em objeto imaginário. Ou então, para utilizar o exemplo de Pierre, ao presentificar Pierre em imagem afirmo sua ausência a minha percepção.

Feita esta pequena, mas necessária, digressão, podemos voltar ao texto de Merleau-Ponty, mas não sem antes evocarmos as palavras de Sartre:

[...] Acontece, no entanto, que podemos assumir a atitude de contemplação estética diante de acontecimentos ou objetos reais. Nesse caso, podemos constatar em nós mesmos uma espécie de distância em relação ao objeto contemplado, o qual desliza para o nada. A partir desse momento, ele não é mais percebido [...] uma imagem irreal do que ele é manifesta-se para nós através de sua presença atual.¹⁰⁴

Em outras palavras, quando assumo uma atitude estética frente ao real, é apenas ao negá-lo (irrealizá-lo) que essa atitude se justifica, mas então já não estou no registro da percepção. Limitemo-nos por ora, às distinções entre consciência imaginante e consciência perceptiva, demorando-nos um pouco mais sobre as ideias de Sartre, para em seguida, pontuar os elementos de convergência entre essas ideias e a passagem de Merleau-Ponty citada anteriormente. Cabe reiterar ainda que essa passagem será retomada no próximo capítulo quando abordarmos a relação entre filosofia e literatura.

A consciência perceptiva caracteriza então a forma pela qual a consciência se posiciona passivamente em relação ao mundo, vejo determinado objeto de um ponto de vista específico; posso, desse modo, cerca-lo a fim de observá-lo por outros ângulos, mas nunca serei capaz de aprendê-lo por completo. Sempre haverá uma infinidade de relações possíveis entre as coisas do mundo. Desse modo, poderíamos dizer que a consciência se torna passiva ante o objeto percebido e ativa quando intenciono determinado objeto em imagem.¹⁰⁵

Os comentários de Paulo Perdígão vêm em nosso auxílio:

Na percepção, a consciência não é capaz de agir sobre o objeto para fazê-lo existir, mas submete-se a ele, permanecendo passivamente à espera que o objeto lhe apareça, em total imprevisibilidade. Na imaginação, pelo contrário, a consciência é ativa, vive em constante processo de criação de si por si mesma, anima-se ao seu livre arbítrio para intencionar o seu objeto, e a aparição desse objeto sempre depende da nossa livre escolha.¹⁰⁶

¹⁰⁴ SARTRE, *O Imaginário*, p. 251-252; ed. franc., p. 373.

¹⁰⁵ Vale lembrar, se o que caracteriza a consciência é a intencionalidade, então a consciência jamais será passiva em sentido forte. O que Sartre pretende ressaltar com essa afirmação é que para a consciência perceptiva há sempre a possibilidade de conhecimento, enquanto que para a consciência imaginante é preciso a todo momento manter o objeto imaginado, em outras palavras, é preciso criá-lo.

¹⁰⁶ PERDIGÃO, *Existência & Liberdade: Uma Introdução à Filosofia de Sartre*, p. 65.

É célebre a passagem de *L'Imagination* em que Sartre explicita essa questão ao se referir a uma folha de papel em branco: “olho esta folha sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição”, entretanto, seu “ser não depende de forma alguma do meu capricho”, por outro lado, se “desvio a cabeça” e a imagino, a “folha não permanece inerte existindo em si, ela não se impõe como um limite à minha espontaneidade”¹⁰⁷. Ela passa a existir em imagem. Isso não significa que existam duas folhas, mas apenas que o modo de me direcionar à folha difere. Sobre essa relação entre a coisa e a consciência, o filósofo afirma: As qualidades da coisa percebida

[...] não dependem de mim”, [...] mas também, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, frequentemente descrita, é a existência em si.¹⁰⁸

E mais adiante, continua:

Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, conhecer pouco a pouco, é o que chamamos coisa. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente ser para si. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia.¹⁰⁹

Entende-se agora porque Merleau-Ponty, se retornamos à passagem citada anteriormente, diz que “há na condição de ser consciente um perpétuo mal-estar”.¹¹⁰ Quer dizer: as coisas permanecem existindo em si para além da minha espontaneidade, daí o referido caráter contingente do mundo responsável por aquilo que Sartre denominou de sentimento da náusea. Ainda Merleau-Ponty: “No momento em que percebo uma coisa, experimento que ela já estava aí diante de mim, para além de meu campo de visão. Um horizonte infinito de coisas por serem tomadas rodeia o pequeno número daquelas que posso tomar de fato”.¹¹¹ Neste ponto, torna-se relevante ressaltar que as reflexões de

¹⁰⁷ SARTRE, *A Imaginação*, p. 35.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 37. No original: “Il y a dans la condition d'être conscient un perpétuel malaise”.

¹¹¹ *Ibidem*. No original: “Au moment où je perçois une chose, j'éprouve qu'elle était déjà là avant moi, au-delà de mon champ de vision. Un horizon infini de choses à prendre entoure le petit nombre de celles que je peux prendre pour de bon”. Na tradução do prof. Silvio Rosa.

Merleau-Ponty vêm ao encontro das análises sartrianas acerca da consciência imaginante. Por hora basta-nos aludir à essa intersecção, pois no próximo capítulo voltaremos à discussão, mas com o objetivo de explicitar a relação entre literatura e filosofia.¹¹²

É pertinente, desse modo, voltarmos ao texto de Sartre, *L'Imaginaire*. Para tanto, vejamos sucintamente os pontos até aqui explorados:

- a primeira característica da consciência imaginante, para Sartre, é o caráter intencional da consciência, por isso, a consciência é “presença imediata no mundo”, a consciência é um ato;
- quando intenciono determinado objeto em imagem não posso extrair dele nada que não tenha sido posto no próprio ato de imaginar, daí o fenômeno da quase-observação. Não posso me direcionar para a descrição (imagem) supracitada de Merleau-Ponty e procurar por algum objeto nos bolsos da jaqueta sobre a cadeira, porquanto seria absurdo pretender apreender algo de uma imagem que já não tenha sido dado no próprio ato de imaginar. É o que bem nos mostra também a passagem de Alain: não posso contar as colunas do Panteão quando o imagino;¹¹³
- conseqüentemente, imaginar consiste em me lançar para além do mundo percebido; implica uma posição de recuo frente ao real, ou seja, consiste em negá-lo enquanto real e afirmá-lo como objeto irreal. É justamente nesse sentido que entendemos a passagem em que Sartre diz, em *L'Imaginaire*, que não é possível afirmar a beleza do real, por exemplo, ou que tal pôr do sol é sublime sem negar esse pôr do sol de alguma forma.¹¹⁴ Lembremos que o mundo percebido é em si, logo não é passível de um juízo estético; afinal, é através do homem que as coisas ganham valor;
- por fim, chegamos à quarta característica da imagem, a saber, ela é espontânea, e por isso mesmo criadora: “nada pode ter a pretensão de ser

¹¹² Adiantemos que os comentários de Merleau-Ponty são tecidos e dirigidos ao romance de Simone de Beauvoir, *A convidada*, isso significa que ele se dirige justamente à relação entre esses dois registros, o literário e o filosófico.

¹¹³ SARTRE, *O Imaginário*, p. 122; ed. franc., p. 174.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 251; ed. franc., p. 371.

sem ser, de algum modo, tomado no tecido de minha experiência”.¹¹⁵ Ou seja, o sentido é criado através do homem; É nesse registro que fala Merleau-Ponty, “Quando descubro uma paisagem até então ocultada por uma colina, somente então, é que ela se torna plenamente paisagem e não se pode conceber o que seria uma coisa sem a iminência ou a possibilidade de meu olhar sobre ela”.¹¹⁶

Sartre chega assim àquilo que configura o ponto de partida do seu projeto, a essência da imagem que, como vimos, não se confunde de forma alguma com a percepção. Neste ponto cabe uma última remissão às palavras de Coorebyter dado sua capacidade de síntese em relação àquilo que buscamos explicitar até aqui. Resume o comentador:

[...] A imagem é a visada (primeira característica: é uma consciência intencional) de um objeto ausente, inexistente ou fictício (terceira característica: ela põe seu objeto como um nada), que, a partir daí, se dá em imagem graças a nossa espontaneidade (quarta característica: a consciência imaginante é criadora), de tal modo que não podemos apreender da imagem nada além do que aquilo que nós mesmos colocamos nela (segunda característica: a imagem mental só pode realizar no objeto a quase-observação). Sua matéria é então de uma pobreza do qual não podemos aprender nada; ela se dá inteiramente de uma só vez e não se deixa detalhar. Na percepção, ao contrário, se nos ocupamos do objeto percebido, observando-o sequencialmente poderemos perceber suas diferentes facetas e nos revelar aspectos desconhecidos de si, face ao qual nós restamos passivos.¹¹⁷

Nessa passagem, o comentador retoma os pontos desenvolvidos durante nosso percurso. Tomando-o como mote, antes de avançarmos na análise, ratifiquemos: A imagem é um ato da consciência ao visar um objeto ausente, inexistente ou fictício mediado pela espontaneidade criadora que a caracteriza. Assim, se a consciência é criadora, não podemos apreender nada do objeto em imagem que o próprio ato criador já

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 37

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ COOREBYTER, *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*, p. 12. No original: “[...] l'image est la visée (première caractéristique: c'est une conscience intentionnelle) d'un objet absent, inexistant ou fictif (troisième caractéristique: elle pose son objet comme un néant) qui, dès lors, se donne en image par la grâce de notre spontanéité (quatrième caractéristique: la conscience imageante est créatrice), de sorte que nous ne pouvons saisir, dans l'image, rien de plus que ce que nous y mettons (deuxième caractéristique: l'image mentale ne peut faire l'objet que d'une quasi-observation). Sa matière est donc d'une pauvreté insigne et ne nous apprend rien; elle se donne tout entière d'un seul coup et ne se laisse pas détailler, à la différence de la perception qui, elle, laisse tout loisir à l'objet perçu de nous montrer successivement ses différentes facettes et de nous révéler des aspects inattendus de lui-même, face auquel nous restons passifs”. Tradução Nossa.

não tenha colocado, daí falarmos da pobreza da imagem que se dá imediatamente. Contrariamente à percepção, não há conhecimento do objeto em imagem, por isso é preciso se colocar ativamente frente o objeto quando imaginado.

Torna-se relevante ressaltar que a “pobreza essencial” de que fala Sartre em relação ao fenômeno da quase-observação, não significa que a imagem seja incapaz de revelar algo ou que a consciência imaginante não nos lance sobre uma compreensão mais profunda do real e, portanto, inovadora. Parece-nos, na verdade, o contrário disso, pois, como dito anteriormente, há um necessário imbricamento entre a imaginação e a liberdade. O que Sartre quer dizer quando fala da pobreza essencial, é que o irreal depende da consciência para existir, é o homem que o cria. Se, por um lado, o autor alude à referida pobreza da imagem que se atém a nos oferecer a quase-observação, por outro, é a imaginação que atesta o poder nadificador da consciência. Há, pois, uma atividade criadora implicada na consciência imaginante – que ultrapassa todo substrato sensível, isto é, o registro da percepção – e é exatamente essa atividade criadora que evidencia o primado da imaginação na filosofia sartriana.

Nesse sentido, os comentários de Ildeu Coelho parecem se encontrar com nossa interpretação:

Esta [a imagem] não é uma percepção ou memoração modificada, mas um ato essencialmente diverso, em que não apenas a intenção, mas a própria matéria (no caso a imagem mental) é completamente outra que a percepção. A imaginação é a consciência por excelência, aquela em que todas as características essenciais da consciência parecem encontrar-se realizadas de modo pleno e eminente.¹¹⁸

Com sugerimos antes, é através da consciência imaginante que o elemento central da filosofia sartriana, a saber, a liberdade, parece se afirmar plenamente. Ora, se através do ato criador, que caracteriza a imaginação, o homem é capaz de negar o real e transcende-lo, então é a espontaneidade criadora que mantém em ato o objeto imaginado e, em decorrência, se afirma como liberdade. Dito de outra forma, é justamente aquilo que Sartre chama de “pobreza” da imagem que demarca a distinção entre consciência imaginante e percepção, uma vez que é no ato de imaginar que a primeira constitui os elementos que a compõem, contrariamente ao que ocorre com a segunda, com a qual posso sempre aprender algo que escapara à primeira apreensão sensível: “Na percepção,

¹¹⁸ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 252.

um saber se forma lentamente; na imagem, o saber é imediato”¹¹⁹ Isto significa que o objeto em imagem deixaria de existir assim que cessasse o ato em que ele é posto. Porém ambos – percepção e consciência imaginante – pressupõem um saber concreto. Sob esse prisma, Sartre afirma em *L’Imaginaire*:

Uma consciência perceptiva aparece como passividade. Ao contrário, uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. É uma espécie de contrapartida indefinível do fato de que o objeto se dá como um nada. A consciência aparece para si mesma como criadora, mas sem colocar como objeto esse caráter criador.¹²⁰

Abre-se aqui uma importante questão: Se a imagem não é capaz de oferecer nenhum conhecimento que não tenha sido posto no próprio ato de imaginar, então nada de novo pode surgir a partir da consciência imaginante? Estaria aí a sua “pobreza”? Pensamos que não, uma vez que talvez este seja o ponto no qual a imagem se sobrepõe à percepção, visto que a partir do ato imaginante algo novo surge. Certamente, não se trata de uma novidade ou de um acréscimo de conhecimento tal como o adquirido pela observação, mas antes de um ato criador da consciência. A consciência intencional caracteriza-se pela espontaneidade criadora, aspecto que melhor define a concepção de liberdade em Sartre. Porque sou livre desvelo o sentido implícito do real. Talvez por isso Sartre também diga que “imagens extremamente pobres e truncadas, reduzidas a algumas determinações do espaço, podem ter para mim um sentido rico e profundo”.¹²¹ Novamente a perspectiva aqui exposta parece coadunar-se com a as palavras de Ildeu Coelho:

Imaginar é manifestar, exercer plenamente nossa liberdade, nosso poder criador; é explicitar o sentido implícito do real, criar condições para uma apreensão deste em sua totalidade, garantir a solidariedade da consciência com o mundo, com o real – a imagem dá-se sempre sobre um fundo de mundo – e, ao mesmo tempo, seus poderes frente a ele: o poder de afastarmos-nos dele e de afastá-los de nós.¹²²

Portanto, consciência imaginante e percepção se exigem uma à outra. Não é possível imaginar sem um recuo em relação ao real, no entanto não há consciência imaginante apartada do real como pano de fundo. Não existe, nesse sentido, o primado da

¹¹⁹ SARTRE, *O imaginário*, p. 21; ed. franc., p. 25.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 28-29; ed. franc., p. 35.

¹²¹ *Ibidem*, p. 25; ed. franc., p. 29.

¹²² COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 252.

percepção, mas, para ser coerente ao pensamento sartriano, é a imaginação que parece fundar seu conceito central, a liberdade. A relação que se estabelece entre esses dois registros da filosofia sartriana é mediada pelo seu caráter tensional, central para a compreensão da filosofia existencialista.

Neste ponto cabe mencionar o clássico livro de Maria Manuela Saraiva, *A Imaginação Segundo Husserl*, no qual a autora defende que o filósofo alemão mantém o vínculo entre percepção e imaginação, pois

[...] apelando para os dados sensoriais, quer a propósito da percepção, quer a propósito da imaginação, Husserl oferece-nos uma explicação que pertence mais à ontologia do conhecimento do que à verdadeira fenomenologia; ele está em atraso em relação ao seu próprio método e introduz na fenomenologia restos do positivismo empirista que critica e de que procurou, durante toda a vida, libertar-se.¹²³

Ao afirmar certo ranço empirista no pensamento husserliano, no nosso entendimento, a leitura da autora parece coadunar-se com àquela defendida por Sartre ao identificar uma projeção idealista no pensamento de seu mestre. Se Husserl se afasta de seu projeto ao oferecer uma resposta ontológica ao problema, Sartre parece afirmar seu distanciamento em relação ao filósofo alemão ao pronunciar aquilo que ficou conhecido como sua ontologia fenomenológica. Como veremos no próximo tópico o filósofo francês realiza a passagem da psicologia fenomenológica da imaginação para uma ontologia do imaginário. Embora essa ontologia não se explicita em *L'Imaginaire*, podemos sustentar que esta obra já impõe a necessidade de pensar o ser do fenômeno como transfenomenal, tal como defenderá Sartre em *L'Être et le Néant*. E aqui o rompimento de Sartre com seu mestre é definitivo.

Torna-se, pois, crucial “reescrever a fenomenologia”, para utilizar a sugestiva expressão de Moutinho, que atesta nossa leitura neste ponto.¹²⁴ É nesse sentido que o comentador se pergunta: “O que se passou com a fenomenologia de Husserl que se tornou necessário reescrevê-la? Por que, além disso, tomou ela a forma de uma ontologia?”¹²⁵ Nesse sentido “em *O ser e o nada* é precisamente toda a fenomenologia que está em questão, é toda ela que é reescrita”.¹²⁶ Veremos melhor essa questão a seguir, no entanto cabe adiantar que nossa interpretação lança o acento sobre o caráter ontológico que a

¹²³ SARAIVA, *A Imaginação Segundo Husserl*, p. 267.

¹²⁴ MOUTINHO, *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*, p. 115.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 114.

apropriação existencialista requer. Ademais, é sob esse prisma que entendemos o caráter contingente como fundamental ao existencialismo, assim como o papel que a dimensão negativa adquire para Sartre, sobretudo a partir de *L'Être e le Néant*.

Assim a crítica presente na interpretação de Saraiva, segundo a qual existiria o primado da dimensão perceptiva na teoria husserliana do imaginário, remete ao substrato ontológico da leitura de Sartre. Cabe destacar que a apropriação existencialista da teoria husserliana do imaginário não afirma o primado da percepção sobre a imaginação criadora, mas antes, o filósofo francês busca o fundamento para sua concepção na constatação da necessária transfenomenalidade do ser do fenômeno. Em outras palavras, a apropriação existencialista exige a dimensão ontológica. Não estamos aqui contestando a leitura de Saraiva, mas cumpre salientar o distanciamento que o posicionamento sartriano parece exigir em relação ao seu mestre, ou seja, o que é dito pela autora acerca da teoria fenomenológica do imaginário é pertinente quando direcionado ao pensamento epistemológico de Husserl, mas, como foi dito, a apropriação sartriana exige a dimensão ontológica.

A análise da autora se justifica, portanto, no que diz respeito a abordagem husserliana e sua influência no pensamento de Sartre, mas o filósofo francês parece se distanciar de seu mestre no que diz respeito ao primado da percepção. Nesse sentido, tal como atesta a leitura de Moutinho, ou seja, Sartre “reescreve a fenomenologia” e a insere no registro de um projeto ontológico. É preciso pensar, em decorrência dessa mudança de registro, o primado da percepção no que diz respeito à uma ontologia do concreto e não mais no registro da teoria do conhecimento. Resumindo, no registro ontológico há o primado do ser sobre o não ser, mas no que tange à teoria do imaginário, tal como veremos melhor em seguida, Sartre afirma o primado da consciência imaginante.

No dizer do próprio filósofo na introdução de *L'Être et le Néant* “a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal”, de tal modo que torna-se imperativo destacar que “estamos no plano do ser, não do conhecimento”,¹²⁷ em outras palavras no plano metafísico e não mais no plano da teoria do conhecimento. É nesse sentido que entendemos as palavras de Ildeu Coelho citadas acima: “Ao contrário de Husserl, no qual há um primado da percepção, em Sartre é evidente o primado da imaginação”.¹²⁸

¹²⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 34; ed. franc., p. 28.

¹²⁸ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 252.

Para finalizar esse tópico, é importante ainda aludir à crítica de Carlos Alberto Ribeiro de Moura aos primeiros discípulos de Husserl, os quais, segundo o comentador, não teriam compreendido o sentido da teoria de seu mestre. Nas palavras de Moura: A “miopia [dos] primeiros discípulos de Husserl, seduzidos [...] mais pelo significado das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa pelo autor”¹²⁹ que pretendia antes afirmar a “fenomenologia da razão” do que, como entenderam seus primeiros seguidores, uma fenomenologia do ser. Em outras palavras, sob essa leitura, os discípulos do filósofo alemão não teriam compreendido se tratar da “fenomenologia da razão”, de tal modo que seus herdeiros acabaram por postular certo ranço ontológico à fenomenologia. Não obstante, cabe reiterar, entendemos que o distanciamento de Sartre em relação ao seu mestre delinea-se à medida que seu projeto existencialista ganha contornos ontológicos, ou seja, faz parte do projeto sartriano a dimensão ontológica rechaçada por Husserl.

Por fim, antes de abordarmos as implicações ontológicas da apropriação crítica existencialista da teoria fenomenológica, ratifiquemos alguns pontos já explicitados e que orientarão à discussão subsequente.

A consciência imaginante, fundada em seu caráter intencional, constitui a condição necessária à existência. Como diz Sartre em *L'Imaginaire*: “Faz parte da própria natureza da consciência ser intencional, e uma consciência que deixasse de ser consciência de alguma coisa deixaria por isso mesmo de existir”.¹³⁰ Por seu turno, imaginar significa colocar um objeto enquanto irreal e, por isso mesmo, negar o real. Em outras palavras, a consciência imaginante só o é na medida em que escapa do real, “é preciso que [essa consciência imaginante] tenha a possibilidade de colocar uma tese de irrealidade”.¹³¹ Portanto, a imaginação não é uma simples faculdade entre outras, poderíamos sustentar, sem exagero, que, nesta filosofia, ela constitui uma das condições de possibilidade da existência humana e a da manifestação da sua liberdade.

Posto isso, o que Sartre parece nos oferecer é uma chave de leitura à sua ontologia fenomenológica. Explicitado que o caráter nadificador da consciência constitui a condição essencial de sua existência, temos condições de proceder a uma análise mais cuidadosa dos últimos capítulos de *L'Imaginaire* e de estabelecer uma interlocução entre o que é dito ainda de forma embrionária na chave da psicologia fenomenológica e seu

¹²⁹ MOURA, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p. 21-22.

¹³⁰ SARTRE, *O Imaginário*, p. 238; ed. franc., p. 351.

¹³¹ *Ibidem*.

desdobramento no registro da ontologia fenomenológica presente na obra maior do filósofo francês, ou seja, *L'Être et le Néant*. Passemos, assim, ao nosso próximo tópico.

3. Uma análise da ontologia do imaginário

Começemos por retomar as palavras de Sartre ao demarcar a distância e o necessário imbricamento entre percepção e imaginação, pois, se consciência perceptiva e consciência imaginante se contrapõem, elas também se exigem mutuamente e, por consequência, evidenciam o caráter negativo da consciência imaginante. Nas palavras do filósofo: “o ato imaginativo é o inverso do ato realizante”,¹³² assim, por inferência, “a condição essencial para que uma consciência possa formar imagens: é preciso que tenha a possibilidade de colocar a tese da irrealidade”.¹³³ Em suma, para que a consciência possa imaginar é preciso que ela seja capaz de negar o real percebido, mas isso só é possível, justamente, a partir desse real negado.

Ao afirmar a irrealidade, isto é, ao postular que a imaginação se constitui como um ato negativo, e que com isso nega o real e institui o irreal, Sartre parece mais uma vez ir além de Husserl. “Constituidor de irrealidades; este ato envolve uma nadificação e superação do mundo, da totalidade do real e do próprio objeto imaginado”. É nesse sentido que parece pertinente afirmar que Sartre antecipa em *L'Imaginaire* as ideias centrais desenvolvidas posteriormente em *L'Être et le Néant*. Se a consciência imaginante presentifica o objeto ausente, então Sartre aproxima “a presentificação da nadificação” à “imaginação entendida enquanto produto [...] e condição de nossa espontaneidade e liberdade”.¹³⁴ Desse modo, tal como foi dito anteriormente, o conceito de intencionalidade e a consciência imaginante fundamentam duas características da consciência que Sartre só explicitará plenamente em *L'Être et le Néant*. São elas: o seu caráter nadificador e sua translucidez. Entendemos assim, porque, segundo Ildeu Coelho, “é em *L'Imagination* e *L'Imaginaire* que devemos buscar os elementos para uma compreensão mais profunda e adequada de *L'Être et le Néant*”.¹³⁵

¹³² SARTRE, *O Imaginário*, p. 236; ed. franc., p. 347.

¹³³ *Ibidem*, p. 238; ed. franc., p. 351.

¹³⁴ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 133.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 13.

Neste ponto, antes de nos aprofundarmos na abordagem desta relação entre o caráter irrealizante presente no projeto de uma psicologia fenomenológica e o elemento nadificador que caracteriza a consciência em *L'être et le Néant*, urge problematizar a passagem entre esses dois momentos do pensamento do autor. Nesse sentido, fazemos nossas as mais do que pertinentes interrogações de Bento Prado Jr., no instigante prefácio ao livro de Moutinho, *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*:

Como se passa da psicologia à fenomenologia? Ou da fenomenologia à ontologia? Que transformações devem sofrer as disciplinas da psicologia pura e da fenomenologia transcendental, para que, finalmente, a intuição básica da contingência possa ser expressa conceitualmente?¹³⁶

Evidentemente não pretendemos aqui esgotar essa problemática, mas apenas assinalar nossos pressupostos antes de avançarmos na análise. Até mesmo porque este tema foi explorado, talvez de forma definitiva, na competente análise de Moutinho na supracitada obra. Nesse sentido, também Marcus Sacrini destaca o necessário afastamento de Sartre em relação à fenomenologia husserliana e à análise transcendental pura, visto que para o filósofo existencialista a filosofia precisa abarcar as circunstâncias factuais da situação concreta. Torna-se necessário, então, fundar sua ontologia fenomenológica. Diz o comentador:

Uma análise transcendental pura não pode esclarecer porque esse ou aquele fenômeno se manifesta concretamente, pois tal análise não considera as circunstâncias factuais da experiência. Há mais na experiência concreta do que a mera atualização de possibilidades puras, há um contexto factual que sempre escapa a uma análise pura. Para desvelar tal contexto, a fenomenologia transcendental de Husserl é impotente, e aqui o afastamento de Sartre em relação a Husserl é irreversível, mas também em relação à própria reflexão pura proposta em *A transcendência do ego*. Será preciso então desenvolver um novo caminho para apreender a consciência em toda a sua riqueza existencial, o caminho ontológico que Sartre elabora nos anos quarenta, principalmente em *O ser e o nada*.¹³⁷

Entendemos, assim, porque “Sartre sugere que a fenomenologia transcendental [...] não basta para compreender a realidade concreta humana”,¹³⁸ pois é preciso ultrapassar o âmbito da teoria do conhecimento proposto por Husserl para nos lançarmos no registro de uma ontologia do concreto, capaz de dar conta do ser do fenômeno implicado nas circunstâncias factuais.

¹³⁶ PRADO Jr., in: MOUTINHO, *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*, p. 17.

¹³⁷ SACRINI, *Sartre entre a reflexão fenomenológica e reflexão pura*, p. 123-124.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 123.

Um dos pontos centrais na divergência entre Sartre e seu mestre, portanto, refere-se a *epoché*. Tanto Sartre quanto os demais herdeiros da tradição fenomenológica buscaram problematizar essa noção. Pretender colocar o “mundo entre parênteses”, na perspectiva existencialista significaria inserir uma cisão entre o homem e o mundo, entre o ser e o nada, o que, dentro desta proposta ontológica seria um absurdo. O homem apenas existe enquanto imerso no mundo. Vislumbramos aqui, mais do que uma divergência conceitual, a construção de dois projetos distintos. A filosofia de Husserl ocupa-se da teoria do conhecimento e, conseqüentemente, abarcar o ser para além da consciência torna-se impossível. Em Sartre, ao contrário, o projeto filosófico se constitui como uma ontologia fenomenológica, o que implica afirmar a transfenomenalidade do ser fenômeno. Se para Husserl trata-se, para utilizar a expressão de Moura, da “fenomenologia da razão”, pois o filósofo ocupa-se da fenomenologia em sua dimensão epistemológica, para Sartre é absolutamente necessário que o ser do fenômeno exista para além do próprio fenômeno. Sartre postula aqui o primado do Ser sobre o não-Ser e constata que mesmo que o fenômeno desvele o Ser por inteiro, o Ser não pode se reduzir ao fenômeno. Daí sua insistência na transfenomenalidade do ser do fenômeno. Com efeito, estamos aqui no registro da ontologia, de tal modo que o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno do ser. Mais claramente, a consciência, na interpretação sartriana, “exige apenas que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, em si”.¹³⁹

Postulado o estatuto ontológico que fundamenta a relação entre a consciência e o mundo, torna-se indispensável melhor explicitar o papel que a situação histórica exerce para que a consciência imaginante possa transcender sua condição. E isso porque, tal como já requer a fenomenologia, “toda consciência é sempre consciência de alguma coisa”, em outros termos, a dimensão concreta desvela-se como condição necessária para que o homem possa imaginar. Cumpre então, mesmo que adiantemos algo que será retomado com mais cuidado posteriormente, esclarecer o que Sartre entende por situação.

3.1 Um breve excursão: a consciência é, sempre, em situação

Esta proposta encontra um pressuposto na noção sartriana de *situações*. Voltaremos a esse ponto, por ora, cumpre notar apenas que a condição para que a

¹³⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 35; ed. franc. p. 23. Voltaremos a este tema.

consciência possa imaginar é que ela esteja lançada “em situação no mundo”. Por situação o autor entende “a realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação”.¹⁴⁰ Assim, sob esta filosofia, o real converte-se em fundamento para que a consciência possa postular o irreal. Ou, melhor dito, a realidade concreta, matriz da consciência imaginante, se converte em fundamento motriz da imaginação. Desse modo, antes de retomarmos o problema da transfenomenalidade do ser do fenômeno, é preciso explicitar algo do que é colocado na passagem acima, ou seja, o que significa dizer que “a realidade concreta e individual da consciência [...] serve de motivação para a constituição de um objeto irreal”? De que modo, afinal, se estabelece a relação entre os motivos e a consciência? Se a realidade concreta se apresenta como matriz para que a consciência possa imaginar, então não seria lícito interrogarmos a razão pela qual a situação histórica não determina a consciência imaginante no registro sartriano? Em suma, de que maneira se estabelece a relação entre a realidade concreta e individual da consciência e a constituição do objeto irreal? Para Sartre os motivos que possibilitam à consciência transcender o real já se constituem como objetos transcendentais, ou seja, a relação concreta que se estabelece entre consciência e mundo, antes se configura como um elemento necessário para que a consciência possa se projetar do que como limite à liberdade. Ou ainda, é a partir do real dado que a consciência busca se constituir; o homem só pode transcender certa situação posto que existe imerso em determinado contexto. Daí que só se possa imaginar tendo como pano de fundo a realidade concreta. O autor em *L'Être et le Néant*:

Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre pra-além da minha essência, para além dos móveis e motivos do meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade para além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres.¹⁴¹

A situação concreta, móvel da minha ação, não reduz a consciência à passividade. Imaginar é negar o real e constituir o irreal, mas apenas a partir da situação concreta e individual da consciência. Nesse sentido os comentários de Franklin Leopoldo e Silva

¹⁴⁰ SARTRE, *O Imaginário*, p. 241; ed. franc., p. 355-356.

¹⁴¹ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 543-4; ed. franc., p. 484.

uma vez mais coadunam-se com nossa interpretação: “E nessa liberdade está a chave para compreender a intencionalidade específica da consciência imaginante: sendo livre ‘em relação a realidade’, ela o é sempre em determinada situação de realidade, a partir da qual se constitui o objeto em imagem”.¹⁴² Complementando a definição de *situação* exposta acima, cabe uma menção à maneira pela qual o conceito é desenvolvido por Sartre em mais uma passagem de *L'Être et le Néant*:

Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre as realidades que me circundam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que podem me ser oferecidas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si, operada do ponto de vista de um fim livremente posicionado – eis o que denominamos *situação*.¹⁴³

Essa passagem nos subsidia para que entendamos o refrão sartriano em *L'Imaginaire*: “Para que uma consciência possa imaginar é preciso [...] escapar ao mundo”. É em situação que a consciência imaginante se constitui, mas transcendendo-a, daí que o filósofo se contraponha a toda e qualquer forma de determinismo psicológico.¹⁴⁴ Ademais, desvela-se a relação profunda entre o que é dito aqui em *L'Imaginaire* e sua retomada posterior em *L'Être et le Néant* no registro da ontologia fenomenológica: “a realidade humana é, com efeito, *o ser que é sempre para-além de seu ser-aí*”.¹⁴⁵ A situação constitui-se como a posição que um homem ocupa no meio do mundo “à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si”. Tanto a dimensão imanente como a dimensão transcendente são constituintes da realidade humana. Mais uma vez o que vemos aqui é Sartre ultrapassar a dimensão gnosiológica de seu mestre ao afirmar o necessário substrato ontológico que é o Ser-Em-si do fenômeno.

Decerto, este ponto demanda verticalização. Antes, porém, não nos parece equivocado explicitar nossa hipótese fundamental. Se a situação histórica corresponde à dimensão imanente da existência, então a consciência imaginante parece despontar como condição da existência em sua dimensão transcendente, isto é, de sua liberdade. Em outros

¹⁴² SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 100.

¹⁴³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 672; ed. franc., p. 593

¹⁴⁴ *Idem*, *O Imaginário*, p. 240; ed. franc., p. 353. Mais especificamente: o filósofo se contrapõe a certa concepção corrente da psicologia que defende que “a consciência é uma sucessão de fatos psíquicos determinados” (p. 240), o que impossibilitaria a capacidade da consciência para transcender o real. Em outras palavras, para o filósofo, essa concepção reduziria a atividade da consciência a uma relação de causa e efeito, interditando o caráter intencional requerido na abordagem fenomenológica.

¹⁴⁵ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 673; ed. franc., p. 594.

termos, se o que define a condição humana é sua capacidade de negar o real para projetar-se em direção a algo que ainda não é, então, a consciência imaginante ocupa lugar de destaque dentro desta relação entre o concretamente vivido em situação e a projeção transcendente da consciência, afinal é no registro da consciência imaginante que a liberdade se efetiva. É com a ultrapassagem do percebido rumo àquilo que ainda não é que a imaginação opera, numa palavra, como criação.

Sob esse prisma, parece-nos lícito afirmar que a constituição da realidade humana não pode ser efetivada independentemente dos atos da imaginação e do imaginário. Notemos que Sartre se pergunta, logo nas primeiras páginas da conclusão de *L'Imaginaire*, se é possível a existência de uma consciência incapaz de imaginar. Sob a perspectiva que exploramos aqui a resposta é categoricamente negativa: para que uma consciência possa existir e intervir em sua realidade situacional faz-se necessário que ela possa também negar o real e, a partir do seu modo de operar, constituir esse objeto irreal que é a imagem. Nesse sentido, podemos inferir que “toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta sempre como uma ultrapassagem do real”.¹⁴⁶ Desvela-se assim, o significado implícito para a definição sartriana de *situação*: “a consciência está sempre ‘em situação’ porque é sempre livre, para ela há sempre e a cada instante uma possibilidade concreta de produzir o irreal”.¹⁴⁷ Portanto, quando o homem se lança para além do mundo, na dimensão irreal que a imagem exige, é apenas a partir do mundo concretamente dado que ele o faz. “O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que permanece no mundo, e é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina”.¹⁴⁸

Novamente o texto de Ildeu Coelho vem ao encontro de nossa interpretação:

A ação supõe que se possa apreender o irreal no real, transcender o real, imaginar outro que não ele, enfim, negá-lo. Somente uma consciência que é um nada, que não é uma realidade plena e acabada, que seja livre e capaz de imaginar, será capaz de agir visando modificar qualquer aspecto do mundo.¹⁴⁹

Exemplifiquemos. Se pretendemos julgar determinado modelo político visando instituir uma sociedade mais justa, é preciso antes que imaginemos um outro modelo que se queira mais completo e justo. Nesse sentido é preciso transcender a realidade dada e

¹⁴⁶ SARTRE, *O Imaginário*, p. 243; ed. franc., p. 358.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 230.

projetar-se numa outra realidade que se julga mais válida, mesmo que não se possa garantir o resultado de nossa ação. É curioso notar que Sartre já traz implícita aqui a necessidade de se desnaturalizar o processo histórico, isto é, para ele, a história da humanidade é construída por seus agentes históricos, logo é a ação humana que atribui sentido aos acontecimentos e não o contrário. Notadamente, desponta aqui a posterior interpretação sartriana da teoria marxista, momento em que o filósofo francês negará toda e qualquer forma de determinismo histórico corrente em diversos autores herdeiros do pensador alemão. Mas voltemos à consciência imaginante: é justamente porque sou capaz de imaginar (negar) outra realidade que posso agir visando construir um modelo mais justo de sociedade.

Chegamos, assim, ao nosso ponto central. Para que se possa agir é necessário transcender o real e instituir o irreal. Mas a passagem do comentador acima mencionada permite-nos explicitar alguns outros pontos do pensamento sartriano que nos interessam: a consciência imaginante põe a tese de irrealidade, sempre, a partir do real; o irreal é fundamentalmente negação do real, daí o caráter nadificador da consciência imaginante; para imaginar, a consciência precisa ser livre; por conseguinte, a liberdade parece exigir essa dimensão da consciência que constitui nosso objeto de estudo, a saber, a imaginação.

Cabe então voltarmo-nos ao nosso autor, mais especificamente ao ponto em que ele problematiza a ação e sua necessária ruptura com o real. Se busco mudar algo no mundo, preciso primeiramente recuar em relação a ele e romper com o passado, mesmo que sempre a partir dele. Delineia-se assim a dimensão histórica implicada nas reflexões sartrianas acerca da consciência imaginante. Ou seja, se o ato de imaginar exige o ultrapassamento do real, tal como anteriormente abordado, essa ruptura com o passado significa que cabe ao homem assumir sua condição histórica a fim de a transcendê-la. A ação implica a dimensão negativa; essa negação, entretanto, exige a dimensão histórica, pois, como vimos, não é possível ao homem existir apartado de sua situação. Por outro lado, esse ultrapassamento é também constituinte da própria história; ao transcendê-la também a constituo. No dizer de Sartre:

[A ação] envolve a possibilidade permanente, para a consciência, de fazer uma ruptura com seu próprio passado, de arrancar-se dele para poder considera-lo à luz do não-ser e para poder conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que ele não tem [...]. Com efeito, desde que se atribua à consciência esse poder negativo em face do mundo e de si mesma, desde que a nadificação faça parte integrante da posição de um fim, é necessário

reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser que age.¹⁵⁰

Neste momento da pesquisa, qual seja, do desdobramento ontológico da discussão acerca da situação histórica, encontramos-nos imersos no caráter nadificador que a consciência imaginante adquire em Sartre. Assim, se há, tal como tentamos defender, a necessária interlocução entre a dimensão concreta e a dimensão metafísica implicada na filosofia existencialista, parece-nos com efeito imperativo a explicitação vertical dessa problemática. Isso exige que nos aprofundemos na dimensão ontológica propriamente dita. Já que a própria estrutura metafísica, segundo Sartre, exige sua dimensão concreta, entendemos porque é preferível falarmos em uma metafísica do concreto no pensamento existencialista. Logo, não nos é possível abordar sua teoria da imaginação e do imaginário sem nos atermos à sua dimensão negativa, já que é através dela que o homem é capaz de transcender o real, e, tal como veremos melhor, a consciência imaginante ocupa um lugar central neste processo. No entanto, antes de nos debruçarmos sobre o caráter negativo da imaginação é preciso, finalmente, tratarmos da transfenomenalidade do ser do fenômeno, pois reside aí o fundamento ontológico que afasta Sartre da teoria fenomenológica pura.

3.2 Ontologia do concreto: a consciência imaginante e o sentido do Ser

De acordo com o autor na introdução de *L'Être et le Néant*, por ser pura translucidez a consciência existe sempre em relação a um ser outro que não ela mesma, de sorte que a dimensão objetiva da existência seja garantida sempre de forma relacional. Daí decorre que a característica fundamental da consciência intencional seja sempre ser consciência de alguma coisa. Sartre institui, assim, as duas esferas fundamentais de sua ontologia fenomenológica, o ser e o nada. Desnuda-se, sob esse registro, o necessário imbricamento entre o caráter transcendente e o caráter imanente em sua filosofia.

Cumprido, pois, tal como foi sugerido no início desta etapa da pesquisa, indagar: se o Ser é independentemente da consciência, então, Sartre não recairia na armadilha de resgatar a coisa por detrás do fenômeno? Ou ainda, no sentido oposto, afirmar a intencionalidade não seria negar justamente aquilo que a fenomenologia tem de mais fundamental, seu caráter relacional? Decerto, para Sartre: “o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno do ser”.¹⁵¹ No entanto, ao contrário do que afirma Berkeley, ser

¹⁵⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 511 *apud* COELHO, p. 230.

¹⁵¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 20; ed. franc., p. 16.

não é ser percebido, de tal modo que há sempre “algo de excessivo no mundo das ‘coisas’”: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito”.¹⁵² Em outras palavras, o objeto da consciência perceptiva não é constituído pela consciência. É preciso postular a distinção entre percepção e imaginação. Eis o ponto crucial, porquanto, para Sartre, no processo perceptivo a consciência não constitui seu objeto, a imaginação se configura, por oposição, como o ato no qual o seu objeto é sempre constituído pela consciência que o intenciona. Em outros termos, imaginar implica criar o objeto enquanto imaginado, significa que para que a consciência possa imaginar é preciso que a todo momento ela seja capaz de reafirmar o objeto imaginado. Por exemplo, Pedro em imagem só o é enquanto o imagino. Por outro lado, não é possível a transcendência apartada da dimensão concreta, é porque percebo que posso imaginar. E isso não significa, tal como vimos, submeter a imaginação à percepção. Ambos os registros exigem-se mutuamente. Assim, percepção e imaginação estabelecem uma relação de interdependência: transcender o “excessivo mundo das coisas” implica recorrer à consciência imaginante; esta por sua vez, exige a inserção no mundo como sua dimensão correlata e necessária. Transcender é sempre o ultrapassamento em relação a uma determinada situação; a consciência não existe no vácuo. Vemos assim que não há contradição em afirmar que é preciso distinguir imaginação e percepção, sem que isso implique a completa cisão entre estes dois registros da consciência.¹⁵³

Assim:

[...] o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem.¹⁵⁴

Por outro lado, Sartre afirma também que “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é essência”.¹⁵⁵ Como equacionar essa aparente contradição?¹⁵⁶ Como

¹⁵² SARTRE, *O imaginário*, p. 22; ed. franc., p. 25-26.

¹⁵³ Vislumbramos aqui porque, para Sartre, é necessário negar a tese husserliana da descrição da consciência pura, pois a consciência apenas existe em relação a esse mundo não constituído por ela, de tal modo que, para o filósofo, seria absurdo pensar a consciência “fora do mundo”.

¹⁵⁴ SARTRE, *O imaginário*, p. 22; ed. franc., p. 25-26.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 16; ed. franc., p. 12.

¹⁵⁶ Entendemos que é preferível pensar essa relação a partir do caráter tensional que caracteriza a filosofia sartriana. Nesse sentido cabe recorrer à leitura de Noudelmann, pois em consonância com nossa interpretação. No que tange ao caráter aparentemente contraditório da obra sartriana, é possível postular que sua filosofia se assenta sobre algo que o comentador denominou “teoria da tensão”, pois, segundo

entender o fato de que o “fenômeno é o que se manifesta” e, simultaneamente, que “o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno do ser”? Questões lançadas aqui em *L'Imaginaire*, mas, é preciso frisar, que serão retomadas de forma pungente em *L'Être et le Néant*, atestam que, para Sartre, o Ser-Em-si simplesmente é, e que o não-ser é em relação a ele, assim o que garante a objetividade do fenômeno é o Ser-Em-si, em outras palavras, é preciso garantir que o ser do fenômeno não se reduza ao fenômeno do ser. Essa formulação exige o primado ontológico do Ser sobre o não-ser. Em outros termos, se a consciência é pura relação com o mundo, daí sua plena translucidez, então ela só é *no mundo*, seria absurdo conceber uma consciência fora do mundo. Assim “a consciência exige apenas que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, em si”.¹⁵⁷

É preciso levar às últimas consequências a máxima husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. É nesse sentido que podemos afirmar o caráter relacional mencionado anteriormente, isto é, a consciência, por ser um nada de ser, existe sempre em relação a um ser outro que não ela mesma. No dizer do autor: “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”.¹⁵⁸ Assim, “dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente”.¹⁵⁹

Estas considerações subsidiam-nos para que voltemos ao nosso objeto de estudo, a consciência imaginante. De acordo com Sartre, a consciência exige e revela o ser, no entanto, sua “existência [do ser] é independente de minha existência”.¹⁶⁰ Nessa direção, o autor sustenta que “se há consciência de alguma coisa, é preciso que, originariamente, essa ‘alguma coisa’ seja real, ou seja, não relativo à consciência”,¹⁶¹ em outras palavras, que preciso que esta “alguma coisa” exista para além da consciência que a percebe.

ele, todo o pensamento sartriano repousa sobre essas duas dimensões ontológicas fundamentais, quais sejam, o ser e a existência. Diz Noudelelmann: “*Ensuite, Sartre révisé le lien qui unit concept et image. Il développe ainsi une théorie de la tension: la signification met en rapport les termes, fait jouer leur complémentarité ou leur atteindre la totalité du sens. Son ambition est d’accomplir l’adéquation de l’être et de l’existant, objectif impossible à réaliser, mais qui constitue l’horizon nécessaire à l’entreprise de totalisation*” (NOUDELLELANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 248). Tradução e grifo nossos.

¹⁵⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 35; ed. franc., p. 29.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 34; ed. franc., p. 28.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 622; ed. franc., p. 551.

¹⁶¹ *Ibidem*.

Assim, recaímos novamente no primado ontológico do ser que fundamenta a liberdade e, por consequência, a consciência imaginante.

Constatamos, desse modo, que é o substrato ontológico da filosofia existencialista que fundamenta esta teoria do imaginário, ao menos nesse momento do pensamento sartriano. Cabe lembrar ainda, mesmo que de forma embrionária, o fato de que a dimensão ontológica já despontara para o autor em *L'Imaginaire*, e que sua relação com a fenomenologia husserliana nunca foi passiva. Ademais, lembremos que em *La Transcendance de L'Ego*, sua obra inaugural, o autor já tecera severas críticas ao seu mestre. Essas observações vêm, pois, ratificar o ponto de vista já defendido anteriormente, segundo o qual o filósofo existencialista realiza uma apropriação crítica do referencial husserliano.

Destarte, retornemos às implicações dessa constatação do estatuto ontológico da filosofia sartriana em sua teoria do imaginário. Para tanto, torna-se imprescindível destacar o caráter tensional que caracteriza a ligação entre a consciência realizante e a consciência imaginante (irrealizante), visto que se estabelece uma relação de interdependência e complementaridade entre esses dois registros da consciência. Vejamos: se o ser é ontologicamente anterior ao não-ser, então o real precisa subsistir ao irreal postulado pela consciência imaginante; não se trata de afirmar o primado da percepção, visto que estamos no registro ontológico, mas de explicitar a relação que se estabelece entre a consciência imaginante e a situação em que ela está inserida.

A partir do acima exposto é possível perceber que situação histórica e consciência imaginante estão intrinsecamente relacionadas. Mais uma vez, o texto de Ildeu Coelho vem a propósito:

[...] a situação pressupõe sempre a estrutura imaginante da consciência e toda consciência realizante envolve necessariamente a superação do real em direção ao imaginário, a uma consciência imaginante particular, que é algo como o avesso mesmo da situação e em relação à qual a própria situação se define.¹⁶²

Ora, se a consciência exige o ser como alicerce ontológico para existir, é apenas a partir do seu ultrapassamento que a situação se define, de modo que será mediado pela consciência que o sentido do ser vem ao mundo: “é em relação à consciência imaginante que a situação se define”.¹⁶³

¹⁶² COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 237.

¹⁶³ *Ibidem*.

Se nos voltamos mais diretamente para o texto *L'Imaginaire*, encontramos ali passagens significativas que vêm alinhavar os comentários de Ildeu Coelho à nossa interpretação, justificando-a:

[...] para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda a realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um “estar-no-mundo” que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal.¹⁶⁴

E um pouco mais adiante, complementa Sartre:

Numa palavra: a motivação concreta da consciência imaginante pressupõe ela própria a estrutura imaginante da consciência; a consciência realizante envolve sempre uma ultrapassagem em direção a uma consciência imaginante particular que é como avesso da situação e em relação à qual a situação se define.¹⁶⁵

Uma vez mais vislumbramos o caráter tensional supracitado. O que desponta nessas passagens é o aparente paradoxo característico do conceito de liberdade em Sartre: sou livre, mas apenas em relação às condições concretas que surgem como limite e, simultaneamente, como condição necessária da minha liberdade. A situação é de uma só vez, motivo e condição dos atos da consciência. Só há transcendência imersa na imanência, de tal modo que só é possível ao homem imaginar imerso no seio do mundo. Entretanto Sartre também fala do necessário ultrapassamento do real implicado na consciência imaginante, de modo que é mediado pelo homem que o sentido implícito do real se desvela.¹⁶⁶ Portanto, se o imaginário surge sempre a partir da realidade concreta, por outro lado é preciso entender “a consciência imaginante como apreensão [e constituição] do sentido particular da situação”.¹⁶⁷ Novamente os comentários de Ildeu Coelho estão em consonância com nossa interpretação: “Somente uma consciência capaz de imaginar pode apreender o sentido total da realidade. Imaginação e consciência realizante exigem-se mutuamente, embora sejam essencialmente distintas. Pôr o imaginário é explicitar o ‘sentido implícito do real’”.¹⁶⁸ Reiteremos aqui, portanto, a consciência imaginante como condição necessária à constituição da realidade humana.

¹⁶⁴ SARTRE, *O Imaginário*, p. 242; ed. franc., p. 357.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 244; ed. franc., p. 359-360.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 238.

Acrescentemos, nesse sentido ainda, a interessante interpretação de Joaquín Maristany, que assim se pronuncia no que toca à dimensão heurística do imaginário:

Não apenas a imagem é heterogênea formal e materialmente em relação a percepção [...] como é o horizonte que possibilita a apreensão do real enquanto real. Entende-se assim a passagem citada anteriormente: “O imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real”.¹⁶⁹

Na tessitura das palavras dos comentadores torna-se patente a tese sobre a qual vimos insistindo, – ou seja, não há mundo humano apartado da dimensão imaginária, de sorte que a consciência imaginante surge como elemento de efetiva constituição daquilo que chamamos realidade humana. Ao menos assim nos parece, visto que para eles, em consonância com as passagens de Sartre anteriormente destacada: a consciência imaginante configura elemento constitutivo da realidade humana. Nesse sentido, as palavras do próprio autor se impõem:

Todo imaginário aparece “sobre o fundo do mundo”, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário. Toda consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário, e reciprocamente, toda consciência do mundo chama e motiva uma consciência imaginante apreendida como resultante do sentido particular da situação. A apreensão do nada não pode ser feita por um desvendamento imediato, ela realiza-se na e pela livre sucessão de consciências, o nada é a matéria de ultrapassagem do mundo em relação ao imaginário. É enquanto tal que é vivido, sem jamais ser colocado para si. Não poderia haver consciência realizante sem consciência imaginante, e a recíproca também é verdadeira.¹⁷⁰

É patente na passagem acima, tal como buscamos defender, a afirmação da interdependência dos registros, a consciência imaginante ao negar o mundo, o faz sempre a partir da situação dada; por outro lado a consciência realizante exige a imaginação como seu correlato necessário. Assim, a imaginação, diz Sartre: “desvendou-se como condição essencial e transcendental da consciência”.¹⁷¹

Cumpre, mais uma vez, nos reportarmos às palavras de Sartre neste momento, quando o autor diz que é através da realidade humana que o ser – ou, em outras palavras,

¹⁶⁹ MARISTANY, *Sartre. El Círculo Imaginario: ontología irreal da imagen*, p. 138. Cabe um alerta em relação a interpretação do autor: conquanto sua leitura venha em nosso auxílio, não corroboramos integralmente com ela, particularmente quando Maristany afirma o caráter contraditório da teoria sartriana do imaginário. Entendemos a contradição como elemento intrínseco ao pensamento existencialista, por isso é preferível pensar essa relação a partir do necessário caráter tensional supracitado.

¹⁷⁰ SARTRE, *O Imaginário*, p. 245; ed. franc., p. 361.

¹⁷¹ *Ibidem*.

o sentido implícito do real – se manifesta. Nas palavras do autor: “o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam”.¹⁷² O filósofo ressalta assim que é mediado pela realidade humana que o ser (“as coisas”) se manifesta; daí que já não se configure um abuso afirmar que a consciência imaginante constitui-se como elemento central nessa ontologia do concreto. Idéia que aponta para a convergência entre o ponto de vista dos comentadores, nossa interpretação, e as palavras do filósofo.

A fim de reiterar esse entrosamento, digamos assim, cabe aludirmos ao famoso “exemplo da árvore” presente em *Que é a Literatura?*. Nessa passagem, o autor enfatiza que é a inserção do homem no mundo que multiplica o tecido de relações que permeia o ser. Assim:

[...] somos nós que colocamos essa árvore em relação com aquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela morta há milênios, essa lua nova e esse rio se desvendam na unidade de uma paisagem; é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres; a cada um dos nossos atos, o mundo nos revela uma face nova.¹⁷³

Impõem-se novamente o caráter paradoxal – ou melhor, tensional – da existência humana, pois da “nossa certeza interior de sermos ‘desvendantes’, se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada”.¹⁷⁴ Vemos aqui a necessária transfenomenalidade do ser do fenômeno anteriormente referida. Seria nesse sentido então que a arte, e mais especificamente a literatura, poderia desvelar ao homem sua dimensão heurística em relação ao mundo. Ou seja, é a realidade humana que estabelece a relação entre as coisas, que hierarquiza a realidade e atribui a ela seu valor. A árvore não se sabe árvore, nem tampouco é capaz de estabelecer qualquer relação de sentido com as demais coisas do mundo. A realidade dada à percepção é totalmente contingente, de tal modo que é mediado pela capacidade de ultrapassamento da consciência imaginante que a realidade humana estabelece a dimensão estética do real. A transcendência implicada na imaginação institui, como vimos, o belo. Entendemos porque Sartre diz que “a consciência transcendente da árvore como imagem coloca a árvore. Mas coloca-a como imagem, isto é, de uma certa maneira que não é a da consciência perceptiva”¹⁷⁵ Pois à percepção cabe apreender o objeto, conhecê-lo; daí que o filósofo mencione a passividade da percepção. O que está posto neste momento é a terceira característica da consciência imaginante que, sabemos nós, põe seu objeto como um nada. Mas é justamente essa

¹⁷² SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 33.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Idem*, *O Imaginário*, p. 25; ed. franc., p. 31.

negação, a partir de um determinado ponto de vista, que é capaz de instituir seu valor. Decorre daí, tal como veremos melhor no próximo capítulo, um dos principais motivos da criação artística se apresentar como uma necessidade intrínseca à filosofia existencialista. O que legitima, ademais, a asserção segundo a qual a concepção sartriana de literatura alicerça-se em sua ontologia.

Mas cumpre ainda indagar então o papel da consciência imaginante, dentro dessa chave de leitura, quer dizer, enquanto elemento de superação [ultrapassamento] do real. Nesse sentido, Sartre observa:

[...] a imaginação não é um poder empírico e acrescentado da consciência; é a consciência inteira enquanto realiza sua liberdade. Toda situação concreta e real da consciência no qual está grávida de imaginário, enquanto se apresenta sempre como uma superação do real.¹⁷⁶

A passagem acima explicita com precisão a dimensão em que a consciência imaginante é absolutamente necessária à existência. Sartre afirma com bastante clareza que a liberdade exige a consciência imaginante para superar a situação concreta em que está inserida. Em outras palavras, a consciência concretamente inserida em determinado contexto histórico, para ultrapassá-lo, exige estar prenhe de imaginário. É como projeção (não-ser) que o homem age. Poderíamos inclusive afirmar que se o homem nunca é, visto que a existência se configura como processo de auto-constituição que nunca se realiza, então é mediado pela imaginação que ele encontra sua identidade, seu ser. Entendemos assim porque o filósofo diz que não é possível ao homem deixar de ser-no-mundo, pois não existe liberdade que não se dê a partir do real. Por outro lado, não há transcendência, constituição irreal, apartada do mundo. Nesse sentido, “ainda que pela produção de irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu ‘estar-no-mundo’, é, ao contrário, esse ‘estar-no-mundo’, o que constitui a condição necessária da imaginação”.¹⁷⁷

Lembremos, mesmo que rapidamente, as reflexões sartrianas em *La Transcendance de L'Ego*. Sartre afirma que seria apenas a posteriori e no registro do cogito reflexivo, isto é, da consciência de segundo grau, que o homem poderia encontrar um Eu.¹⁷⁸ Mesmo assim isso só seria possível de modo forjado, pois, segundo a imagem

¹⁷⁶ SARTRE, *O Imaginário*, p. 242-243; ed. franc., p. 358.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Ele [o Eu] não aparece nunca senão por ocasião de um ato reflexivo. Nesse caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu [*Je*] que se dirige para uma consciência refletida [*réfléchi*]. Esta torna-se o objeto da consciência reflexiva [*réfléchissante*], sem

sartriana, porque precário e sempre em processo de auto-constituição, “o homem é uma paixão inútil”. Numa palavra: o homem está condenado a ser sempre enquanto projeto. Daí que é apenas escapando ao real que o ele se reconhece; quando imerso na realidade concretamente vivida o que caracteriza sua existência é o não-ser. Delineiam-se, assim, duas possibilidades para o homem encontrar sua identidade, a saber, por intermédio do olhar dos outros ou como ultrapassamento do real. Neste último caso, como vimos, a consciência imaginante torna-se fundamental.

Não obstante, essa leitura poderia sugerir que, em Sartre, a imaginação implica má-fé, pois exige a negação do real. Não nos esqueçamos, contudo, que, para o filósofo, a negação do real requer necessariamente a situação histórica, a dimensão concreta. De tal modo que o obstáculo ao exercício da minha liberdade se configura como elemento constitutivo da mesma. Um exemplo polêmico parece expressar com muita propriedade a posição do autor: “Nunca fomos tão livres do que sob a Ocupação alemã”.¹⁷⁹ Com esses dizeres, Sartre afirma que a resistência só pode se configurar se houver um real contra o qual se voltar, com o intuito de ultrapassá-lo, de modo que a condição para que um sujeito torne-se resistente exige a concreta e histórica ocasião da ocupação nazista em Paris. Essa passagem denota que há um necessário imbricamento entre a dimensão transcendente e a dimensão imanente nesta sua ontologia do concreto. Reiteremos, pois: reduzir a consciência imaginante à má-fé é imperativamente absurdo, visto que a capacidade de transcender o concretamente vivido é condição necessária à existência.

De acordo com a formulação de Bornheim, “há um duplo fato a ser reconhecido: de um lado, o homem não coincide plenamente com o ser; mas de outro, tende necessariamente ao ser”.¹⁸⁰ Torna-se preciso, por conseguinte, reconhecer que é na tensão entre o ser e o não-ser que a realidade humana se institui. Nesse sentido é curioso notar que o existencialismo sartriano se configura como uma espécie de ateísmo no qual o homem almeja tornar-se Deus, mesmo que esse projeto se apresente como impossível. Em outras palavras, essa falta constituinte que define a existência faz com que o existente

deixar, todavia, de afirmar o seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo, um objeto novo aparece, o qual é ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irrefletida (porque este é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). *Este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu [Je]. SARTRE, A Transcendência do Ego, p 55.*

¹⁷⁹ SARTRE. *La République du Silence*, in: *Revista Literatura e Sociedade / Linguagem e Sociedade*, nº 1, vol. 6 (2014), p. 1.

¹⁸⁰ BORNHEIM, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, p. 50.

se projete sempre visando erigir-se como um Para-si-Em-si, isto é, o homem deseja adquirir sua identidade (Ser, dimensão imanente), sem, entretanto, abandonar sua liberdade, (não-Ser, dimensão transcendente).

Atentemos para o fato de que o conceito ocidental que corresponde à essas características é o conceito de Deus.

A esse respeito, e antecipando algo que será melhor explorado no segundo capítulo, vale uma menção a uma das mais célebres narrativas filosófico-literárias¹⁸¹ presentes em *L'Être ele Néant*. Afirmamos acima que, para Sartre, “o homem é uma paixão inútil”, isso se deve ao fato de que é intrínseco à sua condição buscar constituir seu ser, embora, a rigor, isso seja um projeto fadado ao fracasso. O homem jamais se constitui plenamente a maneira dos objetos; o modo de ser do homem é ser a maneira do não-ser.¹⁸² Em outros termos, o para-si busca constituir-se enquanto imanência sem com isso negar sua transcendência. Nesse sentido é que ele se põe como figura análoga à imagem erigida no Ocidente do Deus monoteísta, o homem almeja ser: ato e potência simultaneamente; o que foi, o que é, e o que será; ser e nada; criador e criatura.

Cabe então interrogar: como adquiro minha *identidade*? Se *sou* professor de filosofia, qual sentido adquire aqui o verbo Ser? Como entender o *Ser* do Para-si? No exemplo de Sartre: o que significa ser um garçom de café? E aqui corroboramos a interpretação de Ildeu Coelho: “É somente imaginando, representando ser garçom de café, por exemplo, que ela [a consciência] consegue realizar um ser-em-si, tornar-se uma coisa”, “a consciência realiza um em-si irreal, um ‘garçom imaginário’”.¹⁸³ Ou seguido o texto sartriano: “Todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, sou garçom – caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim sendo o que não sou”.¹⁸⁴

Se, a título de explicitação da problemática abordada, recorreremos ao problema da identidade, isto é, se sou apenas enquanto processo de auto-constituição em curso, mas que nunca se realiza por completo, como responder ao problema da identidade? O que sou? Nesse sentido a passagem mencionada do garçom de café é exemplar. Ao representar para si a função de garçom, esse sujeito interpreta seu personagem tal como um ator interpreta um papel, e com isso adquire certa espessura que garantiria sua identidade,

¹⁸¹ Expressão empregada na interpretação de Cristina Mendonça Diniz, tal como veremos no próximo capítulo.

¹⁸² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 106; ed. franc., p. 94.

¹⁸³ COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 241.

¹⁸⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 107; ed. franc., p. 95.

mesmo que forjada. Diz Sartre, “Por mais que cumpra as funções de garçom, só posso ser garçom de forma neutralizada, como um ator interpreta Hamlet, fazendo mecanicamente gestos típicos de meu estado e vendo-me como garçom imaginário através desse gestual tomado como ‘analogon’”.¹⁸⁵ Ou seja, é justamente através da imagem que o homem é capaz de informar a si mesmo que ele é capaz de transcender sua situação. É nesse processo de auto-constituição – fadada ao fracasso, cabe lembrar – que o homem pode constituir também seu contexto histórico. Em síntese: é mediado pela consciência imaginante que o homem “faz a história que o faz”. Novamente aqui a formulação sartriana é propositalmente provocadora e aparentemente contraditória, pois parece recair sobre um paradoxo. Reaparece aqui o caráter tensional que concepção metafísica exige e ao qual aludíamos antes. Sob essa chave de leitura, outra passagem do autor ganha pertinência:

[...] se represento já não sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito – separado por nada, mas um nada que dela me isola, impede-me de sê-la, permite-me apenas julgar sê-la, ou seja, imaginar que a sou. Por isso impregno de nada essa condição. Por mais que cumpra as funções de garçom só posso ser garçom de forma neutralizada [...].¹⁸⁶

Não é despropositado reiterar, o que melhor caracteriza a relação entre o ser e o não-ser é a tensão, o movimento incessante em direção a realizar-se, mas, como dito anteriormente, que tem como norte o malogro. “Por toda parte, escapo ao ser – e não obstante, sou”,¹⁸⁷ poderíamos ainda acrescentar: “sem o ser”. Na máxima sartriana: o Para-si “*é aquilo que não é, e não é aquilo que é*”¹⁸⁸

Assim, depreende-se das análises subsequentes à teoria sartriana do imaginário que, se o homem é ao modo do não-ser, isto é, negativamente, então não podemos mais evadirmo-nos da dimensão negativa implicada na ontologia fenomenológica de Sartre. Negação e imaginação exigem-se mutuamente. Convém retomar o caráter negativo que inferimos da atitude imaginante, a fim de melhor compreender suas implicações para a teoria sartriana do imaginário de forma mais geral. Pretendemos com isso demonstrar o movimento do projeto do filósofo em direção à uma abordagem ontológica.

Lembremos que as primeiras palavras deste tópico diziam que o ato imaginativo, por ser o contrário do ato realizante, requer a tese da irreabilidade e, conseqüentemente,

¹⁸⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 107; ed. franc., p. 95.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 38; ed. franc., p. 32.

esse ato envolve a nadificação e superação do real. Vimos também, no decorrer desta análise, que essa superação pressupõe a consciência imaginante. Assim o ato de imaginar se dá a partir do real, e a um só tempo, desvela o sentido implícito nele e o transcende. Neste ponto, vale também ratificar que a consciência imaginante, por ser irreal, se caracteriza como falta de ser, de modo que no ato de imaginar afirma a ausência de ser, um vazio de ser. Para Sartre o nada é sempre logicamente posterior ao ser, pois configura-se como sua negação, de tal modo que o nada assombra o ser e possibilita seu ultrapassamento. Há aqui uma dupla negação: quando imagino, nadifico o mundo ao colocar o objeto em imagem como inexistente, existente em outro lugar ou ausente; e, simultaneamente, constato a ausência (negação) do objeto que vem assombrar esse mundo negado. Nego o mundo para afirmar a ausência do objeto intencionado, e, por outro lado, nego o objeto intencionado ao atualizar sua ausência no mundo.

A alusão a situações concretas torna mais plausíveis essas teses. Suponhamos que alguém que busca sua amada ao adentrar em determinado recinto constata sua ausência em relação ao mundo percebido e, com isso, nega o mundo ao convertê-lo e reduzi-lo à condição de pano de fundo dessa constatação. Ele passa a ser o mundo onde minha amada não está; por outro lado, quando afirmo a ausência desta pessoa, findo por nadificá-la em relação ao mundo. Isto é, minha amada não é em relação a este mundo. O que se dá a ver com estas imagens é a tese, central a Sartre, qual seja, a afirmação do nada enquanto estrutura mesma do real. Diz o autor em *L'Être et le Néant*:

A imagem deve conter em sua própria estrutura uma tese nadificadora. Constituir-se como imagem designando seu objeto como existente em outro lugar ou não existente. Traz dupla negação: é primeiro nadificação do mundo (na medida em que não é o mundo que neste momento oferece como objeto real de percepção o objeto captado como imagem), depois nadificação do objeto da imagem (na medida em que é designado como não-real) e, ao mesmo tempo, nadificação de si mesma, imagem (na medida em que não é um processo psíquico concreto e pleno).¹⁸⁹

No que tange ao caráter nadificador enquanto estrutura fundamental do real, diz Sartre, a “negação [...] remeteu-nos ao Nada como sua origem e fundamento: para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira”.¹⁹⁰ É preciso que o Nada seja dado imerso no Ser. Impõe-se, pois, a exigência de explicitar qual seria este ser pelo o qual o Nada vem ao

¹⁸⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 69-70; ed. franc., p. 61.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 64; ed. franc., p. 56.

mundo. Mais uma vez o autor: “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada”.¹⁹¹ Em outras palavras, o Nada vem ao mundo mediado pela realidade humana, ou seja, o ser para o qual, em seu ser, está em questão o Nada de seu ser é o homem: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”.¹⁹²

Inserir-se nesse cenário conceitual a relação que o filósofo estabelece entre negação e imaginação. As palavras de Sartre o explicitam: “se a negação é o princípio incondicionado de toda imaginação, reciprocamente ela só pode realizar-se sempre em e por um ato de imaginação. É preciso que imaginemos o que negamos”.¹⁹³ Reitera-se aqui, com as palavras do filósofo, o necessário imbricamento entre consciência realizante e consciência imaginante (irrealizante) mencionado anteriormente, mas agora vemos de forma clara o lugar da negação nesse processo: é porque a negação é fundamento da realidade humana que posso transcender o real e imaginar. Por outro lado, e ao mesmo tempo, é porque há consciência imaginante que podemos inserir o nada no mundo. Afirma o filósofo: “Todo imaginário aparece ‘sobre o fundo do mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário”.¹⁹⁴ Portanto, o objeto imaginado deve ser um irreal, pois não poderíamos afirmar o que negamos. Mas isso não implica que ele seja um nada absoluto, uma vez que não existiria a transcendência da consciência fora do mundo. Quando afirmo determinada ausência, não nos esqueçamos que é sempre a ausência de determinada coisa, logo o objeto negado “deve ser colocado como imaginário”,¹⁹⁵ mas tendo como pano de fundo o mundo. Desse modo, “o nada é a matéria da ultrapassagem do mundo em direção ao imaginário”,¹⁹⁶ não qualquer mundo, mas aquele no qual determinada singularidade está historicamente situada.

Cumprir ainda atarmos um último nó de uma das pontas que deixamos suspensas no decorrer deste capítulo: por que, segundo Sartre, também Husserl teria sido vítima da ilusão coisificante?

O primeiro ponto que é preciso ressaltar é que, para o filósofo francês, a realidade humana não pode se furtar a sua dimensão imanente, isto é, a consciência está mergulhada

¹⁹¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 65; ed. franc., p. 57.

¹⁹² *Ibidem*, p. 67; ed. franc., p. 59.

¹⁹³ *Idem*, *O Imaginário*, p. 244; ed. franc., p. 360.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 245; ed. franc., p. 361.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 244; ed. franc., p. 360-361.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 245; ed. franc., p. 361.

no mundo. É preciso levar essa constatação até as últimas consequências, afinal é sob a sua égide que compreendemos o modo pelo qual a *epoché* husserliana traz implicações intransponíveis à filosofia existencialista de Sartre. O existencialismo não pode pensar a realidade humana desgarrada do mundo, tal como faz a redução fenomenológica, ao se reduzir à sua dimensão gnosiológica. Assim, entendemos porque em Sartre o caráter absolutamente transcendente é o que melhor caracteriza a intencionalidade e, por consequência, seu conceito de liberdade. A consciência converte-se num perpétuo “escapar-se a si”, em um “arrancamento de si mesma”,¹⁹⁷ em um movimento incessante em direção a realizar-se, mas que nunca chega a um termo. Não obstante, é preciso lembrar também, em consonância com a argumentação tecida até aqui, que para que o homem seja o ser no qual está em questão seu próprio ser, é preciso que isso se dê a partir do próprio mundo. Isso significa que toda consciência sempre é consciência de si e, de uma só feita, consciência do objeto transcendente que intenciona. Estamos, portanto, diante do primado ontológico do ser que fundamenta a metafísica existencialista. Em outras palavras é imerso no ser que o homem pode transcendê-lo, ou melhor, negá-lo. Isso permite presumir que “o ser humano primeiro repouse no bojo do ser para em seguida dele desgarrar-se por um recuo nadificador”.¹⁹⁸ Nesse sentido, transcender pressupõe negar o ser, mas isso não implica rejeitar as motivações que caracterizam a situação em que o homem está inserido. Se há a transcendência, se há o ultrapassamento do ser, não podemos aceitar essas condições como causas ou como determinações, pois isso equivaleria a neutralizar a dimensão transcendente necessária à liberdade da consciência.

Chegamos desse modo ao ponto em que Sartre, mais uma vez, problematiza a teoria de seu mestre. Se não há o descolamento do real implicado na *epoché*, tal como insiste o filósofo francês contra seu mestre, então torna-se ocioso recorrer “as famosas ‘intenções vazias’ de Husserl”.¹⁹⁹ Quando, através da tese das “intenções vazias”, Husserl tenta explicar a constatação da ausência ela se mostra insuficiente, posto que o nada não pode ser fundamento e justificativa do próprio nada, postular uma consciência apartada do real torna-se, desse modo – tal como faz a tese husserliana – absurdo. Na interpretação sartriana da fenomenologia do mestre alemão, ou as intenções convertem-se em coisas, o que contradiz o caráter intencional da consciência, ou, se a consciência for o seu próprio fundamento, recaímos no idealismo. Neste caso,

¹⁹⁷ SARTRE, *O Imaginário*, p. 68; ed. franc., p. 60.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 70; ed. franc., p. 61.

[...] como a matéria que deveria preencher as intenções vazias *não é*, não pode motivá-las em suas estruturas. [...] Por outro lado, essas intenções são naturezas psíquicas, e seria errôneo vê-las como coisas [...] Parece que nem sempre Husserl escapou desta ilusão coisificante.²⁰⁰

Logo, é na conduta interrogante, característica da realidade humana, que deveremos buscar a dimensão negativa. E é apenas nesse sentido que se justifica a cisão entre o ser e o não-ser, o que explicaria falar, em alguma medida, em *epoché*. Não a husserliana, mas aquela que irrompe sob a interpretação sartriana. Voltando à imagem apresentada anteriormente: ao perceber a ausência da pessoa amada em determinado ambiente, realizo uma ruptura (reco) em relação ao ser, pois esta constatação da ausência introduz o nada no seio do ser. Se sou capaz de transcender o ser a partir da conduta interrogante, então a liberdade da consciência exige a nadificação do real como sua condição. Entendemos porque, na interpretação sartriana, Husserl se contradiz ao postular as intenções vazias como matéria da consciência imaginante, pois se não há ruptura com o real, já que isso significaria recair no idealismo, então não é possível buscar o fundamento da imaginação na tese das intenções vazias. Assim,

[...] para que uma intenção seja vazia, é preciso que seja consciente de si como vazia, e precisamente vazia da matéria que visa. Uma intenção vazia se constitui na medida em que designa sua matéria como inexistente ou ausente. Em suma: intenção vazia é uma consciência de negação que se transcende a um objeto por ela designado como ausente ou inexistente.²⁰¹

É preciso ainda esclarecer porque a imagem é nadificação de si mesma. Uma vez que imaginar é negar o real, transcende-lo, torna-se necessário se reinserir no contexto que motivou a consciência imaginante. Lembremo-nos que imaginação e percepção exigem-se mutualmente. É justamente nesse sentido que a temporalidade da consciência parece exigir uma ruptura entre o passado e o presente como possibilidade da negação. Em outros termos, ao reinserir a consciência imaginante no contexto em que foi gerada nego-a e, simultaneamente, afirmo sua capacidade de transcender. Lembremos mais uma vez da interpretação de Franklin Leopoldo e Silva:

É por essa ruptura que se introduz o nada. Na relação propriamente existencial entre o passado e o presente, o passado pode ser colocado “entre parênteses”, e este seria o único sentido válido da *epoché*. Não posso anular o

²⁰⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 70; ed. franc., p. 61.

²⁰¹ *Ibidem*.

mundo e por isso não posso anular o passado. Mas, na passagem do passado ao presente, algo como um espaço vazio se introduz, e nele o passado fica suspenso e, portanto, não exerce sua função motivadora ou determinante.²⁰²

O que inferimos das palavras de Sartre e dos comentários de Franklin Leopoldo e Silva é que a liberdade da consciência é fundamentada na estrutura ontológica da filosofia existencialista, o que exige a negação como seu fundamento. É porque posso escapar ao caráter determinante do meu passado que sou livre para introduzir a tese da negação. A nadificação, portanto, implica a ruptura entre passado e presente. Sartre ratifica:

Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente.²⁰³

Em outras palavras, é justamente mediado por essa ruptura que o nada vem ao mundo. Por fim, em busca da dimensão inominável que assombra o ser na ontologia sartriana, cabe uma última referência ao texto de Sartre, para então nos lançarmos em nosso próximo tópico.

[...] a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada, porque este nada ainda não teria o sentido do nada: uma suspensão de ser que permanece inominável, que não fosse consciência de suspender o ser, viria de fora da consciência e teria por efeito cindi-la em dois, reintroduzindo a opacidade no bojo dessa lucidez absoluta.²⁰⁴

Notemos ainda que afirmar o caráter nadificador da consciência imaginante não significa dizer que a consciência é fundamento de seu próprio ser isolada do mundo. A passagem acima nos prepara para a dimensão contingente da existência, para a angústia implicada no caráter transcendente da consciência imersa no seio do ser. E com isso lançamo-nos na compreensão da completa gratuidade da existência enquanto sua condição. Percebemos, a partir da análise da dimensão negativa que fundamenta o caráter transcendente da realidade humana que nada é causa da consciência e, por consequência, a consciência é causa de sua própria maneira de ser.²⁰⁵ Mesmo que a consciência só exista de forma relacional, tal como exposto anteriormente.

²⁰² SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 72.

²⁰³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 70; ed. franc., p. 62.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 71-2; ed. franc., p. 63.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 27; ed. franc., p. 22.

Explicita-se, assim, que os pressupostos metafísicos da filosofia existencialista são necessários à teoria sartriana do imaginário, e isso porque eles nos remetem ao mundo concreto da experiência particular. Desse modo, a imaginação e o imaginário se apresentam como fundamentais para estabelecer a ontologia sartriana em sua dimensão concreta e imersa no mundo.

Isso posto, o problema da relação entre filosofia e literatura parece se impor, visto que a consciência imaginante se configura como dimensão privilegiada ao caráter transcendente que melhor define a liberdade, categoria central no registro existencialista. Torna-se imperativo, pois, retomarmos esta questão, mas agora sob a chave da ontologia fenomenológica. Vale lembrar que defendemos o ensaio como um desdobramento necessário à uma filosofia que pretende abarcar a ontologia inserida na dimensão concreta da existência, assim o recurso à abordagem ensaística e à criação ficcional se torna indispensável para apresentar o problema fundamental que pautará o segundo capítulo de nosso estudo, a saber, a relação entre filosofia e metafísica e o necessário recurso à literatura. Cumpre indagar: como expressar a dimensão inominável implicada na ontologia fenomenológica de Sartre?

4. Entre o ser e o sentido: prelúdio para um ensaio acerca da dimensão ontológica implicada na criação ficcional em Sartre

Se a expressão ficcional se impõe à filosofia sartriana como elemento heurístico necessário, torna-se imperativo alertar que as palavras a seguir estariam fadadas ao fracasso, pois, no registro da pretensa univocidade do texto técnico, não é possível expressar a palavra viva,²⁰⁶ impregnada pelo real. Ou melhor, a linguagem requerida pela produção acadêmica não permite expressar a dimensão concreta da existência requerida pela filosofia sartriana. É a criação ficcional, tal como buscaremos defender, que expressa o indizível – o inefável. Em outras palavras, cabe ao recurso literário revelar a realidade por detrás do real, o que nada tem a ver com uma essência substancial.

Mas se o inefável se caracteriza como aquilo que não se deixa descrever, então esta apresentação do problema fundamental que orienta o próximo passo em nosso percurso – qual seja, apresentar o lugar da relação entre filosofia e literatura a partir da

²⁰⁶ Essa problemática será retomada com maior cuidado no item 3 do próximo capítulo.

sua implicação ontológica, preparação para a retomada do problema da imaginação no registro da filosofia da história –, nada mais é do que um embuste. Ora, acerca do indizível nada se diz. Por outro lado, é possível também, e por extensão de sentido, defender que o inefável é algo capaz de nos proporcionar um inebriante prazer, uma vez que se afirmamos que do inefável nada se diz, então já dizemos alguma coisa, logo a contradição é inerente. O encanto desse paradoxo nos incita a fundar nossa exposição no terreno filosófico da impermanência daquilo que é. Em outras palavras, devemos buscar apoio no caráter fluido da existência, porque é a partir desse solo móvel que tentaremos desvelar o fundamento do nosso tema nesta etapa de nosso trabalho, a saber, o inefável na arte, mais especificamente, na literatura.

A referência à dimensão inefável do pensamento existencialista surge aqui com o propósito de explicitar que a filosofia sartriana abarca a existência naquilo que a univocidade da linguagem da filosofia não é capaz de expressar. A criação ficcional surge então como elemento necessário à filosofia de Sartre. Em outros termos, tal como defendemos anteriormente, seria preciso, também aqui, lançar mão de recursos literários a fim de explicitar essa dimensão da filosofia existencialista. De tal modo que a criação ficcional se impõe. Tomemos como fio condutor inicial, nesta etapa de nosso trabalho, os versos de Drummond em *A Suposta Existência*:

Como é o lugar
quando ninguém passa por ele?
Existem as coisas
sem ser vistas?

O interior do apartamento desabitado,
a pinça esquecida na gaveta,
os eucaliptos à noite no caminho
três vezes deserto,
a formiga sob a terra no domingo,
os mortos, um minuto
depois de sepultados,
nós, sozinhos
no quarto sem espelho?

[...]

Concretude das coisas: falácia
de olho enganador, ouvido falso,
mão que brinca de pegar o não
e pegando-o concede-lhe
a ilusão de forma
e, ilusão maior, a de sentido?²⁰⁷

²⁰⁷ ANDRADE, *Obras Completas*, p. 1187-1188.

O poeta parece dialogar com a passagem citada no tópico anterior de Merleau-Ponty e, na mesma direção, expressa os problemas fundamentais que a filosofia existencialista busca enfrentar: a gratuidade da existência; a contingência das coisas; a construção de sentido. É nesse registro que Drummond se pergunta: “Existe o mundo apenas pelo olhar que o cria e lhe confere espacialidade?”²⁰⁸ O que chamamos a pouco de paradoxo, em realidade, refere-se à tensão que, tal como abordamos anteriormente, caracteriza filosofia sartriana, segundo a qual a realidade humana exige esse espaço fugidio entre o ser e o sentido, entre as coisas e o olhar.

Nesse registro um novo paradoxo se impõe: como encontrar o fundamento de algo que por si só não se deixa circunscrever pela confortável segurança daquilo que é? Não podemos, desse modo, recorrer às clássicas categorias metafísicas da tradição, como substância, ser, essência etc. Se o que define o inefável é justamente a incapacidade de defini-lo, isso significa que inefável é infinito. Assim, se nosso ponto de partida é a abertura para o infinito, então seria apenas negativamente que poderíamos expressar o inefável. Finito que é, ao homem está vetada esta via. Será mesmo?

Trata-se, para Sartre, de alcançar a expressão do inefável; em outros termos, cumpre vislumbrar a expressão ficcional como elemento de acesso ao real e não da exposição racionalmente ordenada de seus fundamentos. Como antes mencionado, a tensão que a filosofia existencialista comporta em seu substrato ontológico interdita a objetividade da linguagem filosófica, exigindo uma forma outra de expressão.

Visto que falamos sobre o caráter tensional citado anteriormente, parece pertinente também reforçar que a relação entre o irreal da literatura e o real requerido pela percepção é de interdependência. Não existe imagem desvinculada do real, sem ter o mundo como pano de fundo, pois, como vimos, imaginar é sempre negar a ordem mundana, mas negá-la de determinado ponto de vista. No entanto, a percepção do real dado em situação exige a consciência imaginante como forma de ultrapassá-lo, realizando assim sua dimensão transcendente. A relação que assim se estabelece entre literatura e filosofia revela-se profundamente arraigada nesses pressupostos metafísicos.

²⁰⁸ ANDRADE, *Obras Completas*, p. 1188.

Isso posto, cabe lembrar que entendemos que o estilo ensaístico em Sartre configura uma exigência de sua ontologia do concreto, o que remete ao caráter tensional ao qual aludimos anteriormente.²⁰⁹

Aquilo que é capaz de proporcionar o tal “inebriante prazer” prometido pelo inefável é a arte, de tal modo que a expressão ficcional se impõe, acreditamos, como uma forma de nos aproximarmos do problema fundamental que a filosofia existencialista exige.

Nesse sentido é também emblemática a passagem em que Clarice Lispector nos alerta para a importância daquilo que é dito nas entrelinhas: “Mas já que se há de escrever, que ao menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas”.²¹⁰ Parece-nos que a autora atenta para a dimensão ativa exigida no registro literário, isto é, o silêncio implicado parece expressar a demanda do papel ativo do leitor no registro da criação ficcional. Assim a parcela de indeterminação imanente ao alcance significativo dessa linguagem surge como a forma de expressão privilegiada daquilo que não se deixa abarcar pela univocidade do registro estritamente filosófico. Trata-se, assim, de uma linguagem que exige a liberdade do leitor no próprio ato da leitura. E desse modo podemos sustentar que a literatura se configura como apelo à liberdade criadora do leitor.

Retomemos algo que foi dito anteriormente. Sartre, em *Que é a Literatura?*, sustenta, em termos mais do que literários, que na arte é preciso “mentir para dizer a verdade”.²¹¹ O percurso teórico até aqui tecido permite-nos entender que esse “mentir” requer a transfiguração da linguagem em criação ficcional: “Na imaginação [...] apenas a visão engrandecida e transformada: sob ela a verdade impassível. Mente-se e cai-se na verdade”.²¹² O que significam essas inquietantes colocações? Nossa hipótese fundamental é que através da expressão artística o homem é capaz de dizer o indizível, ou seja, é através da mentira da arte que a verdade se manifesta. A arte seria, enfim, a dimensão pela qual o inefável se desvelaria.

²⁰⁹ Vale aludir ao caso paradigmático de Nietzsche que, para afirmar sua filosofia (dizer o indizível), lança mão de um poema épico, o *Assim Falou Zaratustra*. É consensual entre a maior parte dos comentadores, que a produção nietzschiana se caracteriza fundamentalmente como uma obra de crítica, o que significa que seu pensamento se apresenta negativamente. Nesse sentido é relevante notar que a dimensão positiva de sua obra surge fundamentalmente em *Assim falou Zaratustra* numa abordagem ficcional. Evidentemente não objetivamos aqui a beleza e a força da criação artística, deixemos isso àqueles que, de algum modo, se mostram mais capacitados.

²¹⁰ LISPECTOR, *Pra não Esquecer*, p. 25.

²¹¹ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 288.

²¹² LISPECTOR, *Perto do Coração Selvagem*, p. 28.

Com base nas imagens que emanam dos versos de Drummond, citados anteriormente, poderíamos sustentar que entre a pinça esquecida na gaveta e o olhar que desvela seu sentido, é preciso indagarmos, nos moldes do poeta: “existe o mundo apenas pelo olhar que o cria e lhe confere espacialidade?”.²¹³ Em outros termos, de onde emana o sentido daquilo que é? Das coisas? Do olhar humano que lhe confere sentido? Entendemos que a indagação proposta expressa a questão tão cara ao registro existencialista acerca do sentido do Ser. Sob esse prisma, talvez não configure um abuso aludirmos uma vez mais a famosa formulação de Clarice Lispector: “Mas já que se há de escrever, que ao menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas”. Tal como sugerem as asserções existencialistas, é mediado pelo papel ativo do leitor que o sentido de um texto vem ao mundo, cabe ao leitor empregar sua liberdade para dar vida ao romance. Essa emblemática afirmação acerca do papel ativo do leitor, em interlocução com a perspectiva sartriana, remete-nos ao problema heideggeriano acerca do sentido do ser. Para ser mais claro: uma vez que entre o ser e o sentido seria apenas a partir do caráter transcendente, que caracteriza a ação humana, que o sentido se deixaria desvelar. Novamente reitera-se nossa hipótese fundamental, qual seja, à metafísica do concreto requerida pelo registro existencialista a literatura se configura como elemento necessário.

Veremos melhor esse ponto quando falarmos sobre a dimensão negativa implicada na concepção de dialética para Sartre, no entanto cabe adiantar que só há processo histórico, e portanto, sentido para a história, porque há a negação através da realidade humana. Em suma, o sentido do Ser vem ao mundo mediado pelas escolhas humanas.

A linguagem transfigurada pela palavra não é o Ser, mas, em alguma medida, “o jogo estético pode tornar-se diálogo com o Ser”. Em outras palavras, a criação ficcional pode nos lançar no seio do ser, pode desvelar a ontologia do concreto existencialista capaz de expressar a realidade humana. Nesse ponto, a pergunta acerca da relação entre Ser e linguagem parece se impor. Cumpre então realizarmos um breve desvio por algumas reflexões de Heidegger, ainda que rapidamente e visando antes explicitar nosso problema do que oferecer respostas.

Voltemo-nos para a famosa formulação de filósofo em *Carta sobre o Humanismo*, texto no qual o autor tenta localizar sua posição em relação a interpretação sartriana de sua obra: “*El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada*”.²¹⁴ Sem esquecer as

²¹³ ANDRADE, *Obras Completas*, p. 1188.

²¹⁴ HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, p. 11.

divergências entre os dois autores, faz-se pertinente nos colocarmos a questão sobre o papel da linguagem. Mais claramente: em que sentido a linguagem é exigida como elemento de desvelamento do Ser? E qual é a relação que se estabelece entre o Ser e a Linguagem? Heidegger diz claramente que a linguagem é a casa do Ser e é justamente aí que o homem habita. Para o autor, o desvelamento [*alétheia*] passa pela linguagem e é fruto da realidade humana. É nesse sentido pois que Martin Heidegger vê a poesia: “[...] como ação verbal reveladora do mundo”.²¹⁵

O que o autor parece defender é que, sob o registro da realidade humana, a linguagem não se reduz à um instrumento; ela vai muito além. É no seio dela que este ente privilegiado que se coloca a questão acerca do sentido do ser,²¹⁶ isto é, o homem, doa sentido ao mundo. Ecoa a formulação heideggeriana: “a linguagem é a morada do ser”. É na linguagem que a condição humana se define; é mediado pela linguagem que o homem é capaz de desvelar o sentido implícito do real, do Ser. Não cabe aprofundarmos aqui essas ideias, mas é importante observar que a estas reflexões subjaz a formulação heideggeriana de verdade [*alétheia*] como desvelamento do Ser.

Com esse desvio, o ponto de convergência que compete destacar entre Sartre e Heidegger consiste na interdependência entre mundo e consciência. Para ambos só é possível constituir uma metafísica a partir desse pressuposto. Se, para Heidegger, a abertura para o Ser desvela a verdade na articulação da linguagem, ou seja, se é na linguagem que o homem tem acesso ao mundo em sua totalidade, não há descolamento entre a linguagem e o Ser; numa palavra, sob a formulação heideggeriana o sentido do Ser vem ao mundo mediado pela linguagem. Em Sartre ocorre um movimento análogo que se mostra ao analisarmos a relação entre consciência imaginante e percepção. Ou seja, a interdependência entre a consciência e o mundo se estabelece justamente a partir da capacidade de transcender o real e desvelar seu sentido implícito através da imaginação. O que nos permite insistir no papel central da literatura dentro deste processo no conjunto da obra existencialista de Sartre.

Essas considerações forçam-nos a enfrentar a dimensão heurística da linguagem na arte. Como que por vingança²¹⁷ a questão fundamental acerca do papel da criação

²¹⁵ NUNES, *O Dorso do Tigre*, p. 125.

²¹⁶ Como afirma Heidegger em *Ser e Tempo*, e que constitui um dos fundamentos da filosofia da existência. “O Dasein é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo”. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 535.

²¹⁷ Este termo será chave para iniciarmos nossa leitura quando retomarmos o problema no capítulo II.

ficcional no decurso filosófico irrompe: como se estabelece a relação entre Literatura e filosofia?

Se buscamos a expressão daquilo que não se deixa descrever, talvez nosso ponto de partida deva ser o homem, o existente. E isso porque existir ainda não é Ser, existir escapa à linguagem, pois se sou, já não existo. As categorias sartrianas desenvolvidas em *L'Être et le Néant* são esclarecedoras. Como vimos a ontologia existencialista se assenta sobre a tensão entre o Ser-em-si e o Ser-para-si. No que tange ao Ser-em-si, dimensão positiva, “*O ser é. O ser é em si. O ser é o que é*”.²¹⁸ Trata-se então da dimensão imanente, plenitude de ser, lugar da pura facticidade. Por seu turno, o Ser-para-si representa a dimensão transcendente dessa ontologia que visa abarcar o concreto: “*Para-Si é aquilo que ele não é, e não é aquilo que ele é*”.²¹⁹ Em outros termos, o Para-Si é transcendência de si, é porque ele é puro movimento para fora de si, que o homem pode transcender a factualidade e instituir sentido. Percebemos então que é apenas no registro negativo que o homem é capaz de desvelar o sentido do ser.

A imagem ficcional se impõe aqui, visto que ela permite expressar o caráter fluido da filosofia existencialista ou sua dimensão tensional. Sabemos que, sob o prisma da concepção da ontologia fenomenológica sartriana, não é permitido ao homem definir-se ao modo da coisa (Em-si), o que significa dizer que o homem é ao modo do não-Ser (Para-si). As palavras de Lispector coadunam-se com essa reflexão:

É curioso como não sei dizer quem sou. Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer. Sobretudo tenho medo de dizer, porque no momento em que tento falar já não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma no que eu digo. Ou pelo menos o que me faz agir não é o que eu sinto, mas o que eu digo.²²⁰

O homem se configura como aquele que não se deixa definir, como a dimensão transcendente dentro da estrutura ontológica existencialista. É através da realidade humana que o Ser se manifesta. Em outras palavras é através do homem, mediado pela realidade humana, que o sentido do Ser vem ao mundo. De tal modo que nossa questão fundamental, qual seja, a dimensão inefável implicada na reflexão estética sartriana, ganha novos contornos.

²¹⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 40.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²²⁰ LISPECTOR, *Perto do Coração Selvagem*, p. 28-29.

Se nessa ontologia fenomenológica o esforço para abarcar a esfera concreta inerente às análises metafísicas exige o Para-si como dimensão transcendente, é apenas fincado em pleno Ser-Em-si – dimensão imanente – que esse desvelamento é possível. É inserta na contingência das coisas que são – e que são em demasia –, que transbordam opacas em tudo que é, que a consciência é capaz de se lançar e instituir sentido, estabelecer os vínculos necessários à tranquilidade almejada através de nossa herança intelectualista. Assim, ao se inquirir sobre aquilo que as filosofias da existência chamaram de angústia, constatar-se-á que essa deriva da incapacidade do homem em oferecer respostas definitivas ao problema do sentido do Ser, ou melhor, a angústia é resultado da constatação de que, embora provisória, é intrínseca à condição humana a necessidade de buscar (instituir, criar, oferecer) respostas a este problema. Daí o caráter antropológico que as ontologias existenciais adquirem na contemporaneidade, mais especificamente pensamos no caso da analítica existencial de Heidegger e da ontologia fenomenológica de Sartre.

Desse modo, tal como exposto no tópico anterior, nosso pressuposto fundamental localiza a existência na esfera do não-ser. Existir significa ser enquanto projeto de ser. O homem é aquele ser cujo próprio ser está em jogo²²¹, ou, em outras palavras, o homem é aquele ser que é puro projeto de si mesmo, é movimento incessante em direção a realizar-se. O Ser do homem é, pois, um nada de Ser; um projeto que por princípio está fadado ao fracasso. Uma vez mais: “O homem é uma paixão inútil”.

Estabelecido o terreno filosófico sobre o qual essa reflexão se funda estamos prontos para um mergulho mais profundo na questão acerca da relação entre Filosofia e literatura.

A pergunta sobre o limite entre essas duas esferas, Literatura e filosofia se impõe: contrariamente ao que dizíamos inicialmente, haveria uma confusão entre os registros em Sartre? A literatura deve se submeter à filosofia e a filosofia deve tornar-se literária? A resposta sartriana é categórica: não. Posto que isso significaria reduzir a literatura à um instrumento de divulgação do pensamento filosófico e, simultaneamente, diluir na pretensa univocidade do discurso filosófico à experiência estética. Ambos os registros são necessários: literatura e filosofia relacionam-se a partir de uma dupla insuficiência e uma

²²¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 407. Tal como afirma o filósofo: “o Dasein é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser”.

dupla complementaridade.²²² À filosofia existencialista literatura e linguagem filosófica são necessárias, embora não se confundam. Uma filosofia que pretenda expressar a realidade humana fundada numa ontologia do concreto deve tornar-se dramática.²²³ Exige, portanto que se lance mão da expressão artística da criação ficcional.

Estabelecido o necessário imbricamento entre arte e filosofia estamos prontos para avançarmos ao nosso próximo ponto, a saber, que a arte em sua dimensão criadora se caracteriza fundamentalmente como obra imaginária. Chegamos finalmente, e em consonância com as análises anteriores, a um dos principais termos que orienta esta reflexão introdutória ao nosso próximo capítulo: a *consciência imaginante*. Por consciência imaginante Sartre entende o ato criador capaz de transcender (negar) o real e instituir o irreal.²²⁴ E para o filósofo, não é ocioso reiterar, “a obra de arte é [sempre] um irreal”.²²⁵

Se esquivarmo-nos das distinções tão caras ao filósofo entre prosa e poesia, podemos afirmar com toda segurança que, para ele, todas as formas de expressão artística são fundamentalmente fruto da ação criadora que caracteriza a consciência imaginante. Em sendo assim, chegamos ao ponto que nos interessa: a arte se afirmaria enquanto elemento de expressão da “realidade por detrás do real”, ou como explicita o próprio autor: “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real”.²²⁶

O os comentários de Benedito Nunes vêm ao nosso auxílio:

É que o jogo estético, que suspende ou neutraliza, por meio da imaginação, a experiência imediata das coisas, dá acesso a novas possibilidades, a possíveis modos de ser que, jamais coincidindo com um aspecto determinado da realidade ou da experiência humana, revelam-nos o mundo em sua complexidade e profundidade.²²⁷

Ora, se, tal como vimos, a dimensão transcendente passa necessariamente pela consciência imaginante, e também, se o sentido do Ser vem ao mundo mediado pela realidade humana, parece-nos lícito defender que o sentido profundo do real é subsidiário

²²² Pensamos aqui, tal como exposto no tópico 1 deste capítulo, na análise de Franklin Leopoldo e Silva ao cunhar o termo *vizinhança comunicante*. SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 12.

²²³ SARTRE, *Les Écrivains en Personne*, p. 13. Tal como citado anteriormente.

²²⁴ Dentre outras passagens que atestam a imaginação enquanto um ato da consciência, vale destacar a seguinte: “Não há, não poderia haver imagens na consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa”. (SARTRE, *A Imaginação*, p. 107).

²²⁵ SARTRE, *O Imaginário*, p. 245; ed. franc., p. 362.

²²⁶ *Ibidem*, p. 244; ed. franc., p. 360.

²²⁷ NUNES, *O Dorso do Tigre*, p. 125.

da criação estética. Como coloca Benedito Nunes, é o “jogo estético”, característica fundamental da criação ficcional, que nos revela “o mundo em sua complexidade e profundidade”. É através da capacidade da consciência humana de transcender a opacidade do mundo contingente das coisas que o sentido se desvela. Desse modo é o homem, através da sua capacidade de transcender “a experiência imediata das coisas” no ato de imaginar, que “dá acesso a novas possibilidades” de se compreender o sentido do ser. Mas notemos que o ser jamais se deixa desvelar por inteiro. À medida que o nomeio ele se esvai. Nesse ponto a referência ao modo de ser do homem se impõe, isto é, ao tentar se definir, se estabelecer de forma determinada, o homem vê seu próprio ser se esvaír por entre os dedos. Em síntese, o modo de ser do Para-si é ser ao modo do não-Ser. A pergunta, “quem sou eu?”, portanto, não é passível de uma resposta definitiva. Eu sou aquele que já não é ou, na insinuante formulação de Hilda Hilst, sou sempre um “estar sendo ter sido”. O necessário “gerundismo” aqui aparece como a única maneira de nos aproximarmos da questão.

É preciso, portanto, reiterar: a obra de arte se apresenta como abertura àquele que a lê e nesse movimento doa sentido ao ser que se desvela – mas nunca inteiramente – mediado pela arte, mas que, no entanto, nunca se deixa definir.²²⁸ O Ser é inefável, mistério daquilo que é, mas que não se deixa dominar.

E assim abre-se a seara do nosso próximo capítulo, a saber, a relação que se estabelece entre criação ficcional e metafísica.

²²⁸ Pensamos aqui, novamente, nas assim chamadas pela crítica literária Teorias da Recepção, sobretudo no caso específico de Umberto Eco em seu livro *Obra Aberta* e a inusitada e, entretanto, inegável aproximação entre Eco e o posicionamento sartriano tal como mencionado anteriormente.

CAPÍTULO II

Arte e artifício: do céu intemporal ao mundo concreto temporal²²⁹

“É divertido pensar em como são as coisas em nossa ausência”.
(Simone de Beauvoir)

1. Duas dimensões da vingança

1.1 A vingança como gênese: matriz motriz

“Se você quer se engajar”, escreve um jovem imbecil, “o que está esperando para se alistar no PC?”. Um grande escritor, que se engajou muitas vezes e se desengajou mais vezes ainda, mas já se esqueceu disso, me diz: “Os piores artistas são os mais engajados: veja os pintores soviéticos”. Um velho crítico se queixa discretamente: “Você quer assassinar a literatura; o desdém pelas Belas-Letras se manifesta com insolência na sua revista”. Um espírito tacanho me chama de rebelde, o que para ele, evidentemente, é a pior das ofensas. [...] Quanta asneira! O fato é que se lê mal, afoitamente, e se julga antes de compreender. Portanto, recomeçamos. Isso não diverte ninguém, nem a você, nem a mim. Mas é preciso ir até o fim.²³⁰

Com essas palavras Sartre abre seu ensaio sobre a literatura. Poderíamos elencar ainda muitas outras passagens de outros textos nos quais o filósofo assume esse estilo combativo. À guisa de exemplo, como é do conhecimento de todos, lembremo-nos da sua conferência mais célebre, *O Existencialismo é um Humanismo*, proferida em resposta às severas críticas feitas por intelectuais comunistas e católicos ao caráter pessimista e subjetivista que, segundo essas interpretações, estariam intrínsecos ao existencialismo, e que se enlaça com o trecho acima no que toca à questão do engajamento.²³¹

²²⁹ Expressões retiradas do instigante artigo de Simone de Beauvoir, *Literatura e Metafísica*, que, juntamente com o já referenciado artigo de Merleau-Ponty, *Le Roman et la Métaphysique*, servirão de mote a nossas reflexões nesta etapa de nosso estudo.

²³⁰ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 7.

²³¹ *Idem*, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 3. Nesse sentido, é a clássica conferência proferida por Sartre como uma espécie de acerto de contas com seus críticos, sobretudo intelectuais católicos e comunistas, mais tarde transformada em livro, *O Existencialismo é um Humanismo*. A menção à esta conferência torna-se de extrema relevância se atentarmos para o fato de que o objetivo do filósofo era se fazer entender por aqueles que o criticavam, tornando-se assim um ícone daquilo que defendemos

Ancorando-nos no tom dessas duas referências – a conferência e o trecho que nos serve de mote –, o nosso ponto de partida reside na hipótese de que a obra sartriana se constitui como uma *obra de resposta*. Com isso queremos dizer que o pensamento do filósofo se insurge, quase em sua totalidade, como uma maneira de oferecer respostas aos seus interlocutores e críticos. Vejamos mais um caso exemplar.

Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: O Imaginário. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre. [...] E depois, pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir [...] ²³²

Sentimos aqui reverberar a célebre máxima nietzschiana: “retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno”.²³³ Sendo Sartre um mestre no referido estilo, qual seja, a obra de resposta, em pouco tempo o filósofo lança-se contra os ensinamentos de Husserl. Evidentemente, a apropriação da fenomenologia realizada pelo filósofo adquiriu um caráter crítico.²³⁴ Interessa-nos, nesse momento, ressaltar o elemento motriz implícito no posicionamento do filósofo.

Talvez nossa hipótese fundamental lançada nesse capítulo, segundo a qual a obra sartriana se constituiria através da interlocução com seus opositores e críticos, tenha alcançado maior evidência apenas em seus ensaios, textos mais curtos e pontualmente mais direcionados. Limitemo-nos à referência a um deles.

Parece-nos exemplar a crítica e o estilo mordaz que o filósofo assume contra Mauriac em *François Mauriac e a Liberdade*. Ao aproximar a escrita do romancista à tradição cristã Sartre realiza uma áspera crítica àquilo que o filósofo chamou de literatura de sobrevoos, ou melhor, ao considerar que com o privilégio da posição onisciente do narrador Mauriac teria suprimido algo que é fundamental ao romancista, a saber, a duração. Sob a ótica sartriana, a densidade, exigida na duração, garantiria ao leitor “o sentimento de que tudo pode ser diferente”,²³⁵ ou seja, de que é preciso fazer com que o diálogo expresse a liberdade da consciência. Incauto, no dizer de seu crítico, Mauriac

anteriormente e ao qual demos o nome de *obra de resposta*. E não nos esqueçamos ainda das querelas, entre outros, com Albert Camus, Merleau-Ponty e Bergson, fontes de tantas outras páginas.

²³² SARTRE, *Diário de uma Guerra Estranha*, p. 176.

²³³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 20.

²³⁴ O tema da dimensão crítica da apropriação sartriana da fenomenologia foi nosso objeto de estudo em outra ocasião, para mais ver: RODRIGUES, Thiago. *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2014.

²³⁵ SARTRE, “*François Mauriac e a Liberdade*”. In: *Situações I*, p. 75.

suprime a duração na construção de seus diálogos, para utilizar a expressão sartriana ao se referir à Bergson: Mauriac não dá tempo para que “o açúcar se dissolva”.²³⁶ Ainda Sartre: “Mauriac consente em tratar apenas as passagens essenciais, que ele depois costura com breves resumos”.²³⁷ Passagem que se evidencia porque o autor refere-se ao caráter onisciente que a narrativa adquire na obra de seu interlocutor, uma vez que “esses arranques interrompidos, essas freadas violentas, essas retomadas, essas panes”²³⁸ interditariam a expressão das “consciências livres e com duração”. Sartre, cáustico e corrosivo tal como exige seu estilo de resposta, conclui que um romance se faz concretamente, de tal modo que o estilo de Mauriac, ao lançar mão de uma narrativa onisciência e abstrata, afasta sua produção da dimensão concreta exigida pelo filósofo. Mais claramente, isso significa dizer que o registro abstrato adotado pelo romancista não é capaz de nos inserir na experiência. Cumpre um recurso as palavras do filósofo:

Se é verdade que um romance é uma coisa, como um quadro, como um edifício, se é verdade que se faz um romance com consciências livres e em duração, como se pinta um quadro com cores e óleo, então *A noite sem fim* não é um romance – no máximo, uma soma de signos e de intenções. Mauriac não é um romancista.²³⁹

Dado que nosso objetivo é antes sustentar que a obra sartriana se configura como uma forma de contraditar seus opositores, do que explicitar sua crítica à Mauriac, torna-se imperativo destacar que o recurso à crítica sartriana à Mauriac tem aqui o papel de explicitar algo que, no nosso entender, perpassa toda a obra do filósofo. Alerta feito é pertinente então citar a sarcástica passagem com que Sartre conclui seu ensaio:

[...] Mauriac preferiu a si mesmo. Escolheu a onisciência e a onipotência divinas. Mas um romance é escrito por um homem para os homens. Aos olhos de Deus, que atravessa as aparências sem nelas se deter, não há romance, não há arte, pois a arte vive de aparências. Deus não é um artista; Mauriac tampouco.²⁴⁰

Nesse sentido, parece-nos, não é preciso muito esforço para constatar nossa hipótese nessa etapa da pesquisa, qual seja, de que a obra sartriana se configura como uma obra de resposta, ou se for preferível uma abordagem mais incisiva, aquilo que

²³⁶ SARTRE, “*François Mauriac e a Liberdade*”. In: *Situações I*, p. 72. – Vale notar que essa metáfora aludida no texto figura em Bergson, H. *A evolução criadora*, p. 10.

²³⁷ *Ibidem*, p. 73.

²³⁸ *Ibidem*, p. 75.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

chamamos acima de dimensão motriz da vingança. O espírito belicoso aparece como uma marca indelével do estilo sartriano. A ironia, as máximas propositadamente contraditórias, o espírito crítico, são intrínsecos à sua produção, de tal modo que não nos parece possível dissociar sua obra dessa dimensão, a que denominamos aqui *obra de resposta*, mas que caracteriza um dos aspectos da vingança na obra do autor e que dão título a este tópico. Notadamente, o termo vingança tem como propósito evidenciar de forma aguda algo que nos parece fundamental: a relação que se estabelece entre a reflexão filosófica existencialista, sua forma de expressão e a criação ficcional. Assim, nosso propósito consiste em sustentar que a vingança constitui um dos elementos precursores (motriz) do pensamento sartriano. E ela, a nosso ver, vem ao encontro da tensão presente nas reflexões sartrianas entre a pretendida univocidade da linguagem filosófica e a pluralidade expressiva característica da criação ficcional. Em outras palavras, se há a dupla insuficiência dos registros e a dupla complementaridade,²⁴¹ então a dimensão ficcional se impõe como recurso necessário. E a vingança, que pensamos, primeiramente, em sua dimensão motriz, isto é, como o elemento que incita o filósofo a formular seu pensamento, cada vez mais se aproxima de algo que desenvolvermos a seguir, ou seja: aquilo que chamamos de vingança nada mais é do que o caráter tensional que caracteriza o pensamento existencialista, e que se delinea também na forma como essa filosofia irrompe. Assim, tal como veremos melhor mais adiante, o modo pelo qual a filosofia existencialista se expressa é parte constituinte do pensamento que é expressado. Essa aparente redundância indica, na verdade que o estilo faz parte dessa filosofia e não pode ser considerado isoladamente. Ou seja, seu conteúdo não se dissocia de sua forma. Se Sartre realiza uma espécie de vingança ao se insurgir contra seus opositores e interlocutores, a dimensão formal adquire também essa conotação à medida que requer a dimensão ficcional no *corpus* teórico do próprio autor. Seria, pois, por conta da insuficiência do registro abstrato da construção conceitual que o recurso à expressão literária se faz necessário. Numa palavra, conquanto o próprio filósofo busque delimitar os registros, literatura e filosofia são exigências de um pensamento que se expressa concretamente e que expressa a realidade humana em sua efetividade, ou seja, na contramão de toda abstração.

Adiantando um pouco nossa discussão poderíamos inclusive afirmar que se evidencia, através daquilo que chamamos anteriormente de vingança da forma no *corpus*

²⁴¹ Sobre a questão da dupla complementaridade e insuficiência dos registros ver capítulo I primeiro tópico.

teórico do autor, o papel da consciência imaginante como dimensão privilegiada na constituição da realidade humana. Isso porque, em Sartre, lugar ocupado pelo estilo, pela forma, constitui um dos elementos estruturantes de sua filosofia. Aludindo ao tema que será central na discussão subsequente, a saber, a vingança da forma, poderíamos ainda afirmar que a hipótese da obra de resposta se configura como elemento central na relação entre literatura e filosofia. Assim, quando Sartre se volta contra seus interlocutores e críticos, de uma feita, o filósofo também inscreve a expressão ficcional no seio mesmo de sua produção filosófica, mesmo que contra suas próprias declarações. É nesse sentido que Ildeu Coelho em sua clássica tese acerca do imaginário em Sartre, referenciada anteriormente, atesta o que defendemos: “É essa polêmica constante, esse pensamento combativo e palpitante que encontramos em todas as obras de Sartre, inclusive nas propriamente filosóficas”.²⁴² Numa palavra, pensamos que o estilo combativo adotado pelo filósofo acaba também por exigir a subversão da forma, mesmo no registro de sua produção estritamente filosófica.

Acreditamos inclusive que não seria um abuso afirmar que a obra maior do autor, *L'Être et le Néant*, também pode ser entendida dentro dessa chave de leitura. Tal como os demais trabalhos citados até aqui, Sartre escreve seu ensaio de ontologia fenomenológica a fim de responder a uma série de questões ainda não resolvidas em suas obras anteriores de influência explicitamente husserliana.²⁴³ No entanto acreditamos que em *L'Être et le Néant* podemos perceber aquilo que chamamos de segunda dimensão da vingança na obra do autor que, tal como veremos, caracteriza a vingança da forma.

Convém elucidar nosso percurso nesta etapa da pesquisa. A partir da problematização da relação entre reflexão filosófica e expressão ficcional buscaremos explicitar o lugar da dimensão metafísica implicada na literatura sartriana. Estão pressupostas aqui as referidas insuficiência e complementaridade correlatas dos dois registros, Filosofia e Literatura, os quais nos impelem à problematização do caráter concreto que essa concepção ontológica exige. Por fim, a partir dessa dimensão concreta da metafísica, faremos uma alusão a alguns dos romances do autor, objetivando com isso pontuar o tema do próximo capítulo, qual seja, a exigência de que essa dimensão concreta da ontologia sartriana se insira na história.

²⁴² COELHO, *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*, p. 10.

²⁴³ Pensamos aqui em: *La Transcendance de l'Ego; Esquisse d'une Théorie de las Emotions; L'Imagination e L'Imaginaire*.

Passemos então ao nosso próximo tópico, a saber, a relação entre filosofia e literatura no itinerário sartriano. Qual o papel da literatura na construção do pensamento existencialista de Sartre?

1.2 A vingança da forma

Tal como mencionado acima, para Sartre “é a dramaticidade da experiência existencial e histórica que constitui o tema da filosofia e da literatura – ao menos do romance e do teatro”.²⁴⁴ Nesse sentido, e em consonância com a interpretação de Cristina Mendonça Diniz, parece lícito defender que as “narrativas” que compõem a parte central de sua principal obra, *L'Être et le Néant*, emergem como a dimensão ficcional no seio mesmo de sua principal obra filosófica. É justamente nesse sentido que as palavras de Franklin Leopoldo e Silva vem, uma vez mais, em nosso auxílio:

Quanto ao “método” da filosofia deve-se assinalar a distância entre O Ser e o Nada, tanto na sua temática quanto no modo de escrita, relativamente à obra filosófica convencional: o que nos surpreende no livro é a mescla do “método” filosófico no sentido habitual e as exigências “narrativas” presentes no propósito de elucidar a conduta, como se a ontologia da subjetividade fosse inseparável da figuração concreta da existência individual e histórica.²⁴⁵

Evidencia-se, portanto, a centralidade da imagem literária na produção sartriana. O que é negado de alguma maneira pelo autor parece constituir mesmo o cerne daquilo que caracteriza sua produção. Em outras palavras, o recurso à criação ficcional desponta como elemento necessário a uma filosofia que pretende elucidar a conduta humana e que se afirma, no dizer de Leopoldo e Silva, como ontologia da subjetividade. Como problematizado no capítulo precedente, uma filosofia que pretende vislumbrar o concreto em sua estrutura ontológica depara-se com a insuficiência da linguagem filosófica corrente, vendo-se assim obrigada a aproximar-se da expressão ficcional. A literatura, por outro lado, parece ser incapaz da abstração requerida pelo pensamento filosófico, de tal modo que constatamos um necessário imbricamento. Destarte, filosofia e literatura estão ligadas entre si por uma recíproca dependência, em virtude da qual realizam as mesmas finalidades pelo auxílio mútuo, num processo que nomeamos anteriormente por interdependência.

²⁴⁴ SILVA, *Subjetividade e Crítica em Sartre*. Revista Sofia, Vitória (ES), Vol. 4 nº 1. Jan./Jun. 2015, p. 10.

²⁴⁵ *Ibidem*.

Desse modo, a imagem da criação ficcional no seio da reflexão filosófica se configura, a nosso ver, como uma espécie de vingança da forma (literatura) contra a tradição filosófica, análoga àquela realizada por Sartre ao impor uma espécie de vingança em relação aos seus interlocutores e críticos naquilo que denominamos aqui sua “obra de resposta”. Torna-se indispensável descrever, mesmo que de forma sucinta, as duas dimensões da vingança acima expostas. No tópico anterior buscamos defender que, no pensamento existencialista, o termo vingança denota o caráter reativo e simultaneamente combativo que a filosofia sartriana adquire, de tal modo que não nos parece um abuso falarmos de uma obra de resposta. Isso posto acreditamos que é possível pensar a vingança como matriz e, de uma feita, motriz de todo o percurso do filósofo. Afinal o caráter teso do arco entre suas proposições e a resistência em relação aos seus opositores caracterizam o solo do qual parte Sartre. Nesse sentido ainda, e de forma mais radical, parece-nos que são as próprias exigências da concepção ontológica do filósofo que o impulsionam a se postar contra a tradição. Postura que, mais especificamente – e aqui reside o acento da nossa leitura – exige que Sartre finque seus pés no chão e se oponha às abstrações intemporais que caracterizam esse pensar filosófico contra o qual ele se volta. Trata-se, pois, de descer à terra e postular uma filosofia capaz de dar conta da existência historicamente inserida; torna-se absolutamente necessário se afastar do céu intemporal da tradição metafísica a fim de afirmar a existência inserida no mundo concreto e temporal. Configura-se, assim, este movimento de afirmação da existência historicamente inserida, o qual denominamos acima a “vingança como gênese”.

A segunda dimensão desta vingança diz respeito à forma propriamente dita, ou seja, à presença e ao papel da literatura no seio da produção sartriana. Em outros termos, mesmo que Sartre se negue a aceitar a imagem literária no registro da sua produção estritamente filosófica, a imagem jamais o abandona. E é nesse sentido que pensamos o termo vingança aqui. Em outras palavras, o que defendemos neste ponto é que a dimensão ficcional é tão imprescindível ao itinerário existencialista que o próprio autor se impõe essa contradição: como entender a presença do recurso às variações imaginárias no cerne da sua produção filosófica? Como não recorrer ao “abuso de confiança”²⁴⁶ que caracteriza as imagens literárias no bojo dos tratados de filosofia? Em suma, pensamos que Sartre recorre às formas de expressão artísticas em decorrência de uma exigência interna da sua própria filosofia, de tal modo que a imagem se insurge como o método propriamente dito

²⁴⁶ SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, p. 56. Utilizando-se da expressão do próprio autor.

desta vingança, mesmo que o autor aspire expressar-se através da pretensa univocidade dos tratados de filosofia.

Assim, se a literatura aparece para Sartre, para além de qualquer reducionismo instrumentalista, como uma forma de expressar a dimensão concreta da metafísica existencialista, então é também por insuficiência do registro abstrato em dar conta do real em sua dimensão profunda, que o recurso a consciência imaginante se impõe a ele e à sua obra, mesmo que contraditando suas próprias palavras, pois, tal como já mencionado, é forte a sua observação: “ao escrever uma frase que se quer literária em uma obra filosófica, tenho sempre um pouco a impressão de que vou enganar meus leitores: que ocorre um abuso de confiança.”²⁴⁷ Sob esse prisma, sustentamos que apesar da suspeita sartriana, tal como veremos, o recurso literário se impõe, é nesse sentido, cumpre insistir, que falamos em vingança da forma.

Feitas estas observações iniciais, cabe agora nos debruçarmos sobre a tese das “narrativas filosóficas” no bojo mesmo dos tratados de filosofia de Sartre, para em seguida buscarmos explicitar a dimensão ontológica da criação ficcional na filosofia existencialista. A uma filosofia que busca se ocupar com a *ontologia da subjetividade* – recorrendo uma vez mais à expressão de Franklin Leopoldo e Silva – ou, em outras palavras, com uma *ontologia do concreto*, parece ser a ela intrínseco e necessário o recurso a esta dimensão irreal que, tal como buscamos defender, caracteriza a criação ficcional. Para tanto tomaremos como ponto de partida o lugar que a imagem ocupa no cerne do principal tratado de filosofia de Sartre, *L'Être et le Néant*. As interrogações que assim despontam são precisas: por que Sartre recorre durante toda a obra às imagens literárias? Qual o lugar da criação ficcional ou das narrativas filosóficas na feição da obra? Tais indagações nos obrigam a mencionar a imprescindível tese de Cristina Diniz Mendonça, *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)* e isso porque a interpretação da autora vai ao encontro daquilo que buscamos defender até o momento, isto é, que o recurso à consciência imaginante no “fazer filosófico” é absolutamente necessário à Sartre. Trata-se, portanto, nessa etapa da pesquisa, de nos debruçarmos sobre o problema do lugar da consciência imaginante no itinerário sartriano a partir do seu tratado de ontologia fenomenológica.

²⁴⁷ SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, p. 56.

2. A tese das narrativas filosóficas

Antes de mais nada, se queremos pensar o papel da criação ficcional no seio da produção filosófica sartriana, para, a partir dessa constatação, buscar compreender sua dimensão ontológica, precisamos impreterivelmente partir da obra do autor. Para tanto cabe o recurso ao pensamento do filósofo. Vejamos uma passagem em que Sartre adota a forma dramática no âmago mesmo de seu principal tratado filosófico. Para tanto voltemo-nos ao clássico “exemplo”²⁴⁸ da “jovem mulher” [*jeune femme*]. Cumpre reproduzir integralmente sua narrativa:

Eis, por exemplo, o caso de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro. Não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados “primeiros contatos”, ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta: limita-a ao que é no presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito, e se lhe dizem “eu te amo muito”, despoja a frase de seu âmago sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas. O homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinzento. E qualidades assim atribuídas à pessoa a quem ouve são então fixadas em uma permanência coisificante que não passa de projeção do estrito presente no fluxo temporal. A mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror. Contudo, não haveria encanto algum em um respeito que fosse apenas respeito. Para satisfazê-la, é necessário um sentimento que se dirija por inteiro à sua pessoa, ou seja, à sua liberdade plenária, e seja reconhecimento de sua liberdade. Mas é preciso, ao mesmo tempo, que tal sentimento seja todo inteiro desejo, quer dizer, dirija-se a seu corpo como objeto. Portanto, desta vez ela se nega a captar o desejo como é, sequer lhe dá nome, só o reconhece na medida em que se transcende para a admiração, a estima, o respeito, e se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz, a ponto de já não constar delas a não ser como uma espécie de calor e densidade. Mas eis que lhe seguram a mão. O gesto de seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento. Trata-se de retardar o mais possível a decisão. O que acontece então é conhecido: a jovem abandona a mão, mas não percebe que a abandona. Não percebe porque, casualmente, nesse momento ela é puro espírito. Conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se em seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência. E, entrementes, realizou-se o divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte

²⁴⁸ O termo requer as aspas, pois, como vimos, não se trata de ilustrar teses filosóficas, mas antes de expressá-las da única maneira possível, isto é, em ato.

entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente – uma coisa.²⁴⁹

Nessa passagem Sartre expressa concretamente a dimensão da má-fé²⁵⁰ implicada em sua ontologia do concreto ao adotar a forma narrativa que, sem demérito algum, a nosso ver, pode muito bem ser classificada como uma crônica literária. No entanto, o que o filósofo faz aqui não consiste em ilustrar as teses filosóficas com imagens literárias, mas antes trata-se da construção mesma da dimensão concreta de sua filosofia.²⁵¹ Ao avançar na leitura delinea-se ante os nossos olhos a expressão concreta do drama da existência, de modo que a expressão ficcional se impõe à Sartre porque sua filosofia objetiva contemplar essas existências em ato; pretensão que o texto abstrato e conceitual não alcança. Aliás, lembremos uma vez mais que por drama da existência compreendemos a dimensão concreta exigida pela ontologia existencialista, ou seja, uma ontologia que pretenda dar conta da consciência intencional imersa em determinado contexto histórico, concretamente inserida em situação, exige uma forma outra de expressão. Nesse registro a linguagem ficcional revela-se constitutiva do núcleo estrutural de seu tratado. Compreendemos, assim, porque as narrativas filosóficas proliferam e invadem a obra em seus mais diversos momentos; elas se impõem a fim de expressar essa dimensão concreta que a ontologia existencialista requer. Evoquemos as célebres passagens: do garçom, dos dois pederastas, do julgamento etc.²⁵² Em todos esses momentos o advento da narração e das imagens aflora sem que venha ocupar o lugar de um artifício instrumental; inversamente ele vem ao encontro da necessidade de criar novas formas narrativas que deem conta de uma nova forma de pensar a ontologia.

²⁴⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 101-102; ed. franc., p. 89-90.

²⁵⁰ Trata-se aqui da noção sartriana de má-fé. Em poucas palavras, para Sartre o que fundamenta a realidade humana é o caráter intencional da consciência que define sua condição como fluxo temporal – transcendente – imerso no mundo, ou seja, o homem é enquanto processo de auto-constituição, mas que, no limite, não se define jamais. Daí que, para Sartre, a má-fé se defina como toda e qualquer tentativa de negar a transcendência fundamental que caracteriza o homem. Cumpre lembrar que os seres humanos tendem à sempre procurar fundamentos sólidos que o definam, o que seria o mesmo que negar sua condição primeira que é ser ao modo do não-ser, ser enquanto projeto. A esse processo Sartre dá o nome de má-fé. Voltaremos a este tema posteriormente.

²⁵¹ Cabe lembrar que a apropriação sartriana da fenomenologia ganha contornos concretos ao visarem a descrição do existente. Diz o autor: “Descrever, comumente, é uma atividade de explicitação visando as estruturas de uma essência singular. Mas a liberdade não tem essência.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 541; ed. franc., p. 482) [...] “descrições não visam a essência e sim o próprio existente, em sua singularidade” (*Ibidem*, p. 542; ed. Franc., p. 482).

²⁵² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 101-102; ed. franc., p. 89-90 [*Jeune fille*]; p. 107; ed. franc., p. 95 [*garçon de café*]; p. 110; ed. franc., p. 98 [*pédéraste*] e [*tribunaux*].

Pontuemos, particularmente uma das passagens em que esse caráter dramático torna-se explícito, como aquela do torturador sádico:

O sádico descobre seu erro quando a vítima olha para ele, ou seja, quando experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do Outro: constata então não somente que não recuperou seu “ser-fora”, mas também que a atividade pela qual procura reavê-lo é, por sua vez, transcendida e coagulada como “sadismo” enquanto *habitus* e propriedade, com seu cortejo de mortipossibilidades, e que esta transformação ocorre pelo e para o Outro que pretende subjugar. Descobre então que não pode agir sobre a liberdade do Outro, ainda que o obrigando a humilhar-se e a pedir perdão, porque é precisamente na e pela liberdade absoluta do Outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação.²⁵³

A imagem do sádico em uma sessão de tortura ao deparar-se com o olhar de sua vítima, exige que nos lancemos ativamente na ação representada. O texto, assim construído, requer do leitor a sua liberdade. A hipótese aqui é que há, no registro da ontologia existencialista, uma dimensão que escapa à linguagem puramente técnica da reflexão filosófica. Daí que o recurso à expressão concreta da criação ficcional se imponha, via literatura ou até mesmo no seio de sua produção filosófica. Processo que se justifica, tal como tentamos defender até aqui, pela dupla insuficiência ou pela dupla complementaridade dos registros. Nos dois exemplos supracitados, o que temos é a construção de uma situação na qual os impasses decorrentes do caráter fluido da consciência no registro da ontologia fenomenológica se expressam concretamente e, mais do que isso, exigem que o leitor se lance sobre essa situação, completando-a como se estivesse diante de uma obra de arte. Cumpre lembrar que estar diante de uma obra de arte é recorrer à consciência imaginante, é realizar o esforço de imaginação a fim de se projetar para além daquilo que está dado, em outros termos, o leitor, dentro desta estrutura narrativa, é convidado a transcender sua situação. Na primeira passagem vemos o problema da má-fé expressar-se através da narrativa construída por Sartre. Mencionamos anteriormente a noção de má-fé, mas vale um pouco mais de cuidado com o significado concreto dessa noção. Se por um lado, tal como defendemos até aqui, seria apenas através do recurso narrativo que essa ontologia se deixaria expressar, daí Sartre introduzir esses apelos ficcionais no cerne do seu tratado de ontologia fenomenológica; por outro lado, é necessário melhor definir, tal como também faz Sartre, o que é a má-fé no registro da fundamentação conceitual.

²⁵³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 503; ed. franc., p. 445-446.

A condição da consciência intencional é ser como possibilidade de ser, em outras palavras, ser ao modo do não-ser. Em suma, para Sartre, o homem é impreterivelmente livre. É justamente nesse registro que o filósofo se refere a má-fé como fuga. Assinala ele: “a má-fé [...] tem por objetivo colocar-se fora do alcance; é fuga”.²⁵⁴ A noção de má-fé se define, pois, como uma forma de negar aquilo que melhor caracteriza a condição humana, a saber, sua capacidade de transcender. E porque o homem não coincide consigo mesmo que ele pode se projetar e criar o novo. Nesse sentido, tal como comenta Bornheim, “há um duplo fato a ser reconhecido: de um lado, o homem não coincide plenamente com o ser; mas de outro, tende necessariamente ao ser”.²⁵⁵ Ou seja é apenas em relação ao mundo que o homem se define e, simultaneamente, constitui o mundo que o engendrou. Daí que toda tentativa de negar essa condição se configure como fuga.

Em consonância com o que foi dito acima, é inerente à condição humana a angústia existencial, se o homem se define como um processo transcendente de auto-constituição, então ele está só e desamparado no mundo, sem desculpas capazes de justificar *per se* seus atos, tal como faria um ser transcendente e absoluto capaz de justificar as escolhas humanas. É justamente nesse sentido que o existencialismo surge como uma filosofia incômoda aos olhos de muitos dos seus críticos, porque atribui aos homens a responsabilidade por seus atos. Assim, se os grandes genocídios do século XX de fato ocorreram, eles têm a face humana, foram os homens que construíram esse acontecimento histórico e o quadro social que os produziu. Sartre enumera em *O Ser e o Nada* algumas das pseudo-limitações à condição humana: [1] o fato de nascermos em determinado contexto histórico (em-si), o que, segundo ele, não constitui um limite à liberdade, mas justamente a condição de possibilidade da mesma. Em outros termos, porque nasci em determinado contexto que posso me opor a ele; [2] do mesmo modo os objetos (em-si) que me cercam não me definem, mas se oferecem como uma oportunidade para que eu possa dotá-los de sentido. O elemento que nos interessa aqui é a forma como essa passagem expressa a capacidade humana de atribuir sentido aquilo que o cerca, ou seja, não são os objetos que definem o homem, mas antes é a ação humana sobre os objetos que lhe atribuem um sentido, o osso só se torna uma arma de guerra por conta da ação humana²⁵⁶; [3] do mesmo modo, o passado (em-si) não é capaz de definir o homem,

²⁵⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 113; ed. franc., p. 100.

²⁵⁵ BORNHEIM, Gerd, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, p. 50.

²⁵⁶ Cumpre um breve recurso ficcional a fim de melhor expressar essa concepção, numa das passagens mais expressivas da história do cinema. Stanley Kubrick em *2001: uma Odisseia no Espaço* apresenta alguns hominídeos que descobrem que o osso de um animal morto pode converter-se numa ferramenta

pois, se a consciência é enquanto fluxo temporal contínuo, então meu passado é sempre revisitado e ressignificado a partir desse fluxo contínuo também, logo o passado não é capaz de me definir, mas antes se apresenta como possibilidade de ultrapassamento; [4] por fim, o último ponto que nos interessa aqui é o encontro com o outro, pois no outro a relação não é mais de um para-si (homem) com um em-si (objetos), mas antes de uma consciência com outra consciência. Vemos aqui o conflito entre duas consciências que se digladiam entre si. De tal modo que atribuir à outrem a responsabilidade por nossas escolhas também configura a referida fuga, a má-fé. No que tange ao encontro com o outro veremos com mais cuidado a seguir, no entanto cumpre antes um recurso a uma das imagens mais célebres que Sartre produz em seu tratado.

Mencionamos anteriormente a imagem do garçom de café que representa a si mesmo o papel de garçom, de modo que essa figura se define como garçom para negar o estatuto processual da consciência. Estabelecer-se como algo acabado significa negar o caráter instável e fluído que caracteriza a existência humana, o que resulta numa objetivação da condição humana que permite fugir da responsabilidade daquilo que se é. Em termos sartrianos, ao reduzir a existência a sua dimensão imanente, o homem tenta desesperadamente negar sua transcendência e, com isso, a responsabilidade inerente à ação humana. Lembremo-nos ainda da análise sartriana do fenômeno da sinceridade, nas palavras de Sartre: “o homem sincero se faz o que é para não sê-lo”, ou seja, ele se constitui como coisa. Assim, aquele que “se confessa malvado trocou sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é”.²⁵⁷ É nesse sentido que o autor fala em negar a responsabilidade implicada na ação humana; faço-me coisa, plena e acabada, logo não sou responsável por minhas escolhas.

Outra narrativa emblemática nesse sentido é aquela do casal homossexual no qual surge a dupla dimensão da má-fé. Isto é: quando se assume a imanência para negar a transcendência, tal como na imagem acima do “garçom de café”. Ou então quando se afirma a transcendência com o propósito de não se assumir como responsável por suas escolhas. Para Sartre é preciso assumir as duas dimensões, ou seja, há a esfera imanente daquilo que escolhemos, e há também a esfera transcendente do vir-a-ser, da existência enquanto projeção. Na referida imagem do casal homossexual, há aquele que se assume como um ser acabado, ao modo do em-si, isto é, “sou homossexual, tal como aquela mesa

de guerra, representando assim o advento da técnica. Nesse ponto o diretor realiza a passagem do mundo pré-histórico à uma espaçonave num futuro distante a partir do voo do osso lançado no ar.

²⁵⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 112; ed. franc., p. 100.

é uma mesa”. Assim assume-se a imanência a fim de negar a transcendência. Trata-se aqui de se fazer como um ser acabado para negar o caráter transcendente que define a existência. Novamente as palavras de Sartre em relação ao “campeão da sinceridade”: “o homem sincero se constitui como coisa exatamente a fim de escapar dessa condição de coisa”, assim o “homem sincero se faz o que é para não sê-lo”,²⁵⁸ Por outro lado, há aquele que afirma apenas sua dimensão transcendente não se assumindo assim como responsável, o que significa colocar-se fora da história, recusando-se a assumir a responsabilidade e a consequência das suas escolhas. Escolher-se é sempre escolher em determinado contexto dado, no entanto faço-me aquilo que escolho a partir do que me foi dado, não há como negar essa condição primeira da existência que é a liberdade. O que Sartre pretende então é afirmar que em ambos os casos se age de má-fé, pois busca-se negar sua própria condição, em síntese, a má-fé se configura como a busca de se colocar a si mesmo para além do alcance de seus atos. Feita esta breve contextualização da noção de má-fé, torna-se imprescindível retornarmos a imagem do torturador. Figura que busca definir-se como tal a fim não se assumir como responsável; não obstante, a narrativa filosófica construída por Sartre atesta que o olhar da vítima devolve ao algoz sua condição, assim a solidez perseguida pelo torturador é desconstruída pelo olhar do outro. Por um lado a vítima lhe concede a identidade de torturador, mas, por outro lado, exige que ele se assuma como responsável por essa escolha. A vítima faz do seu algoz um torturador na exata medida em que o ele lhe impõe a violência da tortura, a construção aparentemente paradoxal é reflexo do caráter tenso que caracteriza, tal como reiteradas vezes apontamos durante este estudo, a ontologia existencialista. O torturador, embora busque se definir como um ser acabado, tem como intrínseca a sua condição humana a indeterminação, daí que de uma só vez o torturador se percebe como tal e, simultaneamente, percebe a impossibilidade de justificar seus atos a partir de uma essência dada. Como vimos acima, reduzir essa equação a qualquer um dos polos é recair em má-fé.

Feita essa pequena digressão, avancemos em direção à segunda passagem anunciada anteriormente, na qual Sartre descreve o papel do olhar do Outro na constituição do sentido do sadismo. Neste ponto, ao citar uma passagem de Faulkner em *Luz em Agosto*, o autor lança um apelo direto à criação ficcional:

²⁵⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 112; ed. franc., p. 100.

O homem que jazia no chão não se mexera. Jazia ali com os olhos abertos e vazios de tudo, exceto de consciência, e com uma coisa qualquer, uma sombra, em volta da boca. Durante um longo momento fitou-os com olhos pacíficos, insondáveis, insuportáveis. E logo o rosto, depois o corpo todo, o homem todo, pareceu desaprumar-se, cair sobre si mesmo, e dos quadris e das coxas, através da roupa rasgada, como numa respiração livre, manou um sangue preto. Parecia brotar de seu corpo, como brotam chispas de um foguete que sobe aos ares; e sobre aquela lufada negra, o homem pareceu elevar-se, pairando para todo o sempre dentro de suas memórias. Nunca, jamais lhe sairá do espírito a cena brutal, onde quer que presenciem velhos desastres e novas esperanças – em quaisquer vales amenos, ao lado de plácidas e tranquilizadoras correntes de idade propecta, nos semblantes reluzentes das crianças. Lá estará ela, aquela recordação serena, meditativa, persistente, não esquecida nem ameaçadora, mas toda triunfo. E outra vez, lá na cidade, amortecido pela parede, o grito da sirene de rebate ascendia rumo ao seu crescendo inacreditável, saindo já do triunfo dos sentidos corpóreos da audição.²⁵⁹

A passagem de Faulkner, referenciada por Sartre, descreve o olhar do personagem negro Christmas ao ser castrado pelos “bons cidadãos”. Ela expressa de tal forma a implicação ontológica do olhar do Outro, que parece desvelar a insuficiência da abordagem estritamente argumentativa. Segundo o filósofo: “ninguém expressou melhor o olhar da vítima sobre seus algozes do que Faulkner”²⁶⁰ na passagem citada. Ainda segundo Sartre essa passagem expressaria que “essa explosão do olhar do Outro no mundo do sádico faz desmoronar o sentido e o objetivo do sadismo”, e por consequência, “o sadismo descobre que era esta liberdade que queria subjugar e constata a inutilidade de seus esforços”.²⁶¹ Tal como nas construções sartrianas presentes no seio do tratado de ontologia fenomenológica, a narrativa ficcional de Faulkner desvela o papel da alteridade na constituição da identidade, no entanto o que parece se impor é o caráter transcendente que, segundo Sartre, fundamenta a existência. Se o olhar do outro devolve minha condição de torturador, esse mesmo olhar explicita a inutilidade dos meus esforços em reduzir o outro a condição de coisa. Embora necessário, o encontro com a alteridade não é capaz de negar a estrutura fundamental da existência, que é sua indeterminação; existir é ser ao modo do não-ser, isto é, ser enquanto projeto de ser. Agora que nos deparamos de forma clara com nosso problema nesta etapa da pesquisa, a saber, o lugar do encontro com o outro no registro da ontologia fenomenológica de Sartre, cumpre avançarmos de forma mais vertical em nossa análise.

²⁵⁹ FAULKNER, *Luz em Agosto apud SARTRE, O Ser e o Nada*, p. 503-504; ed. franc., p. 446.

²⁶⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 503; ed. franc., p. 446.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 504; ed. franc., p. 446.

2.1 Homens que nos olham

Cumpra aqui realizar um pequeno desvio. Abordemos, mesmo que rapidamente, o problema do olhar [*le regard*], pressuposto necessário à compreensão da passagem citada acima de Faulkner e exaltada por Sartre. Debrucemo-nos, ainda uma vez sobre uma das passagens em que Sartre recorre à expressão literária no cerne de um ensaio filosófico. No caso, um momento em que o autor desenvolve suas reflexões sobre o racismo em *Orfeu Negro*:²⁶²

O que vocês esperavam que acontecesse quando tiraram a mordança que tapava essas bocas negras? Esperavam que elas lhes lançassem louvores? E essas cabeças que seus avós e seus pais haviam dobrado à força até o chão? O que esperavam? Que se reerguessem com adoração nos olhos? Ei-los em pé. Homens que nos olham. Ei-los em pé. Faço votos para que vocês sintam como eu a comoção de ser visto. [...] Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem ser visto; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura da sua pele também era um olhar, de luz condensada. O homem branco, branco porque era homem, branco como o dia, como a verdade, branco como a virtude, iluminava a criação qual uma tocha, desvelava a essência secreta e branca dos seres [...] Hoje, esses homens pretos nos miram e nosso olhar reentra em nossos olhos. Tochas negras iluminam o mundo e nossas cabeças brancas não passam de pequenas luminárias balançadas pelo vento.²⁶³

Se queremos entender o papel do olhar enquanto constituinte da identidade humana tal como subliminarmente atestado por esse texto, precisamos, mesmo que rapidamente, explicitar alguns conceitos que fundamentam esta ideia para o filósofo.²⁶⁴

A partir de sua ontologia fenomenológica, Sartre entende a consciência como um processo de movimento temporal de auto-constituição historicamente situado (lançado no mundo), e essa dimensão histórica não deve ser negligenciada. Muito se fala da liberdade sartriana, mas, na maioria das vezes, superestima-se aquilo que chamamos da dimensão transcendente, e com isso, negligencia-se o seu correlato necessário que é a dimensão

²⁶² Acerca da questão do racismo desenvolvida por Sartre, as análises que se seguem já foram desenvolvidas anteriormente de forma mais completa em: RODRIGUES, Thiago. *O outro que me olha: uma apresentação ao ensaio Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre*. Revista da ABPN, v. 8, n. 18. Nov. 2015 – fev. 2016, p.371-381.

²⁶³ SARTRE, *Orfeu Negro in: Reflexões sobre o Racismo*, p. 89. Optou-se pela tradução própria, pois a tradução disponível é demasiadamente formal; isso decorre do uso do pronome de tratamento *vous*, que configura uma especificidade do francês; entendemos que a opção do tradutor pela terceira pessoa do plural prejudica a leitura em português.

²⁶⁴ Antes de prosseguirmos é importante lembrar que, embora *Orfeu Negro* (1948) pertença a um momento da obra em que Sartre se aproxima do marxismo, acreditamos que seus pressupostos onto-fenomenológicos (1943) nunca o abandonam, logo esta breve remissão aos conceitos desse período se justificam.

imane. Ou seja, se há a transcendência, se há a liberdade da consciência que se auto-constitui e constitui o processo histórico que a engendra, isso se dá, sempre, num contexto historicamente situado. É ilustrativa a passagem anteriormente comentada em que o filósofo profere a clássica provocação, ao afirmar que “nunca fomos tão livres do que sob a Ocupação alemã”.²⁶⁵ Ao proferi-la, conquanto o autor acentue a dimensão transcendente, visto que se refere explicitamente a liberdade humana, não podemos nos esquecer que é justamente a dimensão imanente que possibilita o exercício da requerida liberdade. Noutros termos, é apenas porque estamos lançados num contexto histórico dado (contingente) que podemos nos libertar dele. Reverbera, pois, o refrão sartriano: “o importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós”. Em outros termos, se o homem é livre para se escolher, isso só é possível a partir de um mundo dado que independe da sua vontade. Para o existencialismo o homem efetivamente se escolhe, no entanto isso só é possível a partir de um contexto histórico herdado.

Desse modo, a constituição da minha subjetividade está implicada dentro de um processo que a ultrapassa, visto que ela se encontra historicamente situada, mas que é simultaneamente constituído por ela. É sob essa perspectiva que devemos entender o que Sartre diz sobre o olhar, o que nos reconduz à citação extraída de *Orfeu Negro*. Para o filósofo, se sou puro processo de auto-constituição lançado no mundo, nunca sou em sentido forte; meu ser se limita a um projeto de auto-constituição, que verdadeiramente nunca se realiza. O que caracteriza o homem (para-si), portanto, é ser ao modo do não-ser.

Como então falar em identidade? O que me constitui, o que constrói minha identidade, é o olhar do outro, mesmo que de forma precária porque o homem (para-si) nunca é (em-si), ou seja, o homem é na medida em que se escolhe, e apenas enquanto se escolhe, logo, ele é enquanto processo. Por exemplo, os objetos possuem uma essência que os definem, portanto eles são de fato em si. Uma cadeira é uma cadeira, porque há algo nela que faz com que em-si mesma ela seja aquilo e não outra coisa. Enquanto que, para o homem, para que ele seja alguma coisa, é preciso que sempre se reafirme naquilo que ele é. Por exemplo, o que caracteriza um professor de filosofia, num certo sentido, é ministrar aulas sobre esse conteúdo; assim, ele se vê professor de filosofia mediado pelo olhar do outro que o vê professor de filosofia. Mas é possível que amanhã ele sofra um

²⁶⁵ SARTRE, *La République du Silence*, in: *Revista Literatura e Sociedade / Linguagem e Sociedade*, nº 1, vol. 6 (2014), p. 1.

acidente e fique impossibilitado de ministrar aulas e deixe de ser professor. Daí o sentido da famosa máxima existencialista de que “a existência precede a essência”.²⁶⁶ Entendemos assim o papel do olhar do subjogado na constituição do sentido e da identidade do torturador e do sadismo.

Em suma, é apenas através do olhar do outro que o homem adquire uma dimensão objetiva. Se queremos definir o que é um homem, sua identidade, precisamos considerar essas dimensões: o contexto histórico (objetivo); o processo de auto-constituição (subjetivo); e o encontro com o outro (intersubjetivo). O que Sartre faz aqui é inverter a perspectiva da experiência com o outro, mais do que “aquele que é visto por mim”, o outro torna-se “aquele que me vê”. Por isso, nessa dimensão, ser visto pelo olhar do outro me condiciona e é por mim condicionado. Essa dimensão objetiva que o olhar do outro me concede me faz “existir sob o olhar do outro”.

E para concluir esse breve desvio, cabe retornar à passagem de *Orfeu Negro* em questão, mas antes ainda as palavras de Paulo Perdigão vêm nos auxiliar: “a aparição do Outro e a consciência de ‘ser visto’ provocam uma brusca modificação no [homem] para-si. Como que ‘arrancado’ para fora, o [homem] para-si adquire uma dimensão de exterioridade e passa a situar-se no mundo”.²⁶⁷

Essas considerações nos permitem compreender a passagem supracitada, a saber, o excerto de *Orfeu Negro* de Sartre. Com estes pressupostos em mente, quais sejam, o papel do olhar do outro como elemento de constituição da identidade; a herança histórica como componente necessário à essa constituição; a dimensão transcendente como característica fundante da realidade humana etc., diz Sartre: “nossa brancura nos parece um estranho verniz pálido que impede nossa pele de respirar, uma malha branca de ballet”.²⁶⁸ Assim nossa identidade se desvela, sobretudo se aquele que é olhado “nos olha nos olhos”, se aquele que é olhado abandona os “olhos domésticos dos africanos”, e assim, se “outrora éramos europeus por direito divino”, “somos agora roídos até os ossos por estes olhos tranquilos e corrosivos”.²⁶⁹

Daí que o autor nos remeta à questão da vergonha, que nada mais é do que o modo como apareço para o outro. Ora, se não sou visto pelo outro, não sou capaz de me apreender como um “ser vergonhoso”. Então, com efeito, para obter uma verdade objetiva

²⁶⁶ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 5.

²⁶⁷ PERDIGÃO, *Existência & Liberdade: um introdução à filosofia de Sartre*, p. 142.

²⁶⁸ SARTRE, *Orfeu Negro in: Reflexões sobre o Racismo*, p. 90.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 91.

sobre mim, preciso do outro. “O outro é o intermediário indispensável de mim a mim mesmo”.²⁷⁰ Nas palavras de Sartre:

Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar no espaço e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo.²⁷¹

Desse modo, se reinserimos a passagem de *Orfeu Negro*, citada anteriormente, no contexto histórico, compreendemos melhor o sentido que Sartre atribui àquilo que Aimé Césaire definiu como negritude.²⁷² Assim, se “o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem”,²⁷³ agora ele é obrigado a se ver refletido no olhar do outro. “Ei-los em pé. Homens que nos olham. Ei-los em pé. Faço votos para que vocês sintam como eu a comoção de ser visto”.

Se nos reportarmos uma vez mais ao registro de *O Ser e o Nada*, no que diz respeito ao olhar do outro, Sartre novamente recorre a criação ficcional para expressar seu pensamento, a fim de concluir que “a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto não desejado por mim, do qual não sou dono e que me escapa por princípio, posto que é para o outro”,²⁷⁴ para tanto o filósofo se reporta à Kafka em *O Processo* e também em *O Castelo*. Por fim, cumpre salientar que esta breve digressão pelo ensaio *Orfeu Negro*

²⁷⁰ PERDIGÃO, *Existência & Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 143. É nesse sentido, por exemplo, que também devemos compreender a famosa passagem de *Huis Clos*, “o inferno são os outros”.

²⁷¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 333-334; ed. franc., p. 298. A fim de corroborar nossa tese da necessidade da expressão ficcional no seio da reflexão filosófica sartriana, cabe atentar para mais um dos diversos exemplos presentes na obra, nas linhas que se seguem à passagem citada o autor lança mão da célebre passagem de “alguém que espia pelo buraco da fechadura”, o “buraco da fechadura” converte-se em mais uma das imagens necessárias a fim de expressar sua filosofia.

²⁷² Assim define Aimée Césaire a negritude: “la conscience d’être noir, simple reconnaissance d’un fait qui implique acceptation, prise en charge de son destin de noir, de son histoire, de sa culture; elle est affirmation d’une identité, d’une solidarité, d’une fidélité à un ensemble de valeurs noires” Apud Leiner, *Aimé Césaire le terreau primordial par Jacqueline Leiner*, p. 163.

²⁷³ SARTRE, *Orfeu Negro in: Reflexões sobre o Racismo*, p. 89.

²⁷⁴ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 341; ed. franc., p. 304-305. Sartre se refere ao caráter imprevisível que o encontro com o outro implica, diz o filósofo: “a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto não desejado por mim, do qual não sou dono e que me escapa por princípio, posto que é para outro”. Mais adiante, em referência direta à Kafka Sartre afirma: “[...] tudo que fazem a K. e o agrimensor lhes pertence de direito, e, enquanto atuam sobre o mundo, os resultados obtidos são rigorosamente conforme às suas previsões: são atos bem sucedidos. Mas, simultaneamente, a verdade desses atos lhes escapa a toda hora; os atos têm por princípio um sentido que é seu verdadeiro sentido e que nem K. nem o agrimensor conhecerão jamais.” (*Ibidem*, p. 342 ed. franc., p. 305).

e pelo tratado de ontologia fenomenológica *O Ser e o Nada* parece corroborar nossa tese acerca do necessário recurso ao registro ficcional no *corpus* da produção estritamente filosófica do existencialismo sartriano. E isso porque a ontologia do concreto requerida pelo filósofo exige instâncias expressivas capazes de dar conta do caráter dinâmico que essa filosofia reclama. Pudemos constatar, portanto, porque o recurso à Faulkner é imprescindível à Sartre para expressar o papel do olhar como constituinte da identidade, pois, como vimos, é apenas mediado pela imagem que tal conceito se deixa expressar. O sadismo do carrasco exige o olhar da vítima para se constituir, assim como o olhar de Christmas, em *Luz em Agosto*, expressa o “olhar da vítima sobre seus algozes”.

2.2 Alerta preliminar acerca da relação entre filosofia e literatura

A análise do papel do olhar a partir do ensaio *Orfeu Negro* explicita o lugar central que o recurso à imagem adquire no registro do existencialismo sartriano. Longe de se reduzir à um elemento estilístico ou à ilustração facilitadora de conceitos filosóficos, a criação ficcional se constitui como parte fundamental da ontologia proposta por Sartre, e isso porque, tal como veremos melhor, o filósofo pretende abarcar a dimensão concreta da existência. Ora, se a imagem é parte integrante da ontologia, por que ela descreve e nos insere mais diretamente nas ambiguidades da existência, então o recurso à metáfora ganha conotações metafísicas. Nesse sentido, as imagens presentes no corpo do texto de *O Ser e o Nada* talvez possam ser entendidas como a dimensão concreta do conceito, ou ainda, como metáforas conceituais. Como conceber concretamente o papel do olhar para além do recurso às narrativas filosóficas, tal como faz Sartre em *Orfeu Negro*? Para responder, torna-se imperativo analisarmos algumas dessas imagens ditas aqui “conceituais” que constituem seu tratado de ontologia fenomenológica.

No entanto, tal leitura exige um alerta inicial, Sartre em *L'Écrivain et sa Langue* estabelece algo que é imprescindível à nossa discussão: a distinção entre a linguagem filosófica e a linguagem científica.²⁷⁵ E por qual razão tal distinção seria tão importante? Porque ela nos lança no problema do lugar da prosa literária no itinerário filosófico sartriano. Essa distinção, por sua vez, nos impele a justificar as aspas quando falamos em “imagens conceituais”. Por que não utilizar o termo “noções metafóricas” então? Ou seja, por que defendemos que a imagem é capaz de expressar os conceitos fundamentais do

²⁷⁵SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, in : *Situations IX*, p. 70.

existencialismo? Antes de responder a esta questão, especifiquemos um pouco o problema da relação entre prosa literária e filosofia no registro do texto mencionado.

O primeiro ponto que é preciso destacar refere-se ao caráter tensional que a filosofia sartriana requer. Em outros termos, há certa ambiguidade que, tal como defendemos anteriormente, é inerente a esta proposta ontológica. Trata-se de uma filosofia que pretende dar conta da realidade concreta, e nesse sentido precisa ultrapassar o registro abstrato da metafísica tradicional. De tal modo que é imperativo se defrontar com a ambiguidade inerente ao encontro destes dois registros: a prosa literária e a filosofia. No supracitado texto, Sartre afirma que, para o existencialismo, o sentido da filosofia “é reunir o mais possível por aproximação nocional o nível do universal concreto que nos é dado na prosa”.²⁷⁶ No que tange ao universal concreto retomaremos este tema posteriormente de forma mais detalhada, mas neste momento o que nos interessa é que essa dimensão concreta exigida pela filosofia existencialista encontra sua forma de expressão o registro da prosa, tal como aparece na passagem citada. Nesse sentido ainda, convém insistir, nosso ponto de partida é que a criação ficcional é inerente à filosofia existencialista, e mais do que isso, nas palavras do autor, a filosofia busca “por aproximação nocional o nível do universal concreto, que nos é dado pela prosa”. Essa concepção ganha conotações ainda mais evidentes na sequência do argumento:

Com efeito, a prosa escrita, literária, me parece a totalidade ainda imediata, ainda não consciente de si, e a filosofia deveria ser suscitada pela vontade de tomar consciência disso, não tendo senão noções a sua disposição. Seu propósito é então forjar noções que se aprofundem progressivamente, até isso que chegamos a tomar como um modelo, algo que se dá diretamente à prosa.²⁷⁷

O que vemos aqui é aquilo que chamamos anteriormente de dupla complementaridade dos registros, ou seja, a filosofia necessita da prosa, em sua dimensão concreta, assim como a prosa literária exige seu aprofundamento progressivo rumo à abstração conceitual, vemos implicadas aqui tanto a dimensão singular, quanto a universal. Desse modo, aquilo que Sartre chama de aprofundamento configura-se como

²⁷⁶ SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, in : *Situations IX*, p. 67. No original : “c’est de rejoindre le plus possible par approximation notionnelle le niveau d’universel concret qui nous est donné dans la prose”.

²⁷⁷ *Ibidem*. No original : “En effet, la prose écrite, littéraire me paraît la totalité encore immédiate, encore non consciente de soi, et la philosophie devrait être suscitée par la volonté de prise de conscience de cela en n’ayant à sa disposition que de notions. Son but est donc de forger des notions que s’alourdissent profondément, progressivement, jusqu’à ce que nous arrivions à trouver comme un modèle de ce qui donne directement à la prose”.

um duplo aprofundamento ou um enlace entre a expressão ficcional da singularidade concreta e a abstração conceitual universal da reflexão filosófica. Deparamo-nos mais uma vez com algo que poderia ser expresso “com esse paradoxo que, habitualmente, essa distinção surge no seio mesmo da filosofia como a distinção entre o abstrato em relação ao concreto”,²⁷⁸ tal como afirma seu interlocutor e com o qual Sartre concorda na sequência. É por isso que a prosa literária é o lugar do universal singular (concreto), pois, para o filósofo, o registro ficcional seria capaz de nos oferecer a experiência imediata dessa dimensão ontológica; enquanto que, por outro lado, a filosofia se lançaria no registro do universal abstrato. É por isso que Sartre dirá que a literatura é o lugar do sentido, e a filosofia, nessa perspectiva, “deve recusar justamente o sentido, ela deve se recusar o sentido porque ela deve procura-lo”.²⁷⁹ Como diria Platão, o filósofo é aquele que busca a sabedoria justamente porque ele não a tem. Vemos aqui a necessária tensão entre a dimensão concreta daquilo que é ao modo do não ser, posto que é movimento e daquilo que é, a dimensão do ser. Assim ambos os registros são necessários ao existencialismo, “a densidade concreta do vivido que se exprime na prosa literária”,²⁸⁰ e, em contrapartida, “a filosofia é a reflexão enquanto que é sempre o momento morto da práxis porque, quando ela se produz, a práxis se encontra já constituída”.²⁸¹ Eis um ponto central, se queremos compreender a concepção sartriana da relação entre literatura e filosofia. Com efeito, para Sartre “a filosofia vem sempre depois” porque trata do registro morto da abstração teórica. Entendemos, finalmente, porque a literatura é fundamental ao pensamento existencialista. Acompanhemos mais um pouco a reflexão do autor:

[...] pode-se dizer que o vivido, no sentido em que ele está escrito na prosa, é inarticulável para a filosofia no princípio, porque precisamente se trata de apropriar das noções e de inventar noções que, progressivamente, numa espécie de dialética, nos levarão a ter uma maior consciência de nós, sobre o plano do vivido... no fundo a filosofia é sempre feita para se suprimir.²⁸²

²⁷⁸ SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, in : *Situations IX*, p. 68. No original : “Ce paradoxe que d’habitude cette distinction au sein même de la philosophie apparaît comme la distinction de l’abstrait par rapport au concret”.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 69. No original: “la philosophie doit se refuser justement le sens ; elle doit se refuser le sens parce qu’elle doit le chercher”.

²⁸⁰ *Ibidem*. No original: “la densité concret du vécu qui s’exprime dans la prose littéraire”.

²⁸¹ *Ibidem*. No original: “La philosophie c’est la réflexion en tant que la réflexion est toujours déjà le moment mort de la praxis puisque, lorsqu’elle se produit, la praxis trouve déjà constituée”.

²⁸² *Ibidem*. No original: “[...] on peut dire que le vécu, dans le sens où il est écrit dans la prose, est inarticulable pour la philosophie au départ, puisque précisément il s’agit d’approprier des notions et d’inventer des notions qui, progressivement, dans une espèce de dialectique, nous amèneront à avoir une plus grande conscience de nous, sur le plan du vécu... au fond la philosophie est toujours faite pour se supprimer”. Sartre se reporta a Rousseau em suas *Confissões* como um legítimo representante desse ideal da filosofia. Para o filósofo existencialista a narrativa proposta por Rousseau não encontra a

Por fim, um pouco contra Sartre e visando corroborar nossa tese de que há, mesmo nos tratados filosóficos do autor,²⁸³ a presença de elementos literários, cumpre explicitar que é nesse sentido que entendemos as palavras do filósofo quando este diz que a filosofia não pode ser entendida como uma ciência rigorosa:

[...] na medida em que, precisamente, *tem sempre na filosofia uma prosa literária escondida, uma ambiguidade de termos*, de não importa quais, então o conceito é interessante porque guarda uma espessura [*épaisseur*] que lhe permite, através dessas ambiguidades, tirar vantagem dessa frase literária que já contém, de forma condensada e não consciente de si, o sentido que a filosofia terá que restituir [*rendre*].²⁸⁴

Trata-se, finalmente, da distinção entre a linguagem filosófica e a linguagem científica. Neste ponto estamos prontos para retomar a questão anunciada anteriormente, qual seja, porque falamos em “imagens conceituais”? Cabe então pontuar a distinção entre a expressão ficcional, a reflexão filosófica e a objetividade científica. Como vimos, para Sartre a prosa é capaz de expressar o universal singular, isto é, o registro das variações imaginárias seria a via de acesso privilegiado à dimensão concreta e historicamente situada da ontologia existencialista; a ciência, por sua vez, teria por função a dimensão técnica e objetiva de análise da realidade, nesse sentido teria que se restringir a termos técnicos restritos à essa prática pura. Vemos aqui, por exemplo, um dos problemas que a antropologia entendida como ciência encontra, isto é, como abarcar no registro da objetivamente científica uma subjetividade? Seria justamente em decorrência desse problema que a filosofia exerceria seu papel, como um mediador necessário entre o homem singularmente inserido e a abstração necessária à ontologia do concreto enunciada pelo filósofo. É sob esse prisma que gostaríamos de defender o recurso àquilo

transcendência, mas através da narrativa, dessas pequenas transcendências que a compõem, seria possível nos lançarmos do plano da imanência ao plano da verdadeira transcendência. Assim, nessa perspectiva, a narrativa filosófica de Rousseau “nos reenvia à liberdade, à imanência e à transcendência”. É como se Sartre projetasse em Rousseau algo que aparece de forma preponderante em seu tratado de ontologia fenomenológica, tal como defendemos, as narrativas filosóficas como parte constituinte do pensamento existencialista.

²⁸³ Lembremos que é o próprio autor que se coloca de forma incisiva contra a fusão dos registros, no entanto é o próprio autor também e nesse mesmo texto que, tal como defendemos, relativiza, em certo sentido, essa cisão radical.

²⁸⁴ SARTRE, *L'Écrivain et sa Langue*, in : *Situations IX*, p. 71. No original: “[...] *dans la mesure où précisément il y a toujours dans la philosophie une prose littéraire cachée, une ambiguïté des termes, de n’importe lesquels, alors le concept est intéressant parce qu’il garde une épaisseur qui lui permet, à travers ces ambiguïtés, de serrer davantage cette phrase de la prose littéraire qui contient déjà, mais condensée, et non consciente de soi, le sens que la philosophie aura à rendre*”. Grifo nosso.

que chamamos anteriormente de “imagens conceituais”. As imagens que se impõem à Sartre no seio mesmo de um tratado de filosofia surgem de tal forma que não podemos classificá-las nem como metáforas puramente literárias – pois seria recair naquilo que Sartre chama de um abuso de confiança em relação ao leitor – nem, por outro lado, como termos técnicos objetivos exigidos pela ciência. Fazer filosofia implica abarcar a dimensão concreta do singular universal e, ao mesmo tempo, lançar-se ao registro abstrato da conceituação teórica.

É nesse sentido então que interpretamos a passagem citada anteriormente, que expressa esse caráter paradoxal da filosofia, que é abarcar o *ser* e o *não-ser* necessários à essa proposta ontológica. Nessa direção, o autor afirma que a filosofia traz sempre em seu bojo “uma prosa literária escondida, uma ambiguidade de termos”. Não é enquanto recurso facilitador, mas, ao contrário, enquanto resultado de uma tensão inerente e necessária que a literatura se impõe à filosofia existencialista. Portanto, se o pensamento existencialista pretende postular conceitos filosóficos, tanto as imagens como a abstração são impreterivelmente necessárias, confirmando assim a dupla complementaridade ao qual aludimos anteriormente. Posto isso, cabe lançarmo-nos sobre a análise dessas imagens no cerne de seu principal tratado de filosofia, *O Ser e o Nada*, tal como anunciado no início deste tópico.

2.3 A metáfora conceitual ou a dimensão concreta do registro conceitual

Como definir o nada no seio do ser? Como dar conta de expressar algo que não se deixa enredar por nossa estrutura linguística? Nesse sentido, a respeito da presença da imagem no seio da produção teórica de Sartre, é notável o recurso feito pelo filósofo à imagem do “buraco” [*trou*] como forma de expressar a nadificação como elemento fundante de sua filosofia. É pertinente então uma referência direta às palavras do autor, diz Sartre em relação à origem do nada:

A função da negação varia segundo a natureza do objeto considerado: todos os intermediários são possíveis entre realidades plenamente positivas (que, todavia, retêm a negação como condição de nitidez de seus contornos e aquilo que as mantém no que são) e realidades cuja positividade não passa de aparência a dissimular *um buraco de nada*. Em todo caso, é impossível relegar tais negações a um nada extramundano, já que se acham dispersas no ser, sustentadas pelo ser, e são condições da realidade. [...] O nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é

antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, *mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme.*²⁸⁵

Torna-se patente, no nosso entendimento, que o recurso à imagem do buraco, acima referenciado, reforça a tese de que a imagem não se reduz à uma maneira de ilustrar teses filosóficas, mas mais do que isso, que o recurso à imaginação configura-se como elemento necessário ao pensamento filosófico existencialista. Sartre pretende dar conta do caráter negativo implicado no conceito de nada. Como se sabe do nada nada se diz, pois há uma contradição, uma espécie de armadilha da linguagem, quando se afirma que “o nada é... alguma coisa”. Para pensar o nada é preciso empregar a dimensão ativa que o conceito exige, daí Sartre recorrer a ideia de nadificação (ação pelo qual o nada vem ao mundo). O nada está para além do ser, mas, simultaneamente, no seio do ser, de tal modo que afirmar algo sobre o nada representa justamente a ruína do conceito. O autor pretende postular que aquilo que caracteriza a realidade humana é o recuo nadificante, mas esse recuo implica uma relação dinâmica entre ser e não-ser. Com o propósito de expressar esse conceito para além dessa referida cilada Sartre apela a imagem do buraco. Acreditamos, portanto, que seria apenas através do recurso a uma imagem que o nada poderia ser significado e apreendido concretamente.

Nesse sentido, nossa interpretação está em conformidade com a de NoudeImann, quando o comentador afirma que “a imagem do buraco ultrapassa a contradição conceitual, ou ao menos, ela vem ao apoio do conceito, não para o ilustrar, mas para colocar seu ser e para assegurar seu funcionamento”.²⁸⁶ Em outras palavras o recurso à consciência imaginante parece ultrapassar a tensão requerida por Sartre em sua ontologia fenomenológica. Nesse sentido cabe destacar o papel da ação humana dentro desse processo, pois é apenas através da realidade humana que o nada vem ao mundo. Ao postular o vazio (nada) como o vazio de alguma coisa, Sartre lembra que o homem é capaz, através desse recuo nadificador, de apreender o mundo em sua totalidade, uma totalidade de ser. De tal modo que a nadificação é parte constituinte da realidade humana, é justamente nesse sentido que Sartre fala em ato ontológico. Nas palavras do filósofo:

[...] *o nada é esse buraco no ser*, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. Mas esse nada não pode “ser tendo sido” salvo se a sua existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Esse ato

²⁸⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 63-64; ed. franc., p. 56. Grifo nosso.

²⁸⁶ NOUDELIMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 51. No original: “L’image du trou dépasse la contradiction conceptuelle, ou du moins, elle vient à l’appui du concept, non pour l’illustrer, mais pour poser son être et assurer son fonctionnement”.

perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si. [...] A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser.²⁸⁷

Posto isso, estamos prontos para ressaltar que é através da imaginação que o homem é capaz deste salto, em outros termos, de dar origem ao “buraco”²⁸⁸ pelo qual ocorre o ato nadificador no seio do ser. Assim, é “o ato imaginante, na transcendência que ele envolve, que permite à consciência apreender o mundo em totalidade, e, nessa suspensão, de apreender o nada”.²⁸⁹ Desse modo, ato imaginante e imagem conceitual integram-se como elementos necessários à ontologia fenomenológica de Sartre, é através da mediação da imaginação que a consciência é capaz “de apreender o nada”.

Como sabemos Sartre frequentou os cursos ministrados por Kojève e muito da sua leitura de Hegel se deve essa experiência. Neste sentido, torna-se importante aqui uma brevíssima remissão ao primeiro, numa passagem de seu clássico livro *Introdução à Leitura de Hegel*. Com isso em mente, não podemos nos furtar ao momento em que o comentador de Hegel lança mão da metáfora do anel de ouro ao afirmar que “uma ontologia dualista não é absurda”.²⁹⁰ Cumpre citá-lo:

Consideremos um anel de ouro. Tem um buraco, e esse buraco é tão essencial ao anel quanto o ouro: sem o ouro, o buraco (que, aliás, não existiria) não seria anel; mas, sem o buraco, o ouro (que mesmo assim existiria) também não seria anel. [...] *O buraco é um nada que só subsiste (como presença da ausência) graças ao ouro que o cerca.* Da mesma maneira, o homem que é ação poderia ser um nada que nadifica no ser, graças ao ser que ele nega. E nada afirma que os princípios últimos da descrição da nadificação do nada (ou do aniquilamento do Ser) devam ser os mesmos que os da descrição do ser do Ser.²⁹¹

O diálogo que assim se estabelece entre Kojève e Sartre é incontestável. A imagem proposta pelo intérprete de Hegel parece justamente transcender os limites que a linguagem impunha à Sartre. O tímido “buraco” presente nas páginas de *O Ser e o Nada* ganha tal força que não parece um abuso aproximar o uso aqui da metáfora daquilo que chamamos anteriormente de narrativas literárias no bojo mesmo de um texto filosófico.

²⁸⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 127-128; ed. franc., p. 115. Grifo nosso.

²⁸⁸ Aqui a metáfora já parece se impor.

²⁸⁹ NOUDELIMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 45. No original: “L’acte imageant, dans la transcendance qu’il ménage, permet à la conscience de saisir le monde en totalité, et, dans cette suspension, d’appréhender le néant”.

²⁹⁰ KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 457, n. 16. Noudelmann também propõe tal aproximação, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 51.

²⁹¹ *Ibidem*. Grifo nosso.

Percebemos que a imagem proposta por Kojève parece dar conta daquilo que Sartre pretende expressar, isto é, a origem do nada no seio do ser. Vejamos: o ouro do anel cumpre o papel do Ser e o buraco, tal como defende Sartre, expressa o nada; a presença da ausência e a origem do movimento. Assim, mesmo que o ser possa existir sem o nada, é apenas em relação ao nada que o ser ganha sentido; em outras palavras, há uma relação de interdependência entre o ser e o nada no registro da realidade humana.

O movimento perpétuo entre a consciência e o ser, ou melhor, entre o ser e o nada, é também expresso por Sartre através da imagem do desejo. Para Sartre, tal como o desejo supõe uma falta a preencher, ou como o buraco do anel que o define, mas que é também falta a ser completada, a consciência surge como essa ausência ontológica num movimento contínuo e fundante. Nesse sentido, entre a plenitude do ser e a falta ontológica que caracteriza o nada, é que surge a dinâmica fundamental do existencialismo entre o Ser-para-si e o Ser-em-si. E é a fim de dar conta dessa filosofia dinâmica que Sartre lança mão das narrativas filosóficas ou, tal como prefere Noudelmann, das tramas figurativas.²⁹² Assim se expressa a filosofia sartriana na metáfora do desejo:

[...] o desejo é um vazio. Mas nenhum projeto irrefletido tende simplesmente a suprimir esse vazio. Por si mesmo, o desejo tende a perpetuar-se; o homem se apegando encarniçadamente a seus desejos. O que o desejo almeja é ser um vazio preenchido que forma sua *repleção* assim como o molde forma o bronze vertido dentro dele. O possível da consciência de sede é a consciência de beber. Sabe-se, além disso, que a coincidência do *si* é impossível, porque o Para-si alcançado pela realização do Possível se fará a si mesmo como Para-si, ou seja, com outro horizonte de possíveis.²⁹³

Mas a passagem diz mais do que apenas afirmar o desejo como falta constitutiva do ser do para-si. Ao afirmar-se como um ser faltado, a consciência doa sentido ao ser, preenche o buraco com algo, mesmo que esse algo se desvaneça a seguir. Como na passagem, o desejo quer ser, tal como o bronze que ganha forma, assim a consciência da sede se converte na consciência da bebida, mas o ato que carrega de sentido essa falta constituinte só é possível “no bojo do ser, como um verme”. Cumpre então tratar da dimensão, sempre presente, do Ser como condição de possibilidade para que a consciência introduza o nada no mundo. Constitui a condição humana a dimensão imanente, o caráter contingente da existência. Daí, dentre outras, a imagem do enraizamento. Diz Sartre:

²⁹² NOUDELMMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 61.

²⁹³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 154; ed. franc., p. 138.

A raiz já está meio assimilada à terra que a nutre, é uma concreção vivente da terra e só pode utilizar-se da terra fazendo-se terra, ou seja, submetendo-se em certo sentido à matéria que quer utilizar.²⁹⁴

Tal como o ouro que é condição de possibilidade para que o anel exista, o ser é condição de possibilidade para que o nada venha ao mundo. O Ser e o nada não se identificam, mas se exigem mutuamente. Essa relação se expressa na imagem acima, isto é, a raiz está assimilada à terra que a nutre, assim como o nada está assimilado ao ser. Vislumbramos aqui uma vez mais a dimensão histórica implicada, mesmo que implicitamente, nessa ontologia do concreto, e isso porque é a partir do contexto histórico que o Para-si possibilita o movimento e, de uma feita, é engendrado por esse contexto. O nada vem ao mundo através do Para-si, mas sempre em relação ao ser que é condição de possibilidade para a sua transcendência. Nesse ponto cumpre ressaltar o papel da dimensão contingente implicada nessa relação, pois, se o Para-si existe no âmago do ser, é preciso lembrar que esse ser o ultrapassa, daí o seu caráter contingente. A realidade humana doa sentido ao mundo, mas o mundo é para além da realidade humana; o homem escolhe-se e ao escolher-se doa sentido ao mundo, mas há algo no mundo que independe da sua escolha, sua dimensão contingente.

Manifestação do caráter absurdo e gratuito da existência, a contingência foi expressa por Sartre, talvez de maneira definitiva, através do recurso à criação ficcional em seu romance de estreia, *A Náusea* (1938). Não por acaso a passagem do romance que melhor expressa o sentimento da náusea – manifestação física do caráter contingente e absurdo da existência humana –, remete a figura da raiz, tal como na passagem supracitada de *O Ser e o Nada*. A raiz se nutre da terra, mas torna-se necessário sujeitar-se a essa dimensão que a ultrapassa, tal como dito anteriormente, o homem se escolhe a partir de um contexto histórico que não escolheu. Desvela-se o caráter contingente da existência: o mundo – para além da realidade humana – é caótico, sem sentido e gratuito. Cumpre uma remissão a passagem do romance em que Sartre expressa concretamente esse conceito. O mundo

[...] perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas; aquela raiz estava amassada em existência. Ou antes, a raiz, o gradeamento do jardim, o banco, a relva rala do tabuleiro, tudo se tinha evaporado: a diversidade das coisas, a sua individualidade, já não era mais que

²⁹⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 713; ed. franc., p. 629-630.

uma aparência, um verniz. Esse verniz derreteria-se; restam massas monstruosas e moles, *em desordem* – nuas, duma medonha e obscena nudez.²⁹⁵

A imagem do enraizamento [*enracinement*]²⁹⁶ do homem remete Sartre a outra dimensão do ser, o desvanecimento do sentido do ser em “massas monstruosas e moles”, como uma espécie de cola. O homem imerso nessa desordem não é capaz de desvencilhar-se dessa goma [*glue*]²⁹⁷ que o envolve. Em outro momento, ao tratar da relação com o outro, o filósofo recorre a imagem da absorção e da petrificação, isto é, o outro confere uma dimensão objetiva ao nada que caracteriza o Para-si. O ser do Para-si, que existe enquanto processo envolto nessa cola [*engluer*],²⁹⁸ mas que não se deixa enredar, só conquista certa dimensão objetiva através do encontro com o outro.

E aqui reencontramos nosso ponto acerca da questão do olhar, tal como vimos anteriormente. Vale enfatizar que o problema da alteridade, ou melhor, a questão do encontro com o outro é categoria central no pensamento existencialista. É através desse encontro violento e necessário com outra consciência que o homem adquire alguma objetividade em relação aquilo que é. Percebemos novamente o caráter tensional que perpassa todo pensamento existencialista sartriano, de uma feita o outro é obstáculo e condição de possibilidade da minha existência, pois, como vimos, “a coincidência [plena] do si é impossível”. Voltaremos a esse ponto posteriormente.

Tal como vimos ao analisar o ensaio *Orfeu Negro*, os olhos que nos olham nos petrificam, atribuem certa objetividade ao ser do homem, sua identidade. Temos então duas dimensões implicadas nessa relação que é expressa através das metáforas citadas anteriormente: a dimensão contingente daquilo que é dado previamente e que escapa ao controle do homem, em sua dimensão processual e a objetificação do Para-si no encontro com o outro. Nesse ponto Sartre recorre a imagem da *hemorragia interna*,²⁹⁹ em outras palavras, é o olhar do outro que garante certa objetividade ao ser do homem, sem no entanto estancar esse processo contínuo de projeção que define a consciência.

Vemos novamente o caráter tenso implicado na ontologia fenomenológica sartriana do qual falamos anteriormente. A consciência flui no mundo e lhe atribui sentido

²⁹⁵ SARTRE, *A Náusea*, p. 217. Grifo nosso.

²⁹⁶ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 372; ed. franc., p. 331.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 363; ed. franc., p. 323. Na tradução de Perdigão o termo *engluer* aparece com “enviscar”, termo que remete a imagem da viscosidade que, tal como veremos, é elemento central à nossa interpretação.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 332 e 336; ed. franc., p. 296 e 300.

e movimento, ao mesmo tempo, em que se reconhece no olhar do outro, mesmo que não possa escapar a sua condição precária. Efêmera, a condição humana torna-se instável e necessariamente transitória, não há nada que justifique a existência humana, nem tampouco que garanta o sentido do ser. A realidade humana é absurda e gratuita, numa palavra, contingente.

Posto isso, o recurso à dimensão concreta do registro conceitual parece exigir que nos debruçemos com mais cuidado sobre a imagem acima exposta por Sartre, quando o autor fala das “massas monstruosas e moles” que caracterizam a desordem do ser. Nessa mesma direção cumpre uma remissão a outra metáfora cara à Sartre, a viscosidade.³⁰⁰

Neste ponto torna-se imperativo uma referência direta às palavras de Sartre em *O Ser e o Nada*, na qual a análise do viscoso parece cingir algumas das chaves de leitura intrínsecas à nossa análise.

Como bem lembra o autor, a imagem da viscosidade expressa simbolicamente nossa repugnância, mas mais do que isso, não podemos reduzir o viscoso à uma figura simbólica, pois *há* (“existe”) o viscoso concretamente, o filósofo remete aqui a dimensão material que a viscosidade exige. De tal modo que as análises sartrianas acerca da viscosidade se constituem como expressão da qualidade reveladora do próprio Ser. Assim se nos revela o Ser-Em-si da viscosidade, entre o físico e o psíquico vemos ressurgir o caráter tenso intrínseco ao existencialismo que mencionamos anteriormente. Em outras palavras, “trata-se de organizações materiais ou de transcendências transcendidas”,³⁰¹ isto é, a dimensão concreta da viscosidade é sempre constituída e constituinte, é a tensão que define a apreensão do viscoso, assim como sua manifestação do mundo. Em presença do viscoso a viscosidade é manifestação do mundo, ou melhor:

[...] a apreensão do viscoso como tal criou para o Em-si do mundo, ao mesmo tempo, uma maneira particular de se mostrar; maneira essa que simboliza o ser em seus próprios termos; ou seja, enquanto perdura o contato com o viscoso, tudo se passa para nós como se a viscosidade fosse o sentido do mundo inteiro, isto é, o único modo de ser do ser-Em-si.³⁰²

A passagem permite compreender melhor a relação que se estabelece entre o Para-si e o Em-si, pois expressa com clareza que o modo de ser da consciência é ser consciência de alguma coisa, de tal modo que existir é explodir em direção à alguma coisa, que no

³⁰⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 743; ed. franc., p. 655.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 740; ed. franc., p. 653.

³⁰² *Ibidem*.

caso analisado se manifesta através do viscoso. A vivência do viscoso, nesse sentido, é manifestação plena do Ser, tal como a angústia, a náusea etc. É nesse sentido também que Sartre fala que é no mesmo ato que, no homem, ao projetar o sentido do viscoso, o viscoso constitui sua própria identidade.³⁰³ Mas a viscosidade expressa mais do que isso, pois – numa das passagens mais fascinantes do ensaio, no qual Sartre adota novamente a expressão literária –,³⁰⁴ o filósofo manifesta a dimensão imanente implicada em sua ontologia. Explicita-se o caráter contingente do Ser, o Em-si parece se apoderar do Para-si; mesmo que o homem busque se desvencilhar do contexto em que está imerso, o caráter viscoso do ser “adere a mim, me sorve, me aspira; seu modo de ser não é nem a inércia tranquilizadora do sólido, nem o dinamismo como a água”,³⁰⁵ o homem já não é capaz de largar o viscoso que envolve suas mãos.

Posto isso, essa breve remissão ao *O Ser e o Nada* nos oferece um pretexto para retomar a imagem que sugerimos no início deste capítulo quando falávamos da vingança. Cumpre então tecer o vínculo entre: a dimensão contingente implicada nessa ontologia do concreto; a análise do viscoso como manifestação do ser; e a vingança da forma, que constitui o objeto central das nossas análises neste capítulo. Numa palavra, trata-se de problematizar mais claramente de que modo a trama figurativa, a dimensão concreta das análises conceituais e o substrato dessa ontologia do concreto se articulam. Nesse sentido não configura um excesso outro recurso à uma obra ficcional, lancemos um olhar sobre o conto *Amor* de Clarice Lispector. Mas não sem antes retomar a letra de Sartre acerca do viscoso.

Expressa o filósofo que, se por um lado, “há uma espécie de fascinação tátil do viscoso”,³⁰⁶ por outro lado, a viscosidade surge como expressão da gratuidade da existência lançada no mundo. A dimensão que nos interessa nesse ponto é a expressão do caráter contingente implicado nas análises do viscoso – e é nesse sentido que reestabelecemos aqui o vínculo entre a dimensão formal da vingança e a ontologia do concreto. Na letra do filósofo: “o viscoso aparece como um líquido visto em um pesadelo, líquido em que todas as propriedades viessem a se animar em uma espécie de vida e se voltassem contra mim. O viscoso é a vingança do Em-si. Vingança adocicada e feminina

³⁰³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 739; ed. franc., p. 652.

³⁰⁴ As análises do viscoso representam de forma exemplar aquilo que defendemos acerca das narrativas filosóficas, de tal modo que cumpre uma referência a passagem integral: SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 739-744; ed. franc. p. 653-656.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 742; ed. franc. p. 654.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 743; ed. franc., p. 655.

[...]”.³⁰⁷ E isso porque a viscosidade expressa a dimensão contingente que se impõem ao homem, o Em-si desvela ao Para-si sua condição precária. Não por acaso a associação entre a viscosidade e o sentimento da repugnância, tal como uma náusea doce que o invade, o homem vivencia a angústia da manifestação da condição gratuita da existência. Entrevemos novamente o necessário recurso à consciência imaginante no bojo de seu tratado de ontologia fenomenológica que, tal como viemos insistindo, compõe o núcleo mesmo do texto. Se por um lado, o texto traz a vingança do Em-si sobre o Para-si, na mesma feita a narrativa ergue-se como a vingança da forma literária sobre a pretensa univocidade do registro abstrato do tratado de filosofia.

De tal modo que se justifica a presença da narrativa literária no registro de seu tratado de ontologia fenomenológica. Nesse mesmo sentido é curioso notar que a imagem da viscosidade implicada na relação entre consciência e mundo em sua dimensão contingente encontra ecos na expressão propriamente ficcional de Clarice Lispector em seu conto *Amor*. O que também parece legitimar o recurso às palavras da autora.

Rapidamente, incursionemos pela narrativa da autora, a fim de expressar essa vingança da forma ou, para utilizar a expressão de Sartre citada acima, essa “vingança feminina”. Ou seja, talvez não configure um abuso empregar a mesma expressão que Sartre utilizou para referir-se a Faulkner no que diz respeito a expressão da autora, parece-nos que “ninguém expressou melhor” a manifestação física da angústia no sentimento da náusea do que Clarice no referido conto.

No conto Clarice Lispector narra a experiência de uma dona de casa ao se deparar com sua condição humana, a repugnância da gratuidade da existência que se manifesta, também aqui, através do sentimento da náusea. Atentemos à passagem em que isso ocorre:

Nas árvores as frutas eram pretas, doces como mel. Havia no chão caroços secos cheios de circunvoluções, como pequenos cérebros apodrecidos. O banco estava manchado de sucos roxos. Com suavidade intensa rumorejavam as águas. No tronco da árvore pregavam-se as luxuosas patas de uma aranha. A crueza do mundo era tranquila. O assassinato era profundo. E a morte não era o que pensávamos. [...] Como a repulsa que precede uma entrega – era fascinante, a mulher tinha nojo, e era fascinante. [...] *a náusea subiu-lhe à garganta, como se ela estivesse grávida e abandonada.*³⁰⁸

³⁰⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 743; ed. franc., p. 655.

³⁰⁸ *Ibidem*.

São muitos os pontos de convergência entre a imagem da escritora e as figuras adotadas por Sartre, principalmente a imagem da náusea que lhe subia à garganta. É pertinente lembrar aqui também da interpretação proposta por Benedito Nunes sobre o conto. Para o comentador, no momento da experiência profunda da existência, ou na hora da epifania, tal como prefere Benedito Nunes, “a mulher tinha nojo, e era fascinante”.³⁰⁹ Vemos aqui o mesmo fascínio que o viscoso exerce sobre o homem? E essa náusea seria, tal como para Sartre, a manifestação do caráter contingente da existência?

Decerto, parece-nos lícito defender que “a vingança adocicada e feminina” do mundo, de um mundo que provoca nojo na protagonista do conto, remete necessariamente ao tema da náusea. O viscoso se faz presente também na imagem clariceana, e isso porque se trata de uma dimensão concreta do ser, presenciamos a dimensão concreta da ontologia existencialista se desvelar na letra do conto. Insurge-se, portanto, a sugestiva interlocução que tentamos esboçar entre a narrativa ficcional de Clarice Lispector em *Amor* e o romance de estreia de Sartre, *A Náusea*. Ou melhor, entre a dimensão concreta do registro conceitual e a ontologia do concreto necessária ao pensamento existencialista. As tramas figurativas, ao menos no registro de *O Ser e o Nada*, já não podem ser reduzidas à ilustrações acessórias.

É relevante agora lançarmos nosso olhar novamente sobre as análises da dimensão contingente presente no encontro com o viscoso. Assim, se a fascinação tátil do viscoso nos impõe a vingança do Em-si, então

[...] há a possibilidade de que o Em-si absorva o Para-si, ou seja, e que um ser se constitua à maneira inversa do “Em-si-para-si”, um ser no qual o Em-si venha a atrair o Para-si à sua contingência, à sua exterioridade de indiferença, à sua existência sem fundamento.³¹⁰

A dimensão transcendente implica, tal como insistimos anteriormente, a dimensão imanente, de sorte que dizer que o Em-si, em sua gratuidade, exige que o Para-si se aceite em sua contingência; e significa também afirmar que é mediado pela realidade humana que o sentido do Ser vem ao mundo. Daí o sentimento da náusea que nada mais é do que a manifestação física e radical da angústia derivada da liberdade.

Se, finalmente, invocarmos mais uma vez a imagem do torturador, estaremos prontos para apreender o desdobramento ontológico do encontro com o Outro em sua

³⁰⁹ LISPECTOR, *Amor In: Laços de Família*, p. 36. Grifo nosso.

³¹⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 743; ed. franc., p. 655.

dimensão contingente. Ou melhor, a náusea decorrente da angústia de se saber só, sem desculpas e responsável, exige o encontro com o Outro como dimensão necessária. Se o olhar do Outro me aliena, uma vez que me reduz a condição de objeto, também desvela a possibilidade de transcender minha própria condição. No que tange à dimensão objetiva “a pura náusea pode ser transcendida rumo a uma dimensão de alienação: irá [o encontro com o outro] então entregar-me meu corpo-para-outro [...] irá então dar-se como asco pelo meu rosto, por minha carne demasiado branca, por minha expressão demasiado rígida etc”.³¹¹ Faz-se do homem coisa, exige-se que se aceite sua condição imanente, sua situação histórica, sua circunstância humana. É mediado pelo encontro com o outro que “nossa brancura nos parece um estranho verniz pálido que impede nossa pele de respirar, uma malha branca de ballet”.³¹² Assim:

[...] a aparição do outro é revelação do gosto do seu ser como existência imediata. Só que não capto esse gosto como ele capta. Para ele, a náusea não é conhecimento; é apreensão não-tética da contingência que ele é; é o transcender desta contingência rumo a possibilidades próprias do Para-si; é contingência existida, contingência padecida e denegada. É esta mesma contingência – e não outra – que presentemente capto. Só que não sou esta contingência. Transcendo-a rumo às minhas próprias possibilidades, mas esse transcender é transcendência de um outro.³¹³

Estamos diante do caráter intersubjetivo implicado na vivência da náusea, o encontro irrefletido com o outro – ou o colocar-me sob o seu olhar – desvela minha condição contingente e, simultaneamente, impõe a mim a assunção do meu ser como um ser de possibilidades. A náusea estabelece, desse modo, vínculo incontornável entre meu corpo e minha consciência, pois, no encontro com o outro, percebo-me como facticidade e processo.

Não percamos de vista o tema que aqui nos move, a saber, o papel que a consciência imaginante exerce para a constituição da realidade humana no registro existencialista; mais especificamente, neste capítulo, as implicações desta questão na construção da própria obra de Sartre, uma vez que a dimensão concreta da sua ontologia, no que tange ao registro fenomenológico, exige um modo de expressão que dê conta desta dimensão. Tendo isso em mente, vale notar ainda uma vez que essa discussão evoca o tratamento literário que Sartre reservou ao sentimento da náusea. Atentemos para o fato

³¹¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 447.448; ed. franc., p. 398.

³¹² *Idem*, *Orfeu Negro in: Reflexões sobre o Racismo*, p. 90.

³¹³ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 431; ed. franc., p. 383.

de que o próprio autor estabelece esse vínculo no bojo de seu tratado de ontologia fenomenológica. Diz o filósofo: “Esta perpétua captação por meu Para-si de um gosto inosso e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele e que é meu gosto, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de Náusea”.³¹⁴ A referência ao seu romance de estreia é explícita, o que o talvez desvele mais uma vez a insuficiência da abordagem filosófica, tal como buscamos defender até agora. Assim, ao nos reportarmos ao romance de Sartre – ou ao conto de Clarice Lispector –, a dimensão física da angústia à qual o filósofo se refere em seu tratado de filosofia se manifesta de um modo contundente e, sobretudo, concreto. Em termos filosóficos:

Uma náusea discreta e insuperável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência: pode até ser que busquemos o apazível ou a dor física para livrar-nos dela, mas, uma vez que a dor ou o apazível são existindo pela consciência, manifestam por sua vez a sua facticidade e sua contingência, e é sobre fundo de náusea que se desvelam.³¹⁵

Não obstante Sartre afirme que a náusea não é uma metáfora, mas antes que ela é vivida fisicamente – e isso, no registro existencialista é incontestável – parece-nos clara a necessidade do recurso ficcional para que sua filosofia de conta da dimensão concreta que ela requer. Torna-se imperativo reiterar: não se trata de instrumentalizar a literatura nem tampouco ficcionalizar a filosofia, mas de assumir que ambos os registros são necessários à ontologia do concreto que a interpretação existencialista da fenomenologia exige.

2.3 A tessitura figurativa

Feitas estas análises antecedentes, cabe uma breve apresentação da tese de Cristina Mendonça Diniz, visto que sua interpretação se coaduna à nossa. Para tanto lancemos um olhar mais atento ao problema fundamental que orienta sua leitura. Nesse sentido as palavras de Bento Prado Jr. são esclarecedoras:

Entre a filosofia e a literatura, trata-se de recuperar o poder de verdade da literatura (mesmo nas formas pelas quais ela oculta a verdade de nossa experiência vivida) e de devolver à filosofia uma linguagem viva que ela perdeu na sua produção / reprodução intramuros nas instituições escolásticas.³¹⁶

³¹⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 426; ed. franc., p. 378.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 426; ed. franc., p. 378.

³¹⁶ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 9.

Trata-se então de nos indagarmos o que significam as instigantes expressões empregadas por Bento Prado Jr., “poder de verdade da filosofia” e também – talvez principalmente –, “a linguagem viva da filosofia”. Se devemos recuperar o “poder de verdade da filosofia” é porque ela o perdeu. O primeiro ponto que podemos destacar aqui refere-se à dimensão dramática requerida pela filosofia existencialista sartriana, no qual o modelo tradicional de produção de pensamento, calcado em categorias da metafísica tradicional parece não mais dar conta. Nesse sentido a filosofia perde seu poder de verdade pois já não é capaz de dar conta dos elementos propostos por uma filosofia que se volta para a existência concreta dos homens, de tal modo que se faz necessário buscar outros modos de expressão. Nesse ponto é oportuno lembrar, tal como já exploramos anteriormente, que não se trata de confundir os registros. Mais uma vez Prado Jr. vem ao encontro da nossa interpretação: “Não se trata de *confundir* filosofia e literatura, mas de abrir caminho para uma filosofia que seja capaz de exprimir a experiência mais concreta e de valorizar uma literatura que nos permita *ver melhor* a nós mesmos e o mundo presente”.³¹⁷ Assim uma filosofia que se queira mais concreta e que, por conseguinte, seja capaz de expressão, nossa situação histórica deve nos permitir “ver melhor a nós mesmos e o mundo”. Em outras palavras, essa filosofia exige um modo outro para expressar um mundo que já não pode ser pensado nos termos da metafísica tradicional, e isso porque, para o existencialismo, é preciso que a filosofia de conta do existente em ato, imerso na situação histórica. Sob o entendimento de Prado Jr., Sartre busca eliminar a clássica cisão entre ontologia e história, é preciso buscar uma concepção metafísica que de conta da dimensão histórica da existência. De tal sorte, insistimos, que se torna necessário buscar uma forma de expressão que de conta desta tarefa. Referindo-se ao uso transgressor que Sartre faz do ensaio, bem como da dimensão ficcional no conjunto do seu pensamento, Bento Prado Jr. se refere à ruptura que Sartre teria operado em relação à separação entre os “gêneros literários” cristalizada na tradição filosófica.

Cabe indagar, pois, acerca da formulação destacada da passagem citada, ou seja, cumpre indagar o que significa dizer que é preciso “devolver à filosofia uma linguagem viva”? Nos acode Bento Prado Jr. na sequência, ao sustentar que a literatura, mesmo afastando-se do real por ser obra imaginária que, enquanto tal, opera no registro do ultrapassamento, – como vimos anteriormente – é capaz fazer “um ‘bom uso’ da

³¹⁷ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 9.

contradição, velando-a e desvelando-a ao mesmo tempo”.³¹⁸ Aqui o comentador faz alusão a passagem do ensaio de Sartre sobre *Dos Passos*: “a beleza é uma contradição velada”. De pronto podemos nos remeter à passagem sartriana que nos serve de mote: “na arte é preciso mentir para dizer a verdade”. Assim, se a arte se mostra como uma contradição velada, pois expressa o belo na contradição,³¹⁹ – em outras palavras porque dá a ver o real, ou ainda, tal como tentamos defender até aqui, porque é parte constituinte da própria realidade humana – e se a linguagem abstrata não dá conta de expressar essa dimensão profunda do mundo humano, então o poder de verdade implicado na linguagem viva que esta filosofia requer passa necessariamente pelo registro ficcional. Como vimos, é através da criação ficcional que a dimensão concreta da ontologia da subjetividade se manifesta. Portanto, nossa premissa fundamental é que a literatura configura-se como elemento necessário e intrínseco a uma filosofia que pretenda abarcar a “experiência histórica concreta”.³²⁰ Lembremos que, tal como foi afirmado anteriormente, a produção sartriana se caracteriza pela tensão inerente a seu fundamento ontológico e que, por consequência, a contradição torna-se elemento constituinte, daí o seu caráter tensional. É nesse registro que Bento Prado Jr. localiza a dimensão dialética entre literatura e filosofia na obra de Sartre. Diz o comentador: “a contradição constitui o coração mesmo dessa forma de ser”,³²¹ pois

[...] desde a origem o pensamento de Sartre é animado por um espírito essencialmente ‘dialético’ [...] A dialética entre filosofia e literatura, a ser animada pela mediação do ensaio, remete à dialética que poderíamos chamar de condição humana, na sua dupla dimensão ontológico/abstrata e histórico/concreta.³²²

Não resta dúvidas de que, sob a leitura do comentador, na filosofia existencialista o registro ficcional é absolutamente necessário, assim Sartre busca uma “forma de narrativa romanesca que corresponderia à melhor expressão da experiência contemporânea do Mundo”.³²³ Isso porque torna-se absolutamente necessário realizar um projeto literário que dê conta desta filosofia do concreto que a realidade contemporânea

³¹⁸ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 9.

³¹⁹ SARTRE, *Sobre John dos Passos e 1919 in: Situações I*, p. 45. No texto mencionado, Sartre advoga: “O mundo de *Dos Passos* é impossível – como o de Faulkner, o de Kafka, o de Stendhal – porque é contraditório. Mas é por isso que é belo: a beleza é uma contradição velada. Considero *Dos Passos* o maior escritor do nosso tempo”.

³²⁰ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 11.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ibidem*, p. 10.

³²³ *Ibidem*, p. 20.

com seus conflitos parece exigir. Daí a conclusão do comentador: “as mudanças no pensamento exigem transformações nas formas de expressão da filosofia e da literatura, que de algum modo as aproximam uma da outra, dando-lhes o estilo único que caracterizará a obra madura de Sartre”.³²⁴ Chegamos assim ao ponto que mais nos interessa aqui para avançarmos em nossa reflexão. Trata-se da tese segundo a qual a estrutura de *L'Être et le Néant* exige a expressão ficcional, através das célebres narrativas dramáticas, como fonte de acesso à referida dimensão ontológica. Ratifiquemos que mesmo em se tratando de uma ontologia do concreto, isto é, de uma esfera metafísica, essa ontologia procura abarcar o sujeito singular em plena ação, exercendo sua liberdade na e para a história. Nas palavras de Cristina Diniz Mendonça, o tratado de ontologia fenomenológica “aparece como uma forma de adequação ‘filosófica (ou filosófico-literária) dramática, expressão do próprio material (histórico) que ele recria”.³²⁵

Num estudo que nasce clássico sobre a estrutura de *L'Être et le Néant* e a dimensão histórica do contexto em que Sartre redige seu tratado – a Segunda Guerra Mundial –, a comentadora localiza de uma forma bastante pertinente e original o lugar da literatura na estrutura interna da obra. Ao realizar esta análise seu comentário postula que há uma dimensão narrativa no seio dessa construção filosófica, a qual constitui um reflexo da dimensão dramática da filosofia existencialista. Eis o ponto que nos interessa, mas antes de realizar a análise dessa tese cabe apresentar brevemente o percurso da autora em sua investigação, visto que sua interpretação parece atestar aquilo que defendemos aqui, isto é, que Sartre lança mão da consciência imaginante no seio de sua produção filosófica por uma necessidade intrínseca à sua concepção ontológica.

Na primeira parte do estudo Cristina Mendonça explicita a dimensão propriamente filosófica do livro, expondo dois dos seus principais fundamentos: a liberdade e a temporalidade. Mas lembremos que aquilo que chamamos de dimensão filosófica não existe de forma estanque e dissociada de seu caráter literário, assim é preciso falar de uma estrutura *híbrida*,³²⁶ abarcando ao mesmo tempo as esferas filosófica, literária e histórica. De tal modo que a leitura corrente do tratado de ontologia fenomenológica de Sartre, que o desvela como uma obra puramente metafísica, parece não mais se sustentar. É preciso não negligenciar sua dimensão concreta que remete a certa construção coletiva,

³²⁴ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 12-13.

³²⁵ *Ibidem*, p. 14. É Bento Prado Jr. que nos alerta para a instigante interpretação de Cristina Diniz Mendonça.

³²⁶ MENDONÇA, *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant*, p. 157.

possibilitando talvez traçar o perfil de toda uma geração intelectual francesa do entre e pós guerras. Eis o propósito da segunda parte do estudo da comentadora. É a partir dessa trama histórico-literária que ela procura lançar luz à sua interpretação de *L'Être et le Néant*. O que justifica a sua abordagem heterogênea, recorrendo tanto às influências filosóficas de Sartre como às literárias.³²⁷

Antes de avançarmos nessa discussão, cabe uma menção ao alerta que faz Franklin Leopoldo e Silva acerca do imbricamento entre ontologia e história em Sartre a partir da leitura da comentadora, diz ele:

Quando abordamos, neste sentido, a relação entre Ontologia e História em Sartre, devemos estar atentos para os dois sentidos da história: de um lado, as condições objetivas gerais da existência, objeto de uma filosofia da história; de outro a dimensão histórica do processo de subjetivação ou a história do sujeito singular.³²⁸

Essa observação, na medida em que lança luz sobre a dimensão singular do sujeito histórico requerido na ontologia sartriana, desvelando assim o necessário imbricamento entre consciência e mundo no processo de constituição da história, nos permite uma nova e última menção à leitura de Prado Jr., tal como faz Leopoldo e Silva, mas não nos esqueçamos que esta questão será retomada posteriormente quando abordarmos a dimensão histórica da filosofia sartriana como objeto direto de nossa pesquisa. Diz Prado Jr:

É essa articulação entre ontologia fundamental e situação histórica (só pensável sobre o fundo de uma filosofia que parte da contingência do Ser) que permite a permeabilidade entre diferentes formas de linguagem e níveis de conceituação reunidos num movimento único em *O Ser e o Nada*.³²⁹

Veremos mais adiante o papel do caráter contingente na articulação entre ontologia fundamental e história para Sartre, por enquanto basta destacar que é a partir dessa articulação que Cristina Diniz Mendonça tece sua interpretação, daí a pertinência da leitura de Prado Jr para o nosso estudo.

³²⁷ Bento Prado Jr. sintetiza da seguinte maneira essa nossa apresentação, ao dizer que a tese de Mendonça: “[...] lança uma luz reveladora sobre a ligação, ao mesmo tempo interna e intencional, entre a estrutura imanente da obra (na complexa e original composição que faz de materiais de origem diversa: filosofia, literatura e história) e a experiência ao mesmo tempo vivida e imaginada da Segunda Guerra, da ocupação da França e do movimento da Resistência”. (PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 13.)

³²⁸ SILVA, *Subjetividade e Crítica em Sartre*. Revista Sofia, Vitória (ES), Vol. 4 nº 1. Jan./Jun. 2015, p. 10.

³²⁹ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, SARTRE, p. 15.

Iniciemos a exposição da tese a partir do já referenciado caráter híbrido que estrutura a obra da leitura da autora, em seguida estaremos prontos para uma nova referência quilo que o próprio Sartre diz sobre nosso tema. Diz a comentadora:

[...] a estrutura teatral (dramática) do livro, com seus sucessivos jogos de luz e sombra sobre as figuras centrais, se expõe plenamente: abre-se a cortina e torna-se possível ver os dois planos que compõem o cenário da obra sustentados por uma única viga, construída com material híbrido (filosófico, literário e histórico). Mas para apreender o movimento simultâneo das 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.³³⁰

Essa belíssima descrição que recorre a uma analogia entre os artifícios dramáticos da criação teatral e a relação entre consciência e situação histórica, parece explicitar o imbricamento que buscamos expressar anteriormente quando falávamos da dimensão dramática necessária à filosofia existencialista. Mas ela nos traz uma vantagem visto que nos remete ao nosso próximo ponto ao explicitar a correlação entre ontologia do concreto, criação ficcional e filosofia da história. Podemos assim nos lançar numa breve antecipação do caráter histórico que o conceito de situação anteriormente abordado requer e em sua interlocução com a esfera ontológica. Nesse sentido corroboramos, mais uma vez, com a leitura de Bento Prado Jr. em seu texto *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio*. Parece-nos que o ensaio surge, para Sartre, como um recurso que o liberta da restrição ao modelo tradicional de pensamento filosófico, mesmo que o comentador alerte-nos para a crise que essa forma enfrenta no contexto existencialista. Prado Jr. lembra ainda que o ensaio é um gênero fundamentalmente histórico e, por isso, permite “traduzir *praticamente* a relação entre esta forma de escrita e a experiência histórica”.³³¹

Ora, se tal como vimos anteriormente existe uma dimensão necessária à expressão concreta da filosofia existencialista que se manifesta através do registro singular da linguagem conceitual, então esse tópico, ao travar interlocução com a leitura de Cristina Mendonça Diniz, parece corroborar definitivamente nossa tese de que as narrativas filosóficas são necessárias à Sartre como parte constituinte da dimensão dramática da filosofia existencialista. Cumpre então nos debruçarmos com um pouco mais de acuidade sobre o caráter ontológico que diagnosticamos sobre essas narrativas.

³³⁰ MENDONÇA, *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant*, p. 157.

³³¹ SILVA, *Subjetividade e Crítica em Sartre*. Revista Sofia, Vitória (ES), Vol. 4 nº 1. Jan./Jun. 2015, p. 13.

Neste ponto cumpre realizarmos uma breve incursão pela problemática da relação entre literatura e filosofia a partir, principalmente, das reflexões de Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, e esse desvio heterodoxo se justifica, pois entendemos que o entorno filosófico de Sartre se impunha essa problemática, em larga medida em decorrência da interlocução com o próprio autor. Nesse sentido tanto Beauvoir em *Literatura e Metafísica*, como Merleau-Ponty em *Le Roman et la Métaphysique*, textos basilares à reflexão que se segue, parecem tentar responder a problemas propostos pelo filósofo que elegemos nesse estudo. Nesse sentido, a alusão a eles lança novas luzes sobre as reflexões do filósofo. Incursionemos, pois, por este diálogo entre as reflexões sobre a dimensão metafísica do romance proposta por Beauvoir, os comentários de Ponty ao romance de estreia da autora e as necessárias implicações que este diálogo tem para a reflexão sartriana. Após este breve desvio estaremos prontos para retornar ao pensamento sartriano propriamente dito, mas de forma mais verticalizada.

3. Uma análise do estatuto ontológico da criação ficcional

Certa vez, ao ser questionado sobre o sentido de um poema seu, Drummond responde que se ele soubesse não teria feito o poema, pois a poesia nasce da necessidade de expressar algo que não se deixa manifestar de outro modo. Talvez pudéssemos aproximar a provocadora resposta do poeta àquilo que defendemos anteriormente, ou seja, que a filosofia existencialista não se deixa circunscrever pela segurança do texto conceitual (conceito abstrato).

Por outro lado, afirma Simone de Beauvoir em *Literatura e Metafísica*: “a significação de um romance ou de uma peça de teatro não deve, mais que um poema, poder traduzir-se em conceitos abstratos”.³³² Ora, as palavras de Beauvoir parecem travar um diálogo direto com a posição de Drummond. Pergunta-se a filósofa existencialista na sequência: “[...] para quê construir uma aparelhagem fictícia à volta de ideias que seriam expressas com maior economia e clareza numa linguagem direta?”³³³ Talvez, tal como postula o poeta, por uma insuficiência da linguagem abstrata que não dá conta de manifestar a dimensão exigida pela expressão ficcional.

³³² BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 80.

³³³ *Ibidem*.

Vemo-nos novamente lançados na perspectiva desenvolvida anteriormente e que trava intersecção com a interpretação de Franklin Leopoldo e Silva, quando o comentador cunha o termo vizinhança comunicante para caracterizar a relação entre Literatura e Filosofia em Sartre. Em suma, há, simultaneamente, uma dupla insuficiência e uma dupla complementaridade dos registros.

Cenário pronto, entende-se porque Beauvoir dirá que, se ao filósofo cabe a “reconstrução intelectual da experiência”, isto é, a reconstrução abstrata conceitual; ao romancista cumpre realizar essa reconstrução da “própria experiência [...] num plano imaginário”.³³⁴ É preciso que o escritor seja capaz de evocar “essa presença de carne e osso”, essa “riqueza singular e infinita”,³³⁵ e para tanto o recurso a consciência imaginante se faz necessário.

Sem imergir numa digressão despropositada, parece pertinente uma alusão às palavras de François Noudelmann, quando o comentador afirma que, para Sartre, a imagem “faz corpo” [*fait corps*] ao conceito, em outros termos “a imagem dá um corpo ao pensamento”.³³⁶ Para o comentador, a dimensão concreta exigida pela filosofia sartriana parece repousar sobre o caráter híbrido das “palavras-conceitos” e seu elemento simbólico necessariamente implicado na encarnação que caracterizará a imagem para Sartre quando o autor pensa-la em sua dimensão concreta (histórica).³³⁷ É por isso que Noudelmann defende que, para o filósofo existencialista, há dois modos do conceito aparecer: ora como pensamento (reflexão), ora como imagem (irreflexivo).³³⁸

Antes de avançarmos na análise cumpre pontuar nossa interlocução com a posição do comentador. Tal como buscamos defender no tópico anterior, entendemos que há uma dimensão concreta do registro conceitual que apenas se expressa através do recurso à criação ficcional. Nesse sentido ainda, defendemos que muitas das imagens que constituem a linguagem adotada em *O Ser e o Nada* nascem da necessidade de abarcar essa dimensão concreta implicada na ontologia sartriana. É justamente por isso que as narrativas filosóficas ou as tramas figurativas se insurgem, como que por vingança, no

³³⁴ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 81.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 33. No original: “l’image donne un corps a la pensée”.

³³⁷ Cumpre alertar que defendemos a unidade dinâmica e orgânica da obra do autor, o que significa que tanto o tema da história já estava presente em suas primeiras obras como as análises de sua ontologia fenomenológica nunca o abandonam. Em outros termos, mesmo que Sartre ora lance o acento no caráter ontológico ora lance o acento na dimensão concreta, ambos os registros são parte constituinte da sua teoria do imaginário.

³³⁸ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 34.

seio mesmo de um tratado de filosofia. Posto isso, fica evidente a interlocução entre o recurso ao “plano imaginário” que expressaria a “própria experiência” da qual fala Beauvoir; a dimensão concreta e irreflexiva da imagem que “dá corpo ao conceito”, tal como defende Noudelmann; e nossa interpretação anterior. Portanto, é com essa interlocução em mente que avançamos com nossa reflexão.

Essa articulação permite-nos voltar às palavras de Bento Prado Jr. no supracitado ensaio introdutório à edição brasileira de *Situações I, Sartre e o Destino Histórico do Ensaio*, quando Bento Prado Jr. ressalta o necessário resgate do “poder de verdade da filosofia” ao lançar mão de uma “linguagem viva”.³³⁹ Assim, com Noudelmann, “pensar” uma essência, no plano da imagem, é constituí-la em sua *realidade viva*. Algo que Sartre chamará – tal como veremos no próximo capítulo – de encarnação. Ou seja, a imagem é capaz de expressar o conceito em “carne e osso” [*chair et os*].

O tema da encarnação será retomado com atenção no próximo capítulo, neste momento cumpre retornarmos à reflexão proposta por Beauvoir. Para a filósofa, a ficção é capaz de “oferecer” ao leitor uma reação “como que perante os acontecimentos vividos”.³⁴⁰ O romance “permite efetuar experiências tão completas, tão inquietantes como as experiências vividas”.³⁴¹ Cumpre mais um recurso direto às palavras da autora:

Não se trata aqui, para o escritor de explorar no plano literário verdades previamente estabelecidas no plano filosófico, mas sim de manifestar um aspecto de experiência metafísica que não pode manifestar-se de outro modo: o seu caráter subjetivo, singular, dramático e também, a sua ambiguidade; pois que a realidade não é definida como apreensível apenas pela inteligência, nenhuma descrição intelectual poderia expressá-la adequadamente. É necessário tentar expressá-la na sua integridade, tal como se revela na *relação viva* que é acção e sentimento antes de se tornar pensamento.³⁴²

A expressão empregada pela filósofa remete ao problema proposto por Bento Prado Jr. ao qual nos referimos anteriormente, qual seja, é preciso que a filosofia resgate seu poder de verdade lançando mão de uma linguagem viva. A resposta parece coincidir: a expressão do caráter subjetivo e singular imerso na história e implicado na ação, em sua ambiguidade, exige uma imersão em sua dimensão dramática. Impõem-se o recurso à consciência imaginante e à criação ficcional.

³³⁹ PRADO JR, *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, SARTRE, p. 9.

³⁴⁰ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 81.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*, p. 91. Grifo nosso.

Se nos lançarmos agora sobre o problema anteriormente levantado, da dimensão concreta exigida pela metafísica existencialista, certamente já não configura um exagero afirmar que o recurso ao conceito-imagem é parte constituinte do pensamento sartriano. Pois, no romance, através das palavras, podemos expressar essa ontologia do concreto “como objetos do mundo que ultrapassam tudo o que se possa dizer com palavras”.³⁴³ E até mesmo no cerne de seus tratados de filosofia, tal como vimos anteriormente a partir de *O Ser e o Nada*, a dimensão dramática é inerente.

Embora aparentemente paradoxal, o que vemos aqui é a tensão do caráter fugidio que a ontologia fenomenológica exige. O que percebemos, portanto, é a expressão dessa dimensão metafísica que não se deixa capturar, posto que é processual. Esse caráter tensional ao qual aludimos aqui surge na passagem referenciada anteriormente de Simone de Beauvoir expresso como “a *ambiguidade* que apenas se revela na ação viva que é a criação ficcional”.

Com essas premissas em mente, somos capazes de compreender por que Merleau-Ponty afirma em *Le roman et la métaphysique* que “A obra de um grande romancista sempre é levada por duas ou três ideias filosóficas”.³⁴⁴ Não se trata, evidentemente, de utilizar a literatura para explicar a filosofia, mas antes, trata-se de tocar a carne viva do real, de ir além daquilo que a linguagem abstrata é capaz de alcançar. Lembremo-nos que Merleau-Ponty analisa o romance de estreia de Simone de Beauvoir, *A Convidada* (1943), quando faz essa afirmação. Nesse sentido parece-nos pertinente uma remissão às palavras da autora na letra do romance, tal como cita Merleau-Ponty na epígrafe de *Le roman et la métaphysique*:

“– O que me surpreende é que você seja tocada de maneira tão concreta por uma situação metafísica.
– Mas é concreto, disse Françoise, todo o sentido de minha vida está posto em jogo.
– Eu não digo, disse Pierre. Assim mesmo, é algo excepcional esse poder que você tem de viver uma ideia de corpo e alma.”
(S. de Beauvoir, *A Convidada*).³⁴⁵

³⁴³ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 82.

³⁴⁴ MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique in: Sens et Non-sens*, p. 45. “L'œuvre d'un grand romancier est toujours portée par deux ou trois idées philosophiques”.

³⁴⁵ Trata-se aqui da epígrafe do ensaio de Merleau-Ponty *Le roman et la métaphysique in: Sens et Non-sens*, p. 45. Optamos pela citação indireta, a fim de ressaltar o diálogo que propomos entre Merleau-Ponty e Beauvoir, mais adiante trataremos diretamente do romance da autora.

Não se trata, portanto, de “colar etiquetas filosóficas sobre as imagens literárias”,³⁴⁶ para utilizar a feliz expressão de Camus ao se referir ao romance *A Náusea* de Sartre. A expressão ficcional surge como elemento necessário, intrínseco e orgânico à uma filosofia que almeja resgatar seu contato direto com o mundo. Vemos se delinear o “poder de verdade” implicado no estatuto ontológico da criação ficcional, tal como parece requerer Bento Prado Jr.

No entanto a literatura, a criação ficcional, pode também dissimular o real, quando implicada pela má-fé. “A arte implica o artifício, portanto uma parte de má fé e de mentira”.³⁴⁷ Por outro lado, tal como vimos anteriormente, o romance visa “superar no plano imaginário os limites sempre muito estreitos da experiência realmente vivida”.³⁴⁸ Lembremos que a criação ficcional se impõe a partir da abstração filosófica lançada num plano intemporal e inteligível. Não nos esqueçamos ainda que o existencialismo exige que se dê conta da dimensão concreta do real. E essa tarefa, tal como vimos no capítulo anterior e por mais paradoxal que possa parecer, só se realiza com o recurso à consciência imaginante. É por isso que o escritor deve assumir seu papel, daí o sentido profundo da noção de engajamento, tão cara ao existencialismo. O escritor, através dessa contradição velada que caracteriza a arte, é responsável por desvelar a dimensão concreta do real implicada nessa ontologia. Nesse sentido é que “o romance só se reveste do seu valor e da sua dignidade quando constitui para o autor como para o leitor uma descoberta viva”.³⁴⁹

Há um elemento paradoxal (tensional) na perspectiva sartriana no que tange à dimensão ontológica de sua teoria do imaginário, e isso porque, tal como vimos no capítulo anterior, o que demarca o distanciamento entre percepção e imaginação é justamente o caráter nadificador exigido no registro da consciência imaginante. Imaginar é afirmar a inexistência ou ausência do objeto imaginado, em outras palavras a consciência intencional que anima o objeto imaginado afirma-o como um nada de ser, portanto, afirmar a ausência do objeto imaginado é negar sua existência no plano da percepção. De tal modo que, cabe reiterar, imaginar implica em criar continuamente o objeto imaginado. Veremos melhor os desdobramentos dessa teoria no registro concreto (histórico), mas cabe adiantar que, se há um elemento imaterial decorrente dessa

³⁴⁶ CAMUS, *A Náusea de Jean-Paul Sartre in: A inteligência e o cadafalso: e outros ensaios*, p. 133 ss.

³⁴⁷ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 83.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 83-84.

concepção, há também um elemento material, a nadificação do objeto imaginado se dá sempre sobre um fundo de mundo, um contexto histórico determinado.

É preciso advertir que negar o mundo implica em ultrapassá-lo, estamos preparados para reiterar o imbricamento entre a teoria do imaginário e o conceito de liberdade tão caro à filosofia existencialista. A consciência imaginante requer afirmar o mundo dado, como mundo a ser ultrapassado, pois, como vimos, “a imaginação supõe que a consciência viva a realidade como uma falta”,³⁵⁰ decorre desse postulado que é a consciência, em sua dimensão transcendente, que desvela o sentido do mundo. O sentido do Ser vem ao mundo mediado pela realidade humana, e a realidade humana implica necessariamente sua dimensão transcendente. A apreensão do sentido particular pela consciência imaginante desvela o sentido do próprio contexto histórico que a engendrou, pois o núcleo do existencialismo é a vivência no mundo, o pressuposto fenomenológico, analisado anteriormente, que possibilitou esse desdobramento ontológico é que “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Visando verticalizar essa discussão voltemos à Sartre, diz o filósofo em *L’Imaginaire*:

[...] se a função nadificante própria à consciência – que Heidegger chama ultrapassagem – é o que torna possível o ato de imaginação, seria preciso acrescentar reciprocamente que essa função só pode manifestar-se num ato imaginante. [...] É a aparição do imaginário diante da consciência que permite apreender a nadificação do mundo como sua condição essencial e como sua estrutura primeira. Se fosse possível conceber por um momento uma consciência incapaz de imaginar, seria necessário concebê-la como totalmente enredada no existente e sem possibilidade de apreender outra coisa a não ser o existente. Mas precisamente isso não pode ser nem é assim: todo dado existente, desde que colocado, é, por esse mesmo movimento, ultrapassado. Mas é preciso ainda que seja ultrapassado em direção à alguma coisa.³⁵¹

Nesta passagem Sartre postula, de uma feita, duas das características fundamentais da consciência no registro da ontologia fenomenológica: seu caráter nadificador e a liberdade. Em outros termos, a necessidade de ultrapassar aquilo que é dado por um ato de projeção em direção à algo que ainda não é. Existir é necessariamente ultrapassar, lançar-se em direção àquilo que ainda não é. Como vimos anteriormente, a estrutura da consciência é ser como projeção transcendente, de tal modo que o homem nega o real dado, projeta-se no irreal daquilo que ainda não é e constitui a realidade construindo assim

³⁵⁰ NOUDELIMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 27.

³⁵¹ SARTRE, *O Imaginário*, p. 243; ed. franc., p. 358.

o seu sentido. Nas palavras de Sartre: “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real”.³⁵² Vemos novamente aquilo que defendemos anteriormente, a saber, que a consciência imaginante é parte constitutiva da realidade humana. Assim a imaginação desvela-se “como uma condição essencial e transcendental da consciência”.³⁵³ A realidade humana passa necessariamente por esse caráter fundamental da consciência que é o ato imaginante. Destarte, se a consciência se caracteriza pela nadificação, cumpre destacar que a nadificação exige o ato nadificante. No dizer de Sartre: “[...] se a negação é o princípio incondicionado de toda a imaginação, reciprocamente ela só pode realizar-se sempre em e por um ato de imaginação. É preciso que imaginemos o que negamos”.³⁵⁴

Por fim, antes de retornar à interlocução com os pares do nosso autor, é fundamental não esquecer que todo esse processo exige a situação concreta como seu fundamento. Lembremo-nos, uma vez mais, que é sempre a partir do concreto que a consciência pode imaginar, mas, por outro lado, o real concreto pressupõe a consciência imaginante como elemento constitutivo da realidade humana. Assim,

[...] a motivação concreta da consciência imaginante pressupõe ela própria a estrutura imaginante da consciência; a consciência realizante envolve sempre uma ultrapassagem em direção a uma consciência imaginante particular que é como que o avesso da situação e em relação à qual a situação se define.³⁵⁵

Mesmo correndo o risco de repetirmo-nos, a passagem é pertinente pois ressalta o necessário imbricamento entre os dois registros fundamentais da consciência, o ato da consciência realizante e o ato da consciência imaginante são necessários à constituição da realidade humana. Prossigamos, pois, com a discussão anterior.

Cumpramos lembrar, mais uma vez, tal como também afirma Camus mencionado anteriormente, que não é permitido ao romancista sujeitar sua obra “à custas de teorias, fórmulas, etiquetas”,³⁵⁶ um romance não pode se reduzir à sua função instrumental. É

³⁵² SARTRE, *O Imaginário*, p. 244; ed. franc., p. 360.

³⁵³ *Ibidem*, p. 245; ed. franc., p. 361.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 244; ed. franc., p. 360.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 359-360.

³⁵⁶ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 84.

preciso então avançarmos mais um passo, retornemos às análises de Simone de Beauvoir em *Literatura e Metafísica*.

“A obra de arte envolve a experiência singular de que é fruto”.³⁵⁷ Em outros termos, são as escolhas singulares do autor, imerso em dado contexto histórico, que possibilitam o desvelamento de sua metafísica, isto é, o escritor fornece ao leitor uma porta de acesso à dimensão concreta do real, pois, como vimos, ele evoca essa dimensão “na sua singularidade concreta”, e assim “descobre verdades para as quais nenhum teórico do seu tempo propôs o equivalente abstrato”.³⁵⁸Essa considerações solicitam uma pequena reflexão acerca da relação que se estabelece entre escritor e leitor.

Se o escritor dá à ver a dimensão concreta implicada na criação ficcional, cabe ao leitor empregar generosamente sua subjetividade ao animar o signo proposto pela obra, tal como defende o filósofo em *Que é a Literatura?*.³⁵⁹ Em outras palavras, o amarelo feito angústia no céu da tela de Tintoreto é a angústia emprestada do fruidor;³⁶⁰ as imagens literárias surgem como convites ou armadilhas que exigem que o leitor complete a obra. “Assim o escritor apela à liberdade do leitor para que esta colabore na produção da sua obra”.³⁶¹ Uma vez mais poderíamos nos remeter à tese da *obra aberta* de Umberto Eco, tal como sugerimos no início deste estudo. No esteio daquilo que pretendem as teorias da recepção, cabe ao leitor completar a obra, e isso só é possível através do recurso à consciência imaginante. Por exemplo, a angústia de Christmas ao ser castrado em *Luzes de Agosto* de Faulkner é a angústia que o leitor empresta à obra. Sem a angústia do leitor as palavras restariam apenas signos sem vida, é a consciência de significação que, prenehe de sentido imaginante, constitui a criação ficcional. Poderíamos dizer, para utilizar a terminologia empregada por Sartre em *L’Imaginaire*, que o signo no papel se oferece ao leitor como uma espécie de *analogon* à consciência imaginante, é nesse sentido que o leitor pode transcender a dimensão perceptiva no ato criador exigido pela imaginação. As imagens se oferecem como uma “quase-vivência” ou uma experiência viva, as palavras convertem-se em coisas. No entanto é sempre o leitor que anima a obra e nunca o texto que causa no leitor determinadas emoções. Este ponto é de fundamental importância, pois permite à Sartre escapar à uma concepção determinista. Numa palavra, a imagem requer

³⁵⁷ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 84.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 86.

³⁵⁹ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 39.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 11.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 39.

que aquele que lê constitua a emoção; ela exige que o leitor se doe e nesse processo é a própria emoção do leitor que se explicita.

Para que a criação ficcional exista então é necessário que o leitor participe da sua criação, mas ao emprestar seus sentimentos à confecção da obra, o leitor traz à tona a dimensão objetiva daquele sentimento emprestado à leitura; em outros termos, a angústia do personagem é animada pela angústia do leitor que, nesse processo, tem acesso a sua própria angústia. Desvela-se sua própria condição em contato com o *mundo da obra*³⁶² criado pelo escritor; o autor do romance tece uma rede a fim de prender o leitor e desvelar uma metafísica que lhes é comum. Os sentimentos do leitor são solicitados pelo autor da obra que exige que desvendemos, juntos, o real. O embuste que caracteriza a criação imaginária converte-se naquilo que é capaz de desvelar a realidade por detrás do real; a imaginação, em sua dimensão transcendente, é o que caracteriza a realidade humana no registro existencialista.

A tese defendida acima pode ser retomada no registro da ontologia fenomenológica quando pensamos em suas duas dimensões fundamentais, quais sejam, do Ser e do não-Ser; daí que ambas constituam aquilo que o existencialismo nomeia como realidade humana. O ser e o não-ser, no limite, não passariam de abstrações que só se realizariam plenamente no plano da realidade concretamente vivida; nesse sentido a literatura representaria a dimensão concreta dessa filosofia no plano da escrita. É deste modo que interpretamos as palavras de Sartre, quando diz que é possível:

[...] considerar o ser e o não-ser [como] componentes complementares do real, à maneira da sombra e da luz: em suma, duas noções rigorosamente contemporâneas, de tal modo unidas na produção dos existentes que seria inútil considera-las isoladamente. O ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas.³⁶³

Ora, se a relação que se estabelece entre o Ser e o não-Ser só se realiza plenamente no registro da realidade concreta, não podemos nos esquecer do papel assumido pela ação humana para a filosofia existencialista. Vislumbramos, desse modo, outra dimensão requerida por esse registro filosófico: a ação humana implicada na escolha singular. Sartre não se cansa de repetir que é através da escolha, da ação, que o homem se constitui e constitui o contexto histórico (situação) que o engendrou. O mundo real só se revela

³⁶² A expressão “mundo da obra” utilizada aqui remete à Paul Ricoeur, antecipando que no próximo capítulo o a hermenêutica do autor será referência para analisar a teoria sartriana.

³⁶³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 53; ed. franc., p. 46.

através da ação. Assim, se o mundo real só se revela através da ação, então é preciso nos perguntarmos como é possível expressar a ação implicada na filosofia existencialista? Nossa hipótese fundamental, tal como tentamos ratificar, é que apenas a linguagem da criação ficcional pode oferecer uma imagem (vivência) concreta da experiência singular. Se defendemos que a consciência imaginante, exigida pela criação ficcional, representa a esfera transcendente da filosofia existencialista, então é possível afirmar também que ela se confunde com a negatividade. Tal como também afirma Sartre: “a literatura se confunde com a Negatividade, com a dúvida, com a rejeição, com a crítica, com a contestação”.³⁶⁴ Se, de fato, nossa tese se ratifica, então seria apenas com o recurso à esfera ficcional que a dimensão negativa, nadificadora do real se deixaria desvelar.

Após essa digressão, cumpre voltarmos ao ensaio de Simone de Beauvoir, *Literatura e Metafísica*, no que tange à sua dimensão ontológica, pois, tal como afirmamos anteriormente, o ensaio tem como ponto de partida o célebre tema da “descoberta do mundo”. Tema este que pode ser traduzido, em searas existencialistas, no problema do despertar para a condição da perpétua gratuidade da existência humana contingente e sem justificativas. O que vem lastrear a ideia de que o sentido da realidade humana decorre das ações humanas historicamente situadas. Nesse sentido ainda, decorre desse pressuposto aquilo que Sartre nomeou como a manifestação violenta da angústia existencial no sentimento da náusea, ou seja, o sentimento da total gratuidade da existência humana implica a angústia existencial. Considerando-se que é só no registro da criação ficcional que o existencialismo toca a carne viva do real, uma nova alusão ao romance de estreia do filósofo, se impõe. Escreve ele em *A Náusea*:

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio seio deste êxtase, qualquer coisa de novo acabava de aparecer; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não formulava intimamente minhas descobertas. Mas creio que me seria fácil, agora, traduzi-las em palavras. O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar presente*, simplesmente; os existentes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca se podem *deduzir*. Há pessoas, creio eu, que percebem isto. Somente tentam dominar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser é uma ilusão de ótica, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo. É o sentimento disso, quando acontece que ele entra em nós, que nos dá volta ao estômago, e então começa à andar a roda como da outra vez no Rendez-vous dos Ferroviários: aí está a Náusea; aí está o que os safados – os do Outeiro Verde – tentam esconder a si

³⁶⁴ SARTRE, *Sit. II*, p. 148 *apud* MENDONÇA, *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant*, p. 120. No original: “La littérature se confond avec la Négativité, c'est-à-dire avec le doute, le refus, la critique, la contestation”. (Tradução nossa)

próprios com a sua idéia dos direitos. Mas a mentira é pobre: ninguém existe por direito; os burgueses de Bouville são inteiramente gratuitos, como os outros homens; não conseguem deixar de se sentir demais. E, no seu íntimo, em segredo, transbordam do que são, existem exageradamente, isto é, duma maneira amorfa e vaga; tristes.³⁶⁵

É patente que essa experiência do homem no meio do mundo, surge como o fundamento da condição humana. Então, cada homem “descobre concretamente a sua presença no mundo, o seu abandono, a sua liberdade, a opacidade das coisas, a resistência das consciências estranhas”.³⁶⁶ Enlaça-se finalmente a proposta de Simone de Beauvoir e a filosofia sartriana propriamente dita, e isso se deve, no nosso entendimento, ao necessário recurso a expressão imaginária que a filosofia existencialista exige.

É justamente nesse sentido que entendemos porque é da singularidade das escolhas do escritor que o leitor pode entrever sua metafísica. É nesse sentido também que Sartre inicia seu estudo de caso, *O Idiota da Família*, dizendo:

[...] um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chama-lo de universal singular; totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ela a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos.³⁶⁷

A reflexão sartriana parece exigir que uma singularidade deve ser capaz de expressar a totalidade do mundo que a engendrou, porque, em outras palavras, “cada homem realiza uma situação metafísica que define muito mais essencialmente que qualquer das suas aptidões psicológicas”.³⁶⁸

A título de conclusão deste tópico, não se mostra ocioso lembrar que, talvez, o problema filosófico por excelência seja o problema do movimento. A querela grega acerca da permanência daquilo que é, ou melhor, sobre a verdade do ser. Em outros termos: saber se o Ser é uno ou múltiplo; se há ou não há o movimento; se a Verdade é ou não é; são questões que constituem os fundamentos da atitude filosófica. Conquanto presente apenas no subtexto dessas páginas, essa problemática parece nunca ter nos abandonado de fato no decurso deste estudo. Se, para muitos, Platão selou o debate entre Parmênides e Heráclito, para outros tantos isso só foi possível através do recurso ao registro dogmático. A tese cética parece contestar a validade de uma história do

³⁶⁵ SARTRE, *A Náusea*, p. 223-4.

³⁶⁶ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 88.

³⁶⁷ SARTRE, *O Idiota da Família*, v. 1, p. 7.

³⁶⁸ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 88.

pensamento que considera apenas as filosofias dogmáticas (da Verdade). Assim, se o ceticismo pirrônico – ao menos da forma como foi revisitado por Oswaldo Porchat Pereira³⁶⁹ – estiver certo, então como postular uma ontologia que pretenda abarcar a dimensão dinâmica do real? Seu movimento? Para ser mais claro, como expressar a falta ontológica que caracteriza a consciência no registro existencialista? Adiantamos que Sartre, evidentemente, não se furta ao problema.

O problema assim postulado reporta à posição que afirma que as teorias científicas, assim como as teses filosóficas, são formas de abstrair o real, isto é, uma teoria é sempre uma maneira de reduzir a multiplicidade infinita do real à generalizações facilitadoras. Como a ciência não é capaz de dar conta da multiplicidade dos fenômenos do real, busca-se normas que se ofereceriam como instrumentos, ferramentas, para dominar as forças da natureza. Nesse sentido toda teoria seria uma forma de reducionismo, pois reduz a multiplicidade infinita dos fenômenos da realidade à abstrações generalizadoras.

No que tange mais especificamente ao pensamento filosófico, é inegável que há sempre um processo de abstração do movimento em sua dimensão infinita. A consciência imersa no mundo em seu caráter processual é infinita, logo as tentativas de abarcar a existência viva, estariam fadadas ao fracasso. Como expressar o movimento? Como definir a mudança? Em outros termos, o que sugerimos é que a filosofia existencialista parece dialogar com o problema clássico do Ser. No entanto a ontologia fenomenológica existencialista opera no registro do movimento, é preciso pensar o ser em pleno processo infinito de auto-constituição. Mesmo que brevemente cumpra uma menção às palavras do autor, ainda que não nos aprofundemos neste ponto agora. Postula Sartre em *O Ser e o Nada*, acerca do caráter relacional entre a consciência e o Ser:

[...] o ser é o ser do devir e, por isso, acha-se para-além do devir. É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implica nenhuma negação. É plena positividade. [...] Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são – eis tudo.³⁷⁰

³⁶⁹ Para mais ver: PORCHAT, *A Filosofia e a Visão Comum de Mundo*.

³⁷⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 39; ed. franc., p. 32-33.

Aqui Sartre parece travar interlocução com algo que foi dito algures ao se pensar o ser como processo de criação continuada e infinita, mas, para o filósofo existencialista, esse processo depende do nada imerso no seio do ser; é através do nada que o movimento vem ao mundo, ou ao menos seu sentido, isto é, para Sartre a realidade é humana. Em outros termos, tal como afirma o filósofo, é apenas “uma consciência que pode tomar consciência” do movimento do ser e então desvelar seu sentido.

Estas são algumas das questões que servem como pedra de toque para nossas análises nesta etapa da pesquisa. A hipótese que nos guia, tal como vimos anteriormente, é que com o recurso à criação ficcional a filosofia existencialista poderia expressar o real em movimento, em sua dimensão concreta, singular e historicamente situada. Desvela-se a ontologia do concreto.

Transcrevendo o problema para o terreno existencialista, poderíamos dizer que a ontologia-fenomenológica pretende dar conta do não-ser (para-si/nada de ser), para tanto tentamos demonstrar que a consciência imaginante (lugar da expressão ficcional) é fundamental. Esboça-se com mais pontualidade o papel da literatura no corpus teórico sartriano. Só o recurso à imagem salva, pois a segurança e a estabilidade do registro conceitual (abstrato) não seriam capazes de expressar a dimensão concreta exigida pelo existencialismo.

Esboçado o cenário cumpre retornar e indagar o sentido da instigante colocação de Noudelmann sobre a relação entre essência e imagem, tal como citado anteriormente, diz o comentador: “pensar uma essência no plano da imagem é constituí-la em sua ‘realidade viva’”.³⁷¹ Vemos aqui, de forma implícita, que existem duas formas do conceito aparecer: como pensamento (reflexão) e como imagem (irrefletido). O que tentamos defender é que o plano irrefletido – lugar da consciência imaginante – expressa a dimensão dinâmica da ontologia existencialista, isto é, a imaginação é capaz de expressar o Ser em pleno movimento. A fim de melhor expressar essa tese cumpre realizarmos uma brevíssima incursão pelo célebre ensaio sartriano sobre as esculturas de Giacometti, que, no nosso entendimento, apresenta com profundidade a relação que se estabelece entre o caráter estático e o a esfera dinâmica desta concepção ontológica.

Diz Sartre no referido ensaio que Giacometti busca expressar o *homem simplesmente*, e isso significa que é o homem em sua ação que carrega de sentido seus atos, a síntese dos movimentos é dada pela intenção da ação humana. De tal modo que

³⁷¹ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p.34-35.

“O *homem* ergue o braço, o *homem* crispa o punho, o *homem* é a unidade absoluta de seus movimentos”.³⁷² A síntese do real em seu sentido passa pela realidade humana, são as ações humanas que atribuem sentido a pluralidade infinita e contingente do real. A realidade é humana.

É nesse registro que podemos estabelecer o elo entre o clássico problema filosófico elencado acima e a postura de Sartre. Em outros termos, o problema do Ser, agora em sua dimensão dinâmica, exige a mediação do homem. Tal como vimos é através da existência humana que o nada vem ao mundo. Posto isso, e sem nos esquecermos que é no plano da criação ficcional que a esfera concreta da ontologia existencialista se expressa, é possível afirmar que a literatura é requerida pela ontologia do concreto sartriana porque expressa o caráter dinâmico do existente singularmente inserido. Assim, quando o romance desvela o homem, ele o faz sempre de maneira concreta, é este homem singularmente situado que é expresso, e nesse percurso, o leitor – também singularmente situado – é convocado a participar desse processo de desvendamento do sentido do ser. O uno e o múltiplo; o caráter dinâmico do movimento e a dimensão estática da verdade; a essência e as aparências; são, todos, simultaneamente requeridos no registro do existencialismo. É preciso expressar o Ser em seu caráter dinâmico. Daí o papel da arte, segundo Sartre. Novamente o filósofo em relação às esculturas de Giacometti: “[...] é preciso que se inscreva o movimento na total imobilidade, a unidade na multiplicidade infinita, o absoluto na relatividade pura, o futuro no presente eterno, a eloquência dos signos no silêncio obstinado das coisas”.³⁷³ Mais uma vez o que vemos é a tese de que, para a existência da obra, é necessária a participação do fruidor. Cumpre insistir: um romance se faz a partir do encontro entre leitor e escritor; e é esse encontro que desvenda o sentido do Ser.

Não por acaso Merleau-Ponty, requerido tantas vezes neste itinerário, afirma que “a coisa, afinal, precisa de mim para existir. Quando descubro uma paisagem até então ocultada por uma colina, somente então é que ela se torna plenamente paisagem e não se pode conceber o que seria uma coisa sem a iminência ou a possibilidade de meu olhar sobre ela”,³⁷⁴ daí que “o silêncio obstinado das coisas”, de que fala Sartre, pareça divertido à personagem de Simone de Beauvoir – “É divertido pensar em como são as

³⁷² SARTRE, *A Busca do Absoluto*, p. 14.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ MERLEAU-PONTY, *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 38.

coisas em nossa ausência”.³⁷⁵ Mesmo que, no sentido oposto, para Roquentin, personagem de Sartre em *A Náusea*, o mundo das coisas se apresente como ameaçador em seu caráter contingente. O que se manifesta é o caráter ambíguo necessário ao pensamento sartriano em sua dimensão metafísica. E esse caráter ambíguo, no presente contexto, manifesta a relação que se estabelece entre o infinito da experiência histórica singularmente inserida e o caráter abstrato e universal da análise filosófica.

Posto que, nesse nosso percurso, já lançamos mão do registro ficcional, parece-nos pertinente uma breve incursão pelo romance de Simone de Beauvoir, *A convidada*. Talvez nosso leitor se pergunte a razão desse propósito. Com efeito, a problematização de alguns aspectos desse romance não é aqui gratuita, mas subsidia-nos para os passos subsequentes de nossa reflexão. Ou seja, encontraremos no primeiro romance de Beauvoir elementos que dialogam com o modo pelo qual Sartre introduz em seus romances, a noção de história. Atentemos para o fato de que o contexto em que o existencialismo surge, assim como a dimensão concreta da ontologia que o fundamenta, exigem que os autores existencialistas enfrentem a questão acerca da relação entre literatura e filosofia. Não é por acaso que Merleau-Ponty redige um ensaio sobre o tema, tal como o faz também Beauvoir. Aliás, é sob esse mesmo espírito que Camus reflete sobre o problema a partir do romance de Sartre. Atestamos essas preocupações na própria interlocução que os autores realizam, Camus se reporta à Sartre; Beauvoir faz o mesmo; Merleau-Ponty analisa explicitamente o romance de Beauvoir. Posto que a interlocução direta de Merleau-Ponty é com Beauvoir, acreditamos na pertinência da referência ao romance de estreia da autora. É importante observar, no entanto, que aquilo que é dito em relação à autora se presta à análise dos romances de Sartre também.³⁷⁶ Numa palavra, aquilo que aparece na letra do romance de Beauvoir constitui parte necessária do percurso para chegarmos àquilo que defendemos em relação à Sartre.

4. *A Convidada*: o romance como descoberta viva

³⁷⁵ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 15.

³⁷⁶ É justamente nesse registro que lemos em outro momento o romance de estreia de Sartre, *A Náusea*. Ver: RODRIGUES, Thiago. *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2014. Cap. III.

Feitas as análises anteriores, nos parece apropriada uma breve reflexão sobre romance de Simone de Beauvoir, *A Convidada*, reiteradas vezes referenciado por Merleau-Ponty. Sob a letra da filósofa e romancista nossa tese da necessária interdependência parece ganhar contornos precisos. Para ela, assim como para Sartre, é através da criação ficcional que a dimensão concreta exigida pela filosofia existencialista se expressa de forma contundente. Nesse registro ainda, tal como defendido anteriormente, seria através do recurso a consciência imaginante implicado na criação ficcional que a filosofia existencialista se realiza em sua completude, ou seja, a literatura surge como uma exigência da concepção ontológica existencialista que pretende dar conta da dimensão concreta da situação histórica. Com isso em mente, isto é, com a tese da necessária interdependência pressuposta, acreditamos na pertinência dessa pequena incursão pelo romance da autora.

A fim de não nos estendermos demais, limitaremos esta breve digressão ao capítulo I da segunda parte do romance. Esse recorte se justifica, uma vez que o capítulo em questão trava diálogo direto com nossas análises anteriores acerca do olhar do outro, tema do romance, e as condutas de má-fé tal como pensadas pela filosofia sartriana em *O Ser e o Nada*.³⁷⁷

Destarte, explicitemos alguns pressupostos para essa nossa discussão. Em primeiro lugar tomar-se-á como prerrogativa de análise da obra categorias emprestadas da filosofia existencialista, e isso porque, como se sabe, é este o solo teórico do qual parte a autora. Nesse sentido é necessário frisar que uma obra de arte, no caso literária, justamente por seu caráter polissêmico, mas não apenas, não se reduz a leitura que se pode fazer dela mediada por outra área do conhecimento humano, tal como afirmamos reiteradas vezes no decorrer deste estudo. Em outras palavras, o romance se presta a este tipo de leitura, no entanto não se reduz à ela.

Ora, se se tomará de empréstimo categorias da filosofia para análise de uma obra literária, nada mais natural, no caso do supracitado romance, do que buscar auxílio no referencial existencialista de Jean-Paul Sartre. E isso é compreensível, pois, é consensual entre os especialistas,³⁷⁸ e mesmo pela própria autora, que a base de seu pensamento é a filosofia existencialista. Escrito entre 1937 e 1941, período marcado pela construção da

³⁷⁷ Tal como desenvolvido no tópico anterior.

³⁷⁸ Para mais, ver, entre outros: ROWLEY, Hazel. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: Tête-a-tête*. Interessante biografia conjunta de Sartre e Simone de Beauvoir.

ontologia fenomenológica sartriana, o romance claramente “dá a ver” essas ideias.³⁷⁹ Assim, a partir destes pressupostos, buscar-se-á explicitar como alguns dos temas centrais desta filosofia expressam-se no romance da autora.

Antes porém, cabe reiterar algo sobre a relação entre filosofia e literatura, mesmo que já tenhamos feito isso antes, pois trata-se de um dos pontos centrais de nossa tese. Não parece evidente que uma leitura incauta desta relação se limite ao âmbito do senso comum. É corrente que muitas das leituras acadêmicas entendam a literatura como uma “expressão simplificadora”³⁸⁰ de conteúdos conceituais filosóficos. No entanto não é esta a leitura que se pretende aqui, em consonância com Franklin Leopoldo e Silva, tal como vimos, entende-se que a relação entre essas duas esferas do conhecimento humano é marcada por uma dupla insuficiência e, por consequência, por uma dupla complementaridade.

Já sabemos que a recepção da obra do autor, em sua maioria, reduziu a criação ficcional sartriana à uma forma de ilustrar sua reflexão filosófica; tal como o movimento regionalista brasileiro, que submetia sua produção à defesa dos ideais do Partido Comunista, caracterizando uma visão instrumental da literatura; ou então, aos moldes do romance social soviético comprometido com os ideais revolucionários, que submete a produção artística à causa; nesse registro a criação ficcional sartriana deveria se submeter à reflexão filosófica, caracterizando assim o que se convencionou chamar de “romance de tese”. Mas consideramos que Sartre, ao contrário, pretende instaurar uma metafísica do concreto, o *romance existencial*,³⁸¹ que busca abarcar a existência concreta³⁸² inserida na história contra os romances que se distanciam do concreto ao abordar os grandes temas da literatura de forma abstrata, como o Bem, o Homem, o Belo etc.³⁸³

³⁷⁹ As aspas visam ressaltar que não se trata, no caso da literatura existencialista, de um romance de tese, tal como bem problematiza Maurice Blanchot em *Os Romances de Sartre In: A Parte do Fogo*, p. 187. Trata-se, pois, de uma filosofia que busca expressar a metafísica inserida no concreto, tal como exposto anteriormente.

³⁸⁰ É o que defende, por exemplo, Paulo PERDIGÃO em *Existência e Liberdade: Uma Introdução à Filosofia de Sartre*, p. 19.

³⁸¹ Expressão empregada por Julio Cortázar em *Valise de Cronópio*, p. 78, ao se referir a literatura de Sartre. O autor também assevera, ao se referir à literatura sartriana, em consonância com nossa leitura, que a “situação do homem enquanto homem, que marca a mais inquieta novelística destes dias, nada tem a ver com o ‘romance social’ entendida como complemento literário de uma produção política, histórica ou sociológica” (*Ibidem*, p. 78).

³⁸² As palavras de MERLEAU-PONTY em *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 45, parecem vir ao encontro do que estamos defendendo aqui. “A função do romancista não é tematizar tais ideias, é fazê-las existir diante de nós à maneira das coisas. Não é papel de Stendhal discorrer sobre a subjetividade, basta que ele a torne presente”. Grifo nosso.

³⁸³ Não é ocioso lembrar que não se trata de uma simplificação “que seria dizer, por exemplo, que a literatura ilustra teses filosóficas apresentando em concreto situações que a teoria considera

Nesse sentido parece-nos que mais uma vez as palavras de Merleau-Ponty em *Le Roman et la Métaphysique* vêm ao encontro da interpretação que propomos:

Desde então a tarefa da filosofia e da literatura não podem mais estar separadas. Quando se trata de fazer falar a experiência do mundo e mostrar como a consciência se escapa no mundo, já não é possível se gabar de atingir uma perfeita transparência da expressão. A expressão filosófica assume as mesmas ambiguidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal sorte que não pode ser expresso em “histórias” e como que apontado com o dedo. Já não se verá somente aparecerem modos de expressão híbridos, mas o romance ou o teatro serão, de ponta a ponta [*de part en part*], metafísicos, mesmo não empregando uma só palavra do vocabulário filosófico. Por outro lado, uma literatura metafísica será necessariamente, em certo sentido, uma literatura amoral. Pois não há mais natureza humana sobre a qual se possa repousar. Em cada uma das condutas do homem, a invasão do metafísico faz explodir o que era apenas um “velho costume”.³⁸⁴

Para além da questão biográfica, o recurso às categorias filosóficas do existencialismo se justifica. Como foi dito acima, o romance desvela alguns dos principais problemas desta filosofia, e ainda se presta à expressar o homem singularmente situado, configurado assim a manifestação da dimensão concreta da metafísica existencialista. Cabe explicitar alguns dos momentos em que estes temas surgem no romance.

Assim o percurso que percorreremos visará explicitar os pressupostos para a compreensão dos conceitos de má-fé e a relação com o outro como elemento constitutivo da identidade, central para o entendimento do capítulo em questão.

4.1 Uma “comédia sem consequências”

Posto que não analisaremos o romance como um todo, torna-se necessário contextualizar a obra. Por se tratar do romance de estreia de Simone de Beauvoir, publicado em 1943, é relevante lembrar que, tal como o faz Sartre em *A Náusea*, há muito de autobiográfico no romance, a começar pelo fato de que a autora narra os conflitos de uma mulher com aproximadamente 30 anos no contexto do entre guerras.

Depois, Beauvoir aborda questões caras ao existencialismo sartriano, como a relação entre a consciência e o mundo; os relacionamentos amorosos neste contexto; a relação com o outro, tema central ao existencialismo neste período etc.

abstratamente, restaria afirmar [então] que as duas formas de expressão não dizem exatamente o mesmo”. SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutório*, p. 12.

³⁸⁴ MERLEAU-PONTY, *Le Roman et la Métaphysique in: Sens e Non-sens*, p. 48-49.

Assim cumpre sintetizar a trama do romance. Trata-se da relação que se estabelece entre a personagem Françoise e o personagem Pierre, um casal apaixonado, inserto numa relação fortemente marcada pela empatia intelectual, no qual nada parece ser capaz de abalá-los.³⁸⁵ No entanto, o que vemos, ao menos no romance, é a chegada de um terceiro personagem, a estudante Xavière, que parece desestruturar a relação do casal. E isso porque Pierre propõe a Françoise que ajudem a estudante recém chegada, de tal modo que Xavière vem morar num apartamento no mesmo hotel em que eles vivem, passando muito tempo ao lado de Pierre. Neste contexto, Pierre começa a se interessar por Xavière. É quando Françoise começa cada vez mais a sofrer por ciúmes do primeiro, de sorte que chegada de um terceiro elemento à relação parece desestabilizar aquele universo idealmente construído pelo casal. O encontro com o outro parece diluir aquilo que ambos acreditavam ser a própria essência do relacionamento. Por fim, ambos tentam influenciar Xavière que não se deixa dominar com tanta facilidade, tal como pretendia o casal, o que acaba por impor um desfecho trágico ao romance.

A passagem à qual nos remeteremos mais diretamente apresenta a personagem Elisabeth, irmã de Pierre, em crise com sua própria condição. É importante notar que o capítulo em questão é narrado pela própria personagem, algo que contribui para a densidade dramática do tema abordado que, tal como anunciamos, trata-se da má-fé.

Lembre-mos, mesmo que rapidamente, que a principal característica da noção de má-fé, segundo Sartre, é a fuga, isto é, através da má-fé o homem busca negar sua

³⁸⁵ Neste ponto já não podemos evitar a questão: por que recorrer à um romance de Simone de Beauvoir? Qual a relação entre as palavras da autora e a discussão sartriana? Um primeiro ponto que é pertinente destacar diz respeito a forma como a autora desenvolve sua obra, longe de pretender reduzir sua produção a comentários biográficos, é consensual que Beauvoir condiciona sua produção às vivências biográficas e às influências teóricas de sua relação com Jean-Paul Sartre. A própria autora atesta isso reiteradas vezes em seus livros e em diversas entrevistas. Evidentemente que não pretendemos aqui – é preciso reiterar – reduzir a produção da filósofa à influência sartriana, muito mais do que isso queremos explicitar a influência dessa interlocução para o desenvolvimento da filosofia existencialista como um todo. Em outros termos, tal como afirmamos ao final do tópico anterior, tanto Beauvoir como Merleau-Ponty, mas também Camus entre outros, travavam interlocução em relação a um problema que lhes era comum e central a Sartre e ao desenvolvimento deste estudo, qual seja, o problema da relação entre a expressão literária e a reflexão filosófica. Desse modo, a menção a um romance da autora tem por objetivo destacar essa interlocução, bem como cercear o problema a partir de outras perspectivas, a fim de melhor compreender, em seguida, as respostas propostas por Sartre. Por fim, não nos esqueçamos que à época da publicação do romance (1943), ambos estavam imersos nas reflexões desenvolvidas em *O Ser e o Nada*. E talvez não seja demasiado afirmar que sem a interlocução da filósofa a obra de Sartre seria outra. Ainda nesse viés, a própria autora afirma, numa célebre entrevista, e com o assentimento de Sartre, que foi ela que o alertou para o papel da situação histórica para a constituição de seu tratado de ontologia fenomenológica, o que ganharia contornos ainda mais importantes no desenvolvimento posterior do seu pensamento. Logo, parece-nos indissociável o desenvolvimento do pensamento de Sartre das reflexões de Beauvoir.

condição fundamental que é a liberdade. Trata-se justamente da manifestação da má-fé no registro concreto: as escolhas da personagem, a forma como Elisabeth mesma narra sua história,³⁸⁶ objetivando assim dissimular sua responsabilidade pelo quadro que é descrito, expressa num registro que a abstração conceitual não é capaz a referida noção de má-fé. Isso posto, objetivando explicitar a dimensão concreta do registro conceitual agora no âmbito da criação ficcional propriamente dita, cumpre nos reportarmos às palavras de Beauvoir a partir diretamente do romance, diz a autora:

[...] Agora é muito tarde; nunca serei uma mulher que domina exatamente todos os movimentos do corpo. O que poderia adquirir hoje não seria interessante: pequenos ornatos, enfeites, nada de essencial. É isso o que significa ter trinta anos: sou uma mulher feita. Serei, para todo o sempre, uma mulher que não sabe dançar, uma mulher que só teve amor na vida, uma mulher que nunca desceu, de canoa, as corredeiras do Colorado, nem atravessou a pé os planaltos do Tibete. Esses trinta anos não constituem apenas um passado, que arrastei todo esse tempo. Depositaram-se em volta de mim, dentro de mim, são meu presente, o meu futuro, a substância de que sou feita. [...]³⁸⁷

É curioso notar como a descrição presente no romance parece acompanhar aquela que seria realizada por Sartre posteriormente em *O Existencialismo é um Humanismo*, diz Sartre que aquele que age de má-fé muitas vezes diz a si próprio:

[...] “as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas isso porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros muito bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos a quem me dedicasse, mas foi porque não encontrei o homem com quem pudesse realizar minha vida”.³⁸⁸

O que caracteriza a má-fé, em última instância é o desejo do homem de fugir, de negar sua própria condição, qual seja, existir ao modo de se “ser aquilo que não se é, e não ser aquilo que se é”, em outras palavras, livre e, portanto, responsável por seus atos. Nessa senda, vale uma menção ao tratado de ontologia fenomenológica de Sartre, momento em que essa concepção fica mais evidente. Assim define o filósofo a consciência:

[A consciência] é porque se faz, pois seu ser é consciência de ser. Mas isso significa que o fazer sustenta o ser; a consciência deve ser seu próprio ser, nunca é sustentada pelo ser, mas sim quem sustenta o ser no seio da

³⁸⁶ É importante observar que este capítulo é o único narrado pela personagem Elisabeth.

³⁸⁷ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 175.

³⁸⁸ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13.

subjetividade – o que significa, uma vez mais, que está habitada pelo ser, mas não é o ser: ela não é o que é.³⁸⁹

O que Sartre enfatiza nessa passagem é o caráter transcendente que caracteriza a consciência no registro existencialista. Com base nela, podemos afirmar com toda segurança que a má-fé configura-se como a negação dessa característica fundamental da existência, pois, ser é ser o que não se é. Em outras palavras, a existência se define como processo incessante de auto-constituição. No entanto, é preciso assumir esse caráter processual da consciência, mas sem negar a imanência das escolhas singulares e historicamente inseridas, isto é, ao homem cabe assumir a responsabilidade por suas escolhas singulares. Vemos que, para Sartre existir é, de uma feita, ser ao modo do não ser; e ao mesmo tempo é assumir as escolhas realizadas.

Como vimos, para o existencialismo, o que define a condição humana é ser ao modo do não ser, isto é, ser como projeção transcendente, isto é, como ultrapassamento rumo ao que ainda não se é, pois configura-se como um nada de ser. No entanto cabe ao homem assumir sua dimensão imanente, ou seja, as escolhas já feitas (passado) definem aquilo que fui, mas nunca podem justificar aquilo que ainda não sou.

Quando nego minha transcendência na imanência, isto é, quando reduzo minha transcendência à imanência, ou quando nego minha imanência na transcendência, na realidade ajo de má-fé, busco desculpas que poderiam justificar as escolhas feitas. Como se houvesse um destino que determinasse aquilo que faço, eximindo-me assim da responsabilidade.

Em interlocução com o que foi dito anteriormente, quando tratamos do papel do olhar do outro na constituição da identidade, cumpre realizarmos outra referência à passagem do romance a fim de explicitar como o olhar do outro define a relação de Elisabeth, a irmã de Pierre, tal como dito anteriormente, com a pintura:

– O pior em Elisabeth, recomeçou Pierre, é que mesmo os seus sentimentos são falsos. No fundo, não se importa com a pintura. Por outro lado, diz que é comunista e despreza o proletariado.

– Não é a mentira que me incomoda – disse Xavière – O que acho monstruoso é que as pessoas tomem decisões sobre elas próprias dessa forma, como por decreto. Pensar que todos os dias ela começa a pintar sem a mínima vontade e vai aos encontros com o amante quer tenha, ou não, desejo de vê-lo. Como pode uma pessoa viver segundo um programa, com o emprego de tempo estipulado e tarefas para executar, como se estivesse num internato... Prefiro ser uma fracassada.³⁹⁰

³⁸⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 109; Ed. franc. p. 97.

³⁹⁰ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 67.

Parece que esta passagem oferece elementos para uma melhor compreensão do problema do olhar do outro, tal como vimos no capítulo analisado aqui. Quando se dá início o ritual de vista de quadros, percebemos que aquilo que é dito por Xavière na passagem citada está implícito em todo o capítulo, isto é, toda a artificialidade da cena; a forma artificial e dissimulada com que a personagem vive sua própria condição.

O primeiro ponto que é preciso ressaltar diz respeito a terminologia empregada durante todo o capítulo que remete, inevitavelmente, ao tema em questão. O capítulo é todo, nesse sentido, permeado pelo clima de que tudo é um jogo de falsidade, tudo é má-fé: Suas “ações [são] fingidas”, “nada do que lhe acontecia era verdadeiro”, sua vida era uma “cena”. Seu jantar, uma “imitação de uma ceia verdadeira”, seu apartamento, uma “imitação de um apartamento elegante”, ela própria era “uma paródia viva de mulher”. “Sobre sua vida caíra uma maldição: transformar tudo o que tocava em cenários”.³⁹¹

Entende-se, no esteio da leitura que Xavière realiza, isto é, “que as pessoas tomem decisões sobre elas próprias dessa forma, como por decreto”, isto é, que as pessoas vivam sua existência permeada pela má-fé. Em outros termos, que as pessoas assumam sua transcendência de forma imanente, ao modo das coisas, de forma heterônoma. Deste modo, finalmente, entendemos porque Elisabeth diz:

[...] Passo o dia pintando para me convencer de que sou pintora. Mas essa atividade não passa também de uma brincadeira lúgubre. [...] Pegou uma das telas, colocou-a no cavalete e acendeu uma lâmpada azul. Tudo isso, sabia, fazia parte de um ritual; agora ia mostrar quadros falsos e receberia falsos elogios. Mas eles ignoravam que ela sabia: desta vez, eram eles os enganados!³⁹²

A personagem visa, desse modo assumir sua imanência negando sua transcendência, ou seja, recaindo em má-fé. É possível compreender o sentido de suas palavras dentro desta chave de leitura, diz a personagem:

Aquele simulacro de amizade, que fabricara por desfastio, poderia afinal reivindicar uma existência tão real na sua vida como a pintura, a política, as zangas com Claude. Tudo era afinal a mesma coisa: *comédia sem consequências*.³⁹³

³⁹¹ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 261.

³⁹² *Ibidem*, p. 264.

³⁹³ *Ibidem*, p. 269.

De tal modo que nos parece orgânico estabelecer um vínculo entre o que é dito acima, a experiência instauradora da náusea, e o caráter contingente da existência. Mas não sem antes destacar o lugar do olhar do outro como elemento constitutivo daquilo que aparece na passagem revestido pela má-fé. A personagem é sempre vista como alguém que vive sua existência de forma inautêntica, à sombra do irmão intelectual bem sucedido. Sua vida lhe parece um embuste, suas escolhas lhe caracterizam como uma farsa, uma comédia sem consequências. De tal modo que, mesmo que a personagem viva de forma inautêntica, a experiência da sua própria condição se impõe. Mesmo que a personagem busque negar, a condição humana pressupõe necessariamente sua gratuidade, seu caráter contingente. Parece lícito nova referência à experiência instauradora da náusea na letra do romance de Sartre.

Por fim,

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio seio deste êxtase, qualquer coisa de novo acabava de aparecer; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não formulava intimamente minhas descobertas. Mas creio que me seria fácil, agora, traduzi-las em palavras. O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar presente*, simplesmente; os existentes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca se podem *deduzir*. Há pessoas, creio eu, que percebem isto. Somente tentam dominar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser é uma ilusão de ótica, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo. É o sentimento disso, quando acontece que ele entra em nós, que nos dá volta ao estômago, e então começa à andar a roda como da outra vez no Rendez-vous dos Ferroviários: aí está a Náusea; aí está o que os safados – os do Outeiro Verde – tentam esconder a si próprios com a sua ideia dos direitos. Mas a mentira é pobre: ninguém existe por direito; os burgueses de Bouville são inteiramente gratuitos, como os outros homens; não conseguem deixar de se sentir demais. E, no seu íntimo, em segredo, transbordam do que são, existem exageradamente, isto é, duma maneira amorfa e vaga; tristes.³⁹⁴

Daí, a título de conclusão, essa passagem dialogar com aquela que abre esta incursão pelo romance de Simone de Beauvoir, pois remete ao caráter transcendente da consciência. Mas, para além da estrutura interna da consciência, que nos impõe o problema do caráter contingente do mundo, ao para-si, que é puro projeto de si mesmo, não há garantias, tudo é gratuito e são nossas escolhas que doam algum sentido ao mundo que por si só é absurdo. São as escolhas de Elisabeth que a fazem existir de forma inautêntica, não porque seja possível encontrar algum sentido imanente à existência, mas

³⁹⁴ SARTRE, *A Náusea*, p. 223-4.

por não assumir sua dimensão imanente, o lastro das suas escolhas. Mesmo que absurda a vida, é preciso constituir algum sentido à existência e, por consequência, assumir a responsabilidade por nossas escolhas.

Isso posto, outra dimensão fundante do existencialismo se impõe, a intencionalidade da consciência como fundamento da liberdade humana, o que implica em afirmar que a realidade é humana. Vejamos melhor como isso se apresenta transfigurado pela criação ficcional de Simone de Beauvoir. Continuemos nossa incursão pelo romance *A Convidada*.

4.2 O caráter intencional da consciência ou “a realidade é humana”

Cabe a referência à passagem em que a autora expressa o caráter intencional da consciência ao doar sentido aos objetos intencionados. Na perspectiva do existencialismo, tal como vimos, o mundo, para além da consciência, é gratuito e contingente. É o homem que generosamente doa sentido à realidade e constrói significados a partir de suas escolhas. O que é o mesmo que dizer que a realidade é humana, assim, tal como destaca Leopoldo e Silva, “qualquer aspecto da realidade somente se torna significativo quando apreendido no âmbito da consciência e da história humanas”.³⁹⁵ E isso significa, por fim, que a ordem humana é gratuita e frágil, em outras palavras, contingente. Na letra da romancista:

Saiu do escritório. Na verdade, o que desejava não era tanto o uísque: sentia-se atraída pelos corredores negros. Quando não estava presente, esse cheiro de poeira, essa penumbra, essa solidão desolada, nada disso existia para ninguém, não existia absolutamente. [...] Françoise possuía o poder de arrancar, graças à sua presença, as coisas ao estado de inconsistência, dar-lhes uma cor própria, um cheiro. [...] Sentia que era a única pessoa a compreender o significado desses lugares abandonados, desses objetos adormecidos; enquanto ali estivesse; eles lhe pertenciam.³⁹⁶

Também as palavras de Merleau-Ponty coadunam-se com a nossa leitura, cumpre estabelecer a tessitura dessa interlocução, diz o filósofo:

Há na condição de ser consciente um perpétuo mal-estar. No momento em que percebo uma coisa, experimento que ela já estava aí diante de mim, para além de meu campo de visão. [...] Noto que a coisa, afinal, precisa de mim para existir. Quando descubro uma paisagem até então ocultada por uma colina,

³⁹⁵ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 15.

³⁹⁶ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 10.

somente então é que ela se torna plenamente paisagem e não se pode conceber o que seria uma coisa sem a iminência ou a possibilidade de meu olhar sobre ela. Esse mundo que parecia ser sem mim, me envolver e me ultrapassar, eu é que o faço ser. *Sou portanto uma consciência, uma presença imediata no mundo, e nada pode ter a pretensão de ser sem ser, de algum modo, tomado no tecido de minha experiência.* Não sou esta pessoa, este rosto, este ser finito, mas uma pura testemunha, sem lugar e sem idade, que, em potência, pode igualar a infinidade do mundo.³⁹⁷

Algo que buscamos defender até aqui parece ganhar contornos precisos na tessitura destas duas passagens. Tanto Beauvoir como Merleau-Ponty apontam para o caráter ativo e desvelador que a consciência impõe àquilo que chamamos de real. Cumpre reiterar que é justamente nesse sentido que a realidade é humana, ou seja, na exata medida em que as coisas não dependem de mim para existir, elas, por outro lado, só ganham sentido nesse tecido que é cosido conjuntamente pela ação humana. É o homem que desvela o sentido do ser; e é justamente sob essa perspectiva que entendemos que o romance – por se tratar do âmbito da consciência imaginante – configura o lugar necessário à expressão profunda do real, em sua dimensão concreta, a qual, se nossa hipótese se sustenta, exige as existências singulares e historicamente inseridas. Afinal, o real se deixa expressar através das variações imaginárias que, por sua vez, exigem que o leitor se lance ativamente na construção do sentido daquilo que se manifesta.

O modo de ser do homem é ser enquanto interrogação, assim o homem é o ser no qual em seu próprio ser está em questão seu ser. E isso não significa que a filosofia sartriana se reduza à uma abordagem antropológica, e isso porque, como foi dito acima, a realidade é humana, pois sua filosofia não se reduz a colocar o homem com centro de suas preocupações, mas, mais do que isso, Sartre afirma que é através do homem que o Ser se manifesta; que o sentido do Ser vem ao mundo, pois, tal como vimos, o nada em sua dimensão projeção transcendente vem ao mundo através do homem. Essa dimensão é reiteradas vezes expressa na letra do romance de Beauvoir, no entanto nos limitamos a apenas esta passagem a fim de não nos alongarmos demasiadamente. Avancemos assim para o momento subsequente de nossa reflexão, qual seja, a problematização do caráter fundamental que o encontro com o outro assume na constituição da identidade humana; numa palavra: é o olhar do outro que me dá a ver meu próprio ser.

Tal como vimos, Merleau-Ponty afirma que todo bom romance sempre é levado por duas ou três ideias filosóficas, cumpre reiterar que trata-se aqui da dimensão

³⁹⁷ Merleau-Ponty, *Romance e Metafísica in: Sens e Non-Sens*, p. 50.

metafísica implicada na produção do romance, e nunca da mera ilustração de ideias filosóficas, de acordo como afirmado diversas vezes anteriormente.

No que tange à relação com o outro, considerando-se o que foi posto acima, é apenas através do olhar do outro que o Para-si se desvela como Em-si,³⁹⁸ ou melhor, é o olhar do outro que me constitui, que me atribui identidade. Portando, meu ser é subsidiário da relação com o outro na perspectiva existencialista. Vemos surgir, tal como acontece em *Orfeu Negro* e de acordo com nossas análises anteriores, o lugar do encontro com o outro através da experiência viva que caracteriza o romance. Cumpre outra menção ao romance.

– É... nunca podemos pensar que os outros são consciências que tem um sentimento de si próprios, como nós – disse Françoise – Quando descobrimos isso, é terrível: temos a impressão de que não passamos de um imagem refletida no cérebro de alguém. Mas isso quase nunca acontece ou, em todo caso, nunca acontece completamente.³⁹⁹

Entende-se porque Sartre diz que “o outro é [sempre] mediador indispensável entre mim e mim mesmo”, assim “é como objeto que apareço ao outro”. É clássico neste sentido o exemplo da vergonha desenvolvido pelo filósofo. Se, como foi dito, é como em-si que surjo na relação com o outro, então “o outro não apenas revelou-me o que sou: constitui-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualidades novas. Pois, ninguém sente vergonha sem a necessária mediação do outro, portanto o “para-si remete [necessariamente] ao para-outro”.⁴⁰⁰ Dentro desse registro, levando-se em conta os alertas anteriores sobre os critérios de análise do romance, entendemos as palavras de Elizabeth, quando esta diz que “temos a impressão de que não passamos de uma imagem refletida”. Ora, se o que me define é o encontro com o outro, justamente porque ele busca me reduzir à condição de coisa inerte, então seria apenas no encontro com o olhar do outro que encontraria uma imagem daquilo que sou, mesmo que minha condição exija que meu ser se constituía ao modo de ser do não-ser.

Percebe-se então que é o olhar do outro que me concede identidade. No romance vê-se, entre outras passagens, que é o olhar dos outros, que faz Elisabeth “tomar consciência de si própria”, pois “quando pintava, não se sentia pintora, o que era ingrato

³⁹⁸ Aqui é necessário mencionar o projeto original do para-si, qual seja, tornar-se um Paras-si-em-si, afirmar plenamente sua imanência sem com isso negar sua transcendência, projeto fadado ao fracasso.

³⁹⁹ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 15-6.

⁴⁰⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 290-291; Ed. franc. p. 261.

e desencorajador. Aqui, porém, [nas noites de ensaio], era uma artista à beira do êxito”.⁴⁰¹ É o olhar dos outros que diz: “Elisabeth, você é uma pintora”. Se se levar a rigor as palavras de Sartre talvez fosse mais apropriado falar “estou pintora”, pois o caráter dinâmico da consciência, em última instância, não aceita se identificar a nada, o para-si nunca será efetivamente um em-si. É nesse sentido também que, por exemplo, se compreende a afirmação de Xavière em relação a Françoise e Pierre em determinado momento do romance, “No fundo, levavam uma verdadeira vida de funcionários”,⁴⁰² este olhar externo constitui e invade Françoise, daí se explicita a violência implicada na relação com o outro. O outro me reduz à condição de objeto, e, conquanto eu deseje minha identidade, minha imanência, não quero abster-me de minha transcendência.

Cabe, entretanto, novamente voltarmos ao capítulo primeiro da parte II do romance. O caráter violento que o encontro com o outro exige desdobra-se na artificialidade implicada no recurso à má-fé. Eis o que a situação ficcional parece desvelar, de sorte que a expressão romanesca parece expressar concretamente a ontologia da subjetividade referida anteriormente. É nessa direção que, no referido capítulo, quando os convidados encenam o jogo⁴⁰³ de apreciar as obras de Elisabeth, o ritual se transforma “na chatice da mostra de quadros”.⁴⁰⁴ Ora, todos sentem a artificialidade do jogo cênico que é construído. A riqueza da imagem explicita o caráter ambíguo que a filosofia existencialista exige, pois, de uma feita, desejo me constituir, adquirir uma identidade, mas não quero perder a dimensão transcendente que me caracteriza, isto é, o projeto fundamental e impossível, seria tornar-se uma espécie de para-si-em-si, isto é, o homem deseja se definir sem jamais abandonar a liberdade de se auto constituir.

Estamos prontos para entender aquilo que talvez seja o conceito fundamental que se expressa mediado pelo romance, em outros termos, que se manifesta através da criação ficcional, qual seja, o caráter fundante e violento do encontro com o outro. Não por acaso Simone de Beauvoir escolhe uma passagem de Hegel como epígrafe do romance, “toda consciência visa [persegue] à morte de [da] outra”.

⁴⁰¹ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 87

⁴⁰² *Ibidem*, p. 145.

⁴⁰³ Lembremo-nos, tal como assinalado anteriormente, da riqueza da construção semântica da autora ao remeter ao caráter dissimulado que as condutas de má-fé da personagem Elizabeth adquirem. Como indicamos anteriormente: suas “ações [são] fingidas”, “nada do que lhe acontecia era verdadeiro”, sua vida era uma “cena”; seu jantar, uma “imitação de uma ceia verdadeira”, seu apartamento, uma “imitação de um apartamento elegante”, ela própria era “uma paródia viva de mulher”; “sobre sua vida caíra uma maldição: transformar tudo o que tocava em cenários”.

⁴⁰⁴ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 265.

Denota-se que a relação entre duas consciências é a relação entre duas liberdades que se gladiam entre si, se subjagam, se limitam, enfim, se escravizam: “Somos, eu e o Outro, duas liberdades que se afrontam e tentam mutuamente paralisar-se pelo olhar [...] buscamos neutralizar a liberdade alheia”.⁴⁰⁵ Ora, se meu Ser encontra-se nas mãos da liberdade alheia, significa que corro certo perigo⁴⁰⁶: o perigo de ser transformado num Em-si.⁴⁰⁷ O Outro, sendo aquele que me julga, me qualifica, é capaz de transcender minha transcendência.

Uma vez dominado pelo olhar do Outro, o Para-si fica em desvantagem e torna-se “escravo”. A famosa relação “Senhor-Escravo” de Hegel é inspiração para Sartre no que se refere ao ser-Para-outro. Em Hegel, sem pormenores, o Senhor assim o é justamente porque existe o escravo que o reconhece como tal e, reciprocamente, o escravo também o é devido consciência do seu Senhor que o reconhece como tal. Desse modo, um condiciona a existência do outro. Segundo Sartre, “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo”.⁴⁰⁸ No entanto, convém ressaltar que, em Hegel, essa relação trata apenas de um momento *dialético* do Espírito e, em Sartre por sua vez, “a tese se torna absoluta e aplica-se à condição humana como tal”.⁴⁰⁹ Não havendo, portanto, uma dialética com o outro, mas um *círculo vicioso*: “Assim, não há dialética de minhas relações com o outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra”.⁴¹⁰

Assim, podemos entender a relação entre duas liberdades como uma relação de puro conflito⁴¹¹ de modo em que uma tenta livrar-se da outra e, uma subjuga a outra escravizando-a: “Sou escravo na medida que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesmo de meu ser”.⁴¹² Em outras palavras, não configuraria um abuso afirmar, tal como referencia Beauvoir na epígrafe do romance, que “toda consciência persegue a morte da outra”.

⁴⁰⁵ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: Introdução à filosofia de Sartre*, p. 147

⁴⁰⁶ O perigo decorrente do olhar do Outro “não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-outro” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 344; Ed. franc. p. 306).

⁴⁰⁷ BOERNHEIM, *Sartre: Metafísica e existencialismo*, p. 88

⁴⁰⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 308; Ed. franc. p. 276.

⁴⁰⁹ BOERNHEIM, *Sartre: Metafísica e existencialismo*, p. 88.

⁴¹⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 308; Ed. franc. p. 276.

⁴¹¹ Para Sartre, “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (*Ibidem*, p. 454).

⁴¹² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 344; Ed. franc. p. 306.

Cumpramos analisar outra passagem do romance, pois introduz uma dimensão imprescindível à compreensão do que foi dito acima, qual seja, a dimensão da temporalidade. É apenas no passado que encontro meu ser, ou seja, enquanto projeção, sou sempre um vir-a-ser, um devir e seria apenas enquanto aquilo que já não existe que o homem ganharia uma identidade. Em outros termos: se sou, já não existo, se existo é porque ainda não sou. Podemos assim aludir à formulação de Hegel, segundo a qual “Deus não existe, mas é”. Em Sartre essa construção poderia ser reformulada para pensar a condição humana: “O homem não é, mas existe”; existir é não se deixar definir, entendemos o caráter fugidivo ao qual nos referimos anteriormente. Sob essa perspectiva, podemos entender as palavras na letra do romance: “Somos lançados indefinidamente para o futuro, mas, quando este se torna presente, é preciso fugir”.⁴¹³ Como vimos, para o existencialismo, a consciência nunca é, em sentido forte, visto que, tal como vimos, o que caracteriza a consciência é ser ao modo do não-ser, isto é, existir enquanto fluxo temporal, lançada em determinado contexto histórico, determinada situação histórica. É nesse sentido que lançamos mão, mais uma vez, da expressão que dá título à um romance de Hilda Hilst, “Estar-sendo-ter-sido”, o gerundismo aparece como recurso necessário, pois ressalta a noção de temporalidade acima referenciada e que é fundamental às filosofias da existência. Desse modo, a temporalidade não pode de modo algum ser entendida com o conjunto de instantes, afinal o que a caracteriza é a duração. É preciso considerar que tal formulação exige que se entenda a relação entre as dimensões temporais como algo dinâmico, isto é, passado, presente e futuro são dados simultaneamente, ou seja, “o passado é ligado ao presente e a um certo futuro, ele não está isolado, encerrado, sem relação, pois ele é passado deste presente”.⁴¹⁴

Por consequência, a temporalidade configura a estrutura interna da consciência, de sorte que existir significa não-ser, e ser é o mesmo que passar. Entende-se com clareza porque para Sartre é sempre na consciência refletida (passado) que posso constituir meu eu mediado pelo olhar do outro.

Cumpramos reiterar que é justamente neste sentido, tal como referenciado acima, que, em dado ponto do romance, a personagem Françoise diz: “somos lançados indefinidamente para o futuro, mas, quando este se torna presente, é preciso fugir”.⁴¹⁵ Se buscamos nos encontrar, ou seja, se buscamos certa identidade, ao modo do Em-si, tal

⁴¹³ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 90.

⁴¹⁴ MOUTINHO, *Sartre: Existencialismo e Liberdade*, p. 69.

⁴¹⁵ BEAUVOIR, *A Convidada*, p. 90.

como foi colocado anteriormente, então é apenas no passado que há permanência, pois, a consciência se caracteriza como pura transcendência. Entendemos assim algumas das passagens do romance, como a seguinte, por exemplo: “Quando Françoise voltava à casa dos pais era como se o tempo não tivesse passado. [...] viver era envelhecer, nada mais”. A chave de leitura aqui é sempre a dimensão temporal implicada na definição existencialista de existência.

A fim de concluir este tópico, que versou acerca do romance de Simone de Beauvoir, *A Convidada*, no qual se buscou explicitar alguns dos conceitos centrais da filosofia existencialista de Sartre, poder-se-ia levantar a seguinte questão: ora, se não se trata de ilustrar conceitos filosóficos no registro ficcional, por que essa incursão pela análise de conceitos abstratos no registro literário? Não se repete aqui o erro que se pretende denunciar? Para esclarecer nossa posição parece-nos apropriado referências às palavras de Merleau-Ponty quando afirma que a “função do romancista não é tematizar tais ideias, é fazê-las existir diante de nós à maneira das coisas”.⁴¹⁶ A análise da obra de arte não a reduz a sua função instrumental, do mesmo modo que denunciar os abusos da instrumentalização da arte não implica em abandonar seu caráter representativo. Em outras palavras, um bom romance “sempre é levado por duas ou três ideias filosóficas”,⁴¹⁷ intuições norteadoras, lembremo-nos que não se trata de colar etiquetas nos romances, pois a criação ficcional, tal como bem destaca Beauvoir, ecoando nos comentários de Bento Prado Jr., a literatura é capaz de resgatar a linguagem viva, e portanto, é capaz de “evocar, na sua unidade viva e na sua fundamental ambiguidade viva”⁴¹⁸ a realidade por detrás do real.

Tal como vimos a literatura é capaz de expressar o mundo concreto e temporal; o romancista, através de uma reconstrução intelectual da sua própria experiência, reconstrói, num plano imaginário, o mundo real; assim esse artifício é capaz de proporcionar uma descoberta viva de uma singularidade concreta que vive sua presença no mundo, sua situação metafísica, sua dimensão histórica; impõem-se, portanto, uma verdade temporal, comprometida com o contexto histórico. Cumpre uma última citação das palavras de Simone de Beauvoir, quando a autora explicita essa dimensão histórica implicada na produção ficcional e que exige a dimensão histórica:

⁴¹⁶ MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique in: Sens et Non-sens*, p. 45.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 95.

Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objetivo e o subjetivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência revela da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá avocar na sua verdade completa, singular, temporal, o brotar original da existência.⁴¹⁹

A citação dessa esclarecedora passagem de Simone de Beauvoir vem ao encontro do tema do nosso próximo tópico que tratará da necessária dimensão histórica implicada na filosofia existencialista e do necessário recurso a criação ficcional como forma de expressar essa dimensão tensa própria à uma ontologia do concreto. Para tanto nos lançaremos à uma apresentação da concepção de história para Sartre a partir de uma análise do problema na letra dos seus romances.

5. Entre as narrativas ficcionais e a História: prelúdio para um ensaio acerca da dimensão histórica intrínseca à criação ficcional em Sartre.⁴²⁰

Se as análises que tecemos até aqui se justificam, isto é, se efetivamente podemos falar em interdependência entre criação ficcional e reflexão filosófica no registro da produção sartriana; se há, de fato, uma dimensão concreta implicada na ontologia existencialista que exige a “figuração concreta da existência individual e histórica”; o que reserva à consciência imaginante um papel central; parece-nos lícito retomar o problema da história a partir dos romances de Sartre a fim de explicitar o problema fundamental que orientará nossas análises posteriores acerca da dimensão histórica do imaginário.

Nesse sentido cumpre adiantar que, no nosso entendimento, se a dimensão subjetiva requerida pela ontologia-fenomenológica nunca abandona Sartre, defendemos também que a dimensão histórica sempre esteve presente em seus escritos, desde seu romance de estreia *A Náusea* até sua biografia sobre Flaubert, *O Idiota da Família*. Acreditamos, desse modo, que a obra sartriana se caracteriza pela unidade dinâmica e, simultaneamente, orgânica das preocupações do autor.

⁴¹⁹ BEAUVOIR, *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*, p. 91.

⁴²⁰ As análises que compõem o último tópico deste capítulo foram retomadas e desenvolvidas a partir do artigo: RODRIGUES, Thiago. *Ética e História a partir da Criação Ficcional em Sartre: pela unidade dinâmica e simultaneamente orgânica da obra do autor. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 20, p. 103-119, 2012.

Até este ponto nosso estudo se concentrou nos textos de juventude de Sartre, no entanto é pertinente traçar um breve quadro cronológico acerca de seus romances. Por quê? Sabemos que muitos dos comentadores que se propuseram a estudar a relação entre literatura e filosofia em sua produção privilegiaram o seu aspecto social, isto é, o papel que a noção de engajamento exerce sobre a obra ficcional do autor. E a recorrência desta abordagem se justifica porque, realmente, há um crescendo no qual o tema é cada vez mais presente na obra romanesca de Sartre. No entanto, tudo leva a crer que essa perspectiva recorrente, que implica a supervalorização do caráter social que sua obra literária adquiriu, leve a alguns equívocos, como, por exemplo, aquele que buscamos ressaltar no decorrer deste estudo até aqui, isto é, entender a obra ficcional de Sartre como um mero instrumento de divulgação das ideias filosóficas do autor. Outro equívoco que talvez decorra desta abordagem é negligenciar a tensão, sempre presente em sua obra, entre a objetividade concernente à *História*⁴²¹ e a subjetividade decorrente do caráter singular da existência, ou melhor, o caráter aparentemente paradoxal da tensão presente em sua concepção de História entre as “determinações” da situação histórica – seu caráter contingente –, e a liberdade das escolhas singulares. O que também poderia ser expresso através da ambivalência entre os registros ontológicos da imanência e da transcendência.

Perece-nos, ao contrário do que muitos comentadores defendem, que sua obra de caráter ontológico-fenomenológico não representa uma “preparação” para sua obra de caráter, digamos assim, ético-histórico, mas antes que a primeira é o fundamento de um *desdobramento necessário*, e, embora o próprio autor tenha se manifestado de forma que leve a crer na tese da ruptura,⁴²² acreditamos na continuidade das preocupações do jovem Sartre no decorrer de toda a sua obra. É a este problema, ou mais especificamente, a maneira como esta problemática se manifesta nos romances do autor, portanto, e mesmo que brevemente, que dedicaremos estas linhas. Lembrando que este percurso que se inicia

⁴²¹ “História” aparece aqui com letra maiúscula para ressaltar os aspectos contingentes do processo histórico, em oposição às escolhas singulares que, em última instância, são o que constituem o próprio processo histórico. E isso, de forma algum, se identifica à concepção tradicional de História, que a entende como uma sucessão de fatos resultantes de um encadeamento lógico dentro de um processo teleológico, tal como, por exemplo, muitos comentadores apresentam a concepção hegeliana e marxista da história. Nesse sentido, concordamos com a análise de Thana Mara de Souza em *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica In: Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), Vol. 16, Nº 26 (2009)*. E, portanto, não ignoramos sua crítica a “História” (com letra maiúscula), mas acreditamos nas vantagens dessa grafia, mesmo que provisoriamente, como uma maneira de ilustrar a tensão presente na concepção sartriana.

⁴²² Entretanto, é o próprio autor que também oferece elementos que justificam a tese da continuidade, mas veremos isso mais detalhadamente no decorrer deste tópico.

neste tópico tem por objetivo introduzir algo que será retomado de forma mais contundente no próximo capítulo.

Para tanto, é imperativo que primeiro nos dediquemos a esboçar aquilo que Sartre entende por história. Visando esse fim, passaremos à uma breve análise desta concepção presente no ensaio *Questão de Método* (1960). De início podemos afirmar, com toda segurança, que o filósofo defende uma concepção na qual a história se caracterizaria por um processo dialético de totalização perpetuamente em curso, isto é, a história em curso representaria a verdade em perpétuo processo de devir.⁴²³ É preciso, portanto, empreender uma concepção de filosofia que contemple o movimento, “nascida do movimento social”, dinâmica, que não mais se ocupe apenas com o abstrato da especulação contemplativa, mas que se lance no concreto da vida prática. Ou seja, uma “filosofia que permanece eficaz enquanto vive a práxis que a engendrou, que a sustém e é por ela iluminada”.⁴²⁴

É sob este registro, ou melhor, é objetivando uma filosofia que contemple o homem concreto, que Sartre afirma: “O homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias; por mais que se possa dizer e pensar sobre o sofrimento, ele escapa ao saber, na medida em que é sofrimento em si mesmo, onde o saber permanece incapaz de transformá-lo”.⁴²⁵ Nada mais em conformidade com aquilo que defendemos anteriormente, isto é, a expressão do caráter concreto da metafísica sartriana exige uma forma outra de expressão que, tal como explicitado anteriormente, exige o recurso à criação ficcional. Decorre deste pressuposto que a concepção de história defendida pelo filósofo não possa se pautar também por noções abstratas que negligenciem a dimensão concreta da existência.

Sartre então recorre a Marx, e ao seu materialismo dialético, o que necessariamente implicará em severas críticas a boa parte da tradição marxista, inclusive Engels. Sobre essa concepção Sartre afirma que Marx faz do fato humano

[...] o tema imediato da totalização filosófica e é o homem concreto que ele coloca no centro de suas pesquisas, este homem que se define simultaneamente pelas suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e os homens.⁴²⁶

⁴²³ SARTRE, *Questão de Método*, p. 112. Sartre atenta que não é seu objetivo relativizar os conceitos de Verdade e História, mas ainda não nos aprofundaremos nesta questão.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 117.

Já temos aqui, portanto, as duas dimensões supracitadas, quais sejam, as determinações da situação histórica e a dimensão particular das escolhas singulares.⁴²⁷

Como sabemos o pressuposto de Sartre a essa concepção é a máxima existencialista de que “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos que partir da subjetividade”.⁴²⁸ O que significa que para o filósofo francês o ponto de partida é sempre a subjetividade humana, o que, para ele, não acarreta nenhuma contradição em relação ao pressuposto materialista do “primado da existência sobre a consciência”, e, ao contrário, para Sartre essa máxima representaria justamente o ponto de convergência entre essas duas concepções.⁴²⁹

Isso posto, estamos preparados para compreender as palavras do autor quando este afirma que a história é uma totalização dialética em movimento perpétuo. Diz Sartre: “O existencialismo, como o marxismo, aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, não pode conceber estas sínteses senão no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a história”.⁴³⁰ Afirmar as determinações concretas decorrentes da situação histórica não implica necessariamente negar a subjetividade humana como princípio. Veremos isso com mais atenção posteriormente. Cabe agora a referida incursão pelos romances de Sartre para, em seguida, retomarmos o problema da história na perspectiva do ensaio.

É patente, como sugerido no início deste tópico, que cada vez mais Sartre se ocupará com o problema do comprometimento ético das escolhas singulares, assim o tema ganha relevo no desenvolvimento de sua obra ficcional. O que aparece discretamente em seu romance de estreia, *A Náusea* (1938), ganha destaque em suas obras posteriores.⁴³¹ Já em *Idade da Razão* (1945) o tema da tensão histórica é explícito. A presença da Guerra – o romance se passa às vésperas da Segunda Guerra Mundial – faz com que o problema da liberdade e, em decorrência, da tensão entre a situação histórica e as escolhas singulares, se imponha. A pluralidade das liberdades singulares se dá sempre

⁴²⁷ É célebre, neste contexto, o embate travado entre Sartre e Lukács. No entanto, não é nosso objetivo nos aprofundarmos nessa discussão. Para mais ver: LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo?* 2. ed.. Trad. E. Kelemen. Paris: Nagel, 1960; e também: SARTRE, Jean-Paul. *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a dialética*. Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel, Vigier. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

⁴²⁸ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 5.

⁴²⁹ *Idem*, *Questão de Método*, p. 125.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁴³¹ O que queremos ressaltar é que mesmo em seu romance de estreia o tema da história já está presente, mesmo que implicitamente, mas veremos isso com mais cuidado mais adiante.

em *situação*, todos vivem singularmente o peso da iminência da guerra. O sujeito é sempre histórico.

É justamente nesse sentido que entendemos os impasses vividos pelo personagem do romance, o jovem professor de filosofia Mathieu, entre assumir o peso de suas escolhas ou tentar manter-se alheio a tudo. De que lhe serve usar a liberdade para comprometer-se? O que pode justificar seu comprometimento? A gravidez de sua companheira no romance, Marcelle, é algo contingente, assim como o convite de seu amigo Brunet para integrar o partido comunista. Daí a questão que Mathieu se coloca: o que vale mais a pena: ter ou não ter filhos? Como é possível viver a contingência sem se comprometer? Mas a resposta é simples: não é possível. Mathieu busca fugir de sua responsabilidade, para isso coloca como centro de suas preocupações o problema financeiro, assim como uma concepção negativa da liberdade. No entanto, o que o personagem faz nada mais é do que negar sua própria liberdade. Sabemos que para Sartre a liberdade me projeta no futuro, me projeta num modo de ser, mas esta não supre a falta, o que é uma outra maneira de dizer que é necessário ao homem perseguir o seu próprio ser.⁴³² Assumir seu ser equivale a escolher-se continuamente. Assim o compromisso verdadeiro requer os riscos implicados em nossas escolhas. Portanto, o personagem recorre à má-fé para fugir da sua situação, mas evidentemente, isso se dá *na* História. Entendemos porque é presença constante nas reflexões do personagem o problema do compromisso histórico, pois ele é, sempre, *na* História, mesmo que Mathieu faça uso inautenticamente da noção de contingência, como um recurso à má-fé.

Faz sentido, sob esse registro, nos remetermos novamente à famosa frase de Marx que Sartre citava frequentemente, que o “homem faz a história que o faz”.⁴³³ Mas, na

⁴³² Como vimos essa é a característica central do Para-Si, ser puro projeto de si mesmo, ser justamente aquilo que ele não é, não sendo aquilo que ele é. Ou seja, aquilo que o homem é, é justamente aquilo que ele se fez e enquanto se fez. Nada garante sua permanência.

⁴³³ Essa ideia está presente também no ensaio *Questão de Método*, da seguinte forma: “Os homens fazem, eles próprios, sua história, mas num meio dado que os condiciona” (p. 149). Daí o filósofo levantar o problema de uma possível contradição dessa formulação, que, como veremos, ele mesmo contesta. A mesma ideia aparece em *A Ideologia Alemã* assim: “as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (p. 36). Nesse sentido é relevante frisar a menção a terceira tese de Feuerbach que Sartre faz no livro: “A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação... não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o educador deve ser, ele próprio, educado” (p. 149) [...] [E conclui Sartre:] “o educador deve ser educado: isto significa que a educação deve ser uma empresa” (p. 150). Essa passagem aparece em *A Ideologia Alemã* da seguinte forma: “A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser

perspectiva existencialista do filósofo, a passagem de Marx visa ressaltar a tensão dialética que sua concepção de história adquiriu. Para Sartre o que configura a história é justamente essa tensão dialética entre o processo de subjetivação das existências particulares e o caráter contingente da situação histórica. Essa relação dialética referida se dá na medida em que o universal pesa sobre o indivíduo, mas este o *encarna*, torna-o seu (encarnação do universal).⁴³⁴ Entendemos mais claramente o que pretende Sartre ao preferir uma de suas mais célebres máximas: “não importa o que fazem do homem e sim o que o homem faz com o que fizeram dele”, pois mesmo na presença avassaladora da iminência da guerra o homem é capaz de refugiar-se nos meandros da má-fé. O homem é livre até mesmo para negar sua própria liberdade, o que faz dele um “condenado à liberdade”.

Já em *Sursis* (1945) e em *Com a Morte na Alma* (1946) nos encontramos imersos no contexto da Segunda Guerra Mundial, e a *situação limite* impõe aos personagens um posicionamento. Vemos mais claramente o movimento a que nos referimos: em *A Náusea*, a história é o palco, mas quase não se percebe; em *A Idade da Razão*, o personagem vive, mesmo que apoiado em má-fé, seu contexto histórico, assim essa problemática é bastante clara; mas em *Sursis* e em *Com a Morte na Alma*, já não é mais possível fugir à questão: o que é constituir-se em situação, *na* e *para* a história? É preciso viver singularmente todo o peso da História. A situação limite convoca o indivíduo a participar da constituição do próprio processo histórico.⁴³⁵

educado” (p. 100). Parece-nos bastante claro, portanto, que, só por isso, para Sartre, situação histórica e ação particular não se contraditam.

⁴³⁴ No que tange à noção de “*encarnação*”, sabemos que Sartre a desenvolverá com mais acuidade em *Crítica da Razão Dialética*, mas que, no entanto, não desenvolveremos ainda. Mas cabe citar, mesmo que de passagem e indiretamente, a menção que o filósofo faz à essa ideia em *Questão de Método*: “Não posso descrever aqui a verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo. Seria preciso mostrar a necessidade conjunta da “interiorização do exterior” e da “exteriorização do interior” A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representam em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da práxis, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder aquisitivo não provocaria jamais a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma carência ou de um medo fundado em cruéis experiências” (p. 154).

⁴³⁵ Agora “história” aparece com letra minúscula pois nos parece claro a conotação que concepção sartriana adquirir ao visar um entendimento do processo histórico como algo construído por singularidades que se constituem imersas em sua condição contingente e, ao se constituírem, constituem o próprio processo da história. Entende-se porque não faz o menor sentido falarmos nos “Heróis” da história.

Assim, o personagem que surge afastado do engajamento político no início da série *Os Caminhos da Liberdade*, aparece, ao final, especificamente em *Com a Morte na Alma*, como um combatente na Segunda Guerra. No entanto, talvez o que o motive seja menos assumir sua imanência (a responsabilidade por suas escolhas), do que negar sua transcendência. A pergunta que se impõe é: será que o personagem visa, realmente, assumir sua imanência de um modo transcendente? Mas é possível, de fato, fugir a essa aparente contradição, isto é, entre assumir a imanência ou a transcendência? Ou melhor, é possível assumir a imanência sem com isso negar a transcendência? Evidentemente a questão toca num dos problemas mais controversos do pensamento sartriano, qual seja, a sistematização de uma moral. Não objetivamos aqui nos aprofundar nessa problemática, mas apenas ressaltar esse movimento. Vejamos como “o peso da história” surge à Mathieu na emblemática passagem do romance *Com a Morte na Alma*:

Aproximou-se do parapeito e pôs-se a atirar de pé. Era um enorme revide: cada tiro vingava-o de um antigo escrúpulo. Um tiro em Lola que não ousei roubar, um tiro em Marcelle que devia ter largado, um tiro em Odette que não quis comer. Este para os livros que não ousei escrever, este para as viagens, que recusei, este para todos os sujeitos, em conjunto, que tinha vontade de detestar e procurei compreender. Atirava, e as leis voavam para o ar, amarás o teu próximo como a ti mesmo, pam! nesse salafrário, não matarás, pam! nesse hipócrita aí da frente. Atirava no homem, na Virtude, no Mundo: a Liberdade é o Terror; o incêndio destruía a prefeitura, destruía-lhe a cabeça: as balas assobiavam, livres como o ar, o mundo explodirá, e eu com ele, atirou, olhou o relógio: quatorze e trinta segundos; não tinha mais nada a desejar senão um prazo de meio minuto; exatamente o tempo de atirar naquele belo oficial, que corria orgulhoso para a igreja; atirou sobre o belo oficial, em toda a Beleza do mundo, na rua, nas flores, nos jardins, em tudo o que amara. A Beleza deu um mergulho obscuro e Mathieu atirou de novo. Atirou: era puro, todo-poderoso, livre.⁴³⁶

Como exposto acima, não é nosso objetivo levantar o problema acerca da instauração de uma moral em Sartre, mas, antes, ressaltar que mesmo nos textos no qual se sobressaem as questões éticas, se não são os pressupostos de sua filosofia da consciência imersa no mundo que fundamentam as implicações éticas, ao menos esses pressupostos não estão ausentes. O que leva Mathieu a se engajar são sempre as implicações singulares da violência que representa a contingência de sua situação

⁴³⁶ SARTRE, *Com a Morte na Alma*, p. 203. Sob esse mesmo registro é curioso lembrar como a má-fé aparece descrita por Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*, cabe citá-lo: “as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros muito bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos a quem me dedicasse, mas foi porque não encontrei o homem com quem pudesse realizar minha vida” (p. 13).

histórica. Não há paradoxo em afirmar o primado da subjetividade em uma filosofia da história que tem como ponto de partida o fato de que o processo histórico é construído a partir de existências cotidianas e singulares, existências “sem nenhuma importância social”, mas que singularmente constituem o próprio processo da “História”. Desse modo, que diferença faz se o que leva Mathieu a se engajar é a negação, livre, da própria liberdade? Pois Mathieu faz a história, mesmo sem querer.⁴³⁷ Afinal não posicionar-se já é tomar uma posição. É por isso que, em dado momento, Mathieu ouve de alguém, que a Guerra diz respeito a todos, inclusive aqueles que não se posicionam em relação a ela. Afinal, como diz Sartre, “sempre se é responsável por aquilo que não se tenta impedir”.⁴³⁸ É por isso que podemos dizer que quando o personagem atua abstratamente – pois é isso que ele faz ao atirar na Beleza, na Virtude etc – ele age de má-fé.⁴³⁹ Daí Sartre reivindicar a responsabilidade como uma necessária consequência da liberdade. É necessário ao homem tomar consciência de seu papel histórico:

E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem – ou, pelo menos, este alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver, num mesmo movimento, realizado sua unidade e tomado consciência de seu papel histórico. Mas, se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que outro também a faz.⁴⁴⁰

Assim o processo histórico se caracteriza pelo conjunto das ações humanas em sua totalidade, desse modo o que o constitui são as existências cotidianas (concretas) em ato, o homem faz a história mesmo que não tenha consciência disso. É preciso assumir-se livre.

Assim, o homem faz a história: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido a História, que é a obra própria de toda atividade de todos os homens, aparece-lhes como uma atividade estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo.⁴⁴¹

⁴³⁷ Não é ocioso repetir uma vez mais, que o que está em jogo aqui não é uma teoria moral em Sartre, mas apenas ressaltar que há uma interdependência entre o registro da subjetividade e o registro histórico propriamente dito, entre as implicações da liberdade singular e as determinações da história.

⁴³⁸ SARTRE, *O que é a Literatura?*, p. 212.

⁴³⁹ Talvez se Sartre tivesse concluído o projeto de *Os Caminhos da Liberdade* o personagem tivesse passado dessa concepção negativa e abstrata de liberdade para uma concepção que abarcasse a situação concreta da existência. Nesse sentido nossa interpretação encontra-se com a de Thana Mara de Souza em *Os Descaminhos da Liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade*, p. 239.

⁴⁴⁰ SARTRE, *Questão de Método*, p. 150.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 150, grifo nosso. Essa passagem remete diretamente à noção marxista de *alienação*, mas não é nosso objetivo desenvolvê-la aqui.

Portanto, de modo algum podemos afirmar que Sartre abandona as preocupações com a dimensão subjetiva da existência, se há a influência direta da concepção marxista da história, isso se dá sobre seus pressupostos ontológico-existenciais que a fundamentam. Assim:

A própria dialética – que não poderia ser objeto de conceitos, porque o seu movimento os engendra e os dissolve a todos – só aparece, como História e como Razão histórica, sobre o fundamento da existência, pois ela é por si mesma o desenvolvimento da práxis e a práxis é em si mesma inconcebível sem a carência, a transcendência e o projeto.⁴⁴²

Ou seja, a práxis é inconcebível sem o homem, sem o *para-si*, em outras palavras, o processo histórico é inconcebível sem a subjetividade humana. É nesse sentido que a dimensão da vivência singular implicada em *Os Caminhos da Liberdade*, ao qual nos referimos, também aparece descrita nos comentários de Neide Coelho Boëchat, e que se coadunam à nossa interpretação:

O que Sartre tenta focalizar nessa trilogia não é apenas um quadro de atitudes existenciais empreendidas por um ser-para-si em sua relação com o mundo, mas os conflitos de uma consciência vivenciados pelo indivíduo que, em sua dimensão de engajamento histórico, coloca a si mesmo em questão. Melhor dizendo, trata-se de uma consciência humana que, ao tentar alcançar-se reflexivamente, transita entre a má-fé e o espírito de seriedade. Dessa forma, o nó da questão que amarra esse conflito poderia ser assim resumido: como conciliar as possibilidades dessa consciência que se temporaliza entre a transcendência e a facticidade, com a noção de autenticidade necessária à construção de uma moral histórica?⁴⁴³

Mas se isso, ao menos em alguma medida, atesta que nos textos onde o tema do engajamento é mais evidente, ainda assim, a dimensão da singularidade não se dissipa. No entanto, cabe ainda retornarmos, mesmo que brevemente, ao romance *A Náusea*, para ressaltar a presença da dimensão histórica já em seu romance de estreia. Antes de prosseguirmos, é importante observar que não são poucos os comentaristas que defenderam a separação da obra sartriana em dois momentos estanques, reforçando assim a tese da ruptura. Detenhamo-nos numa dessas abordagens, de sorte que possamos demarcar mais claramente nosso posicionamento.

⁴⁴² SARTRE, *Questão de Método*, p. 187.

⁴⁴³ BOËCHAT, Neide Coelho. História e Escassez em Jean-Paul Sartre, p. 26-7. As instigantes análises da comentadora remetem a referida sistematização de uma moral em Sartre, que, como dissemos, não é nosso objeto.

Gerd Bornheim,⁴⁴⁴ dentre outros, sustenta essa cisão na obra sartriana ao afirmar que “o pensamento de Sartre *evolui*, e o lugar privilegiado de sua evolução encontra-se precisamente no terreno da História”.⁴⁴⁵ Assim, e esse é o ponto que nos interessa nesse momento, “para o personagem principal de *A Náusea* – o historiador Roquentin – a História termina sendo definitivamente um absurdo que não poderia merecer consideração”.⁴⁴⁶ Para o comentador, não apenas há uma evolução que caminha da metafísica pura às preocupações com a inteligibilidade histórica, mas isso se expressaria também e claramente na postura do personagem Roquentin.

Mesmo que não nos aprofundemos nesse tema agora cumpre adentrarmos um pouco na leitura do comentador a fim de precisar nossa posição. O cerne da interpretação proposta por Bornheim reside no fato de que, para o comentador, a ontologia sartriana se assenta sobre uma cisão fundamental entre as duas instâncias principais ao existencialismo: o ser e o nada.⁴⁴⁷ De tal modo que esse dualismo seria irredutível. Esse alerta é importante, pois reside justamente aí nosso ponto de inflexão, isto é, tal como reiteradas vezes insistimos no decorrer deste estudo, acreditamos que antes existe uma tensão inerente a esses dois polos, fazendo com que essas instâncias se constituam mais como atos correlatos, do que uma separação radical. Ora, se não há cisão, então seria justamente nessa chave que a relação entre as condições materiais da situação histórica exerceriam a condição de possibilidade da liberdade, de modo algum configurando-se como um limite. O caráter nadificador da vivência só é possível em relação ao Ser, em outros termos, só existe a liberdade para constituir a história a partir de um contexto histórico dado. Antes de se configurar como limite, vale insistir, a situação histórica é condição de possibilidade ao exercício da liberdade.

Bornheim mergulha no problema da relação entre a liberdade da consciência e os limites impostos pela situação histórica. No entanto, a todo momento, o autor assenta sua análise da obra sartriana no registro da tradição metafísica ocidental. Nessa perspectiva, a filosofia de Sartre se coadunaria às categorias dogmáticas dessa tradição metafísica. Diz

⁴⁴⁴ Optamos pela interlocução com Bornheim, em *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, pois é quem afirma de forma mais incisiva esse afastamento em relação ao tema da história. Mas o que é dito aqui em relação ao comentador se aplica também a interpretação defendida por Marcuse, István Mészáros, Paulo Perdigão dentre outros, pois na letra destes comentadores o “primeiro” Sartre teria reduzido suas análises ao campo da ontologia pura, negligenciando assim sua dimensão histórica.

⁴⁴⁵ BORNHEIM, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, p. 227. Grifo nosso.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 136 ss.

o comentador: “Trata-se de elucidar os mesmos problemas que acompanham o núcleo de toda a tradição da Metafísica ocidental”.⁴⁴⁸ E mais adiante:

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.⁴⁴⁹

É esse o panorama no qual Bornheim supõe que o “primeiro” Sartre, no registro de *L'Être et le Néant*, seria meta-histórico,⁴⁵⁰ e que o pensamento existencialista seria “ininteligível se despedido de seu contexto metafísico”.⁴⁵¹ Do nosso lado, entendemos que a dimensão concreta da concepção ontológica existencialista, dado seu caráter tensional, exige uma forma outra de expressão, daí a problemática acerca da relação entre literatura e filosofia, de tal modo que seria necessário empreender uma leitura conjunta da obra literária e filosófica a fim de explicitar a dimensão histórica sempre presente nas reflexões do autor. Não se trata, portanto, de optar por um dos dois polos da dicotomia entre “determinações históricas” e “a ação humana”, seria justamente porque existem as determinações históricas que a ação humana seria possível. O pressuposto aqui é que Sartre teria rompido com a tradição metafísica ocidental, justamente porque esta não daria conta dessa dimensão concreta da experiência singular tão cara ao existencialismo. Nesse sentido ainda, tal como tentaremos elucidar no próximo capítulo, seria possível buscar a inteligibilidade histórica a partir das ações humanas.

Ora, se queremos demonstrar que já em seu romance de estreia Sartre se ocupa com o problema da história, então teremos que nos opor a essa interpretação.

O primeiro ponto que poderíamos destacar é o fato de que o personagem Roquentin, tal como já defendemos em outra oportunidade,⁴⁵² representa uma espécie de anti-herói, que busca a todo momento negar sua condição nos redutos da má-fé. É nesse sentido que entendemos como um equívoco as interpretações que, no âmbito do romance, atribuem à arte uma dimensão salvacionista. Inversamente, consideramos que se trata de um personagem que pretende a todo momento negar sua condição, a busca da arte ou o

⁴⁴⁸ BORNHEIM, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, p. 26.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁵² Para mais, ver: RODRIGUES, Thiago. *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2014. Cap. III, p. 180.

intento da criação por ele perseguida constitui antes uma forma de fugir à responsabilidade pela construção de sentido existencial. Afinal, se não há nada que justifique a priori a existência, é porque o sentido deriva das escolhas singulares. Lembremos que essas escolhas singulares exigem implicações no contexto em que elas estão inseridas, mas esses desdobramentos aparecem de forma mais explícita em *Os Caminhos da Liberdade*, em especial, no segundo volume, *Sursis*, mas retornaremos a este tema posteriormente. Neste momento objetivamos demonstrar que já em seu romance de estreia Sartre reserva um lugar relevante ao problema da dimensão histórica.

Atestando assim nossa interpretação nesta etapa da pesquisa, qual seja, a de que Sartre abarca em toda a sua obra romanesca tanto a dimensão ético-histórica como a dimensão ontológico-fenomenológica, passemos ao romance *A Náusea*. Trata-se de interrogar a maneira pela qual a dimensão ético-histórica estaria presente nesta obra.

Se a historiografia tradicional entende a história como resultado de um desencadeamento lógico, no qual todo o processo obedeceria a uma teleologia, com a descoberta da contingência o personagem Roquentin vê dissolver todo sentido dado *a priori* aos acontecimentos. Daí a angústia do personagem frente o sentimento de aventura. Dada a desconstrução da ordem natural do mundo, não se é sequer possível pensar na vida como uma aventura heroica, tal como o personagem requeria. Assim a discrepância entre a total gratuidade da existência desvelada à Roquentin pelo sentimento violento e radical da náusea e a ordem teleológica requerida pela história, traz à tona a dimensão ético-histórica a que nos referimos, mesmo que sutil e indiretamente. É justamente nesse sentido que devemos entender essa passagem do romance:

Decididamente, o sentimento de aventura não vem dos acontecimentos: a prova está tirada. É antes a maneira como os instantes se encadeiam. Eis, creio eu, o que se passa: bruscamente sente-se que o tempo que corre, que cada instante conduz a outro instante, esse outro a um terceiro, e assim sucessivamente; que todos os instantes se aniquilam, que é inútil tentar reter algum, etc., etc. Então atribui-se essa propriedade aos acontecimentos que nos aparecem dentro dos instantes; o que pertence à forma é transladado para o conteúdo. Em suma, esse famoso correr do tempo, fala-se muito dele, mas quase não se vê. Vê-se uma mulher, pensa-se que ela será velha um dia, somente não a vemos envelhecer. Mas em certos instantes parece que a vemos envelhecer e que nos sentimos envelhecer com ela: é o sentimento de aventura.⁴⁵³

⁴⁵³ SARTRE, *A Náusea*, p. 102.

O que garante a ordem dos acontecimentos, seu encadeamento temporal, como se tudo decorresse de um processo ordenado no qual os acontecimentos se sucedessem progressivamente obedecendo à alguma ordem interna, e que, sempre *a posteriori*, é possível estabelecer, é justamente o fim que se busca, ou seja, a ordem presente se mostra como algo forjado, artificial e injustificável. É por isso que o sentimento de aventura não decorre dos acontecimentos, mas, ao contrário, ele é resultado da ordem sempre forjada posteriormente por aquele que os lê. A manifestação da completa gratuidade da existência faz com que qualquer perspectiva dessa ordem – seja no âmbito individual ou coletivo –, se esvaneça. Nada garante o sentido do processo histórico, a história está por se fazer. O que constrói a história é justamente “a atividade de todos os homens”, nada garante a continuidade dessa ação.⁴⁵⁴

Desse modo, não nos parece casual que o personagem do romance seja um historiador. E é nesse sentido também que nossa interpretação parece se encontrar com os comentários de Thana Mara de Souza no interessante artigo *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica*:

Historiador que reúne arquivos e cartas sobre o Marquês de Rolleston para escrever um livro falando de seus atos e importância para a história, aos poucos Roquentin percebe que os muitos documentos a que tem acesso não são suficientes para tornar possível a apreensão de uma ordem lógica e causal na vida de seu marquês. A necessidade só pode ser inventada, só pode ser imaginada, tal como a ficção faz. Em meio ao excesso de documentos, uns tão divergentes em relação a outros, sobra apenas a imaginação para ligar um fato a outro, para criar uma ordem que não existe no acontecimento.⁴⁵⁵

Mas se é certo que já em *A Náusea* a preocupação com a dimensão histórica está presente, não nos parece menos certo, como foi dito anteriormente, que em seus romances, onde o tema do engajamento tem a primazia, que a dimensão da singularidade seja negligenciada. No nosso entender isso representaria uma contradição interna no

⁴⁵⁴ É justamente nesse sentido que Sartre afirma em *O Existencialismo é um Humanismo* que é preciso “agir sem esperança”, ou seja, não há nada que garanta o sentido da ação individual, no entanto é preciso agir para si e para toda a humanidade. Nada garante que minha ação “conduzirá forçosamente a um triunfo do proletariado”, por exemplo, pode ser que outros homens prefiram implantar o fascismo amanhã, apesar disso, são as ações individuais em seu conjunto que constituem a história. (p. 12-13).

⁴⁵⁵ SOUZA, *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heroica In: Princípios: Revista de Filosofia*, p. 98. A comentadora ilustra essa interpretação com a seguinte passagem do romance: “Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. Parecemos começar do início [...] e na verdade foi pelo fim que começamos [...]. O fim, que transforma tudo, já está presente. Para nós o sujeito já é o herói da história”.

próprio cerne da obra do autor, pois, parece-nos, o que fundamenta em última instância todo projeto sartriano é sua ontologia.

Se retomarmos, desse modo, a passagem citada de *Com a Morte na Alma*, veremos que o que motiva a ação de Mathieu são suas próprias aflições existenciais, a maneira como singularmente ele *encarna* sua situação e como ele a reveste de sentido.

Nessa perspectiva discordamos de grande parte dos comentadores que dividem sua obra em duas (quando não três) fases. Fala-se sempre na “ruptura”, na “superação”, na “preparação”, na “revisão”, que Sartre teria realizado em sua fase “madura”, no entanto nossa interpretação busca afirmar a organicidade da obra do autor.⁴⁵⁶ A primeira fase, segundo essas interpretações, seria representada, principalmente, por sua obra *O Ser e o Nada*, e pela influência fenomenológica, na qual a preocupação histórica estaria ausente; e a segunda fase, de influência marxista, representada por *A Crítica da Razão Dialética*, na qual o autor abandonaria seus pressupostos ontológicos e se lançaria em preocupações de caráter ético-histórico. Isso não nos parece claro e nem se justifica. Mesmo que o próprio autor admita sua influência marxista, a ponto de afirmar que o marxismo seria a filosofia de seu tempo, é ele também que se apressa em dizer que:

É por isso que sempre disse – e continuo dizendo – que há uma unidade intelectual em minha vida, desde o princípio, com *A Náusea*, até o tratado moral do final, há algo como um sistema, que perde algumas de suas ideias e ganha outras, que não é inteiramente o mesmo, mas que tem uma unidade, que supõe a cada momento uma espécie de ideia vivida [*idée vécue*]: e não são ideias intelectuais e lógicas fundindo-se umas com as outras a partir de ligações lógicas, mas antes, são ideias vividas [*idée vécue*] que se apresentam no pensamento sobre uma forma temporal, em um dado momento, e que percebemos mais tarde de uma forma ligeiramente (ou inteiramente) diferente, mas ocupando o papel que tinham originalmente.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Tal como afirmado anteriormente, é o que faz BORNHEIM em *Sartre: Metafísica e existencialismo* ao afirmar que de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética* o pensamento sartriano “passa do plano metafísico ao plano histórico” (p. 230), por exemplo. Mais recentemente, François Noudelmann em *Sartre: L’Incarnation Imaginaire*, entre outros, defende uma “unidade profunda e dinâmica da filosofia sartriana em suas metamorfoses” (p. 10, tradução nossa). Como o Noudelmann, acreditamos na unidade dinâmica da filosofia sartriana. Dinamismo, aliás, que é característica fundamental em uma filosofia que busca contemplar o movimento, como é a filosofia existencialista.

⁴⁵⁷ SARTRE, In: *Revue Obliques*, p. 21. Apud Thana Mara de Souza em *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica* In: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Vol. 16, Nº 26 (2009). “C’est pourquoi je dis toujours – et j’y tiens – qu’il y a de l’unité intellectuelle dans ma vie, depuis le départ, *La Nausée*, jusqu’au traité de morale à la fin, quelque chose comme un système, qui perd certaines de ses idées et en gagne d’autres, qui n’est pas entièrement le même, mais qui a une unité, qui suppose à chaque moment une sorte d’idée vécue: ce ne sont pas des idées intellectuelles et logiques s’enchaînant les unes aux autres d’après des liens logiques, ce sont plutôt des idées vécues se présentant dans la pensée sous une forme temporelle, à un moment donné, et qu’on retrouvera plus tard avec une forme légèrement (ou entièrement) différente, mais remplissant le rôle qu’elles avaient au départ.” (Entretien, “L’écriture et la publication”) (Tradução nossa).

É nesse sentido que acreditamos na unidade orgânica, profunda e dinâmica ao mesmo tempo, de todo o corpo teórico e ficcional sartriano. Ganha força a expressão de Sartre, são ideias vividas [*idées vécues*], é uma vida que se realiza através de suas ações e de suas obras. Sartre viveu suas ideias e é por isso que não pode haver ruptura, porque a consciência, o *para-si*, ou seja, o próprio homem, só existe enquanto um fluxo contínuo. Enquanto perpétuo movimento. Entendemos melhor o emaranhado de preocupações que perpassa sua *biografia histórica*, *O Idiota da Família*, na “[...] peculiar biografia histórica de Flaubert, a psicanálise existencial de *O Ser e o Nada* é retomada e integrada pelo método progressivo-regressivo, já apresentado na *Crítica da Razão Dialética*”.⁴⁵⁸ Portanto, é por isso que os “aspectos de sua análise fenomenológica da temporalidade, que são imprescindíveis para o encaminhamento da questão da psicanálise existencial, [são imprescindíveis também ao] projeto relacionado com a sua ambição de pensar a História”.⁴⁵⁹ Em outras palavras, os pressupostos de sua filosofia da consciência não o abandonam mesmo quando seu objetivo é analisar a biografia histórica de Flaubert, assim como também quanto seu objeto é a história numa perspectiva marxista. A título de conclusão retomemos, sumariamente, o ensaio *Questão de Método*.

Compreendemos que se é certo que, neste ensaio, Sartre se aproxima das ideias marxistas, não é menos certo que ele faça isso de forma crítica, o que, aliás, é característico de sua produção intelectual, tal como já insistimos no início deste capítulo ao nos referirmos à obra de resposta e às duas dimensões da vingança. Nesse sentido é que reverberam as contundentes palavras do filósofo quando se refere àquilo que ele chamou de “*marxismo preguiçoso*”,⁴⁶⁰ assim,

Se quero compreender Valéry, este pequeno-burguês intelectual, saído deste grupo histórico e concreto – a pequena-burguesia francesa em fins do século passado –, é melhor que não me dirija aos marxistas: eles substituirão este grupo numericamente definido pela ideia de suas condições materiais, de sua posição entre os outros grupos [...] e de suas contradições internas. [...] este esqueleto de universalidade é a própria verdade a seu nível de abstração; vamos mais longe: quando as questões postas permanecem no domínio do universal, estes elementos esquemáticos pela sua combinação, permitem por vezes encontrar resposta. [...] Mas trata-se de Valéry. [...] [e neste tipo de abordagem, o que resta de Valéry, o existente?] Quanto a Valéry, evaporou-se.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ GONÇALVES, *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*, p. 11.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁶⁰ A crítica proferida por Sartre aqui se dirige, mais especificamente, à Lukács. Mas o filósofo à estende ao marxismo de sua época de um modo geral.

⁴⁶¹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 135.

Assim o registro existencialista, que, de fato, se apropria do pensamento marxista, pretende ir mais além, se o pressuposto fundamental é o homem concreto em suas condições materiais, cabe então perscrutar a existência real desses homens (no plural) singularmente. Se queremos compreender Valéry,

Para nós, sua existência é real e não aprenderemos nada mais a não ser pela experiência, pela observação, pela descrição fenomenológica, pela compreensão e pelos trabalhos especializados. [...] Consideramos a ideologia de Valéry o produto concreto e singular de um existente que se caracteriza em parte por suas relações com o idealismo, mas que se deve decifrar as suas particularidades e, de início, a partir do grupo concreto de que ele emergiu. [...] [E conclui Sartre] *Valéry é um intelectual pequeno-burguês: quanto a isto, não há a menor dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry.*⁴⁶²

Vemos novamente se evidenciar os pressupostos fenomenológicos de Sartre. É na particularidade que devemos buscar a inteligibilidade histórica. O melhor, é Valéry, o existente concreto e singular, que devemos analisar fenomenologicamente. Parece-nos bastante claro, desse modo, que, quando Sartre critica a teoria marxista por ele apropriada, é em seus pressupostos ontológicos que ele busca recursos. Compreendemos, portanto, o equívoco de Engels, pois o registro abstrato que o marxismo adquire não é fiel ao seu próprio pressuposto do “primado da existência sobre a consciência”, e que é requerido pelo próprio Engels. Se o pressuposto fundamental é a existência concreta, é necessário à filosofia, por consequência, abarcar o existente sob seu prisma particular.

É por causa desta falha que acaba por se desembaraçar do particular, definindo-se como simples efeito do acaso: “Que um tal homem”, escreve Engels, “e precisamente aquele, se eleve em tal época determinada e em tal país dado, é naturalmente um puro acaso. Mas, na falta de Napoleão, outro teria preenchido o seu lugar... O mesmo ocorre com todos os acasos ou com tudo o que parece acaso na história. Quanto mais o domínio que exploramos se afasta da economia e se reveste de um caráter ideológico abstrato, mais encontramos acaso no seu desenvolvimento... Mas traçai o eixo médio da curva... Este eixo tende a tornar-se paralelo ao do desenvolvimento econômico.” Em outras palavras, o caráter concreto deste homem é, para Engels, um caráter ideológico abstrato.⁴⁶³

Em contraposição, no registro existencialista, não há nada que garanta que se Napoleão não houvesse existido, outro teria preenchido seu lugar. Retomamos assim o caráter imprevisível que a história adquire para Sartre. Melhor dito: se não há nada que

⁴⁶² SARTRE, *Questão de Método*, p. 135-6, grifo nosso.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 136.

possa garantir *a priori* o sentido dado à história, pois é só posteriormente que encontramos a “lógica” da história, então nada me garante que, se Napoleão não tivesse existido, as coisas se dariam do mesmo modo. O que não significa, de modo algum, recair na tradição personalista que vê em Napoleão o herói da “História”. E isso se deve não a uma necessidade lógica que determine o processo histórico, mas ao fato de que a história é feita por todos os homens conjuntamente. Assim, se o sentido da história me escapa, não é porque eu não participe de sua construção, mas porque outros também participam. É por isso que

[...] o existencialismo considera esta declaração uma limitação arbitrária do movimento dialético, uma interrupção do pensamento, uma recusa de compreender. Ele recusa abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a refletir-se indefinidamente em si mesma. Pretende sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais das forças produtivas e das relações de produção.⁴⁶⁴

Chegamos ao último ponto que pretendemos destacar, qual seja, que a obra e as escolhas particulares de cada homem representam sua época, pois o escritor encarna a totalidade do processo dialético que o engendra e é por ele engendrado. Deste modo não é por acaso que Sartre dedica seus últimos dias a estudar a vida e a obra de Flaubert. Escreve ele:

[...] ao mesmo tempo sua obra ilumina a época com uma nova luz: ela permite colocar uma nova questão à História: que época podia ser esta para que existisse este livro e para que nele reencontrasse mentirosamente sua própria imagem. Aqui estamos no verdadeiro momento da ação histórica ou do que denominarei de bom grado o mal-entendido. Mas não é aqui o lugar de desenvolver este novo passo. Basta dizer, para concluir, que o homem e seu tempo serão integrados na totalização dialética quanto tivermos demonstrado como a História supera esta contradição.⁴⁶⁵

Agora, finalmente, estamos prontos para compreender a concepção sartriana, ou melhor, a apropriação crítica que Sartre faz do método dialético. É através da investigação das escolhas e da obra dos indivíduos que somos capazes realmente de iluminar as contradições dialéticas que constituem o movimento da história. Cabe questionar por que certa singularidade fez as escolhas que fez, para daí compreendermos o contexto que as engendra. É justamente nesse sentido que Sartre afirma:

⁴⁶⁴ SARTRE, *Questão de Método*, p. 136.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 177.

O método dialético, ao contrário, recusa-se a reduzir; ele percorre o caminho inverso: ultrapassa conservando; mas os termos da contradição ultrapassada não podem dar conta nem do próprio ultrapassamento, nem da síntese ulterior: é esta, ao contrário, que os ilumina e que permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base é apenas um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; é, ao contrário, a escolha que é preciso interrogar se quisermos explicá-los em seus pormenores, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta neste caso a generalidade) e compreender como foram vividos. É a obra ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento.⁴⁶⁶

Assim, dentro desta relação dialética que caracteriza o movimento de perpétua totalização da história, se quisermos compreender àquilo que condiciona o homem, sua *situação*, é para os atos e obras dos indivíduos que devemos nos voltar. *O Idiota da Família* surge, portanto, como o corolário de um processo que se inicia com os primeiros trabalhos de Sartre, qual seja, a necessidade de responder a pergunta fundamental: o que é homem? O que significa existir no mundo? Pois, na terminologia sartriana, o para-si é um ser-no-mundo, a existência humana é histórica.

Por fim, se retomarmos toda essa discussão buscando abarcar o tema da imaginação, as conclusões de Noudelmann em *L'Incarnation Imaginaire* ganham força, e parece vir ao encontro de nossa leitura. Noutros termos, todo nosso percurso talvez possa lançar alguma luz sobre as interpretações correntes do pensamento sartriano, ao menos naquilo que diz respeito a relação entre literatura e filosofia em sua obra. E isso porque Sartre reserva à consciência imaginante um lugar de destaque. Como postula o filósofo em *L'Idiot de la Famille*, seria possível reconstruir uma época inteira se tivéssemos acesso à toda uma história singular, de sorte que uma singularidade encarnaria toda a época que foi capaz de engendrar-la, mesmo que esta mesma singularidade não deixe de participar e contribuir para a construção da história em que ela se insere. Diz o comentador:

A prática da imagem implica assim uma reflexão sobre a encarnação do sentido. Ela permite compreender como a consciência vê sua intenção derramada [*débordée*] por sua realização, notadamente no seio da situação histórica. A história é, de fato, constituída por sucessivas encarnações que correspondem às realizações de múltiplas vontades.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ SARTRE, *Questão de Método*, p. 177.

⁴⁶⁷ NOUDELMMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 249. “La pratique de l’image implique ainsi une réflexion sur l’incarnation du sens. Elle permet de comprendre comment la conscience voit son intention débordée par sa réalisation, notamment au sein de la situation historique. L’histoire est en effet constituée d’incarnations successive qui correspondent aux réalisations de volontés multiples”. Tradução nossa.

Por consequência, é em decorrência também daquilo que é analisado em seus primeiros textos de influência fenomenológica – *A Imaginação* e *O imaginário* – que a análise da obra de Flaubert se justifica. É a partir da “obra [de Flaubert, que] ilumina a época com uma nova luz”, que podemos nos perguntar: “que época podia ser esta para que existisse este livro e para que nele reencontrasse mentirosamente sua própria imagem”? É através do recurso a criação ficcional que a história parece se desvelar.

Assim, para compreender a inteligibilidade da história, a abordagem sartriana abarca uma tensão entre uma concepção unilinear e determinada da história, e não mais se apoia sobre o sentido, mas sobre os sentidos da história e, então, as expressões e as interpretações são partes integrantes do seu movimento. No plano da linguagem, a encarnação nas palavras compromete o ser-no-mundo da consciência, e Sartre, estudando a escolha de Flaubert, apreende a dimensão ontológica da imaginação.⁴⁶⁸

Talvez por isso, quando Sartre cria sua obra a partir da análise da vida de Flaubert, ao ligar “o homem à sua época”, ele esteja nos dando a conhecer sua própria situação histórica.⁴⁶⁹ Talvez, em decorrência disso também, ao se estudar a obra de Sartre, desvele-se um pouco da situação história que o engendrou e que nos engendra. Seus romances são também a imagem “mentirosa”, mas, por isso mesmo, capaz de dar a ver o real através do irreal de sua própria situação histórica.

Por isso não nos parece exagerado, portanto, levantar a possibilidade de se compreender suas *biografias históricas* como uma das maneiras de se resgatar a singularidade implicada na história, e como ela se constrói, e, com isso, contribui para a construção do próprio processo histórico. Assim, se o escritor é, ou ao menos deveria ser, aquele que oferece um espelho crítico no qual o leitor se vê refletido em sua própria situação histórica, o que o concludaria a atuar nesse processo, então nos parece pertinente a possibilidade interpretar as incursões sartrianas de suas últimas obras, em especial em *L'Idiot de la Famille*, como um modo de se estudar como certa singularidade *encarna* sua situação. Desse modo não seria pertinente nos questionarmos sobre a hipótese dessas

⁴⁶⁸ NOUDELMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 249. “[...] Ainsi, pour comprendre l’intelligibilité de l’Histoire, la démarche sartrienne ménage une tension entre une conception unilinéaire et déterminée de l’histoire, et une prise en charge non plus du sens mais des sens de l’histoire, donc les expressions et les interprétations sont parties intégrantes de son mouvement. Au plan du langage, l’incarnation dans les mots engage l’être-dans-le-monde de la conscience, et Sartre, en étudiant les choix de Flaubert, appréhende la dimension ontologique de l’imaginaire”. Tradução nossa.

⁴⁶⁹ Sartre realiza aqui aquilo que Noudelmann chamou de “teoria da expressão ativa” [*théorie de l’expression active*], *L'Incarnation Imaginaire*, p. 249.

obras resgatarem aquilo que foi designado por muitos comentadores como sua “fase solipsista”? Ou melhor, Sartre, ao se dedicar a estudar a *biografia histórica* de uma *singularidade encarnada*, que foi Flaubert, não estaria resgatando, de algum modo ao menos, as preocupações com a consciência lançada no mundo, e que, de um modo ou de outro, acaba por encarnar sua própria situação? É por isso que o filósofo recorre ao que ele chamou de método progressivo-regressivo, pois a análise biográfica é capaz de aprofundar a leitura da situação histórica.

O método existencialista, ao contrário [de um certo marxismo contemporâneo vulgar e simplista] quer permanecer heurístico. Não terá outro meio senão o “vaivém”: determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, aprofundando a biografia.⁴⁷⁰

Daí que o problema ganhe interesse à medida que sugere uma interrogação no mínimo provocante: em última instância, seria lícito afirmar que talvez seja apenas através do estudo das singularidades que a história se dê a conhecer? Sob certa perspectiva, a pergunta sartriana, logo no início da biografia de Flaubert vem ao encontro da questão que nos instiga: “o que é que se pode conhecer de um homem hoje?” Talvez seja essa a intenção do filósofo em *O Idiota da Família*, ou seja, apresentar a universalidade encarnada através das escolhas singulares de Flaubert. Em outras palavras, trata-se de demonstrar que o ponto de partida para qualquer investigação que pretenda abarcar a totalidade histórica é a subjetividade, é o homem concreto em suas vivências. Se assim for, não poderíamos vislumbrar nas inquietações demonstradas pelo autor no início da obra mencionada uma retomada das preocupações do primeiro Sartre? Lembremos que é o próprio filósofo que ressalta que *L’Idiot de la Famille* deveria ser lido como um romance, não desenvolveremos esse ponto ainda, mas é necessário dizer que Sartre assim se coloca porque a escrita da monumental biografia exige certa dose de ficção. Destarte, ainda torna-se patente a retomada do tema da consciência imaginante e do papel da literatura para a construção de seu pensamento filosófico. Preocupações estas, que talvez nunca o tenham abandonado – e mais do que isso – que talvez tenham sustentado mesmo suas preocupações político-históricas? Estas questões se apresentam como ensejo ao nosso próximo capítulo que versará sobre a dimensão histórica da teoria do imaginário em Sartre. Debrucemo-nos então sobre esta tarefa.

⁴⁷⁰ SARTRE, *Questão de Método*, p. 170-1.

CAPÍTULO III

A dimensão histórica da imaginação: o fenômeno da encarnação e a refiguração do real

“Oh abre os vidros de loção
e abafa
o insuportável mau cheiro da memória”.
(Carlos Drummond de Andrade)

“Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas”.
(Paul Valéry)

1. Por uma teoria da história em Sartre

Neste outro momento da pesquisa, interessa-nos, ainda, perscrutar o modo pelo qual o tema da consciência imaginante como elemento constituinte da realidade humana é tratado por Sartre no período de sua produção em que o problema da história ganha destaque sob a égide de uma interlocução com o marxismo. Para isso nos dedicaremos a analisar o modo pelo qual a consciência imaginante e o imaginário (re)aparecem na produção do autor, mediados por sua reflexão sobre a história, sobretudo em seu último trabalho *L'Idiot de la Famille* (1970-1972). Pretensão que nos obriga a não negligenciar sua principal obra nessa etapa de seu pensamento, a saber, a *Critique de la Raison Dialectique* (1960). Com base nessa proposta e na reflexão de François Noudelmann,⁴⁷¹ seria lícito sustentar que a teoria do imaginário em Sartre se dá em dois momentos: primeiramente, toma forma com sua teoria da imagem e com a ontologia do imaginário; em seguida, amplia-se e reformula-se com a inserção dessas teorias no seio do real em sua dimensão histórica, configurando assim seu segundo momento.⁴⁷²

⁴⁷¹ NOUDELMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 10.

⁴⁷² Não é ocioso lembrar que somos impreterivelmente contra a interpretação que separa a obra de Sartre em momentos estanques, o que é proposto então é a separação analítica a fim de facilitar a exposição da nossa tese.

O percurso assim enunciado exige que nos debruçemos com mais cuidado sobre o problema de uma teoria da história, tal como acreditamos que Sartre postula nessa etapa do seu pensamento. Nesse sentido encontramos um ensejo para adiantar a interlocução, que defendemos, entre a perspectiva sartriana e as reflexões propostas por Paul Ricoeur em *Tempo e Narrativa* (1991), em especial suas teses sobre a relação entre narrativa e história.⁴⁷³

Pretendemos então deixar claro a razão pela qual recorreremos aos romances, às narrativas ficcionais, para introduzir o problema da história no itinerário sartriano, tal como foi feito ao final do capítulo anterior. Ora, se a narrativa ficcional, como buscaremos explicitar, configura elemento central àquilo que caracteriza a história, então é preciso considerar a trama que define a relação entre o real e o imaginário a fim de compreendermos o alcance da consciência imaginante para a constituição de uma teoria da história em Sartre. Nesse sentido, e antes de tudo, cumpre pontuar o problema da filosofia da história em termos mais gerais, para depois nos dedicarmos mais diretamente à relação entre a consciência imaginante e a realidade humana sob o registro da filosofia sartriana.

1.1 As concepções teleológicas

Visando esclarecer a forma pela qual Sartre compreende o processo histórico, a questão que se impõe diz respeito ao sentido da história, isto é, o que configura, por assim dizer, o “motor” da história? Costuma-se utilizar como parâmetro para pensar essa questão as concepções de um processo histórico portador de um fim [*télos*] que tanto justificaria quanto daria um sentido último ao desdobramento dos fatos; a história é assim compreendida a partir de uma determinada meta a ser realizada. É sob esse registro que entendemos a concepção cristã, por exemplo.⁴⁷⁴

Daí deriva que as teorias teleológicas postulem uma concepção linear do tempo e que se imponha a elas uma reflexão acerca do fim da história. O desencadear dos acontecimentos seria, pois, regido por um sentido oculto, ante o qual a tarefa do historiador seria justamente a de decifrá-lo. Eis um problema fundamental que orienta as

⁴⁷³ Cumpre lembrar que essa problemática será retomada de forma mais aprofundada por Ricoeur em *Le mémoire, l'histoire, l'oubli*, no entanto, dado que nosso enfoque é em Sartre e não em Ricoeur, nos limitaremos ao âmbito das análises presentes em *Tempo e Narrativa*.

⁴⁷⁴ É nesse mesmo sentido que Karl Löwith circunscreve o problema no excelente livro: *El Sentido de la Historia*. Trad. Espanhola. Madrid: Ed. Aguilar, 1958.

correntes de pensamento do século XVIII e XIX: como devemos entender o movimento da história? Existiria um sentido oculto que justificaria a continuidade do processo histórico? Como entender aquilo que chamamos de Verdade da História? Esses problemas parecem determinar as reflexões filosóficas acerca deste tema no período. O que nos leva à questão fundamental acerca da possibilidade de se instituir uma *ciência da história*.

A terminologia adotada aqui, como sabemos, remete diretamente às teorias marxista e hegeliana, tradições sugestivas de interpretações que se orientam por essa concepção teleológica, ou seja, de que a história se constituiria por um processo dialético rumo a um determinado fim. Assim se manifesta, dentre outros, Armando Boito Jr. em *Um Comentário Sobre o Lugar do Político na Teoria Marxista da História*, para Hegel:

[...] tanto no *Princípios de filosofia do direito*, que foi publicado em 1821, quanto no curso que ministrou em 1831 e que deu origem ao *Lições sobre a filosofia da história*, [...] a história [se configura] como o processo contraditório de autodesenvolvimento do Espírito do mundo.

Enquanto que para Marx, herdeiro e, em alguma medida, opositor do pensamento hegeliano no que tange ao movimento dialético, a história se caracterizaria “como o processo de autodesenvolvimento contraditório das forças produtivas”.⁴⁷⁵ É preciso destacar que o termo *autodesenvolvimento* aqui utilizado, ainda segundo o comentador, significa que “tanto num autor quanto noutra a força que move a história é autônoma e primeira”,⁴⁷⁶ em outras palavras, há o sentido da história e sua finalidade, o que justifica a instituição de uma ciência da história. Tais posicionamentos implicam afirmar que é possível compreender a história em seu movimento dialético e teleológico e, portanto, explicá-la. Cabe ao historiador, pois, desvelar esse sentido implícito da história que a antecede e a justifica, mas que determina o processo dialético no qual também o próprio historiador está inserido. É nesse sentido que Karl Löwith em *El Sentido de la Historia*, mencionado anteriormente, classifica as concepções de história: cristã, com a premissa escatológica de caráter providencial; kantiana, em seu movimento da natureza (História Universal); hegeliana, com o movimento do Espírito; e, finalmente, a marxista, com o autodesenvolvimento das forças produtivas; todas elas, como concepções teleológicas.

⁴⁷⁵ BOITO Jr., Armando. *O Lugar da Política na Teoria Marxista da História*. In: *Crítica Marxista*, p. 65.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

Neste ponto não podemos nos furtar a um rápido alerta acerca da dimensão ideológica implicada nesta concepção quando, por exemplo, Francis Fukuyama defende sua célebre tese acerca do fim da história, segundo a qual a moderna sociedade capitalista teria realizado o movimento do Espírito e representaria o fim de um longo processo da história, constituindo uma das interpretações mais contundentes e, ao mesmo tempo, contestadas da teoria hegeliana.⁴⁷⁷ Se entendemos que a ideologia, tal como faz, por exemplo, Marilena Chauí, “nasce para servir aos interesses de uma classe e que só pode fazê-lo transformando as ideias dessa classe particular em ideias universais”,⁴⁷⁸ e sem desconsiderar o papel histórico que o autor desta interpretação exercia por ocasião da redação de seu livro,⁴⁷⁹ então torna-se patente o caráter tendencioso da interpretação proposta. Alerta feito, cumpre explicitar que esta não é a única forma de pensar o problema, isto é, existem outras tentativas de se constituir uma filosofia da história. E esse alerta antecipa algo que será retomado um pouco mais adiante acerca do papel do historiador inserto nesse processo, ou seja: qual a influência que exerce sobre a história aquele que a conta? Nesse sentido já vislumbramos a severa crítica realizada por Nietzsche em sua segunda consideração extemporânea, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, A essa concepção.⁴⁸⁰ Mas antes, vejamos com um pouco mais de cuidado o que foi dito acima acerca das concepções teleológicas.

É preciso lembrar que aquilo que chamamos de concepção linear da história, teleológica, pressupõe a noção de progresso: movimento progressivo rumo a um fim determinado. Em contraposição, notamos que já entre os gregos, na antiguidade, figurava

⁴⁷⁷ Acerca da interpretação de Fukuyama ver: FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; Sobre as contestações dessas interpretações, recomenda-se: ANDERSON, Perry. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

⁴⁷⁸ CHAUI, *O que é Ideologia?*, p. 97.

⁴⁷⁹ Filósofo e economista político norte-americano, Francis Fukuyama foi um dos ideólogos do governo Ronald Reagan, configurando-se como um importante representante do pensamento conservador. Também é considerado o mentor intelectual de Margaret Thatcher. Ficou mundialmente conhecido em 1989, ao lançar um artigo intitulado *O Fim da História*, transformado em livro em 1992, chamado de "*O Fim da História e o Último Homem*". Atualmente leciona estudos internacionais na Universidade Stanford.

⁴⁸⁰ Por quê Nietzsche? Esta é a questão que se nos impõe. Por duas razões: primeiro porque o filósofo alemão levanta de forma exemplar o problema que queremos colocar a Sartre, qual seja, sobre a possibilidade (ou necessidade) de erigir uma ciência da História (com “H” maiúsculo mesmo); e, em segundo lugar, porque também Nietzsche, no nosso entender, exige em sua filosofia o recurso à expressão ficcional. Tal como afirma Sartre em relação a Rousseau, Nietzsche dá a ver a dimensão concreta da ontologia através da expressão literária que sua filosofia exige, de tal modo que a metáfora surge aqui como única via de acesso à uma concepção filosófica que pretende abarcar a existência em ato. Por fim, nesse registro ainda, cumpre reiterar que acreditamos que isso que é afirmado aqui em relação a Sartre, Nietzsche e Rousseau poderia se estender a toda proposta filosófica que procure expressar o ser em movimento, tal como propõe Sartre no nosso entender.

uma concepção de história que se contrapunha ao modelo teleológico, visto que a história se apresentava então como um processo cíclico. Ainda que determinado – lembremo-nos do espírito trágico central ao universo grego antigo –, o movimento da história não se dirigia a um fim específico. Conquanto fosse inútil lutar contra seu destino, o homem grego sabia que a eterna roda da fortuna, tal como as estações do ano, retornaria.⁴⁸¹ Desse modo, a história se apresenta como um eterno movimento cíclico e não linear, contrário, portanto ao que defendem as concepções modernas (teleológicas) de história ou a ciência da História.

Se a apresentação das posições teleológicas permite abordar o problema da filosofia da história, que pretendemos problematizar em face da filosofia sartriana, devemos então explicitar a dimensão crítica que essas correntes receberam. Nesse sentido, justifica-se um apelo à Nietzsche que é quem talvez melhor tenha realizado essa crítica. No momento subsequente, veremos como Sartre enfrenta tais questões.

1.2 A suspeita nietzschiana

Iconoclasta, Nietzsche é quem talvez tenha levantado de forma mais contundente a crítica a este modelo, e mais do que isso, é Nietzsche também quem nos servirá de mote para lançar uma série de questões a Sartre a fim de explicitar a postura existencialista em relação ao problema. Feito isso, estaremos prontos para perscrutar o papel da consciência imaginante dentro do processo de composição da história ou, em outros termos, da realidade humana, tema central de nossa tese. Nesse sentido cumpre a referência a Foucault,⁴⁸² uma vez que o intérprete Nietzschiano vem ao encontro de nossa leitura. Pontua ele com precisão cirúrgica em relação ao papel do historiador:

[...] habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias [...]. Ou, mais exatamente, é como se a partir desses

⁴⁸¹ Ecoam aqui as instigantes reflexões de Simone Weil em *A Ilíada ou o poema da força*, texto no qual a autora explicita o elemento trágico grego decorrente do caráter cíclico que a história adquire neste contexto.

⁴⁸² Optamos pela referência a interpretação foucaultiana como porta de entrada ao célebre texto de Nietzsche, e isso porque acreditamos que o recorte dado pelo autor lança o acento exatamente sobre o problema que queremos colocar a Sartre, qual seja, sobre a possibilidade de instaurar uma ciência da história. Nesse sentido cumpre explicitar que acompanhamos também as leituras de Paul Ricoeur em *Tempo e Narrativa* e o instigante artigo de Jeanne Marie Gagnebin *Os Prelúdios de Paul Ricoeur in: Lembrar Escrever Esquecer*, p. 179-192.

conceitos de limiares, mutações, sistemas independentes, séries limitadas – tais como são utilizados de fato pelos historiadores.⁴⁸³

Tal recorte visa lançar o acento na figura do historiador, pois este olhar privilegiado dos historiadores explicita de forma clara a concepção de história que justificaria tal posição, qual seja, de que existiriam leis que obedecem a princípios lógicos – e aqui já estamos no registro da dialética hegeliana – que determinariam o desenvolvimento progressivo e teleológico do processo histórico. É nesse sentido ainda que Nietzsche lança suas críticas em relação àquilo que o filósofo chama de “idolatria do factual” ou de “triunfo do lógico”,⁴⁸⁴ e que na realidade constituem a base da sua crítica à teoria hegeliana. Logo, para Nietzsche,

[...] o pensador supra-histórico ilumina toda a história dos povos e dos indivíduos de dentro para fora, adivinhando com clarividência o sentido primordial dos diferentes hieróglifos e pouco a pouco afastando-se, cansado, até mesmo da escrita dos signos que continua a jorrar sempre nova.⁴⁸⁵

Em outros termos, sob o prisma do filósofo alemão, é sempre a posteriori que o historiador busca estabelecer vínculos artificiais aos acontecimentos do passado que acabam por lhe atribuir a inteligibilidade que caracteriza, tal como dissemos acima, as concepções teleológicas. Logo, esse guardador da verdade histórica, que é o historiador, acaba por atribuir certo sentido ao passado que, nesse registro, estaria justamente à sua espera. Assim, a leitura do historiador reestabelece a forma que tradicionalmente obedeceria a linearidade e a continuidade como resultado de um processo progressivo rumo a determinado fim. É justamente nessa senda que Foucault volta-se para a leitura nietzschiana; fica claro para o intérprete que existe um jogo de poder intrínseco à construção da história. Daí o reconhecimento de que os processos históricos são movidos por “invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias,”⁴⁸⁶ etc. Aliás, consiste num pressuposto básico foucaultiano a ideia de que o conhecimento é algo construído, ou seja, o conhecimento da História não é algo que deriva de uma objetividade extra humana, visto que a explicação dos fenômenos históricos atende aos interesses daqueles que a narram. Em suma, o conhecimento é algo que é constituído historicamente. Deste modo, podemos

⁴⁸³ FOUCAULT, *Arqueologia do Saber*, p. 13-14.

⁴⁸⁴ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 68.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁸⁶ FOUCAULT, *Nietzsche, a Genealogia e a História*, in: *Microfísica do Poder*, p. 15. Voltaremos a esse ponto a seguir.

inferir que o conhecimento é algo humano, demasiado humano, e mesmo que condicionado por certa estrutura de poder, não está metafisicamente determinado por um movimento teleológico.⁴⁸⁷

Este alerta, no decurso desta apresentação, tem um propósito específico. Contra as ciências da história, Nietzsche defenderá a necessidade da “força de esquecer”⁴⁸⁸ a fim de que o homem possa afirmar a vida e atribuir o lugar central que o presente haveria perdido por conta da tentativa obsessiva, tipicamente humana, de compreender o sentido da história que, em searas nietzschianas, se traduz em grande embuste. A história não comporta nenhum sentido implícito, nada que a justifique, seu movimento é aleatório e gratuito. É o embate das forças irracionais que exige que o processo histórico afirme o movimento que, por sua vez, é aleatório ou, em cores existencialistas, contingente. Não há nada que determine seu desenrolamento; ademais, afirmar que o curso da história é resultado de um processo que independe da ação humana, significa justamente negar a própria condição humana. Em outras palavras, para os registros com os quais se alinha esse estudo – tanto o de Foucault acima mencionado, quanto o de Nietzsche que pretendemos explorar –, o curso da história é constituído a partir das ações humanas historicamente situadas. Torna-se pertinente, assim, voltarmos-nos para uma breve incursão pelo pensamento de Nietzsche em sua segunda *Consideração Extemporânea, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, a fim de expressar nossa problemática fundamental nesta etapa da pesquisa. Escreve o autor acerca dessa questão:

O sentido histórico, quando reina irrefreado e traz todas as suas consequências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver. A justiça histórica, mesmo quando exercida efetivamente e em intenção pura, é uma virtude pavorosa, porque sempre solapa o que é vivo e o faz cair: seu julgamento é sempre uma condenação à morte.⁴⁸⁹

Decorre da crítica nietzschiana que não apenas as concepções teleológicas não se sustentam como também elas representariam a negação da vida, e com ela a ruína do presente. O autor questiona acerca dos fundamentos de uma tal ciência da história: “Como, a estatística prova que há leis na história? Leis?”⁴⁹⁰ A história representaria então

⁴⁸⁷ FOUCAULT, *Arqueologia do Saber*, p. 14.

⁴⁸⁸ Nesse sentido ainda, a interlocução com a interpretação de Paul Ricoeur se impõe, pois foi o autor que propôs a interpretação do pensamento nietzschiano que defenderemos aqui.

⁴⁸⁹ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 65.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 70.

a ruptura com a vida, pois um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento, é, para aquele que o conhece, morto.⁴⁹¹ Nietzsche propõe então a existência de uma contradição (tensão) entre sabedoria e vida, de tal modo que o conhecimento da história se constituiria como a negação da própria vida. Seria justamente sob essa perspectiva que a filosofia, entendida como ciência, romperia com o “fluxo da vida”.⁴⁹² Uma proximidade, sob o nosso entendimento, aqui se tece com Sartre no que se refere ao caráter abstrato do registro filosófico,⁴⁹³ pois, para o filósofo francês, a existência em ato não se deixa reduzir à análise abstrata requerida no registro da ciência. Fica assim sugerida uma tensão dialética entre conhecimento e compreensão, algo análogo à crítica nietzschiana entre sabedoria e vida. Por tensão dialética entendemos o caráter ambíguo que permeia toda a filosofia sartriana, isto é, o movimento entre o conhecimento e a compreensão, duas instâncias necessárias, que não se resolvem numa síntese, visto que o sentido da História está sempre aberto. Num registro semelhante, Nietzsche se postará contra o “*homem teórico*”. Denuncia o filósofo:

Esses *homens históricos* acreditam que o sentido da existência, no decorrer de seu processo, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro.⁴⁹⁴

Daí a conclusão do autor segundo a qual é preciso esquecer com o objetivo de cultivar a história em função dos fins da vida.⁴⁹⁵ Mas ainda não nos deteremos na questão do esquecimento nietzschiano, o qual, aliás, é inadmissível aos olhos de Sartre, mas cumpre adiantar que a relação entre história e vida, tal como desponta na teoria sartriana, exige que explicitemos o caráter tensional entre o Ser e o não-Ser que orienta sua ontologia fenomenológica; a esse ponto voltaremos adiante, com um pouco mais de cuidado. Por ora cumpre estabelecer a interlocução entre a perspectiva crítica de Nietzsche e a concepção sartriana no que tange à sua crítica à ciência da história. Conclui o filósofo alemão: “[...] enquanto há leis na história, as leis não valem nada e a história não vale nada”.⁴⁹⁶ Portanto, se há leis, a história está determinada, se a história está determinada a ação humana perde seu sentido. Como não remetermos tal afirmação ao

⁴⁹¹ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 60.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 60.

⁴⁹³ Explicitamos este ponto no capítulo anterior.

⁴⁹⁴ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 59. Grifo nosso.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 70.

conceito que se encontra no cerne do pensamento existencialista sartriano? Em que medida é possível pensar a *liberdade* humana se o processo histórico está de antemão determinado pelo movimento da história?⁴⁹⁷ Qual o papel das escolhas singulares na constituição daquilo que chamamos aqui de ciência da história?

Sartre defende que quem faz a história são os homens. De tal modo, se existe a inteligibilidade histórica ela deve ser buscada nas ações humanas, e, portanto, o próprio historiador está imerso na história. Os sentidos da história estão, assim, condicionados pelo contexto histórico em que a história é lida. Dito de forma mais clara, Sartre nega o caráter abstrato da perspectiva que tenta ler a história do “Homem”; para o existencialismo o que existe são os homens, o que existe são as pessoas.⁴⁹⁸ Daí que estejamos autorizados a afirmar que a crítica sartriana ao registro abstrato, e nesse sentido, morto, da ciência pura, está em consonância com o alerta nietzschiano. Pensar o homem e os processos que movem a história abstratamente é perder aquilo que constitui a própria ontologia fenomenológica existencialista, as existências em ato; o “fluxo da vida”. Ecoa aqui a passagem citada no capítulo anterior quando Sartre assinala que “a filosofia é a reflexão enquanto que é sempre o momento morto da práxis porque, quando ela se produz, a práxis se encontra já constituída”.⁴⁹⁹ A interlocução com o autor alemão se impõe, uma vez que a crítica sartriana ao registro morto da abstração conceitual, que nega a vida em ato – as consciências lançadas no mundo –, ganha contornos ácidos nas palavras de Nietzsche: “*Fiat veritas, pereat vita*” [Haja a verdade, pereça a vida].⁵⁰⁰ Nesse sentido ainda, podemos estabelecer uma interlocução entre os dois autores quando Sartre reflete

⁴⁹⁷ Lembremos que nossa incursão pelo pensamento nietzschiano tem por propósito lançar questões a Sartre, nesse sentido não ignoramos o quão problemático é trabalhar o conceito de liberdade na perspectiva do filósofo alemão.

⁴⁹⁸ SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, Vol. I, p. 156. Vale notar que Albert Camus oferece uma formulação bastante próxima à de Sartre sobre o tema ao citar Scheler em *L’Homme Révolté*, diz o filósofo: “Amamos a humanidade em geral para não termos que amar os seres em particular”. Em livre tradução, no original: “*On aime l’humanité en général pour ne pas avoir à aimer les êtres en particulier*”, (Camus, *L’Homme Révolté*, p. 33). Nesse mesmo sentido, justifica-se também a alusão às palavras de Hannah Arendt em sua resposta à crítica realizada por Gershom Scholem, quando da publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém – um Relato Sobre a Banalidade do Mal*, ao acusá-la de não amar o povo judeu, a filósofa responde: “Eu nunca “amei”, em toda minha vida, qualquer povo ou coletividade – nem os alemães, nem os franceses, nem o povo americano, nem a classe operária ou algo desse gênero. De fato, amo “apenas” os meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que acredito é o amor a pessoas. Em segundo lugar, este “amor aos judeus” me parecia algo muito suspeito, uma vez que eu mesma sou judia”, (ARENDR, Hannah, *apud* Adriano Correa, *Hannah Arendt*, p.12).

⁴⁹⁹ SARTRE, *L’Écrivain et sa Langue*, in : *Situations IX*, p. 69. No original: “*La philosophie c’est la réflexion en tant que la réflexion est toujours déjà le moment mort de la praxis puisque, lorsqu’elle se produit, la praxis trouve déjà constituée*”.

⁵⁰⁰ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 62.

acerca da morte da práxis no registro da linguagem filosófica. Ambos, sob a nossa interpretação, afirmam o presente – as consciências em ato – em detrimento do registro abstrato que tenta impor a inteligibilidade lógica ao processo histórico oriunda das concepções teleológicas que precisam a todo custo reduzir a subjetividade à objetividade lógica da ciência da história.

Cumpramos nos reportarmos a Sartre a fim de melhor estabelecermos este diálogo. O filósofo, ao afirmar seu projeto de fixar as bases inteligíveis da história, acaba por postular a relação entre a interioridade e a exterioridade dentro do processo dialético que, para ele, define a teoria da história. Portanto,

[...] a necessidade como estrutura apodítica da experiência dialética não reside no livre desenvolvimento da interioridade, tampouco na inerte dispersão da exterioridade, mas impõe-se, na qualidade do momento inevitável e irreduzível, na interiorização do exterior e na exteriorização do interior.⁵⁰¹

Aqui Sartre é plenamente fiel aos seus pressupostos fenomenológicos, embora muitos dos seus detratores tenham interpretado mal sua postura. Dizer que, para compreender a história, é necessário abarcar o processo de “interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade”, significa dizer que ambos os momentos são dados simultaneamente, e, são também correlatos, tal como postula a fenomenologia. Assim não há o primado da interioridade em detrimento da exterioridade e nem o contrário, ambos fazem parte de um mesmo momento do processo histórico.

Se o filósofo francês busca as bases formais do processo histórico, não podemos nos esquecer do alerta que ele próprio faz, e que tentamos destacar anteriormente, sobre a morte da práxis no registro da abstração teórica, de tal modo que se impõe ao filósofo recursos que sejam capazes de abarcar essa dimensão viva da sua ontologia. Veremos melhor estes recursos posteriormente. No que tange à relação interioridade-exterioridade é curioso notar que também Nietzsche lança um alerta que vai ao encontro da reflexão sartriana. Ao proclamar contra Hegel, observa que é “[...] a notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não corresponde nenhum interior, oposição que os povos antigos não conhecem”.⁵⁰² Em outras palavras a crítica do filósofo alemão direciona-se contra essa separação artificial entre a objetividade da exterioridade e a subjetividade da interioridade que, como vimos, também Sartre não

⁵⁰¹ SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, Vol. I, p. 185.

⁵⁰² NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 62.

aceita. Já começa a se delinear aqui a forma crítica, como exigido por seu estilo combativo, segundo a qual Sartre se apropria da teoria marxista da história. Em suma, para o filósofo existencialista, há a inteligibilidade da história, mas esta passa necessariamente pelas singularidades historicamente situadas.⁵⁰³

Antes de voltarmos a Sartre, parece-nos importante mais uma menção a Nietzsche e a sua contundente crítica ao caráter abstrato e artificial que o registro asséptico da ciência impõe, ou seja, “pela exigência de que a história seja ciência”.⁵⁰⁴ Sob o registro da ciência da história, “[...] é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes”.⁵⁰⁵ Convertidos em “compêndios encarnados”, deixamos passar aquilo que de mais importante a história nos oferece, a saber, os atos, as escolhas “das pessoas”, dos indivíduos que, no limite, são o motor da história. Neste ponto cumpre nova remissão a Sartre. Afirma o filósofo em relação ao papel dos indivíduos na constituição do sentido da história: “a dialética é a lei de totalização que faz com que existam vários coletivos, *várias* sociedades, *uma* história, isto é, realidades que se impõem aos indivíduos”, – passagem que poderia ser expressa, em outro momento, através da contingência – por outro lado, “ao mesmo tempo, deve ser tecida [a história] por milhões de atos individuais”.⁵⁰⁶ É por isso que, tal como afirma Mészáros em *A Obra de Sartre*, o projeto de *Critique de la Raison Dialectique* visa a história concreta; o “objetivo [de Sartre] será provar que há uma inteligibilidade dialética do que é singular. Pois nossa história é singular”.⁵⁰⁷

É apenas com essas premissas em mente que entendemos porque Sartre chama parte dos herdeiros de Marx de “marxistas preguiçosos”, pois compreender a história é lançar-se sobre as escolhas singulares, o contexto que as tornou possíveis, e não esquecer que se não houvessem as escolhas de determinadas singularidades, nada garantiria que a história seria a mesma. Nessa vertente compreendemos o que o autor insinua ao sustentar

⁵⁰³ Tal como veremos posteriormente, trata-se aqui da noção de *encarnação*, desenvolvido por Sartre.

⁵⁰⁴ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 61.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁰⁶ SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, Vol. I, p. 156.

⁵⁰⁷ *Idem*, *Itinerário de um Pensamento*, p. 224-5 *apud* MÉSZÁROS, *A Obra de Sartre*, p. 238. Embora Sartre não tenha realizado essa etapa da pesquisa, não corroboramos a leitura proposta por Mészáros que afirma que Sartre não o faz por uma insuficiência e incoerência em relação aos seus pressupostos fenomenológicos. Sob o nosso entendimento, isso se deve, justamente, ao problema da forma, tal como afirmamos anteriormente, pois o registro abstrato da análise formal não é capaz de expressar a dimensão concreta exigida pelo filósofo. Daí o caráter aparentemente paradoxal, mas que preferimos chamar de tensional, entre a necessária abstração da reflexão filosófica e a expressão concreta do registro ficcional. Veremos com mais cuidado este problema no decorrer deste capítulo.

que se Napoleão não houvesse existido, não há garantias de que a história seria a mesma. Não se trata de erigir ídolos ou de reduzir a história a eles, mas de reconhecer o caráter indeterminado do processo; existem as condições exteriores, mas estas ganham sentido apenas em relação as escolhas singulares. Lembremos da contundente afirmação sartriana contra esses “marxismos”: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês: quanto a isto, não há a menor dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry”.⁵⁰⁸ Em outras palavras, a ciência da história, sob a marca dessa abstração distanciada, não é capaz de compreender a inteligibilidade histórica porque reduz o movimento às suas determinações, negligenciando assim a liberdade humana. Na mesma direção, Nietzsche alerta: “nunca sairá de novo um resultado exatamente igual no jogo de dados do futuro e do acaso”.⁵⁰⁹ A história é imprevisível e irreversível; daí que Sartre postule o engajamento como uma aposta, dado que nada garante sua realização. Urge que os homens se posicionem historicamente – até mesmo porque não se posicionar também é tomar uma posição –, mas nada garante que nossas escolhas produzirão o objetivo almejado.⁵¹⁰ Nesse sentido a história jamais se repete. Assim, a passagem já citada, vem a propósito, mas com um novo verniz:

E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem – ou, pelo menos, este alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver, num mesmo movimento, realizado sua unidade e tomado consciência de seu papel histórico. Mas, se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que outro também a faz.⁵¹¹

É nesse sentido que interpretamos a passagem em que Nietzsche afirma: “que um Rafael tenha tido de morrer com trinta e seis anos de idade: um tal ser não deveria morrer. Se agora quereis vir em auxílio da história, como apologia do factual, direis: ele enunciou tudo o que estava nele, se vivesse mais só teria podido criar beleza como beleza igual, não como beleza nova [...]”.⁵¹² Ou seja, ancorando-nos no que foi afirmado anteriormente, nada garante que ele não estivesse por criar sua obra maior, assim como nada autoriza a falar nas obras que Proust poderia ter realizado, mas não o fez. O que é, pronto, já não existe. E a história exige as existências lançadas na especificidade de cada situação.

⁵⁰⁸ SARTRE, *Questão de Método*, p. 135-136.

⁵⁰⁹ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 61.

⁵¹⁰ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13. Sartre resume essa posição ao recorrer a máxima “para atuar dispensa-se a esperança”.

⁵¹¹ *Idem*, *Questão de Método*, p. 150.

⁵¹² NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 69.

Convém explicitar uma última questão levantada por Nietzsche que gostaríamos de propor a Sartre: Ora, se ciência da história afirma a determinação do processo histórico, ao ponto de contraditar a subjetividade humana, não seria lícito aproximar tal projeto àquilo que Sartre chama de má-fé? Em outros termos, se “há leis na história, as leis não valem nada e a história não vale nada”.⁵¹³ Por consequência, se há leis, a história está determinada, se a história está determinada a ação humana não perderia seu sentido?

No campo da ciência da história, para os guardadores da verdade, é preciso que “a própria história fique guardada, lindamente ‘objetiva’”, abstrata. Por consequência, “[...] o sentido histórico torna seus servidores passivos e retrospectivos.”⁵¹⁴ Nossa hipótese então é que afirmar o caráter determinista do processo histórico seria não apenas um equívoco, vetado a Sartre, como também uma forma de fugir e negar a própria história. Testemunhamos então o improvável e insólito encontro entre as conclusões de Sartre e a leitura de Foucault:

Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas, se ela unisse, continuamente, encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramasse, em torno do que os homens dizem e fazem, obscuras sínteses que a isso se antecipam, o preparam e o conduzem, indefinidamente, para seu futuro, ela seria, para a soberania da consciência, um abrigo privilegiado. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.⁵¹⁵

A inteligibilidade histórica se converte em desculpa para o quietismo, para a resignação, em outros termos, para a má-fé. Vemos a crítica nietzschiana, nas palavras de Foucault, corroborar a tese sartriana no que tange à má-fé. Lembremos, mesmo correndo o risco de nos repetir, que não se trata de identificar as perspectivas, mas antes de lançar problemas a Sartre a partir de um registro outro que não o existencialista. Cabe, nesse sentido ainda, uma última menção a Nietzsche:

Quem não ousa mais confiar em si, mas involuntariamente, para sentir, pede conselho junto à história: “Como devo sentir aqui?”, este se torna pouco a pouco, por pusilanimidade, espectador, e desempenha um papel, no mais das

⁵¹³ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 70.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁵¹⁵ FOUCAULT, *Arqueologia do Saber*, p. 14.

vezes até muitos papéis, e justamente por isso desempenha cada um deles tão mal e superficialmente.⁵¹⁶

Ou seja, a singularidade é plenamente contemplada pela crítica nietzschiana. Suas palavras parecem ecoar a imagem do garçom de café que representa seu papel para não ter de assumir sua condição. A história se converte em desculpa para não se assumir a responsabilidade por nossos atos; se tudo já está definido pelas determinações do “processo de autodesenvolvimento contraditório das forças produtivas”, qual seria o sentido da ação singular? Por que, por exemplo, devo escolher me opor a determinada situação histórica? Portanto, o caráter indeterminado do processo histórico é uma exigência inerente à afirmação do caráter transcendente da realidade humana. Esses problemas são pressupostos fundamentais às reflexões que compõem este terceiro capítulo de nossa tese.

1.3 Sartre, simplesmente

Isso posto, cumpre melhor pontuar o posicionamento sartriano em relação ao problema da filosofia da história, tal como acima exposto, pois, afinal, este constitui nosso objeto de estudo. Notadamente, esse desvio inicial teve como propósito estabelecer o problema fundamental a Sartre acerca do sentido da história. Desse modo, tal como apresentamos ao travar a interlocução com Nietzsche, torna-se prescindível lembrar que o filósofo não pode aderir às concepções teleológicas, uma vez que estas se pautam pela existência de leis que regem o processo histórico rumo a um fim determinado. Assim, se o fluxo do processo histórico está determinado, inviabiliza-se a possibilidade de que a ação humana atue como motor da história, como proposto pela interpretação sartriana do marxismo. Por outro lado, se Nietzsche coloca exemplarmente essa questão, atestando que é necessário à história questionar seu poder de verdade, Sartre também não poderá aderir a esta leitura. Ao afirmar esse caráter incondicionado, o autor alemão nega também as conexões entre passado e futuro. Considerando o elogio nietzschiano ao esquecimento, bem como sua crítica à memória, evidencia-se que a afirmação radical do presente em detrimento de qualquer afirmação positiva do passado ou das projeções negativas no futuro é, sob a sua perspectiva, impreterível. Não nos esqueçamos, igualmente, que em Sartre as categorias da temporalidade estabelecem o vínculo entre passado e futuro ao

⁵¹⁶ NIETZSCHE, *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, p. 65.

afirmarem a existência enquanto fluxo contínuo. Isso significa que é a ação humana, ou melhor, são as escolhas singulares e concretas dos homens lançados num contexto histórico específico que estabelecem as conexões entre passado e futuro. É sob essa perspectiva que interpretamos a instigante afirmação de Sartre, ao comentar a *Critique de la Raison Dialectique*, de acordo com a qual há a inteligibilidade histórica, mas esta é singular, porque nossa história é singular. Em outros termos, “uma instituição ou objeto coletivo é sempre um produto da atividade do grupo sobre a matéria, [...] assim o subjetivo se impõe ao objetivo e vice-versa: o resultado é um objeto instituído”.⁵¹⁷

Inferimos, pois, que a fenomenologia ontológica de Sartre constitui elemento intrínseco e necessário à sua teoria da história, ou seja, a dinâmica dialética da relação entre exterioridade (objetiva) e interioridade (subjetiva) só pode ser plenamente compreendida quando lida sob um ângulo que leva em conta o conjunto da obra do autor. Vemos outra vez aqui o apelo que realizamos anteriormente a ler a obra sartriana de forma a um só tempo dinâmica e orgânica, de sorte que seria absurdo admitir uma ruptura entre o primeiro Sartre e sua fase marxista. Com esses elementos em vista, entendemos melhor quando em *Itinerários de um Pensamento*, Sartre assim se manifesta “estou inteiramente de acordo com a noção de que os fatos sociais dispõem de estruturas e de leis próprias que exercem domínio sobre os indivíduos, porém o que vejo nisso é apenas a resposta da matéria elaborada aos agentes que a criaram”.⁵¹⁸ Ou seja, em última instância, é a soma das ações dos sujeitos históricos que constrói o movimento da história. Sartre não poderá, pois, admitir a dialética da natureza. Alguns pressupostos existencialistas são fundamentais para a compreensão desta última afirmação.

Como já dissemos em momentos diversos, nesta filosofia a natureza é em-si, daí que não podemos evitar a seguinte questão: como pensa ele o movimento dialético proposto por Marx? Se o ser é positividade pura, como é possível a negação? A antítese necessária ao movimento dialético parece exigir a instauração do nada no seio do ser, e, como vimos antes, quem realiza esse movimento é o homem, ou, em termos mais específicos, o para-si. Sob esse prisma, podemos considerar que, no âmbito da natureza, a totalização-em-curso, que caracteriza a história enquanto processo, simplesmente não se coloca ou não é possível. Portanto, é mediado pela ação humana que o nada vem ao mundo, e com ele o sentido do processo histórico. Como sabemos é o para-si que se define como totalização-em-curso, ou totalização não totalizada, visto que só o homem é capaz

⁵¹⁷ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 225.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

de agir. Nesse sentido a leitura de Paulo Perdigão vem em nosso auxílio: “não há lei caída do céu dizendo que há na natureza uma tese, uma antítese e uma síntese”.⁵¹⁹ Em outras palavras e de forma mais explícita, Sartre nega algo que é fundamental para grande parte dos autores marxistas, a saber, a dialética da natureza: “somente a história humana é dialética”.⁵²⁰ Em tônica existencialista:

[...] é preciso negar aquilo que Sartre chama de “teoria de condicionamento na exterioridade”, ou ainda, “o conjunto de rigorosas determinações mecanicistas”, de tal modo que, contra esse “materialismo mecanicista”, é “[...] preciso legitimar a dialética histórica e ao mesmo tempo rejeitar a dialética da natureza, no sentido de um processo natural que produz e resolve o homem em todo um conjunto de leis físicas”.⁵²¹

Feitas essas considerações, e em interlocução direta com as afirmações nietzschianas às quais aludíamos acima, “é a inteligibilidade mesma da dialética que desaparece quando se pretende transportá-la para a natureza”.⁵²² Assim, se há leis na natureza, a própria história já não vale nada. Lembremos que a interpretação sartriana do marxismo nega o caráter determinista de grande parte dos herdeiros de Marx; para o filósofo francês, caso existissem leis regendo o movimento da história, no limite, não haveria a própria história. Sob o prisma existencialista são as escolhas singulares que constituem o motor da história; assim, cumpre reiterar, se o sentido da história me escapa, não é porque eu não participe de sua construção, mas porque outros também participam.

No extremo oposto aos referidos herdeiros do pensamento marxista, Sartre não recai no idealismo de caráter hegeliano, pois o para-si, o homem, se faz concretamente na e para a história. Lembremos que está interdito à interpretação sartriana da fenomenologia a redução dualista, de modo que sujeito e objeto, interior e exterior, para-si e em-si, são correlatos e não existem de modo isolado. Portanto, o homem existe dialeticamente, somos a própria dialética. Mais do que viver lançados na história, a história mesma exige a temporalidade do para-si. Mais claramente, o para-si se constitui como o momento negativo do processo dialético, tal como Sartre o entende. Assim o para-si é a própria dialética em seu momento negativo. De tal modo que a razão dialética antecede a própria história dialética, pois, como vimos antes, são as escolhas singulares o motor do movimento histórico. Tal movimento ganha contornos explícitos nos

⁵¹⁹ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 164.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁵²¹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 210-211.

⁵²² PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 161.

comentários de Paulo Perdigão em *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*:

Toda a dialética histórica, assim, tem seu ponto de partida na subjetividade individual (não uma subjetividade abstrata, mas aquela que Sartre definiu como Para-si, sempre ligada ao Em-si, ao mundo objetivo). Se a subjetividade constitui a origem primeira da dialética, isso quer dizer que o movimento histórico provém, em última análise, dos indivíduos.⁵²³

Portanto, é nesse registro, a saber, do imbricamento dialético entre subjetividade e história, que devemos localizar a filosofia existencialista no quadro mais amplo da filosofia da história apresentado no início desta exposição.

Ademais, é preciso destacar que Sartre se mantém fiel à sua máxima de juventude, “não importa o que fazem do homem, mas sim o que o homem faz com o que fizeram dele”, mesmo em 1969, quanto ganha destaque em sua reflexão o “condicionamento da situação histórica” e a “experiência de sociedade”. Nessa direção podem ser lidos os seus dizeres em *Itinerário de um Pensamento*: “Acredito que um homem sempre pode fazer algo com o que é feito dele”.⁵²⁴ É com essa mudança de acento em mente então que entendemos a relação fundamental em sua interpretação do marxismo. Ou seja, se Sartre não abandona o papel transcendente da consciência intencional como fundamento da liberdade humana, agora esse movimento da consciência inserida na situação histórica exige o acento na dimensão imanente. Em suma, algo é feito do homem, isto é, sua condição é dada, mas é sempre singularmente que o homem vive sua condição. Ponto mais do que insinuado por Perdigão em *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*:

O indivíduo interioriza suas determinações sociais: interioriza as relações de produção, a família de sua infância, o passado histórico, as instituições contemporâneas, e então reexternaliza tudo isso em atos e opções que necessariamente nos remetem a essas interiorizações.⁵²⁵

Isto é, mesmo que existam condicionamentos externos aos quais o homem não pode fugir, ainda assim, e em última instância, é mediada pelo caráter negativo – que vem ao mundo através da consciência humana – que a história ganha inteligibilidade. Portanto

⁵²³ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 166.

⁵²⁴ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 208.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 209.

a história se constrói através da “ação que faz de um ser social totalmente condicionado alguém que não se rende completamente ao que seu condicionamento lhe atribuiu”.⁵²⁶

Por fim, sintetizemos: Sartre nega o caráter teleológico; nega, em decorrência, o caráter linear e cíclico; a ação humana é o motor da história; o movimento, mesmo assim, é dialético; de tal modo que a história não suprime a ação singular concreta inserida na história; há, para Sartre, a afirmação do singular universal, tal como veremos melhor no decorrer deste capítulo.

Ora, tal como acima mencionado, no esteio desta filosofia não é possível falar em dialética da natureza, posto que a etapa negativa do movimento dialético vem ao mundo mediada pelo homem, pela ação humana. Se o nada vem ao mundo através da realidade humana, de tal modo que o sentido do ser exige a consciência lançada nesse mesmo mundo, então as questões desenvolvidas anteriormente acerca do sentido da história ganham um novo sentido. Trata-se, portanto, de compreender que o sentido da história depende das ações humanas; são as escolhas humanas, em última instância, que determinam o rumo da história. Desse modo, não seria exagero dizer que as concepções teleológicas da história, inclusive as marxistas, não preservam o lugar da subjetividade.

Em decorrência desse quadro, a dimensão transcendente ganha novamente destaque; percebemos que a dimensão intencional da consciência está em consonância com a maneira pela qual Sartre pretende desvelar a inteligibilidade histórica, isto é, seu sentido. Estamos prontos para retomar nosso objeto de estudo que é a consciência imaginante, pois, como vimos, essa modalidade de consciência – em sua necessária relação com a perceptiva – é negação e, simultaneamente, pertença ao mundo circundante. A transcendência fundamental da existência significa que o homem nega o real a partir do contexto histórico que o engendrou, em outros termos, o homem se projeta a partir do seu estar-no-mundo, e nesse movimento doa sentido ao processo histórico. Cumpre reiterar que a dimensão objetiva (exterior) e a dimensão subjetiva (“interior”) são dadas simultaneamente, de sorte que o caráter transcendente da consciência é condição da existência e, de uma feita, configura o motor da história, seu sentido.

Estão assim dadas as condições para realizarmos uma menção a um termo central às análises deste capítulo, a *encarnação*. É através deste fenômeno que a consciência imaginante é definida por Sartre nesta etapa do seu pensamento. Retomaremos este

⁵²⁶ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 208.

problema nos próximos tópicos; antes cumpre adiantar algo mediado pela interpretação de Noudelmann. Escreve o autor:

O fato de adotar uma estrutura imaginante no ato de compreensão engaja fortemente a consciência: *a imaginação dá um corpo ao pensamento*, ela implica a consciência no mundo enquanto que ela o *encarna*; quer dizer: ela lhe dá certas determinações mundanas.⁵²⁷

Este comentário nos instiga a ver que se para Sartre, por um lado, o processo de interiorização da exterioridade implica em oferecer determinações mundanas à consciência imaginante, por outro lado e ao mesmo tempo, implica afirmar que a consciência imaginante é capaz de oferecer o polo contraditório e necessário ao movimento dialético. Assim, o nada, que é a dimensão subjetiva do processo, exige, por tratar-se de atos correlatos, que a negação se manifeste objetivamente. É nessa senda que podemos compreender a afirmação sartriana segundo a qual a imagem é “como uma encarnação do pensamento irrefletido”,⁵²⁸ pois “na intenção imaginante, o pensamento apreende o mundo de maneira imediata, ao irrealizá-lo”. Noudelmann, ainda:

Mas ao mesmo tempo que ela [consciência imaginante] irrealiza seu objeto, ela se dá como um objeto, em imagem. O pensamento em imagem detém, com efeito, um conhecimento, uma espessura que lhe vem da matéria da imagem produzida. O pensamento é encarnado – sempre de maneira irreal – no corpo da imagem.⁵²⁹

O que queremos sugerir a partir dessas passagens escritas por Noudelmann é que há uma dimensão concreta no ato imaginário que é efetivamente um elemento constituinte da realidade humana. São essas premissas que possibilitarão o monumental empreendimento de Sartre em *L’Idiot de la Famille*, onde o filósofo pretende reconstruir toda uma época a partir das escolhas singulares de um homem, a saber, Flaubert. Portanto, a subjetividade manifesta-se objetivamente na história, de tal modo que seria possível, com os instrumentos e os documentos necessários, reconstruir imaginariamente uma

⁵²⁷ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 33. No original: “*Le fait d’adopter une structure imageante dans l’acte de compréhension engage donc fortement la conscience : l’imagination donne corps à la pensée, elle implique la conscience dans le monde en tant qu’elle l’incarne, c’est-à-dire qu’elle lui donne certaines déterminations mondaines*”. Grifos nossos.

⁵²⁸ SARTRE, *O Imaginário*, p. 150; ed. franc., p.216.

⁵²⁹ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 33. No original: “[...] *Dans l’intention imageante, la pensée appréhende le monde de manière immédiate, et en l’irréalisant. Mais en même temps qu’elle irrealise son objet, elle se donne elle-même comme un objet, dans l’image. La pensée en image détient en effet une consistance, une épaisseur qui lui vient de la matière de l’image produire. La pensée est incarné – toujours de manière irréelle – dans le corps de l’image*”. Grifo nosso.

existência e o contexto que a forjou. Daí, para concluir, voltemos ao texto de Noudelmann:

Sartre deseja uma definição do Nada que permita apreender concretamente a negação, de onde a necessidade de assinalar a atividade do Nada no interior do Ser. É na provação da realidade humana que convém descobrir essas manifestações [...] Assim o nada não é mais uma simples operação do espírito, uma abstração vazia, nem um recuo transcendente, extramundano, ele é apreendido através da realidade, e na realidade, acessando ele mesmo o estatuto de realidade como negatividade.⁵³⁰

Consequentemente, o caráter negativo implicado na consciência imaginante se constitui como algo absolutamente necessário para a compreensão do processo histórico em Sartre. Veremos melhor como o fenômeno da encarnação opera dentro deste processo para o filósofo, mas cumpre apontar desde já que seu papel, certamente, é fundamental à constituição do real.

2. O trágico da vida. Ou o homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias⁵³¹

Sartre abre a biografia literário-filosófica que realiza sobre Gustave Flaubert com a seguinte frase: “O idiota da família é a continuação de Questões de método.” Tal afirmação, além de indicar os propósitos do filósofo com este estudo, exige que nos debrucemos sobre o texto que introduz a *Crítica da Razão Dialética*. Mas antes vejamos como o autor realiza essa passagem.

Na sequência do prefácio de *L’Idiot de la Famille* o autor se pergunta: “o que se pode saber de um homem, hoje em dia?” Entendemos que tal formulação sugere que o autor pretende *estabelecer uma relação entre as análises da singularidade das escolhas*

⁵³⁰ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 50. No original: “Sartre souhaite une définition du Néant qui permette d’appréhender concrètement la négation ; d’où la nécessité de signaler l’activité du Néant à l’intérieur de l’Être. C’est dans l’épreuve de la réalité humaine qu’il convient de découvrir ces manifestations. [...] Ainsi le Néant n’est plus une simple opération de l’esprit, une abstraction vide, ni un recul transcendant, extra-mondain ; il est appréhendé à travers la réalité, et dans la réalité, accédant lui-même au statut de réalité comme négativité.”

⁵³¹ Essa expressão “o trágico da vida” é utilizado por Sartre para criticar o aspecto abstrato do pensamento hegeliano, para Hegel, “o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber”, concepção que, como veremos, Sartre não pode aceitar. (SARTRE, *Questão de Método*, p. 115-116). A expressão “trágico da vida”, segundo Sartre, nos remete a Miguel de Unamuno (SARTRE, *Questão de Método*, p. 115, n.3 e p. 119 n.9).

particulares (psicologia fenomenológica; onto-fenomenologia; psicanálise existencial) e a necessária dimensão histórica (filosofia da história; ontologia do concreto; materialismo dialético), que constitui o horizonte que possibilita as escolhas singulares. Essa interrogação sartriana, pretende “reintroduzir a insuperável singularidade da aventura humana”, para ficarmos nas palavras do filósofo em *Critique de la Raison Dialectique*.⁵³² Entretanto a expressão “*Hoje em dia?*” pretende evocar a dimensão histórica necessariamente implicada na compreensão existencialista da realidade humana. Numa palavra, conhecer *um* homem em sua singularidade concreta exige não negligenciar seu contexto histórico. Não é segredo que Sartre pretende abarcar este agente singular em sua universalidade. Propósito este que surge de forma explícita na sequência do texto:

Afinal, um homem é um indivíduo; seria melhor chama-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao produzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas.⁵³³

Trata-se, portanto, de nos perguntarmos qual foi o contexto histórico que possibilitou o surgimento de determinada singularidade, e como essa mesma singularidade contribui para a constituição do contexto histórico que a engendra. O elemento tensional ressurgue como categoria necessária de análise: entre o *ser* e o *não-ser*, tal como vimos, parece não haver síntese conclusiva. Compreender o que foi Flaubert significa, em alguma medida, recriar suas escolhas, não por acaso Sartre propõe que a obra seja lida como um grande romance, na expressão do autor, “um autêntico romance”.

Notadamente, não se trata de ficcionalizar o processo histórico, nem tampouco reduzir a atividade do historiador à condição de criação imaginária. Por outro lado, não podemos nos esquecer que, sob a perspectiva existencialista, o sentido vem ao mundo mediado pela ação humana. Nesse caso, se se pretende reconstituir o que foi um homem é preciso também considerar essa dimensão criadora. Defendemos – essa tese ficará mais clara no decorrer deste capítulo – que é preciso inventar para captar a realidade, ou seja, há uma dimensão da realidade que não se deixa apreender pelo registro abstrato da análise

⁵³² SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, p. 130.

⁵³³ *Idem*, *L'Idiot de la Famille*, p. 7. “*C'est qu'un homme n'est jamais un individu; il vaudrait mieux l'appeler un universel singulier: totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité. Universel par l'université singulière de l'histoire humaine, singulier par la singularité universalisante de ses projets, il réclame d'être étudié simultanément par les deux bouts*”.

teórica; daí deriva que, no limite, *seja preciso inventá-la para captá-la*. Melhor dizendo, trata-se de destacar o papel central que a modalidade transcendente e criadora da consciência imaginante adquire no registro existencialista, tal como procuramos destacar em nossa argumentação, isto é, não defendemos que a história deva se reduzir à invenção, pois, nesse sentido, o processo histórico se transformaria, de fato, em ficção. Não obstante, é a intervenção da imaginação que possibilita estabelecer as conexões necessárias e desvelar o sentido que permite interligar e dar continuidade aos fatos. Em suma, se a história não pode se reduzir à dimensão criadora implicada na imaginação, por outro lado é imperativo reiterar que sem essa dimensão transcendente da consciência a inteligibilidade e, no limite, o próprio movimento da história perderiam seu sentido. Logo, se Sartre, em *L'Idiot de la Famille*, pretende reconstruir a vida de um homem e, no mesmo movimento, estabelecer em alguma medida o sentido de sua época, e preciso recorrer à essa dimensão criadora que é a consciência imaginante. Daí que a obra possa ser lida como um “autêntico romance”, para utilizar a expressão do próprio autor. Portanto, a consciência imaginante mais uma vez surge como elemento central para a compreensão do alcance do irreal como um dos elementos de constituição da realidade humana.

Quem escolhe o sentido ao real, e aquele que reconstitui essas escolhas é, por sua vez, igualmente criador de sentido. Tal como insistimos no decorrer deste estudo, não podemos negligenciar o caráter tensional do existencialismo, qual seja, – reiteremos – a imperiosidade de considerar em simultaneidade as duas instâncias fundamentais da existência: as subjetividades e as determinações objetivas que se exigem mutuamente. As categorias ontológicas do *Ser* e do *Nada* são, sempre, insuficientes e complementares; é mediada pelas escolhas humanas que a dimensão negativa do processo dialético ganha sentido, os homens escolhem-se inseridos em determinado contexto, mas não escolhem o contexto em que se escolhem. É a própria superação das determinações materiais que possibilita que a subjetividade se exerça como liberdade. A construção do sentido é sempre dinâmica, por isso mesmo ela é histórica.

O estudo das escolhas singulares de Flaubert possibilitaria uma melhor compreensão das condições materiais que constituiriam o *campo dos possíveis*⁵³⁴ no contexto histórico que engendrou o romancista. Contexto este, cumpre insistir, que também é engendrado pelos projetos singulares de Flaubert. No entanto é pertinente

⁵³⁴ Essa expressão é utilizada diversas vezes por Sartre, mas ganha estatuto conceitual na leitura de Bento Prado Jr., ao analisar algo que o intérprete chama de *campo de imanência*. Veremos melhor essa leitura a seguir.

lembrar que aquele que lê tais acontecimentos é, por sua vez, também doador de sentido. Delineia-se, assim, a necessidade do recurso à consciência imaginante como elemento necessário à interpretação das escolhas singulares de *um* homem inserido na dinâmica das imposições materiais. Ou seja, quando Sartre compõe suas hipóteses interpretativas, as quais têm por intuito *compreender* o sentido das escolhas de Flaubert, ele também cria sentido para as escolhas que determinam a construção sempre permanente e inacabada da subjetividade e também o movimento da história. Entender esse movimento exige, em alguma medida, também criá-lo. Lembremo-nos, ponto ao qual retornaremos no próximo capítulo, que, em solo existencialista, a verdade exige contemplar o caráter transcendente da liberdade humana, como o afirma Sartre em *Verdade e Existência*: “Ao desvelar, crio o que é; ao dar a verdade dou-te o que já te é oferecido. Mas, além disso dou-o à tua própria liberdade, posto que é preciso que tu recries o que é por teu turno (já que a liberdade implica que a verdade não seja jamais dada)”.⁵³⁵ Este é o solo comum que tomamos como mote para entender as análises de Sartre sobre Flaubert. Uma passagem do filósofo, em *Questão de Método* ganha aqui relevância:

O homem é, por si mesmo e para os outros, um ser significante, já que nunca se pode compreender o menor dos seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro. É, além do mais, um criador de signos, na medida em que, sempre adiante de si mesmo, ele utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. Mas ambas as operações se reduzem à pura e simples operação: [*sic*, superação ou ultrapassamento, *dépassement* no original] superar as condições presentes em direção de sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção de uma ausência, é a mesma coisa. O homem constrói signos porque ele é significante em sua própria realidade, e é significante porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.⁵³⁶

Não por acaso Sartre insiste que é mediado pelo o homem que o *Nada* vem ao mundo, isto é, a dimensão negativa exigida pelo movimento dialético só existe enquanto realidade humana. A temporalidade inscreve-se no Ser pelo homem (para-si), através da projeção da consciência intencional, de tal modo que, sob o registro metafísico,⁵³⁷ não faz

⁵³⁵ SARTRE, *Verdade e Existência*, p. 54.

⁵³⁶ *Idem*, *Questão de Método*, p. 178; *Critique de la Raison Dialectique*, p. 115; Ed. franc., p. 96.

⁵³⁷ Pensamos aqui na instigante reflexão que propõe Bento Prado Jr. em *Sartre e o Problema da Ipseidade*, p. 152. Na leitura de Bento, a estrutura de *O Ser e o Nada* se constituiria a partir de três momentos fundamentais: a dimensão pré-reflexiva (pré-compreensão do ser), presente nas primeiras páginas da introdução do livro; a etapa propriamente onto-fenomenológica, que se ocuparia de um dos modos do Ser, que é o para-si, portanto a maior parte do livro; e sua reflexão acerca do solo metafísico que permearia no subtexto toda a reflexão do filósofo. Nesse sentido, mesmo que não se possa oferecer

sentido se perguntar o que era o Ser antes do surgimento do para-si. Entendemos, assim, a ironia do filósofo na sua referência a Merleau-Ponty, no momento em que afirma “só há homens e relações reais entre os homens (para Merleau-Ponty, acrescento: também coisas e animais etc.)”, [portanto] “o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos; não queremos negar a realidade destes objetos, mas julgamo-la parasitária”.⁵³⁸

Em suma, a realidade para Sartre é a realidade humana. Se pretendemos *compreender* a inteligibilidade histórica para o existencialismo é no homem que devemos procurá-la e não na natureza, tal como parece defender Engels, ao menos se nos atemos à interpretação sartriana.⁵³⁹ É justamente nesse sentido que Sartre explicita o lugar da subjetividade em *Questão de Método*: “Que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que *reconhecer-lhe propriedades humanas?*”⁵⁴⁰ Contra o determinismo mecanicista oriundo das leituras estruturalistas, inclusive e principalmente marxistas,⁵⁴¹ é preciso resgatar a dimensão subjetiva necessariamente implicada no processo histórico. A história é a história dos homens em luta com sua condição material, isto é, são as escolhas humanas que tornam possível o movimento que caracteriza o processo dialético da história. Eis o modo pelo qual Sartre adere às teses marxistas, sem se evadir de suas concepções filosóficas.

Antes de retomarmos o fio argumentativo que nos orienta, uma pequena digressão se impõe. A passagem acima mencionada parece dialogar diretamente com as reflexões

respostas positivas ao problema, aos moldes de Kant, é preciso procura-las, isto é, Sartre limitaria o alcance da metafísica e, de uma feita, explicitaria sua necessidade.

⁵³⁸ SARTRE, *Questão de Método*, p. 145; A menção irônica que Sartre faz a Merleau-Ponty direciona-se, sobretudo, ao estatuto ontológico que o autor atribui à *linguagem do mundo*. Conquanto tal posicionamento apareça em diversos momentos, pensamos aqui nas afirmações presentes em *O Olho e o Espírito*. Voltaremos a este texto mais adiante, mas é importante notar que, paradoxalmente, as perspectivas tanto se afastam como se aproximam, isto é, Sartre não pode admitir que o “mundo fala”, mas, tal como veremos, há algo que se expressa na intersecção entre o real e o irreal e que constitui a própria realidade humana. Referimo-nos a essa dimensão em outros momentos como “a realidade por detrás do real”.

⁵³⁹ Dentre outros momentos Sartre explicita sua crítica a Engels na *Crítica da Razão Dialética*, (p. 153 ss.). Para ele, “só se encontra na Natureza a dialética que nela colocamos” (p. 151), isto é, a realidade é humana, pois, tal como vimos, o movimento dialético exige como dimensão negativa a ação humana, porque é mediado pela consciência humana que o nada vem ao mundo. Desse modo, não faz o menor sentido falar em dialética da Natureza, visto que esta é positividade pura.

⁵⁴⁰ SARTRE, *Questão de Método*, p. 180. Grifo do autor.

⁵⁴¹ Sartre objetiva em sua crítica uma série de autores e perspectivas, dentre elas, vale destacar seu embate com Lukács, pois, segundo o filósofo existencialista, ao ignorar o papel da subjetividade no processo dialético Lukács contradita o princípio marxista da práxis se fazendo na história. (Ver. *Questão de Método*, p. 120 ss.). De forma mais clara, tais perspectivas negariam a liberdade humana como fundamento do processo histórico.

de Hannah Arendt em *A Condição Humana*, quando a autora defende que existiria uma teia de relações e de histórias humanas.⁵⁴² De acordo com as considerações que viemos tecendo, somente o homem, por sua condição de ser singular e único, pode ser considerado como iniciador da ação histórica, de modo que cada ato corresponde a um novo início, cada ato corresponde a um novo nascimento. Para Arendt, essa distinção chancela a condição humana da pluralidade, o homem “vive como ser distinto e singular entre iguais”.⁵⁴³ A ação humana impõe o novo à rede de determinações historicamente situadas, o que parece convergir com a ótica sartriana, afinal, é “superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História”.⁵⁴⁴

Todo novo início, assinala Arendt, desencadeia uma rede de ações dentro da teia de relações que é a história, daí a importância de ressaltar o caráter de *imprevisibilidade* e de *irreversibilidade* da ação, pois ao agirmos não podemos ter controle sobre essa teia de relações e todos os desdobramentos que nosso ato desencadeia. Por isso, é impossível que possamos administrar todas as implicações de nossas ações, bem como desfazer os atos realizados.

As noções de imprevisibilidade e irreversibilidade estão diretamente relacionadas a outras duas noções trabalhadas por Arendt que são a *promessa* e o *perdão*. A promessa está ligada ao futuro e, por isso, relaciona-se com a imprevisibilidade das ações humanas, pois, cada ação se dá dentro de uma teia de relações, que desencadeia uma série de reações, as quais, por sua vez, não podem ser previstas, e é só através do compromisso (promessa) que podemos “estabelecer ilhas de segurança no oceano de incerteza futura”⁵⁴⁵, sem isso, as relações entre os homens não seriam possíveis.⁵⁴⁶

Se a salvação para a imprevisibilidade do futuro encontra-se na promessa, a irreversibilidade relaciona-se ao passado e encontra sua redenção através do perdão, sem o qual seríamos incapazes de nos libertar das consequências do que fizemos. Sem o perdão nossa capacidade de agir estaria limitada a um único ato, pois é impossível saber

⁵⁴² Hannah Arendt é uma autora que impõe uma trama conceitual impreterivelmente entrelaçada, algo que exigiria que nos debruçássemos com cuidado sobre uma série de noções e conceitos basilares para compreender seu pensamento de forma satisfatória, como, por exemplo, as distinções entre: *Vita Activa* e *Vita Contemplativa*; Labor, Trabalho e Ação; Discurso e Ação; Ação e Política; etc. Entretanto, mesmo correndo o risco de simplificar o pensamento da autora, tentaremos lançar algumas questões a Sartre a partir das suas reflexões.

⁵⁴³ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 191.

⁵⁴⁴ SARTRE, *Questão de Método*, p. 153.

⁵⁴⁵ ARENDT, *Trabalho, Obra, Ação*, p. 205.

⁵⁴⁶ *Idem*, *A Condição Humana*, p. 255-256.

todos os desdobramentos de nossa ação.⁵⁴⁷ Mas o ponto que mais nos interessa nessa digressão refere-se a relação entre a ação singular e a história. Vejamos.

Como em Sartre, o ponto de partida da autora reside no pressuposto existencialista da “impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa”.⁵⁴⁸ Isto é, se o homem é projeção no mundo, fluxo temporal lançado em determinada situação histórica, então, para o homem “não existe a mediação estabilizadora e solidificadora das coisas”.⁵⁴⁹ Como para o filósofo francês, tratam-se de duas instâncias ontológicas distintas e interdependentes, a subjetividade e o mundo. Daí que Arendt considere que a ação se dê a partir de duas mediações: a realidade mundana objetiva; e a mediação subjetiva, pois “os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros”.⁵⁵⁰ Vale notar que a autora, analogamente ao que faz Sartre, critica o materialismo, inclusive marxista, por negligenciar “a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares mesmo quando empenhados em alcançar um objetivo completamente material e mundano”.⁵⁵¹ Ora, não é exatamente isso o que defende o filósofo francês? Ou seja, afirmar a dimensão concreta da existência de forma alguma significa negar a subjetividade humana, ao contrário, isto é, a consciência singular exige a dimensão material, histórica, como correlato necessário ao fluxo temporal que caracteriza a existência.

Voltemos ao caráter imprevisível e irreversível da ação humana, de que fala Arendt, agora no registro sartriano: “para se atuar dispensa-se a esperança”.⁵⁵² Ora, o que significa essa fórmula existencialista expressa em *O Existencialismo é um Humanismo*? Significa que o homem deve assumir um *compromisso* histórico, mas nada garante os desdobramentos das suas ações. As consequências dos atos humanos – embora o homem deva assumir seu compromisso e a conseqüente responsabilidade por ele – são, no limite, irreversíveis e imprevisíveis. De tal modo que dispensar a esperança aqui significa assumir a plena responsabilidade pelas escolhas humanas, isto é, os grandes genocídios do século XX, por exemplo, são responsabilidade dos homens historicamente situados. Por outro lado, as escolhas situadas constituem um compromisso com o projeto singular, mas que, no limite, não tem garantias.

⁵⁴⁷ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 249.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 195

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁵² SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13.

Por fim, torna-se inevitável uma última referência a Arendt, pois a autora vai diretamente ao nó da questão que tentamos colocar a Sartre. Argumenta a autora em *Condição Humana*:

O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política da História, a grande história sem começo nem fim. Mas o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente, o livro das histórias da humanidade, com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. Pois a grande incógnita da História, que vem desafiando a filosofia da História na era moderna, não surge somente quando consideramos a História como um todo e descobrimos que o seu sujeito, a humanidade, é uma abstração que jamais pode ser um agente ativo; [...]. A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.⁵⁵³

Embora extensa, essa provocadora passagem permite explicitar uma série de posições adotadas por Sartre ao qual aludimos anteriormente. Assim, se o agente singular não é capaz compreender o sentido da história, isso não significa que ele não faça a história, mas, simplesmente, que outros também a fazem, ou seja, é o conjunto das ações singulares que constitui o motor da história. É por isso que não existe esse ente abstrato que é a “Humanidade” como o agente ativo da história. Não devemos procurar no registro do movimento lógico o sentido da história, mas antes no conjunto das ações dos homens; o “Homem”, desse modo, se configura como uma categoria lógica abstrata. Em suma, nunca nos é permitido conhecer o sentido de uma série de eventos, que, no limite, constituem a própria história, a partir de um sujeito historicamente determinado. Fundamentalmente a história é composta por ações singulares que nela se fazem e, ao se fazerem, fazem o próprio processo que constitui o movimento da humanidade. A História “é uma história de atos e feitos, e não de tendências e forças ou ideias”.⁵⁵⁴ Uma afirmação desse gênero nos instiga a pensar que apenas no registro da criação abstrata encontramos o sentido histórico pois “a história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada”.⁵⁵⁵ Mais precisamente, a sucessão dos acontecimentos coincide com o conjunto das ações humanas; o seu sentido é criado e revelado no tecido das narrativas. Mais uma vez nos deparamos com a ideia de que é

⁵⁵³ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 197.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 198.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

preciso criar para captar o real, de tal modo que é imperativo a Sartre empreender também essa dimensão criadora, se se quer compreender o que foi um homem. Feita esta breve digressão, devemos regressar ao tecido de nossa argumentação, no que tange ao registro sartriano propriamente dito.

Visando abarcar as escolhas singulares no seio de uma teia⁵⁵⁶ de relações e histórias humanas, para utilizar a expressão de Arendt acima mencionada, Sartre procura reestabelecer as teses fundamentais de sua ontologia fenomenológica, mas agora no âmbito de uma materialidade histórica, daí insistirmos na expressão *ontologia do concreto*. Dito de forma mais direta, o que o filósofo pretende é desenvolver a dimensão positiva negligenciada em seu tratado de ontologia fenomenológica, *O Ser e o Nada*. Entretanto, agora, em virtude de sua aproximação com a filosofia da história oriunda de sua interlocução com o marxismo, a dimensão imanente do Ser em sua positividade exige um estatuto outro. Sartre é, pois, obrigado a admitir que existe “um campo de possibilidades rigorosamente limitado”.⁵⁵⁷ Mesmo que, no limite, esse campo dos possíveis nunca possa suprimir a liberdade como fundamento da ação, tal como vimos anteriormente. Nas palavras do filósofo:

Mas, por mais reduzido que seja, o campo dos possíveis sempre existe e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas, ao contrário, como uma região fortemente estruturada, que depende da História inteira e que envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História: seu projeto toma então, uma realidade que o agente talvez ignore e que, pelos conflitos que ela manifesta e que engendra, influencia o curso dos acontecimentos.⁵⁵⁸

Dois elementos despontam da trama que tentamos sugerir a partir das interlocuções levantadas: 1. não podemos negligenciar a tensão existente entre a ação do agente singular e a dimensão imanente do contexto histórico; 2. é preciso estabelecer uma distinção entre *conhecimento* e *compreensão*.

⁵⁵⁶ A metáfora proposta por Arendt se configura aqui como uma espécie de provocação, quando transposta para Sartre, pois essa “teia” aparece como algo intangível. Como podemos pensar a inteligibilidade do processo histórico frente a essas provocações? Diz a autora: “Damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível” (ARENDR, *A Condição Humana*, p. 195). É relevante notar que aquilo que a autora diz acerca do papel da metáfora parece corroborar nossa tese de que a linguagem abstrata do registro conceitual não é capaz de abarcar a existência, daí a necessidade de distinguir conhecimento e compreensão, tal como pretendemos explicitar na sequência.

⁵⁵⁷ SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, p. 339; Noudelmann se refere à essa noção da seguinte maneira: “[...] *champ de possibles prédéterminé*” (Noudelmann, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 83).

⁵⁵⁸ *Idem*, *Questão de Método*, p. 153.

Sartre propõe que não negligenciemos a tensão existente entre a ação do agente singular e a dimensão imanente do contexto histórico, em outros termos, é preciso considerar tanto a dimensão singular implicada singularmente; como as condições materiais enquanto substrato necessário à realidade humana. Escolher-se inserido em determinada situação significa desvelar sentido e constituir o próprio processo que possibilita a existência. De forma mais explícita: se a ação desvela o sentido, simultaneamente, ela o cria; é preciso, pois, considerar a dimensão passiva do motor da história, as condições materiais que definem determinada situação, mas sem negligenciar sua esfera ativa, qual seja, as escolhas singulares. Foi dito algures que em Sartre a contingência é uma necessidade, subscrevemos totalmente essa afirmação. Para o existencialismo escolher-se implica aquilo que não se pode escolher. A liberdade exerce-se dentro de limites definidos através da imposição violenta da condição contingente. Tal formulação, agora para entrar no cerne do argumento, caracteriza-se pela circularidade do elemento tensional – sobre o qual viemos insistindo –, num movimento de vai-e-vem que, como propõe Sartre desde *O Ser e o Nada*, define o *circuito de ipseidade*. Defendemos, desse modo, que o método *progressivo-regressivo* configura um desdobramento necessário a esse caráter fundante e sempre presente do existencialismo: a tensão entre o Ser e o Nada; entre a positividade imanente da situação histórica e a negatividade transcendente da consciência ao projetar-se no mundo. Corroboramos assim com a leitura proposta por Bento Prado Jr., na qual o autor defende a necessária circularidade tensional do percurso de Sartre que vai da *ontologia fenomenológica*, passando pela *ontologia fenomenológica* e culminando com a *ontologia fenomenológica*.⁵⁵⁹

A sutil expressão do interprete permite melhor compreender o percurso de Sartre, isto é, o acento parte da fenomenologia à ontologia culminando com o necessário imbricamento entre essas duas instâncias, que nunca se separam para Sartre, mas também nunca se suprimem. Nesse sentido Bento Prado parece corroborar nossa tese da continuidade tensional:

Sublinhando a importância do andamento circular da ontologia fenomenológica de Sartre podemos observar de passagem [...] que não é de se estranhar que, 17 anos após a publicação de seu primeiro grande tratado, Sartre viesse, na *Crítica da Razão Dialética*, definir seu método, para dar fundamento

⁵⁵⁹ PRADRO Jr., *Sartre e o Problema da Ipeidade*. In: *Ipeitas*, p. 159. “[...] leva-nos da *ontologia fenomenológica* à *ontologia fenomenológica*, como etapas prévias indispensáveis à plena *ontologia fenomenológica*”.

ontológico fenomenológico à dialética marxista, como um método progressivo-regressivo.⁵⁶⁰

Entendemos, com Bento, que o projeto de conciliação entre a ontologia fenomenológica e a ontologia do concreto (Materialismo dialético) caracteriza-se pela continuidade daquilo que foi definido por Sartre, no registro do ensaio de ontologia fenomenológica, como circuito de ipseidade. Se o circuito de ipseidade se define como temporalização ek-stática, pois, se o Ser-para-si se constitui como falta, então o futuro corresponde à dimensão privilegiada da ação humana.⁵⁶¹ Isto é, a projeção no futuro permite transcender a condição presente que se configura como passado sempre representificado pela projeção. A compreensão da escolha singular exige, portanto, que consideremos sempre essas três instâncias da temporalidade. Em suma, é apenas enquanto projeção contínua que poderemos compreender o modo de ser do para-si. Existir é explodir [*éclater*] em direção ao mundo, reafirmando o caráter fugidio da consciência.⁵⁶² Desse modo a compreensão da ação humana historicamente inserida se caracteriza por esse movimento, por essa dinâmica que faz com que o homem nunca se defina ao modo do Ser-em-si. O caráter tensional, assim defendemos, configura a estrutura fundamental da filosofia existencialista, de tal modo que em Sartre a verdade é sempre advinda. Essa breve digressão nos permite compreender o elo entre a ontologia fenomenológica e o método progressivo-regressivo na dialética marxista, isto é, o movimento dialético sempre esteve presente no pensamento existencialista, entretanto o acento agora reside na dimensão imanente.

Para compreender as escolhas singulares de determinada singularidade é necessário considerar o campo dos possíveis oriundo das condições materiais; por outro lado, é necessário também não negligenciar a dimensão subjetiva implicada. Entre a consciência e o mundo não podemos apontar uma anterioridade. Fiel a Husserl, insiste Sartre: “toda consciência é consciência de alguma coisa”, a realidade é humana. O nada de ser que caracteriza a existência para Sartre é dado, de uma feita, no seio do Ser, como

⁵⁶⁰ PRADRO Jr., *Sartre e o Problema da Ipseidade*. In: *Ipseitas*, p. 159.

⁵⁶¹ Optamos pela grafia do termo “Ek-stática” como uma referência direta à interlocução que Sartre trava com as análises heideggerianas. É relevante notar que Sartre se remete à essas categorias num texto de 1947, portanto após seu contato com a obra de Heidegger, da seguinte maneira: “O para-si tem a ser o que é. Ele é, portanto, falta. Esta falta exprime-se pelos três êxtases temporais.” (*Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 87) Grifo nosso.

⁵⁶² SARTRE, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* In: *Situações I*, p. 56.

um verme no coração do Ser que o corrói por dentro, para utilizar a necessária imagem sartriana.⁵⁶³ Em suma, Ser e não Ser – consciência e mundo – exigem-se mutuamente.

Para compreendermos esse processo, torna-se necessário destacar o segundo ponto principal que se desdobra da trama apresentada, qual seja, de que é preciso, tal como faz Sartre, distinguir *conhecimento* de *compreensão*, o que implica severa crítica à dimensão abstrata e reducionista de grande parte dos herdeiros de Marx. De forma mais explícita, a análise pertinente, mas insuficiente, do materialismo histórico, defendida por alguns marxistas, negligenciaria a subjetividade, que é ponto de partida para a análise da filosofia existencialista. Torna-se necessário contemplar a existência singular inserida na universalidade do movimento da história. Tal fundamento exige um método capaz de abarcar o *universal singular*, de tal modo que o homem deva ser entendido a partir dessas duas frentes: primeiro, como algo universalizado pelo contexto histórico (sua época), mas também como algo que retotaliza singularmente seu contexto a partir dos seus projetos singulares. O homem se escolhe dentro de um *campo de possibilidades* (campo transcendental)⁵⁶⁴ que determina o horizonte das escolhas singulares, mas é a forma pela qual o homem se escolhe singularmente que manifesta o sentido do real. Como vimos o homem é um ser significativo, pois existir é projetar-se num futuro a partir do conjunto dos possíveis herdado pelo processo histórico. Esse ultrapassamento [*dépassement*] de determinado acontecimento histórico [*événement historique*] cria significado, significa os utensílios, as ferramentas, os processos aos quais o existente está sujeito. Sob o registro dessa formulação a célebre máxima sartriana “não importa o que fazem do homem, mas sim o que o homem faz com o que fizeram dele”, talvez pudesse ser reconfigurada, como “as condições materiais fazem o homem, mas são os homens que fazem as condições matérias que o fazem”.⁵⁶⁵

⁵⁶³ *Idem, O Ser e o Nada*, p. 63-64; ed. franc., p. 56.

⁵⁶⁴ Deleuze parece ter percebido o alcance da crítica sartriana ao Ego transcendental de Husserl no que tange ao campo transcendental naquilo que ele chama de “um sobrevoo imanente de um campo sem sujeito” (*O que é a Filosofia?*, p. 66). Em Sartre o Eu transcendental converte-se na morte da consciência, pois, tal como afirma o filósofo em *La transcendence de l’Ego*, “o tipo de existência da consciência é ser consciência de si” (*A Transcendência do Ego*, p. 23-4). É esclarecedora a referência explícita ao campo transcendental que Sartre faz na conclusão do livro: “O campo transcendental, purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido, é um nada, visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, visto que o meu Eu [Moi] deixou, ele mesmo, de fazer parte dele” (*A Transcendência do Ego*, p. 74; p. 76).

⁵⁶⁵ No dizer de Sartre: “[...] o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que chega a fazer daquilo que se fez dele” SARTRE, *Questão de Método*, p. 152. É justamente nesse sentido que Sartre interpreta a célebre terceira tese de Feuerbach em *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels. Já comentamos de forma um pouco mais detalhada essa passagem anteriormente (vide nota 433).

É significativo que Sartre deste *La Transcendance de L'Ego* já demarcasse seu distanciamento em relação a certo pensamento de “extrema-esquerda” que considerava a fenomenologia como idealista.⁵⁶⁶ Por outro lado, para o filósofo, o “materialismo histórico não exigia de modo nenhum como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico”. E isso porque a fenomenologia, na perspectiva existencialista, longe do idealismo e desse materialismo metafísico, voltava “a mergulhar o homem no mundo, dava todo o seu peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, às suas revoltas também”.⁵⁶⁷ A consequência dessa concepção – segundo a qual o ponto de partida deve ser a singularidade humana, sua subjetividade – é que o existencialismo interdita tanto o primado do sujeito como o primado do objeto, pois, para Sartre, é preciso que “a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas”.⁵⁶⁸ Tal asserção parece explicitar a tese da continuidade do fundamento onto-fenomenológico de todo o itinerário sartriano, inclusive de sua interlocução com o marxismo. É por isso que o *conhecimento* analítico, exigido no tocante a uma ciência da história, é impossível no sentido de uma sistematização absoluta da realidade humana, *compreendida* como existência. A formulação de Leopoldo e Silva expressa com precisão nossa interpretação: “[...] não há descrição conceitual que possa dar conta da totalidade e do sentido da práxis [...] a *compressão não-conceitual*, [...] é a única maneira de nos aproximarmos racionalmente da existência como fundamento da práxis histórica”.⁵⁶⁹ A realidade humana exige uma forma expressiva que seja capaz de abarcar a dimensão compreensiva da realidade humana, isto é, as existências em ato imersas na situação histórica.

Neste momento devemos retomar e explicitar dois problemas mobilizados anteriormente, quais sejam: [1] a distinção entre conhecimento e compreensão; [2] e o papel da herança histórica como campo dos possíveis para a escolha singular. Lembremos que se imagino esse homem besta que é o centauro, para ficar no exemplo de Sartre explorado em *O Imaginário*, é porque conheço uma certa ideia herdada historicamente de

⁵⁶⁶ A expressão é do próprio autor, diz Sartre: “Os teóricos de extrema-esquerda acusaram algumas vezes a fenomenologia de ser um idealismo e de afogar a realidade na torrente de ideias” (*A Transcendência do Ego*, p. 82), ainda nesse sentido, diz o filósofo, “Não nos parece que essa acusação tenha razão de ser se se faz do Eu [Moi] um existente rigorosamente contemporâneo do mundo e cuja existência tem as mesmas características essenciais que o mundo” (*Ibidem*). Entendemos que a defesa de Sartre é absolutamente fiel aos seus pressupostos fenomenológicos.

⁵⁶⁷ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 86-87; ed. franc., p. 82-83.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 82-83; ed. franc., p. 86-87.

⁵⁶⁹ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutório*, p. 256. Grifo nosso.

centauro e assim opero esse ultrapassamento transcendente operacionalizado pela consciência imaginante. Esta trama permitirá vislumbrar tanto a relação necessária entre a transcendência temporal que caracteriza a consciência intencional, quanto o caráter irrealizante implicado nesse ultrapassamento da consciência em sua dimensão negativa e, por isso mesmo, sempre inserida em determinado contexto. Notemos que esse fundo contextual possibilita esse movimento de ultrapassagem e torna imperativo considerar nossa herança histórica e sempre material como condição necessária à existência. É através do caráter irrealizante possibilitado pela consciência imaginante que esse transcender da factualidade, afinal, é possível. Entretanto esse processo se dá no mundo, é inserido no seio de determinada condição material que a consciência se projeta.

De uma maneira mais direta e concreta, para Sartre, a história do homem é a história da *escassez* como horizonte comum da ação. Em outros termos, a escassez de recursos materiais converte-se em motor passivo da história para que os existentes neguem essa realidade ao constituírem seus projetos singulares. É pertinente ratificar que para Sartre a história humana é a história da escassez, mas poderia não o sê-lo, o que vem corroborar algo anteriormente problematizado, a saber, a recusa radical ao determinismo histórico. Ora, se é necessário afirmar o elemento transcendente como criação de sentido, seria contraditório submeter a ordem cultural à ordem natural: “O que chamamos liberdade é, [portanto,] a irreduzibilidade da ordem cultural à ordem natural”,⁵⁷⁰ diz explicitamente Sartre. Cumpre, finalmente, analisar a distinção entre conhecimento e compreensão.

A categoria da compreensão exige que contemplemos o registro pré-reflexivo da existência, nesse sentido a experiência espontânea surge como elemento fundante e imprescindível à nossa análise.⁵⁷¹ Diz Sartre em relação a Flaubert, numa passagem que se presta igualmente para (re)introduzirmos nosso problema:

Quando mostro como Flaubert não se *conhece* e como, ao mesmo tempo, ele se *compreende* admiravelmente, indico o que denomino o *vivido*, ou seja, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética.⁵⁷²

⁵⁷⁰ SARTRE, *Questão de Método*, p. 178; CRD, p. 115; No original, p. 96.

⁵⁷¹ Cf. SARTRE, *La Transcendence de l'Ego*, p. 23 e 87.

⁵⁷² SARTRE *apud* BEAUVOIR, *A Cerimônia de Adeus*, p. 17. (Os grifos são nossos). Cumpre lembrar que essa passagem já havia sido referenciada na introdução geral deste trabalho.

A passagem apresenta três elementos que precisamos explicitar: o conhecimento, a compreensão e a vivência. Afirmamos que Sartre reconstrói toda sua terminologia a fim de adequá-la ao referencial do marxismo. Nesse sentido a consciência passa a ser designada como vivência, pois o autor acredita que assim abarcaria o “conjunto global do processo dialético da vida psíquica”. Cumpre insistir, o filósofo pretende inserir as análises ontológicas no registro da experiência histórica, destacando assim o caráter de inacabamento que configura a consciência, desse modo a história torna-se totalização em curso quando inserida na dinâmica do processo dialético da vivência. Devemos, portanto, não negligenciar a relação entre a interioridade e a exterioridade. Vislumbramos aqui o explícito interesse de Sartre em reinserir a dimensão singular da aventura humana no plano da dialética materialista. O autor assim se mantém absolutamente fiel aos seus pressupostos filosóficos, isto é, o ponto de partida para uma adequada compreensão do real é sempre a subjetividade humana. Diz ele em *O Existencialismo é um Humanismo*, texto de 1946, referente à passagem da ontologia fenomenológica à ontologia do concreto (materialismo histórico na leitura existencialista):

[...] o que desde já podemos dizer é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana.⁵⁷³

Neste ponto cumpre levantar o problema relacionado ao primado da subjetividade. Sabemos que Sartre não faz filosofia do sujeito nos moldes do século XIX, tal como dá a entender a acusação feita por Foucault,⁵⁷⁴ nem tampouco faz filosofia da história da maneira tradicional. A sua especificidade está em tratar a metafísica em sua dimensão concreta, isto é, Sartre propõe uma concepção ontológica inserida na dinâmica do processo histórico, de tal modo que, sob a perspectiva existencialista, subjetividade e história exigem-se mutuamente. No que tange à subjetividade, propõe ele desde *La Transcendence de l'Ego*, é no mundo que o sujeito se constitui, sempre em relação a um ser outro que não a própria consciência. Por conseguinte, seria lícito perguntar: então o homem se constitui exteriormente? O Ego, isto é, a identidade do homem, deve ser procurada “entre as coisas”, inserido em determinada situação histórica? Ou ainda: é no mundo que o homem deve buscar se constituir positivamente? Sob o registro do

⁵⁷³ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 3 e 4.

⁵⁷⁴ FOUCAULT, *L'homme est-il mort?* In : *Dits et écrits I*, p. 541-542. “*La Critique de la Raison Dialectique, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e siècle pour penser le XX^e siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste*”.

existencialismo sartriano a identidade é dada entre as coisas, ao modo do ser-em-si, mediada pelo olhar do outro. Nesse sentido o movimento é sempre circular (tensão) porque o homem nunca se constitui ao modo da coisa efetivamente; inversamente, seu ser caracteriza-se ao modo do não-ser, enquanto transcendência. Assim o agente atua sobre a matéria que o define, isto é, se o sentido vem ao mundo mediado pelo homem é preciso lembrar que o homem age a partir de uma herança material (contingente), em suma, na história.

Tal herança material constitui o referido campo dos possíveis para determinado homem. De tal modo que o “homem está condenado a realizar seu ser-de-classe que o constitui e que ele reproduz”.⁵⁷⁵ É nesse viés que o filósofo parece dizer que “a materialidade já está penetrada de significações humanas”.⁵⁷⁶ Cumpre notar que o filósofo existencialista chega a se referir a uma espécie de “memória social exterior”.⁵⁷⁷

E qual o fundamento dessa herança material que constitui o solo comum da práxis e ao qual nos referimos até aqui? Isto é, qual a condição material fundamental que constitui condição necessária (motor passivo) ao nosso processo histórico? Como vimos, Sartre ressalta que vivemos sob a égide da escassez, poderíamos ter construído uma sociedade da abundância, no entanto não foi isso que aconteceu. O homem deve, pois, lutar contra essa materialidade escassa que define a história da humanidade. É negando essa objetividade interiorizada que o agente exterioriza a matéria interiorizada, configurando o ultrapassamento [*dépassement*] dialético, isto é, a dimensão ativa do movimento dialético do processo histórico.

Em suma, “é a necessidade que funda a práxis e a saída da imanência”,⁵⁷⁸ constituindo desse modo aquilo que chamamos anteriormente de motor passivo da história. É a falta concreta (material) que move os homens que movem a história (motor ativo). Sendo assim, é porque não há o suficiente para todos que o homem (sujeito da história) nega sua condição (objetiva / material) e constitui (realiza) o processo dialético. Essa inércia é contraditada pela necessidade de retotalizar o mundo segundo os projetos humanos, de tal modo “que o homem impõe suas próprias existências às exigências da matéria passiva”.⁵⁷⁹ Por fim é justamente porque a falta existe que a história é humana, e

⁵⁷⁵ NOUDELIMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 83. Neste ponto recorremos aos esclarecedores comentários de François Noudelmann.

⁵⁷⁶ SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, p. 317.

⁵⁷⁷ NOUDELIMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 85.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 89.

não natural. Reitera-se aqui o refrão supracitado: “O que chamamos liberdade é, a irreduzibilidade da ordem cultural à ordem natural”. A fim de corroborar nossa leitura neste ponto atentemos aos comentários de François Noudelmann:

Resta este paradoxo: é a luta de classes que faz as classes, assim elas são constituídas e constituintes ao mesmo tempo. Deriva daí a preocupação permanente de Sartre em definir um marxismo não determinista, compatível com os esquemas fundamentais de *O Ser e o Nada*, e no qual a consciência de classe não responde a uma lógica inerente à história, mas a um movimento de liberdade.⁵⁸⁰

Vislumbramos, assim, em que sentido Sartre afirma que o homem realiza seu ser-de-classe e, de uma feita, constrói o contexto que o define, explicitando uma vez mais o referido caráter tensional (contradição)⁵⁸¹ do pensamento existencialista. Em suma, “é a luta de classes que faz as classes. Elas são constituídas e constituintes ao mesmo tempo”. É essa tensão caracterizada por esse movimento contínuo de libertação que constitui o substrato último do movimento da história. É através da superação concreta da sua condição material, através de seus projetos singulares que o homem faz a história, mesmo que em diversos momentos, tal como Sartre insiste na *Critique de la Raison Dialectique*, esses projetos se insiram na dinâmica dos grupos.⁵⁸²

A crítica sartriana à parte dos interpretes marxistas se presta para ressaltar que o objetivo do existencialismo é abarcar o “trágico da vida”,⁵⁸³ noutros termos, as existências em ato. No entanto cumpre adiantar que o objetivo de Sartre ao referenciar Miguel de Unamuno é antes destacar sua crítica ao caráter abstrato da análise hegeliana do que se identificar a concepção de trágico do filósofo espanhol. É nesse mesmo sentido que a

⁵⁸⁰ NOUDELNANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 92. No original: “Reste ce paradoxe: c’est la lutte des classes qui fait les classes. Elles sont constituées et constituent en même temps. De là vient le souci permanent chez Sartre de définir un marxisme non déterministe, compatible avec les schèmes fondamentaux de *L’Être et le Néant*, et dans lequel la conscience de classe ne répond pas à une logique inhérente à l’histoire, mais à un mouvement de liberté”.

⁵⁸¹ Na apropriação existencialista a *contradição* é parte constitutiva do fundamento ontológico de sua filosofia. Entendemos, nesse registro, as noções de “História em curso” e “Verdade em devir”, expressões recorrentes no vocabulário terminológico de *Questão de Método*, como consequência da radicalização da apropriação que Sartre faz da noção de contradição dialética, mas prescindindo da ideia de síntese. Nesse sentido preferimos utilizar a noção de *tensão*: contradição dialética sem síntese. É nesse mesmo registro que tentaremos explicitar a relação entre verdade e criação, de modo que pretendemos evidenciar o primado da dimensão transcendente para a compreensão da filosofia sartriana, algo que, na nossa interpretação, passa pela consciência imaginante e pelo imaginário.

⁵⁸² Sartre realiza uma extensa análise das dinâmicas dos grupos no registro da *Crítica da Razão Dialética*, entretanto, acreditamos que tais análises são prescindíveis ao nosso percurso e aos limites dessa tese. De tal modo que não analisaremos, em pormenor, as teses contidas na referida obra.

⁵⁸³ Expressão que, segundo Sartre, é uma referência a Miguel de Unamuno.

interpretação que o filósofo francês propõe a partir de Kierkegaard, contra Hegel, lança o acento no caráter significativo das ações humanas. Sob esse prisma, a existência é trágica porque o homem é responsável por suas escolhas inclusive naquilo que ele não escolheu, ou seja, para Sartre, trata-se de contemplar a experiência concreta inserida na dinâmica da história. Em outras palavras, o homem se escolhe a partir daquilo que não escolheu, de tal modo que subjetividade e história são dois polos de um mesmo processo. Entendemos porque o filósofo afirma que “para Hegel o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber”,⁵⁸⁴ ou seja, o concreto da vivência é reduzido à lógica abstrata. Este é o contexto que permite compreender aquilo que Sartre defende em *Questão de Método*. Nesse texto, a esclarecedora interlocução entre Hegel e Kierkegaard demonstra de que modo o primeiro limita-se ao registro abstrato do conhecimento sem jamais tocar a experiência vivida, lançando-nos no cerne da distinção entre conhecimento e compreensão. É por isso, diz Sartre, que “o homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias; por mais que se possa dizer e pensar sobre o sofrimento, ele escapa ao saber, na medida em que é sofrimento em si mesmo, para si mesmo, onde o saber permanece incapaz de transformá-lo.”⁵⁸⁵ Se se quer compreender o processo da “História em curso” ou da “Verdade em devir”, tal como é o propósito de Sartre, é preciso partir da existência concreta e não das análises abstratas, embora as instâncias se complementem, por isso mesmo, a análise abstrata e a compreensão da experiência concreta exigem-se mutuamente. Quando parte dos herdeiros de Marx reduzem sua interpretação do sentido da história às análises abstratas, segundo Sartre, eles traem o princípio mais fundamental da filosofia de Marx na interpretação sartriana, que é “o primado da existência sobre a consciência”.⁵⁸⁶ Em suma, não é ocioso insistir, Sartre pretende abarcar os homens singularmente se fazendo frente aos problemas concretos que a existência historicamente situada lhes impões, esta dimensão trágica não pode ser contemplada no registro abstrato da análise lógica, por consequência o existencialismo requer tanto a instância transcendente da subjetividade como as determinações impostas pela condição histórica. Este é o destino trágico ao qual o homem não pode se furtar: escolher-se diante daquilo que não se escolhe.

Neste ponto parece pertinente evocar a crítica que Sartre profere em relação aos escritores realistas em *Apresentação de “Les Temps Modernes”*, e isso porque tal crítica

⁵⁸⁴ SARTRE, *Questão de Método*, p. 115, nota 3.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 125.

parece explicitar de forma incisiva a relação entre a dimensão concreta da existência e as análises abstratas da construção conceitual. Para o filósofo, o realismo assume uma posição de recuo frente ao real visando uma certa imparcialidade análoga à do cientista. Em outros termos, esse distanciamento do autor realista parece colocá-lo como exterior à coisa representada. Um escritor, por exemplo, estaria fora da história, tal qual um cientista que observa seu experimento. No entanto, esse posicionamento dissimula uma contradição, pois, como sabemos, para Sartre, “tudo que é escrito possui um sentido, mesmo se esse sentido for bastante diverso daquele que o autor sonhara”.⁵⁸⁷ Em suma o suposto distanciamento dissimularia a posição do autor, afinal de contas não se posicionar já é posicionar-se. Podemos entrever que, em termos sartrianos, o realismo, longe de oferecer um espelho crítico – algo que exigiria do leitor que se lançasse sobre o real, isto é, que fizesse uso da sua capacidade de transcender o contexto dado rumo aquilo que não é –, não é capaz de apreender os fatos tão objetiva ou realisticamente, uma vez que finda por dissimular o papel do escritor e, por consequência, o do leitor, como seres *desvendantes*. Em vez de se voltarem para seus contemporâneos, os escritores que assim se classificam parecem visar certa universalidade abstrata, quando na realidade trata-se de desvelar o caráter singular de cada época, revelando a insuficiência, deste modo, do recurso a essas categorias analíticas. Notemos que não são as categorias abstratas da história que determinam as escolhas humanas, mas antes são as escolhas singulares inseridas em cada época que constituem o sentido do processo histórico. Nesse ponto Sartre é categórico: é preciso que o escritor assuma sua época, pois “ela é sua única chance: ela se fez para ele e ele se faz para ela”.⁵⁸⁸ E continua: “o escritor está em situação na sua época; cada palavra tem ressonância. Cada silêncio também”.⁵⁸⁹ Não posicionar-se já é uma maneira de tomar uma posição.

Não devemos esquecer: “escolher-se” na história é projetar-se em direção a algo que ainda não é. Trata-se em alguma medida de negar o real a fim de instituir o irreal, algo que nada mais é do que esse atirar-se no mundo. Nesse sentido, diz Sartre, “é o futuro de nossa época que deve ser objeto de nossas atenções: um futuro limitado que dificilmente se distingue, pois uma época, como um homem, é antes de tudo um futuro”.⁵⁹⁰ Ora, a consciência imaginante possibilita esse descolamento do mundo

⁵⁸⁷ SARTRE, *Apresentação de “Les temps modernes”*, p. 118.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 119. Nessa passagem a tradução é nossa.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

buscando constituir-se como projeção, no entanto é apenas a partir dessa situação dada que esse movimento é possível. Voltamos ao ponto central de toda nossa tese, seja dito, a relação entre o real e o irreal, ou o fato de que estamos diante da realidade por detrás do real. A filosofia existencialista, através daquilo que chamamos anteriormente de ontologia do concreto, pretende abarcar o fluxo da vida, de modo que aquilo que chamamos de realidade corresponderia ao movimento, em outros termos, ao devir histórico. Mas como expressar essa realidade em seu caráter fugidivo? Tal como vimos, a realidade humana é algo que não se deixa capturar (conhecer) pela construção conceitual, de tal modo que a expressão ficcional surge como uma forma mais apropriada para abarcar (compreender) as existências em ato. Vimos também que a reflexão filosófica fixa esse movimento, e por essa razão, exige a abordagem ensaística.

No registro das reflexões acerca da história, torna-se pertinente distinguir a análise abstrata da síntese concreta. Ora, se os conceitos vão fixando a história em categorias abstratas, que vão se desdobrando num movimento também abstrato, não haveria espaço para esse ultrapassamento, isto é, para a liberdade; vislumbramos aqui as censuras de Sartre em relação a parte dos marxistas. O movimento dialético exige que se considere as existências em ato (o fluxo da vida), os homens concretos com suas angústias e lutas também concretas. É preciso, portanto, instituir uma forma de expressão que dê conta do propósito existencialista de expressar a realidade do real.

Como vimos, o objetivo neste tópico é explicitar a relação entre as condições materiais da situação histórica e as escolhas singulares dos sujeitos inseridos no processo de constituição da história, nesse sentido as palavras de Sartre, ainda no registro de *Apresentação de “Les Temps Modernes”*, são exemplares:

[...] ao tomar partido da singularidade de nossa época, atingimos finalmente o eterno e é nossa tarefa de escritor fazer entrever os valores da eternidade que estão implicados nesses debates sociais ou políticos. Mas não nos preocupamos em busca-los num céu inteligível: eles só apresentam interesse em seu invólucro atual. Longe de sermos relativistas, afirmamos em alto e bom som que o homem é absoluto. Mas ele o é em sua hora, no seu meio, na sua terra. O que é absoluto, o que mil anos de história não podem destruir, é que esta decisão insubstituível, incomparável, que ele toma neste momento a propósito destas circunstâncias.⁵⁹¹

⁵⁹¹ SARTRE, *Apresentação de “Les temps modernes”*, p. 120. Vale lembrar que a expressão “céu inteligível” remete à discussão que travamos no capítulo anterior acerca relação entre a análise abstrata e a expressão concreta.

Vemos que não basta tratar a categoria abstrata da humanidade apartada da história, é preciso abarcar os homens inseridos no movimento vivo da existência. Sartre pergunta-se sobre *um* homem em ato, isto é, para o existencialismo o que importa são as existências concretas, os homens em sua pluralidade. Entende-se porque conhecer “o Homem”, enquanto categoria abstrata, não expressa a realidade do real, em seu dinamismo processual. Os homens são absolutos porque são singulares, e assim expressam a universalidade de sua época, entretanto não devemos procurar essa universalidade num céu inteligível. O homem é um absoluto relativo às circunstâncias nas quais está inserido; são suas condutas que expressam a existência entendida como realidade humana. É nesse sentido que Sartre afirma em *Apresentação de “Les Temps Modernes”*, que “não seremos absolutos por ter refletido em nossas obras alguns princípios desencarnados, suficientemente vazios e nulos para passar de um século a outro, mas porque combatemos com paixão em nossa época”.⁵⁹² Uma análise distanciada parece, pois, escamotear a realidade, o *espírito analítico* parece nos distanciar do real. Entende-se a sentença sartriana: “a realidade se refugiou nos termos finais da decomposição”.⁵⁹³

Nesse sentido, é imperativo libertar-se do espírito analítico da concepção burguesa da realidade. Concepção que passa pela aceitação de uma natureza humana universal e cujo caráter abstrato distancia os homens da realidade concreta. A burguesia elegeu sua concepção de homem como a universal, esquecendo-se da multiplicidade inerente as escolhas singulares e singularmente inseridas na situação histórica. Nesse sentido, o filósofo afirma que “alguém se constitui burguês ao escolher, de uma vez por todas, certa visão de mundo analítica que tenta impor a todos os homens e que exclui a percepção das realidades coletivas”.⁵⁹⁴ Essa abstração conceitual interdita, portanto, uma verdadeira *compreensão* das realidades singulares. Assim o burguês *encarna* essa concepção de natureza humana universal, e por consequência contribui para constituir certo sentido à história. Estamos diante do “mito da natureza universal”.⁵⁹⁵ Temos então duas formas de abstração universalista que acabam por negligenciar a dimensão concreta da existência: por um lado a visão universalista burguesa, criticada por Sartre, que defende o caráter universal da natureza humana, isto é, existiria, nesse registro, a universalidade abstrata

⁵⁹² SARTRE, *Apresentação de “Les temps modernes”*, p. 121. Grifo nosso.

⁵⁹³ *Ibidem*.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 123.

que desconsidera as particularidades e acaba por legitimar as posturas etnocêntricas que caracterizaram os processos de imposição cultural. De outro lado, Sartre também tece uma severa crítica às análises abstratas de grande parte dos marxistas por defenderem certa concepção de uma ciência da história que ignora as singularidades imersas em suas situações, o que acaba por recair numa concepção mecanicista (determinista) e, por isso mesmo, também reducionista.

Cumprido, então, perscrutarmos acerca daquilo que Sartre chama de concepção sintética da realidade, “cujo princípio é que um todo, qualquer que seja, é diferente por natureza da soma de suas partes”.⁵⁹⁶

Mas antes de avançarmos, uma imagem talvez permita compreender essa distinção entre a análise abstrata e a síntese concreta sugerida até aqui. Essa analogia se estabelece a partir da distinção entre o trabalho do pesquisador e a criação do artista, algo que parece permitir uma melhor compreensão da distinção presente no existencialismo entre a *reflexão filosófica* – a atividade do filósofo – e a *criação ficcional* – atividade do literato –, essa relação, como vimos, se estabelece a partir de uma dupla complementaridade e, simultaneamente, de uma dupla insuficiência dos registros. Para o pesquisador trata-se de oferecer uma síntese reducionista⁵⁹⁷ através da análise da realidade em sua multiplicidade. Esta síntese é importante, mas insuficiente, pois não é capaz de contemplar o real manifestando-se. Por outro lado, o segundo representaria a síntese dos processos particulares, mas que, em função do seu caráter concreto, proporcionaria o acesso ao real em seu movimento plural, mesmo que transitório, visto que permite a compreensão da existência continuamente em ato. Vemos então o caráter tensional da filosofia sartriana mais uma vez se manifestar numa *imagem*, neste caso a analogia que acabamos de apresentar. Tal manifestação atua aqui como pretexto para insistir no necessário recurso à abordagem ensaística de nossa pesquisa. Se o *conhecimento* se configura como uma necessidade, numa mesma feita ele se mostra como insuficiente, pois é preciso também contemplar a dimensão concreta da existência; daí o apelo ao registro ficcional porque permite a *compreensão* das existências no seu fazer-se. Essa formulação aparentemente ambígua – entre a impossibilidade do *conhecimento* e a necessidade de *compreender* a existência – desvela um dos elementos fundamentais do existencialismo que é a precariedade da condição humana, em outros termos, o caráter processual da existência que não pode ser contornado. Cumprido reiterar: a compreensão

⁵⁹⁶ SARTRE, *Apresentação de “Les temps modernes”*, p. 124.

⁵⁹⁷ O termo “reducionista”, aqui utilizado, não tem caráter pejorativo.

não-racional constitui o fundamento da possibilidade do conhecimento, desse modo as análises conceituais estariam perpetuamente condicionadas pela existência histórica em seu substrato dinâmico. Embora aparentemente paradoxal, mais uma vez tal formulação parece expressar o caráter contraditório (tensional) do projeto existencialista. Imaginemos o fenômeno da chuva. Para o cientista trata-se de estabelecer leis capazes de apreender a regularidade desse fenômeno e de reduzir a multiplicidade de suas manifestações a regras mais gerais e abstratas; por outro lado, quando o artista expressa tal fenômeno, o recurso à consciência imaginante parece exigir do leitor que mergulhe concretamente, e de forma singular, na própria realidade do real. As variações imaginárias parecem lançar o homem no mais concreto da experiência metafísica (concreta). A imagem manifesta o sentido último do real ao lançar aquele que aceita esse distanciamento no seio da experiência concreta. A própria chuva se impõe na expressão do poeta: “Uma chuva é íntima / Se o homem a vê de uma parede umedecida de moscas; / Se aparecem besouros nas folhagens; / Se as lagartixas se fixam nos espelhos; / Se as cigarras se perdem de amor pelas árvores; / E o escuro se umedeça em nosso corpo”.⁵⁹⁸ Uma imersão dessa natureza exige certo desprendimento que proporciona ao homem uma via de acesso a aspectos inauditos do real. Assim, para além da licença poética, a prosa ficcional deve oferecer um espelho crítico capaz de lançar o homem entre as coisas, exercendo-se em sua condição transcendente. Esta formulação reverbera sua dimensão ética, pois coloca o existente diante da sua condição mais fundamental que é a liberdade. O homem é responsável por si próprio (seu ser), por suas escolhas, mesmo que situadas, e pela humanidade inteira. A história da humanidade tem a face dos homens. Cumpre retornarmos às palavras de Sartre em *Apresentação de “Les temps modernes”* a fim de tornar essa reflexão mais inteligível, e para que, por outro lado, esse recurso à criação ficcional nos permita melhor compreender a concepção metafísica da condição humana que fundamenta o existencialismo sartriano, o qual exige contemplar a experiência concreta do homem historicamente situado.

Diz Sartre então em *Apresentação de “Les temps modernes”*:

Para nós, o que os homens têm em comum não é uma natureza, é uma condição metafísica, entendemos assim o conjunto de restrições que os limitam *a priori*, a necessidade de nascer e morrer, a de ser *finito* e de existir no mundo em meio a outros homens. Para o resto, eles constituem totalidades indecomponíveis, cujas ideias, humores e atos são estruturas secundárias e dependentes, e cuja característica é a de estarem *situadas* e eles diferem entre

⁵⁹⁸ BARROS, *O guardado de águas*, p. 32.

si como suas situações diferem entre elas. A unidade desses todos significantes é o sentido que eles manifestam.⁵⁹⁹

Não se trata de uma natureza abstrata capaz de garantir a priori o sentido das ações singulares, mas antes de uma condição metafísica, solo comum, mas que ao invés de atribuir certa segurança à existência exige que o próprio homem se assuma como responsável. Pois, se tal como aparece na passagem citada, os homens manifestam o sentido, por outro lado é preciso destacar que esse sentido se manifesta concretamente, ou seja, não é o movimento lógico da história que garante o sentido das escolhas singulares, mas ao contrário são as condutas singulares que garantem o sentido da história. Assim

[...] quer escreva, quer trabalhe na linha de produção, [...] o homem manifesta sempre: ele manifesta seu meio profissional, sua família, sua classe e, finalmente, como está situado em relação ao mundo inteiro, é o mundo inteiro que ele manifesta. Um homem é toda a terra.⁶⁰⁰

Ora, é justamente esse mundo que se manifesta nas escolhas singulares que Sartre busca em Flaubert.

Feita esta incursão inicial a fim de explicitar o caráter concreto exigido na compreensão da realidade humana sob a perspectiva existencialista de Sartre, ficam claras as palavras do filósofo ao postular que Marx contempla o homem concreto, ultrapassando a análise abstrata do registro hegeliano. O homem concreto e singularmente inserido na situação histórica se faz tema imediato da totalização filosófica e é esse homem concreto que Marx coloca no centro de suas pesquisas, este homem que se define simultaneamente pelas suas necessidades, “pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é de sua luta contra as coisas e contra os homens”⁶⁰¹ Se objetivamos a compreensão do processo histórico, devemos perscrutar as escolhas singulares. Para o pensador existencialista o grande erro que se comete no registro marxista é inverter a relação dialética entre o homem e a história, pois é no exame da prática singular que se desvela o movimento histórico em sua objetividade. Ora, se o existencialismo pretende

⁵⁹⁹ SARTRE, *Apresentação de “Les temps modernes”*, p. 124.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁰¹ *Idem*, *Questão de Método*, p. 117.

abarcar esse homem concreto e situado, tal como Sartre propõe, então o problema dos limites do registro abstrato do tratamento teórico se impõe. É preciso expressar “a realidade por detrás do real”, ou seja, é preciso encontrar uma forma capaz de dar conta dessa dimensão da realidade humana, tal como tentamos explicitar no decorrer deste estudo.

Neste ponto parece pertinente recorrer a algo do que é dito por Sartre em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Mas por que é necessário recorrer a um texto de 1947 para melhor compreender a posição de Sartre em *Questão de Método* (1957)? O próprio autor oferece a deixa que justifica esse salto: após uma longa aproximação (contraposição) entre as análises abstratas de Hegel e a dimensão concreta e singular do “drama” humano a partir de Kierkegaard, o autor afirma peremptoriamente que ao negligenciar a dimensão subjetiva na dialética materialista faltaria ao marxismo desenvolver uma teoria do conhecimento. Nas palavras do próprio filósofo: “a teoria do conhecimento [...] continua o ponto fraco do marxismo”.⁶⁰² Tal constatação explicita o papel da “negatividade desveladora” – “esta distância na proximidade imediata, que constitui de uma só vez o que o existencialismo denomina ‘consciência do objeto’ e ‘consciência não tética (de) si’”⁶⁰³ – como o lugar da dimensão pré-reflexiva para a compreensão da realidade humana no registro existencialista. Nesse sentido é preciso reinsserir a dimensão concreta do conhecimento prático das coisas, para ficar numa expressão de Sartre. Trata-se aqui, no entendimento do filósofo, da tensão entre *saber* e *compreensão*. Em outros termos, é preciso superar a contradição entre a análise abstrata e o “trágico da vida”. Diz Sartre: “O conhecimento não é conhecimento das ideias, mas conhecimento prático das coisas”, é preciso, pois, estabelecer “uma teoria do conhecimento que situa o conhecimento no mundo”.⁶⁰⁴ O princípio metodológico (abstrato, reflexivo) não pode de forma alguma fazer esquecer o princípio antropológico que nos lança diretamente no mundo, entre as coisas, em sua materialidade. A dimensão reflexiva exige o primado da dimensão pré-reflexiva, tal como insiste Sartre desde *La Transcendance de l’Ego*. Saber e compreender exigem-se mutuamente, pois trata-se de “uma disciplina no qual o interrogador, a interrogação e o interrogado se identificam”. Cumpre citar o autor integralmente:

⁶⁰² SARTRE, *Questão de Método*, p. 125 n. 14.

⁶⁰³ *Ibidem*.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

Mas esta operação reflexiva não teria necessidade alguma de ser repetida e se transformaria num *saber formal* se seu conteúdo pudesse existir por si mesmo e se separar das *ações concretas, históricas e rigorosamente definidas pela situação*. O verdadeiro papel das “ideologias da existência” não é o de descrever uma abstrata “realidade humana” que jamais existiu, mas de *lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados*. A antropologia só estuda objetos. Ora, o homem é o ser por quem o tornar-se-objeto vem ao homem. A antropologia só merecerá seu nome se substituir o estudo dos objetos humanos pelo dos diferentes processos do tornar-se-objeto. *Seu papel é fundar seu saber sobre o não-saber racional e compreensivo*, isto é, a totalização histórica só será possível se a antropologia se compreender em lugar de se ignorar. *Compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento, que funda o conhecimento direto e conceitual sobre o conhecimento indireto e compreensivo, mas sem nunca deixar o concreto, isto é, a história ou, mais exatamente, que compreende que sabe. Esta perpétua dissolução da inteligência na compreensão e, inversamente, este perpétuo redescender que introduz a compreensão na inteligência como dimensão de não-saber racional no seio do saber, são a ambiguidade mesma de uma disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado se identificam.*⁶⁰⁵

É por isso que “o deciframento dialético da história” desvela “a existência de um fundamento existencial da teoria.”. Nesse sentido, postula Sartre: “o fundamento do marxismo, como antropologia histórica e estrutural, é o homem mesmo, na medida em que a existência humana e a compreensão do homem são inseparáveis”.⁶⁰⁶ É imperativo considerar, desse modo, o primado da dimensão pré-reflexiva como condição necessária ao conhecimento. O saber exige a compreensão como seu fundamento, isto é, se queremos conhecer a história, é preciso partir dessa dimensão primordial. Entende-se a afirmação de Sartre no supracitado texto de 1947, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, diz o autor:

Como o devir está em curso e não podemos saber nunca onde ele parará, como não podemos determinar se há um fim da história, remeteremos sempre a soma dos conhecimentos e os conhecimentos particulares para calendários que não serão talvez nunca atingidas.⁶⁰⁷

Com essas premissas em mente podemos compreender as palavras de Sartre quando afirma que o “marxismo degenerará numa antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento”,⁶⁰⁸ se permanecer no registro da análise abstrata. Portanto, “o fundamento da antropologia é o próprio homem, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático produzindo o Saber como um momento

⁶⁰⁵ SARTRE, *Questão de Método*, p. 188. Grifos nossos.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 189.

⁶⁰⁷ *Idem*, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 94.

⁶⁰⁸ *Idem*, *Questão de Método*, p. 190.

de sua práxis”. Seria nesse registro que a liberdade humana se imporia, isto é, “só se escraviza o homem, se ele for livre”.⁶⁰⁹ Entendemos, finalmente, as conclusões de Sartre em relação ao marxismo: se o materialismo dialético insistir em ignorar o homem vivo em nome desse dogmatismo metafísico, que é a dialética da Natureza, separando assim o Saber do homem concreto, jamais atingirá o “verdadeiro conhecimento compreensivo”⁶¹⁰ que possibilitará entender a história a partir de seus possíveis sociais, isto é, enquanto projeção. Neste ponto vale insistir que a filosofia existencialista, tal como assevera Blanchot, “se interessa por situações reais, aí mergulha para chegar ao nível de profundidade em que acontece o drama da existência”,⁶¹¹ isto é, para Sartre, o ponto de partida é a subjetividade humana em sua dimensão concreta, por isso é preciso recorrer a instâncias expressivas que, de alguma forma, toquem essa dimensão da realidade. Algo que chamaremos aqui de a dimensão trágica da vida, e que representa a situação dramática do homem imerso nas determinações de sua situação histórica.⁶¹² O existencialismo, portanto, objetiva o verdadeiro conhecimento compreensivo, síntese entre o *Saber* e a *Compreensão*.

Ora, se o saber envolve o homem concreto em sua dimensão constitutiva, então quando Sartre recria as escolhas de Flaubert para melhor compreendê-lo e compreender a história que o engendra, também ele não se suprime como agente criador de sentido. É necessário inventar (criar) para compreender o real; nessa direção Flaubert desvela e cria sentido ao se escolher num contexto que não escolheu. Urge adiantar que Flaubert, segundo Sartre, “é um burguês porque foi posto no mundo para se fazer burguês”,⁶¹³ no entanto, o literato se faz burguês a sua maneira, isto é, singularmente. Por outro lado, é a singularidade do próprio Sartre que também se desvela na interpretação que o filósofo propõe do escritor em questão, de tal modo que também o filósofo que para ele se volta compõe e recompõe o sentido da História em curso, evidenciando ainda uma vez que a Verdade é em devir. Cumpre reiterar: o existencialismo pretende contemplar o

⁶⁰⁹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 190.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 191.

⁶¹¹ BLANCHOT, *Os Romances de Sartre In: A Parte do Fogo*, p. 188.

⁶¹² Torna-se imperativo reiterar que o “trágico da vida”, na perspectiva sartriana, deriva justamente do caráter contraditório (tensional) da relação entre o *existente concreto* que se escolhe inserido num *contexto histórico* que não escolheu e que, no entanto, o engendra, e, por outro lado, na exata medida em que ele também compõe o sentido da sua situação histórica. Portanto, Sartre se aproxima do “sentido trágico da vida” de Unamuno, tal como é característico do seu estilo, para em seguida abandoná-lo. Mas nesse processo de abandono, Sartre já se apropriou da expressão de modo que ela possa comunicar seu pensamento.

⁶¹³ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1484.

movimento da vida, as existências em ato. Em termos mais explícitos, em alguma medida, a realidade da personagem histórica que é Flaubert passa necessariamente por essa dimensão irrealizante que é a consciência imaginante. Destarte, é crucial compreender que aquele que interroga é parte constitutiva do objeto interrogado, de tal modo que é preciso aceitar esse caráter ambíguo e contraditório (tensão) da empresa sartriana: compreender é inserir o conhecimento no movimento da vida. É por isso que a realidade humana se define pela existência, o que é o mesmo que dizer que ela não se define (conceitualmente) efetivamente. Nas palavras de Sartre “a realidade humana é o existente cujo ser está em questão no seu próprio ser”.⁶¹⁴

Feito este alerta estamos prontos para regressar ao tema da realidade do real, anunciado anteriormente. A realidade do real deriva da intersecção, do ponto de convergência entre o Ser (história/situação) e o não-Ser (consciência/nada). Para o existencialismo a verdade do real está sempre em Devir. De um modo mais claro, para a filosofia sartriana, a realidade do real deve ser entendida a partir desse caráter dinâmico e, simultaneamente, orgânico que contempla tanto as condições materiais – e contingentes, pois a história, por ser humana, escapa ao agente singular, não porque ele não a faça, mas porque outros homens também a fazem – como as escolhas singulares que caracterizam a dimensão constitutiva do real (criação de sentido).

Este é o cenário que nos permite entender porque a função do escritor é essencializar o real,⁶¹⁵ e porque um romance é um apelo, um espelho crítico que convida o leitor a negar o real (irreal) a fim de desvelar (e também criar) o sentido do real. A verdade é “*advinda*” – o que não significa que ela é relativa –, isto é, a verdade é enquanto totalização em curso (histórica), ou totalização não totalizada, sempre parcial posto que em processo de totalização.⁶¹⁶ Se perguntamos pela verdade da história – ou por seu sentido – é preciso não negligenciar o lugar que a dimensão negativa que o homem representa. Em outros termos, é preciso considerar a fórmula segundo a qual o homem vive esse caráter ambíguo que o define entre o ser e o não-ser, entre o para-si e o em-si.

⁶¹⁴ SARTRE, *Questão de Método*, apud SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 250.

⁶¹⁵ *Idem*, *Que é a Literatura?*, p. 34-35.

⁶¹⁶ Sartre apresenta um importante alerta nesse sentido em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, quando diz que, embora a História seja de fato “deveniente” (em processo de totalização em curso), é preciso “nos interrogar sobre se a história tem um sentido”, é preciso estabelecer “uma verdade temporal possível”, pois “dá-se a vida não por uma probabilidade mas por uma certeza!” Em suma, mesmo que, no limite, não exista um sentido dado à história que a determine, Sartre parece sugerir que é preciso encontrar critérios válidos que justifiquem a ação. É preciso inventar (criar/desvelar) um sentido que justifique a ação, o sentido da história existe, mas enquanto criação (processo) (*Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 119-120).

Cabe lembrar que o para-si é movimento em busca de realizar-se como em-si, mas, por outro lado, sem abandonar sua dimensão transcendente, ou seja, o homem é uma tentativa de se definir como um em-si-para-si. Em suma, faz parte da condição humana buscar constituir-se, mesmo que tal projeto esteja fadado ao fracasso. Cumpre mais um recurso ao comentário de Franklin Leopoldo e Silva, mas agora em *Para a compreensão da história em Sartre*:

Cada um antecipa na sua própria inserção histórica o fim da história: quero inserir-me na história, não historicamente, mas como biografia realizada, para que possa fugir do paradoxo de ter que me determinar sempre contingentemente. O Para-si vive a situação de que por mais que se determine, nunca estará determinado, porque as escolhas de ser são processo de ser, inacabável por definição.⁶¹⁷

Compreender a história implica reconhecer o homem concreto como substrato do processo histórico, sendo assim a falta constitutiva que caracteriza o ser do para-si é instância formadora da verdade da história. Neste ponto ecoa o questionamento que move Bento Prado Jr. no já referenciado artigo, *Sartre e o Problema da Ipseidade*, e mais do que isso, orienta o projeto de *O Ser e o Nada* como um todo. Dito explicitamente, o que significa a pergunta: “Que seria ser si mesmo?”⁶¹⁸ O filósofo francês dialoga com essa questão em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Assinala ele: “[...] o sujeito não pode ser si-mesmo. Ele é para si mesmo. Ele também não pode não ser si-mesmo”⁶¹⁹ Dito de outro modo, “o para-si é o que ele não é, e não é o que ele é”, ou seja, a consciência é essa falta que a define e, simultaneamente, a move. Existe uma espécie de *distância na proximidade* entre o para-si e o em-si, isto é, a realidade humana se define como algo que não está lá e nem cá. Nas palavras de Sartre:

É precisamente esse perpétuo jogo de presença e da ausência que parece ser difícil de existir, mas que nós fazemos perpetuamente, e que representa o modo de ser da consciência. Assim, este modo de ser implica que a consciência é falta no seu próprio ser. Ela é falta de ser. O para-si é falta de ser-si-mesmo.⁶²⁰

Tais colocações oferecem alguns contornos às questões que nos colocamos, isto é, “a noção de ‘si-mesmo’ é uma noção que é nela mesma evanescente”,⁶²¹ de tal modo

⁶¹⁷ SILVA, *Para a compreensão da história em Sartre in: Tempo da Ciência (11) 22: 25-37, 2º semestre 2004*, p. 28-29.

⁶¹⁸ PRADO Jr., *Ipseitas*, p. 17.

⁶¹⁹ SARTRE, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 106.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁶²¹ *Ibidem*, p. 107.

que se pretendemos compreender a história é preciso entender que o sentido do ser-em-si do mundo passa pela dimensão negativa do agente singular. Portanto, “a consciência é uma espécie de descompressão do ser”.⁶²² Há uma contínua tensão entre essas duas instâncias que se exigem mutuamente, daí que o homem busque se constituir ao modo do ser-em-si, da coisa. Essa busca humana, que constitui sua condição, traz no bojo sua derrocada, e no entanto ela é necessária. O homem pretende atingir “a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência”,⁶²³ algo que configura um paradoxo, ou ainda a ambiguidade fundamental e necessária que configura a condição humana. Novamente a melhor expressão dessa instância do real aparece exigir o “recurso” à literatura. Vejamos o que diz Fernando Pessoa:

O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo;
O que não há somos nós, e a verdade está aí.

Sou quem falhei ser.
Somos todos quem nos supusemos.
A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.⁶²⁴

Ora, este parece ser o ponto de partida da teoria existencialista, essa falta que nos define, essa ausência que nos preenche e concede uma identidade. O homem é aquilo que ele não é, e não é aquilo que ele é, este curto-circuito entre o um passado que já foi e um futuro que ainda não é, parece constituir a instância fundamental da realidade humana. Lembremos que a história é a história dos homens no tempo, constituindo-se e constituindo o mundo que o define. Pergunta-se ainda o poeta: “Quem escreverá a história do que poderia ter sido? / Será essa, se alguém a escrever, / A verdadeira história da Humanidade”.⁶²⁵ É também a história esse sonho que nunca é, mas que também jamais cessa. Processo temporal, fluxo contínuo que jamais se fecha, posto que a realidade é dinâmica, é movimento concreto no mundo.

Em certo momento Sartre recorre à necessidade humana de instituir valor, condição paradoxal, mas necessária. Cumpre então mais um apelo as palavras do filósofo:

[...] se o valor tem este duplo caráter de ser e de estar para lá do ser, é porque ele é justamente esta totalidade sob o fundamento da qual toda consciência se apreende como uma falta, que é o fundamento que assedia cada consciência na qual há ser no sentido de que o valor deve ter a estrutura do em-si, e há um

⁶²² SARTRE, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 107.

⁶²³ *Ibidem*, p. 108.

⁶²⁴ PESSOA, *Obras Completas*, p. 388.

⁶²⁵ *Ibidem*.

para lá do ser no sentido de que todo valor nos aparece como devendo ter também a estrutura do para-si, quer dizer, que todo valor, para ser fundado, deve ser de algum modo valor que tira sua existência dele mesmo. [...] Ele não pode ser senão sob o modo do em-si-para-si.⁶²⁶

Parece-nos que esse é o substrato das afirmações de Sartre quando diz que o compromisso é uma espécie de aposta, pois implica agir sem garantias⁶²⁷ numa espécie de aposta que desvela e institui, numa mesma feita, os sentidos da história. Seria justamente nessa direção que corroboramos os comentários de Leopoldo e Silva citados acima, ou seja, o sentido da história deriva do fato de que “cada um antecipa na sua própria inserção histórica o fim da história”.⁶²⁸ Para escapar dessa ambiguidade de se instituir inserido na violência da contingência, o homem vive o seu tempo, que o determina, mas que é (no mesmo processo) determinado por ele. No homem, diz Leopoldo e Silva, “as escolhas de ser são processo de ser, inacabável por definição”.⁶²⁹ Essa presentificação da ausência na presença é o que caracteriza a realidade do real, a condição humana exercendo-se.

Insistimos, por conseguinte, na ideia de que *compreender* a inteligibilidade histórica, mais do que *conhecer* as condições materiais que possibilitam a existência de determinado homem, exige contemplar esta trama dramática entre os existentes em sua dimensão negativa e o seu substrato metafísico (concreto), em sua dimensão positiva. Para o existencialismo, nesse sentido, é preciso não negligenciar essa dimensão pré-reflexiva (pré-compreensão do ser)⁶³⁰ que faz com que pensar sobre o sofrimento nunca atinja o “sofrido em si mesmo, para si mesmo, onde o saber permanece incapaz de transformá-lo”.⁶³¹ Entendemos, finalmente, aquilo que Sartre diz em *Questão de Método* quando afirma a “irreducibilidade de um certo real ao pensamento”⁶³², na sequência o filósofo explicita: a “incomensurabilidade entre o real e o saber”.⁶³³ Ou seja, para o pensador existencialista, o conhecimento nunca é capaz de abarcar a realidade integralmente, por isso o recurso à dimensão ficcional se impõe.

⁶²⁶ SARTRE, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 110.

⁶²⁷ *Idem*, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13.

⁶²⁸ SILVA, *Para a compreensão da história em Sartre in: Tempo da Ciência (11) 22: 25-37, 2º semestre 2004*, p. 28-29.

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ Tal como também afirma Bento Prado Jr., mencionado anteriormente (PRADO Jr., *Sartre e o Problema da Ipseidade*, p. 152).

⁶³¹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 116.

⁶³² *Ibidem*.

⁶³³ *Ibidem*, p. 117.

Sartre atestará então o primado da ação (cogito pré-reflexivo) sobre o saber: “[...] não são as ideias que modificam os homens, não basta conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é preciso vive-la, opor-lhe outras paixões, combata-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se*”.⁶³⁴ Para o filósofo, é preciso *tocar* o real da história em sua dimensão concreta, não basta pensá-lo analiticamente; em suma, abstratamente. Se quero conhecer o que foi um homem, no caso de Sartre, conhecer Flaubert, é preciso recorrer a instâncias que permitam ultrapassar [*dépassement*] o registro analítico do materialismo histórico.

Eis a razão pela qual o pensador dá razão a Marx contra Hegel e contra Kierkegaard, mas também a favor de ambos, quando afirma “a prioridade da ação (trabalho e práxis sociais) sobre o saber”.⁶³⁵ Asserção essa que se explicita na continuação do texto:

[...] o fato humano é irreduzível ao conhecimento, que ele deve ser *vivido* e ser *produzido*; apenas não vai confundi-lo com a subjetividade vazia de uma pequena burguesia puritana e mistificada: dele faz o tema imediato da totalização filosófica e é o homem que se define simultaneamente pelas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens.⁶³⁶

Sob o registro dessa filosofia não podemos recorrer a qualquer conceito abstrato que, por si só, justificasse o movimento da vida. Cumpre o recurso a um exemplo mais concreto: a categoria abstrata do humanismo burguês não dá conta das práticas racistas recorrentes no processo de colonização.⁶³⁷ Nesse sentido ainda, não basta constatar a categoria de classe burguesa para compreender o fato humano, isto é, a história não se reduz a análise teórica do registro analítico, tal como reiteradas vezes ressalta Sartre no decurso de *Questão de Método*.

A crítica sartriana a certo marxismo “preguiçoso” refere-se ao conhecimento abstrato que tal análise oferece, mas que, no entanto, não *toca a carne*⁶³⁸ do real, não

⁶³⁴ SARTRE, *Questão de Método*, p. 117. Grifo do autor.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ibidem*. Grifos do autor.

⁶³⁷ Nesse sentido são esclarecedoras as análises de Sartre presentes no prefácio que o autor redige ao livro *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon. É nesse sentido que o autor comenta, no contexto desse prefácio, que o “humanismo racista” do europeu não é universal (*Prefácio ao livro Os condenados da terra. In: FANON, Os condenados da terra*, p. 17), pois, este humanismo que se “supõe universal” (abstrato), mas que, concretamente, realiza-se em “práticas racistas nos particularizam” (*Ibidem*, p. 4).

⁶³⁸ Aqui fazemos referência a um termo caro a Merleau-Ponty que, acreditamos, trava interlocução com Sartre, entretanto não pretendemos desenvolvê-lo, dada sua complexidade, o que nos desviaria de nosso objetivo.

oferece a sua *experiência*. Atingir o “trágico da vida” requer que nos debrucemos sobre “os homens reais com seus trabalhos e suas dores”.⁶³⁹ O objetivo de Sartre é, portanto, o “concreto total”, e é no concreto total que o filósofo projeta seu pensamento. É nesse sentido que Sartre diz que “o concreto é a história e a ação dialética”.⁶⁴⁰ Ser e não-Ser estariam imbricados, sem que se possa dissolver tal tensão, não podendo localizar o primado do real nem no homem nem no mundo, mas no encontro entre ambos, na interconexão. É preciso perscrutar pela “realidade por detrás do real”.

Parece incontestável, nessa perspectiva, o papel da consciência imaginante e da criação imaginária como elemento de compreensão e, de uma feita, de criação do sentido do real. E isso porque, tal como vimos, o caráter transcendente que fundamenta a dimensão privilegiada da temporalidade, que é a projeção no futuro, exige o recurso à consciência imaginante. Nessa perspectiva, percebemos a necessária correlação entre a imaginação no registro da psicologia fenomenológica e da ontologia fenomenológica – estudados no primeiro capítulo – e seu desdobramento na concepção de história, tal como vemos surgir agora. Esse imbricamento permite corroborar aquilo que defendemos anteriormente – em nosso segundo capítulo – que é a necessária relação entre a criação ficcional e a reflexão filosófica, visto que tal interdependência parece caracterizar o necessário estilo desse monumental ensaio que é *L’Idiot de la Famille*, esse “autêntico romance” que será o objeto de estudo em nosso último capítulo.

Cumpramos reiterar o refrão que abriu nossa explanação: “defendemos que é preciso inventar para captar a realidade, ou seja, há uma dimensão da realidade que não se deixa apreender abstratamente, é preciso inventar a realidade para captá-la”. Muito do que Sartre apresenta sobre Flaubert deriva, portanto, dessa dimensão criadora (ficcional). Entender o que foi esse homem concreto (esse singular universal) que se fez, a partir dos seus projetos particulares imerso no campo dos possíveis e que, simultaneamente, fez a história da França do seu tempo, exige recriar suas escolhas. Imaginá-las. Aqui reside nosso ponto de convergência entre a dimensão criadora da consciência imaginante e a construção histórica, pois Sartre ao iluminar a história de Flaubert, e por consequência o contexto histórico que o engendrou, ilumina seu próprio contexto histórico. Ou seja, ao tentar explicitar (desvelar) o que foi Flaubert e seu tempo, Sartre deixa entrever suas próprias escolhas e também o contexto histórico que as possibilitou. Nesse sentido aquele que lê (compreende), as escolhas de Sartre, também contribui para desvelar seu próprio

⁶³⁹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 119.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

contexto e para, simultaneamente, constitui-lo. Parece se evidenciar, desse modo, o laço que liga o caráter processual da existência, que define a verdade histórica para Sartre, e a inteligibilidade histórica. Insistamos no fato de que, sob o registro existencialista, a verdade não é relativa, mas processual; ela é totalidade em processo de totalização inserida na dinâmica entre as escolhas singulares e a situação histórica, tal como explicita Sartre em expressões como “História em curso de totalização” e a “Verdade em devir”, desde a apresentação de *Questão de Método*,⁶⁴¹ mas também em todo o desenvolvimento da obra.

O marxismo que Sartre critica teria “estacionado”. Eis porque o filósofo ri da afirmação segundo a qual o existencialismo se afastaria de Marx ao afirmar “o primado da existência sobre a consciência”,⁶⁴² pois, na realidade a filosofia sartriana, com Marx, “faz deste primado o objeto de uma afirmação de princípio”.⁶⁴³ O autor: “hoje, a experiência social e histórica escapa do Saber”.⁶⁴⁴ História e verdade devem ser entendidas como devir, como movimento de totalização em curso:

O existencialismo, como o marxismo, aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, dialética que nada mais é do que a história ou – do ponto de vista estritamente cultural em que nos colocamos aqui – do que o “tornar-se-mundo-da-filosofia”. Para nós a verdade trona-se, ela é e será devinda. É uma totalização que se totaliza sem cessar; os fatos particulares nada significam, não são nem verdadeiros nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso.⁶⁴⁵

Sob a perspectiva da existência inserida na situação histórica, isto é, da realidade humana, esse “marxismo preguiçoso”, de que fala Sartre, reduz a multiplicidade das significações singulares às determinações abstratas da ciência da história, enquanto que o existencialismo, por sua vez, busca compreender a redução das análises históricas a partir da multiplicidade das significações singulares. O historiador não pode reduzir as escolhas singulares de Valéry à classe burguesa que constitui o campo dos possíveis das suas escolhas, mas que, no limite, não o determina. Lembremos da asserção sartriana: “certamente Valéry é um intelectual pequeno-burguês, não há dúvida, mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry”.⁶⁴⁶

⁶⁴¹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 112.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 125.

⁶⁴³ *Ibidem*. Cf. tb. SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 5; ed. franc., p. 26.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁴⁵ *Idem*, *Questão de Método*, p. 124.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 136.

O processo histórico é inteligível, decerto. Não no sentido de que haveria algo extrínseco à ação humana que a determinaria, mas sim como possibilidade de um olhar retroativo que lhe desvelaria e, de pronto, lhe constituiria o sentido. Assim, escapa-se ao determinismo mecanicista, pois os rumos da história, em última instância, estão por serem feitos e por se fazerem (totalização em curso, destotalização) e, simultaneamente, considera-se seu caráter condicionante. O homem quando age não escolhe o contexto no qual está inserido, mas escolhe-se nele. Daí Sartre afirmar que Flaubert viveu a sua condição “à sua maneira”.⁶⁴⁷ A insuficiência da linguagem filosófica exige expressão literária, pois não é possível abarcar a realidade viva em sua dimensão trágica apartada do recurso irrealizante, tal como insistimos. Sartre ressalta a todo momento a “irredutibilidade do real ao pensamento”.⁶⁴⁸ Logo a objetividade plena exigida no registro de uma ciência da história, em seu sentido estrito, está interdita. E assim desponta a nossa questão: isso não inviabilizaria a inteligibilidade do processo histórico?

Como o existencialismo se caracteriza pela tensão (circuito de ipseidade, método progressivo-regressivo, ser e não-ser, para-si e em-si etc), como defendemos anteriormente, o sentido da história, em sua dimensão conceitual (científica/abstrata), estaria de fato interdito. Notadamente, Sartre insiste que a História é sempre totalização em curso, “o real”, dirá o filósofo, é “movimento de totalização”.⁶⁴⁹ Destacando assim o movimento, a dimensão dinâmica que fundamenta sua filosofia. Nesse sentido, não é ocioso insistir, também é preciso compreender a Verdade como processo de constituição, devinda ou em devir.

Entendemos, portanto, que a dimensão ficcional (consciência imaginante) enunciada por Sartre em relação ao *L'Idiot de la Famille* é sim necessária (“verdadeiro romance”). Isto é, há algo da história em seu desenrolar que é passível de ser conhecido abstratamente; daí o autor falar em inteligibilidade do processo histórico. Entretanto, na dimensão mais concreta deste processo, há algo mais além do que pode ser conhecido no registro teórico e abstrato, a saber, sua dimensão mais concreta, a qual clama necessariamente pela criação imaginária. Tal é o objetivo de *L'Idiot de la Famille*, a síntese do conjunto da obra de Sartre na compreensão de uma singularidade e da época que a engendrou e, simultaneamente, é por ela composta. Assim, quando Sartre fala em “autêntico romance” ao se dirigir à sua última obra, entendemos que o filósofo se refere

⁶⁴⁷ SARTRE, *Questão de Método*, p. 175.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 155.

ao necessário estilo ensaístico que defendemos diversas vezes durante nosso estudo, isto é, se se quer contemplar o “trágico da vida” que é a existência se manifestando concretamente na história, torna-se necessário um estilo que também dê conta desse movimento. Retornaremos a este ponto posteriormente. Neste ponto é preciso sintetizar: a história se constitui em duas frentes fundamentais, o motor passivo e o motor ativo; a concreta e a abstrata; a filosófica (inclusive na dimensão da trama ficcional) e a científica. Mas, mais do que isso, existiria ainda aquela que exige a recriação por parte daquele que narra a história. Entendemos, assim, porque Sartre fala em uma razão dialética constituída e uma razão dialética constituinte; há a práxis que retotaliza sua condição material a fim de superá-la e, por outro lado, haveria a dimensão constituída e inteligível, resultado da práxis constituinte.

Portanto, a articulação entre o irreal e o real, ou então o real por detrás da realidade, é o modo mais adequado de atingir o aspecto constitutivo da realidade. Se a realidade é um movimento, um devir histórico, dificilmente poderemos encontrar um conceito que acompanhe esse movimento. A vida da consciência e a vida da história são expostas muito mais adequadamente pela via da ficção, da imaginação, do que por um conceito que necessariamente irá fixar esse movimento. Isso é tão importante para Sartre que ele se vale dos argumentos de Marx para sustentar tal tese. Argumentos que proliferam em toda a *Crítica*, mas principalmente na apresentação do seu método, ou seja, em *Questão de Método*. À guisa de exemplo destaquemos um dos momentos em que essa posição explicita-se de forma mais contundente no decurso argumentativo. Trata-se da passagem em que Sartre sustenta que, para Marx o materialismo se define pelo primado da existência sobre a consciência,⁶⁵⁰ o que, na interpretação sartriana, é quase como que uma reformulação da célebre máxima: “a existência [condições materiais] precede a essência [consciência, que, tal como vimos, se constitui no mundo]”.⁶⁵¹ Nesse sentido o filósofo defende que o conhecimento abstrato não basta para expressar a existência, pois não permite compreender o caráter singular e concreto da vida da consciência. É nesse mesmo registro, por exemplo, que o filósofo, ainda no esteio das análises de *Questão de Método*, entende as teses de Marx acerca de Feuerbach em *A Ideologia Alemã*, ou seja, se as circunstâncias fazem os homens, simultaneamente, são os homens que fazem as circunstâncias.⁶⁵² Com efeito, há, para Sartre, um necessário imbricamento entre

⁶⁵⁰ SARTRE, *Questão de Método*, p. 125.

⁶⁵¹ *Idem*, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 5.

⁶⁵² Apresentamos essa referência de forma mais completa na nota 433 do capítulo II.

subjetividade e história, daí que a dimensão concreta seja mais apropriadamente expressa no registro da criação ficcional, pois esta permite acessar o caráter singular das escolhas humanas. O que os marxistas fizeram foi substituir o acompanhamento dialético da história, por conceitos que vão fixando e vão se desdobrando analiticamente, como se a história fosse uma questão de inteligência analítica, ao passo que, sob olhares existencialistas, Marx estava lá para dizer que não.

Esse aspecto dialético muito forte em Sartre, desde *O Ser e o Nada* até a *Crítica da Razão Dialética*, faz com que a presença da imaginação seja necessária para que se possa restabelecer o contato com a vida dos indivíduos, a vida da história, a vida do espírito. Daí que os vínculos entre consciência imaginante e realidade humana sejam essenciais.⁶⁵³ Torna-se imperativo então explicitar a maneira como tal dimensão da realidade humana se manifesta, isto é, como essa instância transcendente participa da constituição do real. Em suma, de que modo o recurso à consciência imaginante desvela o real por detrás da realidade? Tais questionamentos exigem que mobilizemos duas noções fundamentais às quais aludimos anteriormente: a ideia de *refiguração*, instância no qual recorreremos a Paul Ricoeur; e a noção sartriana de *encarnação*. Aventamos a hipótese de que a subjetividade, ao se fazer na história, transcende sua condição dentro de um processo que Sartre denomina *encarnação*, de tal modo que a consciência imaginante possibilite o processo de refiguração da realidade humana. Algo que, no limite, é o que possibilita o desvendamento e a construção do sentido da história.

⁶⁵³ O vínculo que insistimos aqui – entre as primeiras obras de Sartre no qual prevalece as análises da consciência intencional e as preocupações com a dimensão concreta da filosofia da história – aparece de forma explícita numa longa nota de rodapé que o filósofo realiza acerca da dimensão epistemológica que corresponderia, segundo Sartre, a uma fragilidade da filosofia marxista. Nesse sentido parece-nos pertinente a reprodução dessa passagem, posto que corrobora nossa interpretação: “*O princípio metodológico, que faz começar a certeza com a reflexão, não contradiz de maneira alguma o princípio antropológico, que define a pessoa concreta pela sua materialidade. A reflexão, para nós, não se deduz [sic, reduz, réduit no original] à simples imanência do subjetivismo idealista: só é um início se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens. A única teoria do conhecimento que pode ser válida é a que se funda sobre essa verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar toda ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real. Mas esse realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, o desvelamento de uma situação é feito na e pela práxis que a modifica. Não colocamos a tomada de consciência na fonte da ação, vemos nela um momento necessário da própria ação: a ação se dá em curso de realização das suas próprias luzes. Não impede que estas luzes apareçam na e pela tomada de consciência dos agentes, o que implica necessariamente que se faça uma teoria da consciência. A teoria do conhecimento, ao contrário, continua o ponto fraco do marxismo [...]*” (SARTRE, *Questão de Método*, p. 125 n. 14).

3. Refiguração e composição do mundo histórico: o imperativo da história

Como bem destaca Leopoldo e Silva em *Arte, Subjetividade e História em Sartre e Camus*, para o autor de *L'Homme Révolté*, o artista é aquele que aceita e recusa o mundo real, isto é, na perspectiva de Camus, o artista é aquele que opera “uma refiguração da realidade” assim “a realidade figurada aparecerá como ‘resultado’ do que o artista recusa e do que ele aceita, a tensão singular desses elementos configurará a obra”.⁶⁵⁴ Em suma, tanto a aceitação da dimensão concreta da realidade como a sua recusa constituem a condição necessária ao processo de criação. Para uma imediata imersão no problema realizaremos um apelo à formulação proposta por Camus. Em determinado momento de *L'Homme Révolté*, diz o filósofo: “A hedionda sociedade de tiranos e de escravos onde sobrevivemos apenas encontrará sua morte e *transfiguração* no nível da criação”.⁶⁵⁵ O ponto que nos interessa, e que defendemos, é a tensão entre a aceitação e a recusa do mundo real que exige sua *transfiguração* pelo recurso à dimensão criadora. No registro sartriano: existir é transcender as condições materiais, tal transcendência, em alguma medida, exige essa instância criadora. Mas os dois autores defendem a mesma coisa? Mais especificamente: qual o papel da história nesse processo de composição do real? Como bem destaca o comentador, no que tange a história as perspectivas dos autores são inconciliáveis. Interessa-nos, desse modo, colocar o problema à Sartre, não pretendemos, portanto, diluir as divergências.

Como vimos antes, para Sartre, a compreensão da história reivindica o reconhecimento da dimensão concreta da existência como substrato constitutivo do “mundo real”, por outro lado, o que caracteriza a existência é essa falta constitutiva. Existir é projetar-se em direção a alguma coisa. A consciência é subsidiária de um objeto outro que não ela. Trocando em miúdos: “o para-si é o que ele não é, e não é o que ele é”, ou seja, a existência se caracteriza por essa falta que a define e, de uma feita, a mobiliza. Ora, se a existência é essa falta que nos move, então existir significa desvendar sentido, em outras palavras, ao atuar sobre o “mundo real” o homem cria significado para sua existência e, por consequência, para tudo aquilo que é. Seria justamente nesse sentido que a Natureza exigiria a mediação da realidade humana, pois o homem (re)significa o mundo das coisas naturais, desse modo, ao atuar o homem desvenda o sentido da história. Nas

⁶⁵⁴ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutório*, p. 229.

⁶⁵⁵ CAMUS, *L'homme révolté*, p. 342. Tradução e grifo nossos. No original: “La hideuse société de tyrans et d'esclaves où nous nous survivons ne trouvera sa mort et sa transfiguration qu'au niveau de la création”.

palavras do comentador em relação à Sartre: “a liberdade implica que, de alguma maneira, o homem pode compor e recompor o mundo histórico, já que isso é propriamente o que significa ser sujeito da história”.⁶⁵⁶

Ainda não falamos aqui da criação artística, mas da ação histórica. Agente e ator, o homem transcende suas determinações materiais e nesse processo desvela sentido. Nesse mesmo registro as palavras de Camus parecem corroborar nossa interpretação no que tange à filosofia sartriana, mas agora já estaríamos imersos no registro da necessária criação ficcional como elemento indispensável ao processo de refiguração. Diz Camus:

Pelo tratamento que o artista impõe à realidade, ele afirma sua força de recusa. Mas o que ele preserva da realidade no universo que cria revela a aceitação de pelo menos uma parte do real, que ele tira das sombras do devir para conduzi-lo à luz da criação.⁶⁵⁷

Para Camus o artista recria o mundo através da sua obra imaginária, de tal modo que sua criação o singulariza. É aquilo que ele aceita e aquilo que ele recusa do real que configura o caráter singular da sua criação, não há o abandono da dimensão real, com efeito, a obra opera uma rearticulação da realidade. Existiria aqui uma tensão entre o dado real e a criação ficcional, entretanto, o autor parece defender que a arte exigiria a consideração desses dois elementos simultaneamente. Nesse registro, novamente Leopoldo e Silva sintetiza: “a ficção é criada para representar uma realidade mais completa do que aquela em que nos é dado viver”.⁶⁵⁸ Trata-se então de se alienar do real? Isto é, a literatura se constituiria como uma espécie de fuga da realidade? Sabemos que não se trata disso, tanto para Sartre como para Camus. No entanto, para o primeiro, no limite, a história é absoluta. Isso significa que a obra converte-se numa forma de inserção profunda no real, por isso jamais o artista pode negar (recusar) a história.

É por isso que, no contexto das questões formuladas acima, ambos autores recusaram as correntes tanto a realista como a formalista: a primeira porque pretende representar o real dissimulando a figura do autor, de tal modo que ou suprime a subjetividade criadora ou apresenta o autor como uma figura onipresente e onipotente; e a segunda porque nega a realidade histórica. Nesse ponto vale um breve desvio pela

⁶⁵⁶ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 228.

⁶⁵⁷ CAMUS, *L'Homme Révolté*, p. 334. No original: “Par le traitement que l'artiste impose à la réalité, il affirme sa force de refus. Mais ce qu'il garde de la réalité dans l'univers qu'il crée révèle le consentement qu'il apporte à une part au moins du réel qu'il tire des ombres du devenir pour le porter à la lumière de la création”.

⁶⁵⁸ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 231.

formulação do problema dado por Clarice Lispector, em *Literatura e Justiça*, quando a escritora alude ao desejo de fazer algo de “social” com a literatura; diz ela: “eu queria ‘fazer’ alguma coisa, como se escrever não fosse fazer. O que não consigo é *usar* escrever para isso”, pois “muito antes de sentir ‘arte’, senti a beleza profunda da luta”.⁶⁵⁹ Ou seja, o desejo de transformar a realidade não pode reduzir a criação ficcional a um instrumento político, por outro lado é a “beleza profunda da luta” que antecede a criação literária, em termos sartrianos: a realidade material antecede a criação ficcional, mas a literatura não se reduz ao engajamento político. Sintetiza Sartre: “na ‘literatura engajada’ o *engajamento* não deve [...] fazer esquecer a *literatura*”.⁶⁶⁰ Cumpre então, uma vez mais, um apelo ao autor de *L’Homme Révolté*, pois a passagem sintetiza nosso ponto e, de uma feita, nos lança a próxima questão. Diz Camus:

Se o revoltado deve recusar ao furor do nada e o consentimento da totalidade, o artista deve escapar, ao mesmo tempo, do *frenesi formal* e da *estética totalitária da realidade*. O mundo de hoje é um, com efeito, mas sua unidade é a do niilismo. A civilização só é possível renunciando ao niilismo dos princípios formais e ao niilismo sem princípios, este mundo reencontra o caminho de uma síntese criadora. [...] Ele então anuncia o tempo dos criadores. Mas a arte e a sociedade, a criação e a revolução devem, para isso, reencontrar a fonte da revolta onde a *recusa e o consentimento, a singularidade e o universal, o indivíduo e a história estão equilibrados nas tensões mais difíceis*.⁶⁶¹

No entanto, em Sartre trata-se, mais precisamente, da dimensão dialética do processo histórico. Não se trata, tal como afirma Camus, de síntese criadora entre a recusa e a aceitação, trata-se antes de aceitar a tensão como parte do processo dialético. Isto é, o mundo não suprime o sujeito e a subjetividade não nega as determinações da situação histórica, “há uma superação constante de situações concretas, e é assim que se deve compreender a liberdade agindo na história”.⁶⁶² Em suma, a dimensão criadora surge da tensão entre o ser e o não-ser, tal como defendemos diversas vezes durante nossa argumentação. Cumpre reiterar que não identificamos a postura de Camus a de Sartre,

⁶⁵⁹ LISPECTOR, *Literatura e Justiça In: Melhores Contos*, p. 123.

⁶⁶⁰ SARTRE, *Apresentação de Les Temps Modernes*, p. 129. Grifos do autor.

⁶⁶¹ CAMUS, *L’Homme Révolté*, p. 340-341. No original: “*Si le révolté doit refuser à la fois la fureur du néant et le consentement à la totalité, l’artiste doit échapper en même temps à la frénésie formelle et à l’esthétique totalitaire de la réalité. Le monde d’aujourd’hui est un, en effet, mais son unité est celle du nihilisme des principes formels et au nihilisme sans principes, ce monde retrouve le chemin d’une synthèse créatrice. [...] Il annonce alors le temps des créateurs. Mais l’art et la société, la création et la révolution doivent, pour cela, retrouver la source de la révolte où refus et consentement, singularité et universel, individu et histoire s’équilibrent dans la tension la plus dure*”. Grifos nossos.

⁶⁶² SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutórios*, p. 234.

apenas recorremos à sua formulação como uma oportunidade de colocar o problema ao autor aqui privilegiado: ao agir, isto é, ao transcender sua condição material o homem não realizaria, em alguma medida, a *transfiguração* da realidade do real? Em outros termos, ao atuar o agente não efetuaria “uma *refiguração* da realidade”?

Ao objetivar determinado projeto existencial, o homem transcende sua condição através da projeção de um futuro que ainda não é. Existir significa *refigurar* aquilo que é (passado) numa representação daquilo que “ainda” não é (futuro). Na expressão de Leopoldo e Silva: “O futuro é a representação de mim, à qual procuro chegar por via da realização de um certo projeto de existência”.⁶⁶³ Tal formulação significa que devemos considerar a subjetividade inserida no processo dialético de superação das determinações materiais, assim “a oposição entre interioridade e exterioridade é superada: a expressão tem como condições de possibilidade a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”,⁶⁶⁴ para recorrer, mais uma vez, à expressão do comentador. Ou seja, transitamos agora pelo registro de uma noção que será central para nossa argumentação que é a noção de *Encarnação*. Mas não nos adiantemos.

Embora Camus não recuse a história, em Sartre é a própria historicidade que possibilita seu ultrapassamento, o que vemos aqui é a afirmação da radicalidade que o filósofo atribui a dimensão histórica. Assim a criação ficcional converte-se numa forma de inserção radical na história e não como uma possibilidade para recusá-la. Para Sartre o papel do artista é reintegrar-se aos problemas do seu tempo, às questões comuns, desse modo, define Sartre, o romance é a “totalização de uma temporalização singular e fictícia”.⁶⁶⁵ Pois, tal como insistimos, o homem reinventa o homem a partir daquilo que o determina, ou seja, as condições materiais. Portanto o contexto histórico, ao invés de limitar a liberdade, é o que possibilita que o homem recomponha a história, desvende o seu sentido. É por isso que o estudo da literatura e dos escritores converte-se numa maneira de refigurar a questão entre a subjetividade e a história. Nesse caso, estudar as escolhas de Flaubert e a sua produção ficcional, para Sartre, é uma forma de fazer filosofia. Mesmo que Flaubert tenha escolhido negar sua própria condição, tal como fez o autor de *Madame Bovary*, tal negação converte-se na maneira como o escritor escolhe

⁶⁶³ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 243.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 242.

integrar-se com a história, pois a negação do mundo ainda é uma forma extrema de estar no mundo e na história.⁶⁶⁶

Cumpramos um último apelo às instigantes análises de Franklin Leopoldo e Silva, no que tange a reveladora distinção entre agente e ator, diz o comentador:

Sou *agente e ator*: significa que a ação que me define como sujeito histórico me projeta adiante de mim mesmo porque o meu projeto contém obrigatoriamente a representação projetada de mim mesmo. O futuro é a representação de mim, à qual procuro chegar por via da realização de um certo projeto de existência. Vejo-me, antecipo-me no ato de transcender as situações históricas particulares. E pela ação, isto é, como agente, procuro integrar o que já sou a isso que devo ser no futuro, para fazer do agente e do ator uma só pessoa.⁶⁶⁷

Tal passagem permite (re)colocar o problema no registro da nossa argumentação. Se é através da projeção que o homem é capaz de transcender o contexto histórico e, desse modo, desvendar o próprio sentido da história, então o apelo à consciência imaginante é necessário. Vimos que é através da negação do real que o homem integra-se com a realidade, isto é, de acordo com o que foi dito anteriormente, tal processo exige a instituição do irreal. Não é por acaso que os termos empregados pelo comentador são ator e agente, essa representação do real é o que possibilita seu ultrapassamento [*dépassement*]. Lembremos das tramas ficcionais de *O Ser e o Nada*: o garçom de café só se identifica como tal ao representar imaginariamente seu papel, isto é, enquanto ator. Ele se faz garçom de café. Mas não nos esqueçamos que tal representação se efetiva nas ações do garçom, de modo que temos o referido imbricamento dialético entre a percepção e a imaginação. Em suma, entendemos que a refiguração do real é parte constitutiva da própria realidade. Dessa maneira o processo de interiorização das determinações materiais, mediado pela subjetividade, quando exteriorizado, é o que possibilita o movimento da história. São os homens se fazendo, se reinventando, que constituem o movimento histórico. Por isso a matéria do escritor sempre será o homem e a história, diferentemente daquilo que postula Camus, o escritor, no registro sartriano, realiza sua criação ao inserir-se no universo humano, e não ao negá-la. Para Sartre é preciso realizar a “transcendência da situação histórica, nunca a transcendência da história”, ou seja, é inserido *na* história que o homem pode transcender sua situação histórica.

⁶⁶⁶ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 241.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 243.

Entramos novamente no registro da intersecção entre reflexão filosófica e criação ficcional, e não por acaso. Como vimos, o existencialismo busca abarcar o drama da existência, isto é, a tensão entre as determinações materiais e a forma pela qual os indivíduos vivem singularmente sua condição. É nas condutas singulares que devemos buscar o sentido da história, pois o significado do contexto histórico se institui mediado pela subjetividade humana. “A subjetividade interioriza as determinações objetivas presentes na exterioridade histórica, mas ao mesmo tempo esta só existe na medida em que se constitui pelas exteriorizações da subjetividade, que são as ações do sujeito histórico”.⁶⁶⁸ Temos aqui as duas dimensões atuando dialeticamente, portanto “é a partir desse duplo relacionamento que se institui o significado”. Por fim, é preciso transcender a situação histórica, pois é assim que o homem faz a história, mas nunca negando suas determinações materiais.

O quadro acima descrito permite que exploremos um pouco mais a distinção entre o papel do homem como agente e ator da história. Para nós, com efeito, a separação analítica entre essas duas instâncias (real e irreal) é artificial. Tal separação analítica permite melhor compreender como o processo se estabelece, entretanto insere uma cisão entre duas instâncias da realidade humana que, no limite, são complementares: o “real” e o “irreal” exigem-se mutuamente.⁶⁶⁹ Há uma comunicação interna entre essas duas instâncias que demarcam suas especificidades e, ao mesmo tempo, explicitam a necessária interdependência entre elas. É por isso que Sartre precisa recorrer tanto à reflexão filosófica como à criação ficcional, ambos os registros são necessários, embora insuficientes. Insistimos, no registro da filosofia existencialista, a existência se fazendo na situação histórica não pode encontrar correspondência no registro da análise conceitual. Por outro lado, a composição da situação histórica que, tal como pretendemos demonstrar, trava interlocução com a noção de refiguração, exige o imperativo da história, daí a relevância dessa breve incursão pela posição de Camus em relação ao lugar da história face às reflexões sartrianas.

⁶⁶⁸ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 245.

⁶⁶⁹ A partir desse momento de nossa argumentação os termos parecem exigir às aspas, pois já não podemos considerá-los isoladamente sem reduzir a complexidade dessa relação, de tal modo que “real” e “irreal”, ambos, constituem a *realidade humana*.

Interlúdio

Antes de prosseguir parece relevante recordar nosso percurso a fim de destacar nossos objetivos nesta etapa da pesquisa. Começamos por analisar o papel da consciência imaginante no registro da psicologia fenomenológica, isto é, no registro da subjetividade. Feito isso, tornou-se necessário abarcar também o modo como a intencionalidade imaginante opera ontologicamente (ser), no registro da ontologia fenomenológica, isto é, em sua dimensão negativa e constitutiva da realidade do real. Analisamos em seguida o necessário imbricamento entre criação ficcional e reflexão filosófica no próprio corpus teórico do existencialismo, visando assim explicitar a dupla insuficiência e a dupla complementaridade dos registros.

Nesse segundo momento da pesquisa cumpre nos perguntarmos: como a consciência imaginante se manifesta no registro da filosofia da história? Em outros termos, como Sartre concilia as determinações materiais da existência situada com a dimensão ativa da consciência imaginante?

A história – no registro da ontologia do concreto, tal como vimos – exige que se considere a existência concreta, isto é, os dramas existenciais; tal dimensão não pode ser abarcada pelo registro abstrato da análise filosófica, de tal modo que o registro ficcional torna-se necessário (criações imaginárias). Vimos também que a história tem como motor as escolhas humanas; a ação humana é mediada pela capacidade de transcender sua própria condição através da projeção (negação do real no plano irreal); tal processo, na tessitura histórica, ocorre na intersecção entre a interioridade e a exterioridade, num processo que Sartre chama de *Encarnação*. Veremos melhor essa noção no próximo tópico, mas cumpre adiantar que por encarnação podemos entender o processo de apreensão de uma realidade prática como que englobando em sua singularidade o conjunto das totalizações em curso. Portanto, para se compreender a história é preciso mobilizar uma série de saberes, inclusive, como destaca Sartre, a criação ficcional. Enfim, compreender Flaubert e suas escolhas singulares em determinado contexto exige em alguma medida o apelo a criação ficcional. Se se quer compreender *um* homem é preciso, também, criá-lo, tal é o propósito de *L'Idiot de la Famille*. “Compreender Flaubert em sua época, com efeito, é compreender a época em Flaubert”,⁶⁷⁰ assim defende Noudelmann.

⁶⁷⁰ NOUDELMMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 144.

Neste ponto pretendemos colocar uma nova questão à filosofia sartriana. Ricoeur afirma que o real é refigurado através das criações imaginárias, da literatura. Nessa senda, a história exigiria esse mundo imaginário como elemento constitutivo, ou ao menos desvendante da realidade do real. Como pensar essa problemática sob o registro do existencialismo do autor que elegemos aqui como objeto de estudo? Em sua filosofia, qual o papel da criação ficcional no que tange à essa problemática?

O livro *L'Idiot de la Famille* é, dentro desta perspectiva, uma tentativa de recriar uma personagem em sua totalidade, isto é, imersa em todo o contexto histórico que a engendrou. Nossa hipótese então é que tal projeto pretenderia abarcar uma singularidade como encarnação imaginária de determinada situação histórica. Vale lembrar que tal projeto nunca foi concretizado plenamente, pois Sartre não sobreviveu para realizá-lo por completo. Realizaremos então uma breve incursão pelo problema tal como aparece formulado por Ricoeur em *Tempo e Narrativa*. Posteriormente, procuraremos demonstrar como tal problemática parece ecoar nas reflexões sartrianas acerca do processo de encarnação. Este percurso parece justificar nosso último capítulo, no qual trataremos da tentativa de realizar tal projeto, que é o caso Flaubert.

O trajeto argumentativo percorrido parece alcançar o ponto mais alto do seu arco dramático neste momento: trata-se do encontro entre a instância ficcional, a consciência imaginante em toda sua força transgressora (e criadora), e o processo de composição do sentido da história, o que exige reiterar o *imperativo da história* no registro existencialista. Em outras palavras, trata-se do necessário imbricamento entre transcendência e imanência. A complexidade dessa relação exige que a separação, quase sempre artificial, entre “realidade” e “irrealidade” seja repensada. Este movimento argumentativo justifica a suspensão provisória do seu desfecho, isto é, realizaremos uma breve incursão em *Tempo e Narrativa* de Paul Ricoeur a fim de colocar algumas questões à Sartre. De acordo com o que foi anunciado anteriormente, pretendemos estabelecer a interlocução entre a noção de *refiguração*, proposta por Ricoeur, e o processo de *encarnação*, defendido por Sartre. Com este propósito, a perspectiva apresentada pela fenomenologia do ato de ler, ou como prefere Ricoeur, pela estética da leitura, constitui o cenário mais apropriado para o estabelecimento do problema.

Devemos adiantar que a narrativa ficcional, para Ricoeur, embora assuma a situação histórica como ponto de partida, não objetiva sua dimensão factual. Isto posto, cumpre ressaltar que ambos os gêneros narrativos – criação ficcional e narrativa histórica – compõem o sentido da realidade ou, em outras palavras, *constituem o sentido do real e da história*. Em termos mais próximos às análises do filósofo francês, tanto a narrativa histórica como a criação ficcional realizam uma *refiguração* do tempo. O autor parece defender algo análogo àquilo que Leopoldo e Silva chamou algures de *passagem interna* ou *vizinhança comunicante*⁶⁷¹ entre a criação ficcional e a reflexão filosófica. Em termos ricoeurianos: a narrativa histórica exige as variações imaginárias a fim de reconstruir a “realidade do passado”, pois este configura-se como um “ter-sido” que “é problemático na medida exata em que não é observável”;⁶⁷² e a criação ficcional que, para criar suas tramas, assume como substrato as experiências concretas, isto é, a situação histórica em que os homens concretos estão inseridos com seus dramas. Nesse viés, aquilo que chamamos de a “realidade do passado” passa a exigir o recurso às criações imaginárias para ser reconstruído. Por outro lado, os relatos ficcionais são narrados como se tivessem lugar na história⁶⁷³ e possibilitam uma reinserção reveladora de sentido. Numa mesma feita, os relatos ficcionais permitem compreender as transformações da vida propriamente dita. Temos aqui então algo que Ricoeur chamará de um *entrecruzamento da história e da ficção*. Desse modo, a instituição do tempo humano ou tempo histórico requer a historicização da narrativa ficcional e, em contrapartida, a ficcionalização da narrativa histórica, visto que a narrativa da história visa aquilo que *já não é*, mas que não podemos negar que *tenha sido*. Exigência que se apresenta numa espécie de imbricamento dialético dos registros, visto que não há fusão, de modo que os registros não se suprimem e tampouco se identificam.

Começemos por problematizar a polarização reducionista entre “a realidade do passado” e a “irrealidade da ficção”, isto é, entre a narrativa histórica e a criação ficcional. Ricoeur parte da crítica ao conceito ingênuo de “realidade” requerido pela narrativa

⁶⁷¹ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*, p. 13.

⁶⁷² RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 267.

⁶⁷³ Não pensamos com isso, evidentemente, nas propostas realistas, trata-se antes do imbricamento entre o “real” e o “irreal”. No que tange ao realismo, cumpre adiantar que concordamos com Ricoeur quando este realiza sua crítica ao realismo e ao formalismo, no entanto entendemos que sua colocação em relação à Sartre, ao dizer que o autor defenderia “o realismo bruto da subjetividade”, é reducionista (RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 274, n. 9). Defendemos que em Sartre essa relação é mais complexa do que aponta Ricoeur, ou seja, no nosso entendimento, há mais em comum entre os dois autores do que Ricoeur parece estar disposto a aceitar.

histórica, pois, tal como vimos, “o ter-sido é problemático na medida exata em que não é observável”. Com o propósito de abarcar a impossibilidade da narrativa histórica em dar conta da “realidade” daquilo que não é observável, o autor desenvolve a noção de *representância*.⁶⁷⁴ Trata-se de abarcar, com esse recurso teórico, o duplo estatuto do passado enquanto coisa ausente, que, desse modo, já não é, “mas que ninguém pode fazer com que não tenha sido”.⁶⁷⁵ Trata-se então de corresponder às expectativas ligadas a intencionalidade historiadora, isto é, a realidade daquilo que é narrado pelo historiador.⁶⁷⁶ Esta formulação tenciona o papel do historiador até o limite entre a epistemologia e a ontologia do ser-no-mundo, ponto este que parece justificar a interlocução com Sartre. Sintetiza Ricoeur: “a representação historiadora é de fato uma imagem presente de uma coisa ausente; mas a própria coisa ausente desdobra-se em desaparecimento e existência no passado”.⁶⁷⁷ Como não nos remetermos tais considerações às máximas sartrianas acerca do caráter irrealizante da imagem? Afinal, como mencionamos anteriormente, a definição sartriana para a consciência imaginante passa necessariamente pela presentificação de algo ausente, inexistente ou existente em outro lugar, em suma, as narrativas históricas parecem exigir o recurso a consciência imaginante.

É dessa insuficiência da intencionalidade historiadora em dar conta da “realidade do passado” que Ricoeur postula: “a epistemologia da operação historiográfica atinge seu limite interno ao beirar os confins de uma ontologia do ser histórico”.⁶⁷⁸ Neste sentido a maneira como Jeanne Marie Gagnebin aborda o problema em *Verdade e Memória do Passado* é exemplar. Diz a autora ao citar Walter Benjamin:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo [...] nós articulamos o passado, [...] nós não o descrevemos, como se pode descrever um objeto físico.⁶⁷⁹

A passagem citada permite recolocar a instigante distinção proposta por Sartre, e explorada anteriormente, entre conhecer e compreender. Nesse sentido, parece-nos que a

⁶⁷⁴ Trata-se de uma das noções mais complexas e controversas do percurso de Ricoeur, de tal modo que não pretendemos desenvolver tal noção aqui. O próprio autor assim se refere ao termo ao recobrar essa discussão em *A Memória, a História, a Esquecimento*: “Após releitura, a noção mais problemática de toda a segunda parte é certamente a de representância, já testada uma primeira vez em *Temps et Récit*” (RICOEUR, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 295, n. 77).

⁶⁷⁵ RICOEUR, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 294.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 289.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 294.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 295.

⁶⁷⁹ GANEBIN, *Verdade e Memória do Passado, In: Lembrar Escrever Esquecer*, p. 40.

atividade do historiador não corresponde à dimensão epistemológica requerida pela ciência da história; trata-se, portanto, de também abarcar essa dimensão pré-reflexiva requerida no registro da compreensão, pois “nós articulamos o passado, nós não o descrevemos”. Por consequência, o recurso ficcional não apenas se justifica como também converte-se numa exigência. Ora, não se trata de descrever o passado, pois não o atingimos num ato perceptivo, tal colocação só pode significar que a consciência imaginante, em alguma medida, precisa ser mobilizada dentro desse processo. É justamente nesse registro que a comentadora dirá que Ricoeur propõe “substituir a ideia de referência por aquela, mais ampla, de refiguração”. Encontramos aqui, finalmente, o apelo à necessária intersecção entre ficção e história. É exatamente nesse sentido que Gagnebin cita Ricoeur: “a ficção remodelando a experiência do leitor pelos únicos meios de sua irrealidade, a história o fazendo em favor de uma reconstrução do passado sobre a base dos rastros deixados por ele”.⁶⁸⁰ Assumimos como ponto de partida, portanto, o encontro entre criação ficcional e narrativa histórica.

Mencionamos anteriormente a noção de *representância*, pois tal concepção exige a crítica do conceito ingênuo de “realidade”. Nesse mesmo sentido, assevera Ricoeur, é preciso realizar “uma crítica simétrica do conceito não menos ingênuo de ‘irrealidade’ aplicado às projeções da ficção”.⁶⁸¹ Desvela-se dessa crítica então que a função da ficção é, simultaneamente, *revelante* e *transformante*, pois “explicita aspectos dissimulados” do real. De tal modo que “*descobrir e inventar* são indiscerníveis”, conclui o autor que “a noção de referência já não funciona, assim como já não funciona a de redescrição”. Impõem-se, pois, a noção de *refiguração*.⁶⁸² O que vemos é o surgimento da dimensão correlata à narração histórica no plano ficcional, isto é, se aquilo que garante minimamente o pacto entre a intencionalidade do historiador e a verdade exigida pelo leitor é a noção de representância, torna-se imperativo postular algo análogo no plano ficcional. “Portanto, o paralelismo entre a função de representância do conhecimento do passado e a função paralela da ficção só revela seu segredo ao preço de uma revisão do conceito de irrealidade tão drástica quanto a de realidade do passado”.⁶⁸³

Iniciamos nossa tese, já no primeiro tópico do primeiro capítulo, postulando alguns elementos presentes na *teoria geral da comunicação*, nesse registro procuramos

⁶⁸⁰ RICOEUR *apud* GANGEBIN, *Verdade e Memória do Passado, In: Lembrar Escrever Esquecer*, p. 43.

⁶⁸¹ *Idem*, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 268.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 268. Grifos nossos.

⁶⁸³ *Ibidem*.

levantar a questão através do recurso ao conceito de *obra aberta* desenvolvido por Umberto Eco. Neste ponto é preciso recobrar a discussão acerca da dimensão comunicativa implicada na criação ficcional. Cumpre rever algo acerca dos *teóricos da recepção*, pois “é somente pela mediação da *leitura* que a obra literária obtém a *significância* completa, que seria para a ficção o que a *representância* é para a história”.⁶⁸⁴ Em suma, o que Ricoeur parece defender é que existiria um acento na figura do leitor dentro do processo de comunicação no que tange ao registro ficcional. Nesse sentido Ricoeur realiza uma breve apresentação dos três momentos do processo comunicativo requerido pela escrita literária: o *autor* real e/ou implicado (emissor); o *texto* (suporte material da mensagem em sua configuração literária); e o *leitor* (receptor ativo exigido no registro da estética da leitura ou fenomenologia do ato de ler), pois, “é somente na leitura que o dinamismo de configuração termina seu percurso”.⁶⁸⁵ Em termos sartrianos: “a criação só pode encontrar sua realização final na leitura”.⁶⁸⁶ É o encontro da liberdade do autor com a liberdade do leitor que a obra se concretiza. Veremos melhor esses momentos na sequência, com acento especial na figura do leitor, pois, tal como dissemos, o movimento hermenêutico proposto pelo autor de *Tempo e Narrativa* encontra seu ápice no momento da recepção. Por enquanto é preciso explicitar mais alguns pressupostos presentes na argumentação de Ricoeur sempre objetivando colocar o problema da refiguração a Sartre.

É nesse registro que o problema da significância permite apresentar a estrutura do *arco hermenêutico*⁶⁸⁷, tal como propõe Ricoeur. Para o autor, existiria um movimento que “se eleva da vida, atravessa a obra literária e retorna à vida”.⁶⁸⁸ Entendemos que o que está em questão aqui é a relação entre a dimensão transcendente implicada no processo de criação ficcional e a dimensão imanente como substrato desse ultrapassamento. Ricoeur parece afirmar, nesse sentido, o “estatuto de transcendência na imanência”⁶⁸⁹ da obra literária. Porque, tal como expressa Lispector citada anteriormente, escrever é fazer alguma coisa, mas “muito antes de sentir ‘arte’, senti a beleza profunda da luta”, numa palavra, há um vínculo necessário e complementar entre aquilo que foi nomeado como a “realidade do passado” e a “irrealidade da ficção”; entre o mundo e a consciência; entre

⁶⁸⁴ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 269.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 270.

⁶⁸⁶ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 39.

⁶⁸⁷ Por *arco hermenêutico* o autor entende, justamente, essa passagem da vida ao texto de do texto à vida, tal movimento exige a interlocução dialética entre autor e leitor.

⁶⁸⁸ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 269, n. 1.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 270.

a subjetividade e a história; entre a percepção e a imaginação. É preciso, portanto, *ir para além da leitura*.

A criação da obra ficcional, em seu suporte material que é o texto, ao se efetivar *na leitura*, permite *ir para além da leitura*, isto é, se concretiza na ação. Ricoeur defende então a passagem do mundo da obra ao mundo da ação. Seria justamente a partir dessa intersecção que procederia a significância da obra. Vale notar que o termo empregado por Ricoeur, *significância*, visa, dentre outras coisas, escapa da redução presente na concepção saussuriana de *significado*. Existiria, desse modo, uma contrapartida dialética entre o autor real e/ou implicado; o texto enquanto suporte material em sua configuração literária; o ato da leitura; e, por fim, a ação. Portanto, “é para além da leitura, na ação efetiva, instruída pelas obras consagradas [aqui Ricoeur insere a dimensão histórica], que a configuração do texto se transmuta em *refiguração*”.⁶⁹⁰ Assim o ato da leitura converte-se no mediador necessário ao processo de refiguração.

É desse fenômeno de leitura, cujo papel estratégico na operação de *refiguração* acabamos de perceber, que devemos agora extrair a estrutura dialética – que corresponde [...] à função de representância exercida pela narrativa histórica com relação ao passado “real”.⁶⁹¹

O autor realiza então a apresentação dos três momentos acima descritos: 1. A estratégia fomentada pelo autor e dirigida para o leitor; 2. A inscrição dessa estratégia na configuração literária; e 3. A resposta do leitor considerado quer como sujeito que lê, quer como público receptor.⁶⁹² Passamos então a uma breve apresentação desse movimento, com especial acento na terceira etapa: a estética da leitura ou a fenomenologia do ato de ler.

Como anunciado, ratificamos que destacaremos alguns poucos pontos dos dois primeiros momentos do percurso proposto por Ricoeur, para, ao final, nos dedicarmos com um pouco mais de cuidado ao último momento, o polo do leitor.

1. No primeiro momento, o polo do autor, Ricoeur destaca que a obra literária exige a figura do autor, que é quem “toma a iniciativa do teste de força que subjaz à relação entre escritura e leitura”.⁶⁹³ Ricoeur pretende destacar que o autor intenciona conduzir a obra, introduzindo a dimensão *retórica* no processo de comunicação, isto é,

⁶⁹⁰ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 270.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 271. Grifo nosso.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 271. Nesse sentido Ricoeur realiza um movimento, propositadamente organizado, que vai do autor ao leitor, “que é o mediador último entre configuração e refiguração”.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 272.

há sempre uma voz narrativa que dá o texto a ler, que pretende levar o leitor de um ponto a outro. Encontramos aqui a problemática da comunicação, pois a obra, entendida como uma totalidade unificada, exige a figura do autor. Seria justamente nesse sentido que falamos a pouco em dimensão retórica, afinal tal colocação parece afirmar que é o autor que cria seus leitores, pois conduz a forma como o leitor deve ler a obra, nesse sentido a leitura estaria inscrita no texto. Em suma, existiria para Ricoeur um *pacto de confiança* entre leitor e autor. Entendemos, finalmente, em que sentido o autor afirma que a obra exige sempre um enunciador, pois o texto é sempre produzido por uma pessoa (autor) e não por uma força da natureza.

Antes de avançarmos cabe um pequeno parêntese. Ricoeur afirma aqui que a obra pode ser entendida como uma forma de resolver um problema. Desse modo a noção de *estilo* se constituiria como a dimensão singular da solução encontrada; essa dimensão se afirmaria mediada pela singularidade da conjuntura de crise, sua dimensão histórica. Assim, o estilo se definiria como “a adequação entre a singularidade da solução que a obra em si mesma constitui e a singularidade da conjuntura de crise, tal como o pensador ou artista a apreendeu”.⁶⁹⁴ A noção de autoria estaria desse modo relacionada à maneira como o artista resolve tal problema, isto é, a singularidade (estilo) da solução do problema receberia um nome próprio, um autor. Notemos que esse parêntese não é marginal, pois, em Sartre, o fenômeno da encarnação, tal como anunciamos, configura-se como a forma singular com que determinado homem manifesta o conjunto das totalizações em curso. Trata-se, portanto, da maneira como o homem vive sua própria condição. Dito de outro modo, a encarnação é a forma pela qual o homem exterioriza a exterioridade interiorizada (encarnada), de tal modo que a noção de estilo, como postula Ricoeur, parece travar interlocução, em alguma medida, com as teses de Sartre.

Voltemos ao pacto tácito de confiança entre leitor e autor. Esse acordo se manifesta de duas maneiras: [1] o *narrador digno de confiança*, que é aquele que narra, fala ou age de acordo com as normas estabelecidas pela obra. Tal dimensão, a do narrador digno de confiança, não nos interessa diretamente, pois aqui o leitor assume uma posição passiva frente a leitura, ele confia no que é narrado e se deixa conduzir pelo autor. Por outro lado, há ainda [2] o *narrador não digno de confiança*, que é aquele que procura dissimular a condução da narrativa e que, por consequência, exige uma postura ativa daquele que lê, em outras palavras, o narrador não digno de confiança é aquele que impõe

⁶⁹⁴ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 275.

ao leitor a necessidade de participar da constituição da obra. Essa figura é particularmente interessante para nossa argumentação, pois, como foi dito, exige um tipo de leitura mais ativa, isto é, requer que o leitor empregue sua liberdade de uma forma mais radical. Sob essas perspectivas, o narrador não digno de confiança assume uma retórica dissimulada, de modo que leva o leitor a assumir uma postura de desconfiança frente suas afirmações. Isso atina para a presença de uma certa abertura que exigiria ao leitor colocar-se ativamente frente a obra. Nas palavras de Ricoeur: “Essa literatura venenosa exige um novo tipo de leitor: um leitor que responda”.⁶⁹⁵

Nesse ponto devemos esclarecer que a ideia de que o autor conduziria a leitura já não parece dar conta da complexidade dessa relação, pois “a afirmação de que o autor cria seus leitores parece carecer de uma contrapartida dialética”.⁶⁹⁶ Seria justamente nesse registro que as palavras de Ricoeur corroborariam nossa leitura:

Talvez seja função da literatura mais corrosiva contribuir para fazer aparecer um leitor de um novo tipo, um leitor ele mesmo desconfiado, porque a leitura deixa de ser uma viagem tranquila feita em companhia de um narrador digno de confiança, e se torna um combate com o autor implicado, um combate que o reconduz a si mesmo.⁶⁹⁷

É justamente nesse sentido que podemos falar num *processo dialético* entre: a exterioridade interiorizada pelo autor, que é exteriorizada na obra. A obra, por sua vez, é recobrada e refigurada pelo leitor no ato da leitura, pois ler significa, mais precisamente, realizar a obra, ou seja, é apenas quando o leitor emprega generosamente sua liberdade que o texto se realiza como obra; tal movimento, acaba por reinserir a obra no plano da vida, concluindo, desse modo, algo que podemos identificar ao arco hermenêutico proposto por Ricoeur, e que, vale reiterar, corresponderia à passagem do plano da vida ao plano da obra e ao retorno do plano da obra ao plano da vida. O que vemos aqui então, parece ser o movimento dialético de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade, tal como defende Sartre, no que tange ao processo de encarnação.

2. Dito isto, passamos então ao segundo momento do processo proposto por Ricoeur, o lugar do texto ou, em termos ricoeurianos, a inscrição da estratégia do autor em sua configuração literária. Vemos se anunciar, assim, o movimento que vai do autor implicado – com a força retórica da sua intenção – ao ato de ler – enquanto experiência

⁶⁹⁵ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 279.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

estética, isto é, como processo de interpretação. Se na passagem anterior a leitura se oferecia como algo inscrito no próprio texto, agora vemos claramente que sem o leitor não há o desdobramento (refiguração) do texto (e do mundo). Nas palavras de Ricoeur: “sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em obra no texto; e sem o leitor que se aproprie dele, não há nenhum mundo desdobrado diante do texto”.⁶⁹⁸ Há que se considerar então a escrita e a leitura como dimensões interdependentes e complementares dentro do processo de comunicação. No entanto, “é à leitura que cabe [...] revelar o inacabamento do texto”,⁶⁹⁹ nesse sentido antevemos algo análogo ao que defende Umberto Eco, citado anteriormente, no que tange à abertura da obra. Tanto para Eco como para Ricoeur é no ato da leitura que o texto se realiza como obra, de tal modo que o leitor ativo surge como um correlato necessário ao trabalho do escritor. Nesse sentido ambos os autores – e também Sartre – exigem que o leitor empregue sua liberdade de tal modo que a obra se reinsira no plano da vida, em termos existenciais, o plano “irreal” torna-se, em alguma medida, constitutivo do “real”. Afirma Ricoeur: “À imagem de uma poética da obra aberta, a retórica da leitura renuncia a se erigir em sistema normativo para se fazer ‘sistema de perguntas possíveis’”.⁷⁰⁰ Portanto, a ideia de que a leitura estaria inscrita no texto, o que consistiria, no registro do autor, “em ler no lugar do leitor” a ponto de adiantar sua leitura, deve dar lugar à abertura da obra. Desse modo, conclui Ricoeur que: a fórmula inicial segundo a qual “a leitura faz parte do texto, está inscrita nele”, reveste-se de um novo sentido: “a leitura já não é o que o texto prescreve; é o que explicita a estrutura pela interpretação”.⁷⁰¹ O leitor oferece, desse modo, uma espécie de réplica ao texto, pois, ao projetar-se na obra, o leitor a interpreta e cria sentido. Processo que Ricoeur designará leitura reflexiva. Diz o autor: “Essa ‘reflexividade da leitura’ – onde percebo um eco do que chamarei mais adiante [...] leitura reflexiva – é o que permite ao ato de leitura emancipar-se da leitura inscrita no texto e dar a réplica ao texto”.⁷⁰²

3. Passamos, então, ao terceiro momento enumerado por Ricoeur, no qual o papel do leitor será analisado. No primeiro momento, aquele que se refere à figura do autor, o que se ressaltava era o papel *retórico* que a escrita adquire, isto é, a intencionalidade do autor, a forma como o escritor pretende conduzir a leitura do texto, em suma, a sua intenção; agora o acento estará na maneira como tal obra *afeta* o leitor. Trata-se portanto

⁶⁹⁸ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 280.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 281.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 283.

⁷⁰² *Ibidem*, p. 284.

da dimensão *estética* propriamente dita, no sentido da *aísthesis* grega, isto é, da *experiência viva* que a obra oferece ao leitor e da resposta que esse mesmo leitor oferece à obra. Trata-se, define Ricoeur,

[...] da exploração das múltiplas maneiras como a obra, ao agir sobre o leitor, o afeta. Esse ser afetado tem de notável o fato de combinar, numa experiência de um tipo particular, uma passividade e uma atividade que permitem designar como recepção do texto a própria ação de lê-lo.⁷⁰³

Essa passagem é particularmente profícua ao nosso intento, pois permite recolocar as teses sartrianas acerca das dimensões ativa e passiva implicadas na criação ficcional, tal como insistimos anteriormente. Assim, imaginar corresponde a colocar-se ativamente frente à obra, numa palavra, transcendê-la em direção às coisas no meio do mundo. Por outro lado, tal atividade pressupõe o suporte material que se oferece como um objeto à percepção. Para Sartre ambas as instâncias são necessárias: o real e o irreal exigem-se mutuamente, imaginação e percepção estão intrinsecamente imbricadas. O homem só pode se lançar na dimensão irreal requerida pela arte se partir de uma situação concreta. Cumpre lembrar que a imagem, no registro fenomenológico, não corresponde a um conteúdo da consciência, mas antes a um projetar-se no mundo, a um ato intencional da consciência lançada no mundo. Num outro sentido, Sartre fala do fenômeno da quase-observação, isto é, a criação ficcional afeta o leitor que precisa se posicionar ativamente frente à ela. Instaure-se essa tensão conexa que podemos chamar de uma implicação dialética entre subjetividades mediadas pela obra. O escritor convida o leitor a empregar sua liberdade a fim de efetivar o texto em obra, tal movimento parece corresponder ao arco hermenêutico proposto por Ricoeur. Em suma, escrever já é fazer alguma coisa, nesse sentido ecoa o *refrão clariceano*. Nas palavras da escritora, e não é ocioso repetir: “eu queria ‘fazer’ alguma coisa, como se escrever não fosse fazer. O que não consigo é *usar* escrever para isso”, pois “muito antes de sentir ‘arte’, senti a beleza profunda da luta”. O que vemos é o movimento da vida à obra e da obra à vida, isto é, não há espaço que legitime a cisão entre a consciência e o mundo. Escrever é, sempre, fazer alguma coisa, mesmo que aquilo que o escritor escolha fazer seja negar sua condição. Lembremos que não escolher já é uma forma de escolher, de tal modo que a alienação é sempre uma senda possível.

⁷⁰³ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 285.

Ricoeur recorrerá então a dois teóricos da estética da recepção: Wolfgang Iser, dentro da tradição da psicologia fenomenológica – fortemente influenciado por Roman Ingarden – que explorava o efeito sobre o leitor individual e sua resposta, daí aproximá-lo daquilo que chamamos anteriormente, em relação à Sartre, de psicologia fenomenológica; e Hans Robert Jauss, importante crítico literário alemão, que explorava as expectativas coletivas, isto é, a dimensão histórica dessas expectativas sedimentada pelo público. Para o crítico literário, “o ato da leitura torna-se assim um elo na história da recepção de uma obra pelo público”.⁷⁰⁴ Nesse registro Ricoeur defende que tais perspectivas, a de Iser e a de Jauss, se pressupõem mutuamente, por isso tornam-se complementares. Portanto, a “história literária, renovada pela estética da recepção, pode assim pretender incluir a fenomenologia do ato de ler”.⁷⁰⁵ Por fim, a aproximação proposta por Ricoeur entre a perspectiva de Iser e a de Jauss, no nosso entendimento, parece contemplar o movimento dialético proposto por Sartre, qual seja: a dinâmica entre a singularidade daquele que lê e as imposições do contexto histórico como suporte necessário à leitura. Impõem-se, em solo existencialista, a história como imperativo, pois, como vimos, é com a história que o autor se projeta e nunca contra ela. Cumpre então, por enquanto, retornar ao percurso proposto por Ricoeur.

O autor de *Tempo e Narrativa* parte então da perspectiva fenomenológica do ato da leitura. Nesse sentido as proposições de Ingarden são reveladoras, pois exigem um leitor ativo, tal como postulado por Ricoeur, mas em termos muito próximos ao que defendíamos também acerca de Umberto Eco. Diz Ricoeur sobre Ingarden:

Para Ingarden um texto é inacabado uma primeira vez no sentido de que oferece diferentes “visões esquemáticas” que o leitor é chamado a “concretizar”; por esse termo, deve-se entender a atividade imagética mediante a qual o leitor se esforça para figurar para si os personagens e os acontecimentos narrados pelo texto; é com relação a essa concretização imagética que a obra apresenta lacunas, “lugares de indeterminação”; por mais articuladas que sejam as “visões esquemáticas” disponíveis para execução, o texto é como uma partitura musical, suscetível de diferentes execuções.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 286.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 286-287. Neste ponto cabe destacar o alerta de Maria Manuela Saraiva, no que tange às semelhanças e às divergências entre a perspectiva de Ingarden e a de Eco, diz a comentadora no prefácio à edição portuguesa da obra de Ingarden: “Sem negar as linhas de convergência com Eco ou com Barthes, pode concluir-se agora que o ângulo de abertura que Ingarden nos propõe em A Obra de Arte Literária é mais restrito e a intenção diferente. A margem concedida aos leitores para que a partir de experiências diversas se apropriem da obra, fazendo dela leituras pessoais e diferentes, nasce apenas do 3º estrato. É através dos horizontes abertos pelos aspectos esquematizados que a liberdade imaginativa pode mover-se, saindo das páginas do livro, passando a uma atitude intuitiva que recria coisas e pessoas, que as toca

Lembremo-nos que, nas palavras de Eco, a abertura da obra se configura como “um ‘campo’ de possibilidades interpretativas, como configuração de estímulos dotados de uma substancial indeterminação, de maneira a induzir o fruidor a uma série de ‘leituras’ sempre variáveis”,⁷⁰⁷ ou seja, o leitor é impelido a oferecer uma réplica ao texto, nesse sentido quanto mais o autor se mostra *não digno de confiança*, mais a liberdade do leitor é exigida. Por outro lado, acrescenta Ricoeur ainda na vereda de Ingarden, o texto também é inacabado no sentido de que “se define como correlato intencional de uma sequência de frases, das quais ainda resta fazer um todo”.⁷⁰⁸ Antes de prosseguir vale destacar que a feliz expressão “lugares de indeterminação [...], pois o texto é como uma partitura musical” à espera da execução, encontra seu complemento na célebre formulação husserliana das sínteses operadas pela consciência intencional no ato de ouvir uma melodia, ou seja, as notas apenas se configuram como uma melodia articulada quando a síntese intencional se opera.⁷⁰⁹ Veremos a seguir, como tal formulação expressa com precisão as sínteses operadas pelo leitor no ato da leitura. Por enquanto, tal malha interpretativa permite lançar alguma luz acerca dos problemas que tencionamos colocar à Sartre.

Tomemos agora o alerta de Ricoeur sobre a fenomenologia do ato de leitura, no que se refere à apropriação que Iser faz do conceito husserliano de “síntese passiva”, aproveitaremos tal alerta para corroborar a aproximação proposta por Ricoeur entre as perspectivas de Iser, Ingarden e Dufrenne à teoria sartriana da imaginação e do imaginário. Cumpre, então, citar integralmente a nota em que Ricoeur explicita tal tese:

W. Iser dedica um capítulo inteiro de sua obra sistemática para reinterpretar o conceito husserliano de “síntese passiva” em função de uma teoria da leitura; *essas sínteses passivas operam* aquém do limiar do juízo explícito, *no plano imaginário*. Seu material é o repertório de sinais dispersos no texto e as variações da “perspectiva textual” conforme a ênfase recaia nos personagens, intriga, na voz narrativa e finalmente nas sucessivas posições atribuídas ao leitor. A esse jogo de perspectivas acresce-se a mobilidade viajante do ponto de vista. Portanto, *o trabalho das sínteses passivas escapa* em grande medida à *consciência de leitura*. Essas análises estão de pleno acordo com as de Sartre em *L’Imagination* e de Mikel Dufrenne em *La*

como se as estivesse vendo”. (SARAIVA in: INGARDEN, *A Obra de Arte Literária, Prefácio à edição portuguesa*, p. XLIX).

⁷⁰⁷ ECO, *Obra Aberta*, p. 150.

⁷⁰⁸ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 287.

⁷⁰⁹ Ingarden também recorre à uma imagem semelhante, retirada do universo da música, para se referir a esse processo de síntese e abertura da obra literária, na expressão do autor: “O todo [da obra de arte literária] é precisamente uma *polifonia*” Grifo nosso. (INGARDEN, *A Obra de Arte Literária*, p. 76.)

phénoménologie de l'expérience esthétique. Toda a fenomenologia da consciência imagética incorpora-se assim à da leitura. *O objeto literário é, com efeito, um objeto imaginário*. O que o texto oferece são esquemas para guiar o imaginário do leitor.⁷¹⁰

Vemos que nossa aproximação entre a perspectiva de Sartre e a de Ricoeur encontra ecos nas palavras do próprio autor. E, principalmente, Ricoeur explicita o lugar da consciência imaginante, de acordo com o existencialismo sartriano, como elemento necessário e constitutivo do processo de leitura. No registro da fenomenologia do ato de ler a consciência imaginante incorpora-se ao ato da leitura, de tal modo que o texto, ao converter-se em obra, torna-se o próprio objeto imaginário. Vemos mais uma vez a tese da abertura da obra que, se nossa leitura se justifica, estaria presente tanto em Ricoeur como em Sartre. Ou seja, o texto é uma espécie de partitura que exige o leitor para se constituir como obra. É imperativo ressaltar ainda que a síntese operada pela consciência imaginante corresponde ao polo correlato da escrita, de tal modo que aquilo que é chamado por Iser, em termos husserliano, de “síntese passiva”, corresponderia ao plano pré-reflexivo ou à espontaneidade implicada no ato de imaginar, dentro do vocabulário sartriano. Portanto, as afirmações de que as sínteses passivas não se realizam no plano reflexivo e de que esse trabalho escapa à consciência da leitura parecem querer dizer que não se trata da dimensão reflexiva, mas antes, daquilo que nomeamos em outro momento de dimensão *compreensiva* ou pré-reflexiva.⁷¹¹ Em suma, a criação ficcional parece possibilitar o acesso a dimensão concreta da existência, pois permite compreender as singularidades em ato.

Lembremo-nos, uma vez mais, dos quatro momentos que definem a imaginação para Sartre: primeiro, a imagem é um ato da consciência; segundo, caracteriza-se pelo fenômeno da quase-observação; terceiro, é nadificadora, pois, nega o real e institui o irreal; e por fim, a consciência imaginante é espontânea. Nesse registro, não configura um abuso afirmarmos que as sínteses exigidas no ato de ler corroboram *o caráter dialético implicado na leitura*, pois as frases escritas pelo autor apenas encontram sua plena realização no ato da leitura, ou seja, é no encontro com o leitor que a obra se configura

⁷¹⁰ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 287-288, n. 29. Grifos nossos.

⁷¹¹ Sobre esse ultrapassamento operado no ato da leitura, mais uma vez os comentários de Maria Manuela Saraiva sobre o lugar da intuição, parecem corroborar nossa leitura: “Assim como Husserl admite uma percepção ou intuição intelectuais, Ingarden fala-nos, por sua vez, de uma visão das qualidades metafísicas: o que, para além dos cenários imaginários que ajuda a recriar, uma obra comunica. Trata-se, como é óbvio, de um comunicar intuitivo que elimina distâncias, da capacidade de revelar, de interpelar, de tocar o leitor no mais profundo de si mesmo”. (SARAIVA *in*: INGARDEN, *A Obra de Arte Literária*, Prefácio à edição portuguesa, p. LI).

como uma *experiência viva*, como uma obra imaginária. Em outros termos, é o texto que se configura como o *analogon* que possibilita sua transcendência no ato imaginante. Dentro desse processo, seria no registro da espontaneidade da consciência imaginante que se operaria a síntese de sentido das frases que configuram o texto como obra imaginária. Resume então Ricoeur, quando comenta as teses de Iser: “o conceito [do ‘ponto de vista viajante’] incorpora à fenomenologia da leitura o processo sintético que faz com que o texto se constitua de frase em frase, por meio daquilo que poderíamos chamar um jogo de retenções e protensões frasais”,⁷¹² numa referência explícita à Husserl. Antes de explorar a dimensão dialética anunciada, parece-nos pertinente estreitarmos esse elo entre Sartre e Ricoeur.

3.1 Da subjetividade à história ou história e subjetividade

Neste ponto torna-se apropriado, então, realizar um breve desvio por outro texto de Ricoeur, *A Memória, a História, o Esquecimento*, no qual o autor se reporta explicitamente ao *L’Imaginaire* de Sartre.⁷¹³ O propósito de Ricoeur neste momento do livro é analisar a relação entre a imagem e a memória; decerto, não é o nosso objetivo seguir à risca essa relação tal como pensada pelo autor, mas a referência à Sartre feita nesse texto permite-nos corroborar a aproximação entre os autores. Interessa-nos particularmente explicitar alguns elementos presentes nesta análise que confirmam nossa leitura acerca do papel da consciência imaginante como um elemento necessário à constituição do real. Tais proposições nos permitirão avançar na reflexão acerca do caráter transcendente pertinente à atividade imaginante.

Neste livro admirável, *L’Imaginaire*, para utilizar a expressão de Ricoeur, Sartre realiza a defesa de uma *fenomenologia do irreal*, isto é, o filósofo existencialista teria demonstrado o lugar da consciência imaginante no registro fenomenológico. Para tanto, no entendimento de Ricoeur, primeiro Sartre atesta a distinção entre *consciência imaginante* e *consciência realizante*, corroborando assim nossa leitura, que afirma a diferença e, simultaneamente, a interdependência dos registros. Sob essa perspectiva Ricoeur cita o autor que comenta:

⁷¹² RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 288.

⁷¹³ *Idem*, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 69-70. Tomaremos as referências feitas por Ricoeur à Sartre sempre indiretamente, objetivando com isso explicitar a pertinência de nossa aproximação. Entretanto indicaremos a correspondência com o texto de Sartre.

[...] a tese da consciência imagificante é radicalmente diferente da tese de uma consciência realizante. Vale dizer que o tipo de existência do objeto em imagem, enquanto está em imagem, difere, em natureza, do tipo de existência do objeto apreendido como real. [...] Esse nada essencial do objeto em imagem basta para diferenciá-lo dos objetos da percepção.⁷¹⁴

Em outras palavras, como afirmamos na primeira parte da nossa tese, se imagino não percebo e se percebo não posso imaginar, visto que se tratam de dois atos distintos da consciência intencional. Por outro lado, Sartre afirma na sequência do texto que seria impossível a uma consciência imaginar se ela não estivesse no meio do mundo, isto é, a consciência, para imaginar, precisa ser livre; no entanto, sua liberdade se manifesta sempre imersa no mundo,⁷¹⁵ numa palavra, em *situação*.

Em seguida Ricoeur destaca o *caráter mágico da imaginação*, sua capacidade de *encenar*, isto é, de presentificar um objeto ausente, inexistente, ou existente em outro lugar. Vimos anteriormente que essa presentificação permite a projeção como suporte da ação; foi, ademais, nesse sentido que analisamos também a distinção entre *agente* e *ator*, pois a projeção encenada da minha identidade me permite agir tal como me identifico imaginariamente.⁷¹⁶ Lembremo-nos mais uma vez do exemplo do garçom: se o homem é ao modo do não-ser, sua identidade é sempre subsidiária de um ser outro que não ele ou então como projeção imaginária. O garçom se projeta como garçom, por isso atua como tal e transcende sua condição. Em relação à dimensão mágica de tal ato, Ricoeur cita Sartre mais uma vez:

O ato de imaginação [...] é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto em que estamos pensando, a coisa que desejamos, de modo a podermos tomar posse dela. [...] [Esse encantamento equivale a uma anulação da ausência e da distância]. É uma maneira de *encenar* [representar] a satisfação.⁷¹⁷

⁷¹⁴ Sartre *apud* Ricoeur, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 69. No texto de Sartre, *L'Imaginaire*, p. 346. “[...] *la thèse de la conscience imagiante est radicalement différente de la thèse d'une conscience réalisante. C'est dire que le type d'existence de l'objet imagé en tant qu'il est imagé diffère en nature du type d'existence de l'objet saisi comme réel. [...] ce néant essentiel de l'objet imagé suffit à le différencier des objets de la perception*”.

⁷¹⁵ SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 353.

⁷¹⁶ Veremos com mais cuidado o problema da *ipseidade* a seguir, no entanto cumpre adiantar a formulação sartriana sobre o problema, pois permite melhor compreender isso que chamamos de “projeção encenada”, diz o filósofo: “O Para-si é si mesmo lá longe, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 156).

⁷¹⁷ Sartre *apud* Ricoeur, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 69. No texto de Sartre, *L'Imaginaire*, p. 239 e 241. “*L'acte d'imagination [...] est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. [...] C'est une façon de jouer l'assouvissement*”.

Para além do carácter patológico que tal posição pode adquirir, no entendimento sartriano, a ponto de se constituir como uma tentativa de fuga do real, queremos destacar que, em alguma medida, tal *encenação/representação* [jouer] é necessária, pois permite transcender nossa condição. E neste ponto já não constitui um abuso afirmar que tal posição de recuo frente ao real também desvela sentido, em outras palavras, cria significado. É nesse registro que Ricoeur conclui sua incursão pelas análises de Sartre. Observa ele: “[...] é também como figura mista que é preciso falar da função da imaginação que consiste em ‘pôr debaixo dos olhos’, função que podemos chamar ostensiva: trata-se de uma imaginação que mostra, que expõe, que deixa ver”.⁷¹⁸ Em suma, sem esse carácter representativo o homem não seria capaz de se definir como sujeito da história, pois o “projeto contém obrigatoriamente a representação projetada de mim mesmo”.⁷¹⁹ Surge novamente a interpretação proposta por Franklin Leopoldo e Silva, tal como analisamos anteriormente.

Visando explicitar essa relação, cumpre retomar as reflexões acerca dos acontecimentos do passado (história), que abriram esta etapa da pesquisa, a fim de estabelecer o vínculo entre a “realidade do passado” e a representação de mim mesmo, obrigatórias ao sujeito (agente) da história, do qual fala Leopoldo e Silva. Começamos por lembrar que os objetos do passado não são observáveis, por isso, como destaca Ricoeur, são problemáticos. Na expressão do autor: “o ter-sido é problemático na medida exata em que não é observável”,⁷²⁰ entretanto “ninguém pode dizer que não tenham sido”.⁷²¹ Ricoeur lembra também que Sartre já tinha atentado, em *L’Imaginaire*, para o fato de que a lembrança é um “dado-presente no passado, e não um dado ausente” (imagem).⁷²² O que Ricoeur pretende destacar é que um acontecimento do passado não é uma imagem, pois é em-si, ou seja, é o que é. Nesse sentido, uma escolha do passado nunca deixará de ser; por outro lado, se pretendo acessar essa vivência e procuro reproduzi-la, tal ato exige que recorra à outra modalidade intencional que não a percepção. Na formulação sartriana não é o para-si que existe no tempo, mas o tempo que existe no para-si, de tal modo que, de uma feita, o passado é o que é e não é o que é, posto que a realidade é humana, e, portanto exige a consciência para existir. Nesse sentido

⁷¹⁸ RICOEUR, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 70.

⁷¹⁹ SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: Ensaio Introdutório*, p. 243.

⁷²⁰ RICOEUR, *Temps et Récit*, V. III, p. 267.

⁷²¹ *Idem*, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 294.

⁷²² *Ibidem*, p. 69. Tal afirmação encontra-se, no texto sartriano, em: *L’Imaginaire*, p. 348.

aquele que fui no passado já não corresponde ao que sou no presente, entretanto continuo sendo aquele que fui, pois não posso desfazer as minhas escolhas. Essa construção ambígua corresponde à tensão entre Ser e não-Ser que fundamenta a ontologia fenomenológica de Sartre, formulação essa que insistimos diversas vezes durante nossa pesquisa. Vislumbramos aqui, em alguma medida, a necessidade do recurso à consciência imaginante.

Neste ponto é oportuno reforçar que, se o passado, no registro existencialista, é um *Em-si*, ou seja, ele *é o que é*, por isso configura-se como positividade; por outro lado, e, ao mesmo, *já não é o que foi*, pois exige a consciência para existir. Torna-se imperativo indagar: de que maneira o *para-si* recobra (rememora) esse *Em-si* que é o que é, mas que não é observável? Como a consciência intenciona algo que já não é objeto de uma percepção? Ora, se não posso perceber, em alguma medida, preciso recorrer à imaginação para acessá-lo. O *Em-si* do passado é ressignificado quando presentificado pelo *Para-si* no presente, tal processo permite transcender a situação imediata rumo ao futuro. É com uma figuração de mim mesmo que transcendo minha situação histórica e atuo sobre o “real”.⁷²³

Esse processo parece justificar o necessário recurso à criação ficcional para acessar o dado passado, por outro lado, há algo em seu decurso que é criado, isto é, a consciência ao operar com os objetos, por ser intencional, os significa. Podemos concluir, então, que o modo de operar da consciência é criador, justamente por ser intencional. Dito de forma mais clara, se a consciência intencional doa sentido ao mundo ao operar seus objetos – mesmo que a consciência sempre seja subsidiária de um objeto outro que não ela –, então, em alguma medida ao menos, a consciência precisa ser também criadora. Agir no mundo é, concomitantemente, desvelar e constituir o sentido do real. Assim colocado, o problema permite estabelecer a relação com algo que será tratado com mais cuidado ainda no corpo deste estudo: existiria nesse processo uma dupla encarnação dialética: a imagem encarna a percepção, pois o ter-sido é *Em-si*; por outro lado a percepção encarna a imagem, pois é alimentada por ela, no sentido de que exige a imaginação para recobrar um dado do passado e, nesse processo, transcender sua situação histórica.

⁷²³ O “real”, aqui, já cai na rede das aspas e perde sua “realidade”, pois, tal como insistimos, a realidade humana é composta tanto por sua dimensão imanente (“real”), como por sua dimensão transcendente (“irreal”), cindir essas instâncias significa romper com o sentido concreto que a dialética adquire em Sartre.

Se, tal como descrevemos anteriormente, podemos dizer que uma imagem: 1) é um ato da consciência; 2) é uma quase-observação; 3) é negativa, ou seja, nega o real e instaura o irreal; e, por fim, 4) é espontânea, pré-reflexiva; então o ato imaginativo exige que consideremos suas implicações ontológicas, em outros termos, não podemos negligenciar a relação entre o Ser e o não-Ser. A consciência é subsidiária de um objeto (ser) que não ela, isto é, ela depende de um ser outro, pois é puro movimento em direção à alguma coisa. Tal é a estrutura que define a relação entre o Para-si e o Em-si; entre a consciência e o mundo. Devemos inserir a discussão nos seguintes termos: como é possível expressar essa tensão dialética entre a consciência e o mundo? Ou seja, como representar essa relação entre a “realidade do passado” e a “irrealidade” da projeção transcendente? Como já insistimos anteriormente: através da expressão ficcional. Isto é, acessar o real implica, em alguma medida, criá-lo. Transcender a situação concreta através do recurso à consciência imaginante é uma forma de criar o seu sentido e, desse modo, também fazer a história.

Desvela-se com clareza o necessário imbricamento entre a subjetividade e a história requerido no registro sartriano, portanto, se queremos compreender a relação entre o leitor e o escritor na feição de uma obra literária, não podemos negligenciar o papel da subjetividade como agente e ator da história. Por outro lado, se tal tese se sustenta, se queremos compreender a história não podemos negligenciar o caráter ficcional presente nas narrativas históricas. Compreender a história é também criá-la. Assim, quando Sartre pretende reconstruir a história da França do século XIX a partir das escolhas de Flaubert, em alguma medida, ele também faz a sua própria história. Cumpre aqui o recurso a um exemplo, uma vez que, tal como vimos, a expressão ficcional converte-se na maneira mais adequada para dar conta de realidade que não se deixa enredar pela abstração conceitual.

Imaginemos um professor: esse professor, para se reconhecer como tal, se projeta (encena/representa) professor para assim sê-lo ao modo do não-ser; no entanto, imaginemos que por conta de um acidente nosso personagem viesse a perder a voz, de tal modo que já não pudesse se identificar com a imagem que faz de si. Ele deixa, conseqüentemente, de *Ser* um professor. Agora, imaginemos que esse mesmo professor buscasse lançar mão daquilo que foi, de sua memória de quando era professor. Como esse processo se configuraria? Isto é, como esse homem teria acesso ao Em-si que ele foi? Vemos a referida tensão entre a ausência e a presença de que falava Ricoeur; pois tal representação é “uma imagem presente de uma coisa [Em-si] ausente; mas a própria coisa

ausente desdobra-se em desaparecimento e existência no passado”.⁷²⁴ A trama entre a maneira como Ricoeur formula o problema, a interpretação proposta por Leopoldo e Silva e as ideias de Sartre, permitem perceber o papel do sujeito para a composição da história. Dito de outro modo: a dimensão ficcional converte-se em possibilidade de *refigurar o real*; tal refiguração exige que o agente histórico possa se projetar no futuro, nesse sentido – para usar a expressão citada anteriormente de Leopoldo e Silva – o “projeto contém obrigatoriamente a representação projetada de mim mesmo”; o que significa que a *encarnação* de determinada situação histórica implica a capacidade de transcender-se rumo a realização de um determinado projeto. Nesses termos, consideramos possível entender a necessária confluência entre subjetividade e história.

Trata-se, então, de um jogo [*jouer*] entre aquilo que *o homem é* e aquilo que *o homem não é*; entre o Ser e o não-Ser; entre a consciência e o mundo; entre o passado que já não é, mas que ninguém pode fazer com que não tenha sido, e o futuro que ainda não é, mas que caracteriza a existência como projeção. O homem se configura, nesse sentido, como fuga para o futuro que ainda não é. Neste ponto, vale ressaltar que Bento Prado Jr. parece ter percebido o lugar central que o problema da *ipseidade* ocupa para a teoria sartriana. O que estamos sugerindo é que toda essa estrutura, que parte da consciência intencional; passando pelo caráter negativo constitutivo da dimensão ontológica existencialista; atravessado pela composição da história e que culmina no colossal projeto de *L’Idiot de la Famille*, parece ancorar-se em algo que Sartre chamou, no registro de *L’Être et le Néant*, de *circuito de ipseidade*. Em suma, não é possível compreender a forma como Sartre pensa a história se desconsiderarmos a subjetividade ancorada na própria situação histórica, e isso significa que devemos retirar todas as consequências implicadas nesse movimento.

Nesse mesmo sentido, há que se considerar como ponto de partida os homens concretos. Assim, cumpre indagar: o que é *um* homem? Esse curto-circuito que define, mesmo que precariamente, cada homem, não pode ser desconsiderado quando tentamos compreender o movimento da história. Neste ponto já não podemos nos furtar a enfrentar a constatação de que a temporalidade transpassa a filosofia sartriana: “O mundo é, assim, o campo através do qual nos transcendemos rumo a nós mesmos, e nele se inscreve o futuro que somos”,⁷²⁵ diz Paulo Perdigão ao comentar essa característica da filosofia

⁷²⁴ RICOEUR, *A Memória, a História, a Esquecimento*, p. 294.

⁷²⁵ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 78.

sartriana. Percebemos que passado, presente e futuro – a temporalidade – constituem o modo como a existência se processa imersa no mundo.

Seria justamente nesse registro que Bento Prado Jr. em *Ipseitas*, citado anteriormente, indaga, no esteio das reflexões sartrianas: o que significa ser si próprio? A partir da indagação de Bento Prado Jr. é possível compreender a posição de Sartre, pois, sob a perspectiva existencialista, é ao me escolher naquilo que não escolhi que me singularizo. E tal singularização é criada porque é única. Em outros termos, seria justamente isso que significaria ser singular, ou seja, a singularidade é a forma como o sujeito vive sua condição histórica, sendo esta forma a condição de sua unicidade. A maneira como o sujeito escolhe viver sua condição (suas determinações) configura a singularidade do projeto de transcender determinada conjuntura. Tal processo é o que, no limite, configura o movimento da história. Não posso escolher a conjuntura na qual me escolho, mas é a partir dela que me escolho, assim o limite à liberdade não configura obstáculo, mas antes a própria condição necessária ao exercício da liberdade. Para utilizar um termo de Hannah Arendt também citado anteriormente: todo início é a criação do novo. Somos singulares porque somos únicos, ou seja, é a forma como cada homem se escolhe naquilo que não escolheu que o define. Por isso, em Sartre, a contingência é uma necessidade, porque é aquilo que não depende do homem que possibilita sua transcendência rumo ao si próprio que ele não é. Processo que pode ser sintetizado nos comentários de Paulo Perdigão, da seguinte forma:

[...] o Para-Si temporaliza-se para fugir do Em-Si que ameaça petrificá-lo; nessa temporalização, o homem se situa, a cada momento, em relação ao seu passado já totalizado e ao seu futuro em curso de totalização; em sua atividade projetiva, o indivíduo se arremessa para seus possíveis sociais, a partir de uma situação de inércia pegajosa.⁷²⁶

Assim, o que Sartre entende por circuito de ipseidade, está diretamente relacionado à forma como doamos sentidos às coisas, isto é, quando vejo uma “estrada”, por exemplo, posso significá-la como um “caminho a ser percorrido”, justamente porque transcendendo-a rumo àquilo que não é crio seu sentido no presente; daí falarmos há pouco do futuro que somos, o homem é essa projeção em direção àquilo que ainda não é. No que tange à temporalidade, o futuro adquire então um papel central, pois, como insiste Sartre, é enquanto projeção no futuro que as coisas ganham sentido. Esse movimento

⁷²⁶ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 270.

possibilita avançar do passado ao futuro e significar os objetos no presente, de sorte que nosso ser coincide com um movimento em direção aos nossos possíveis, numa eterna superação das condições materiais, rumo àquilo que ainda não é. Mais uma vez os comentários de Perdigão nos auxiliam: “o homem, enquanto ‘Ser constituinte’ ultrapassa o seu ‘Ser constituído’ pelo projeto subjetivo e a livre práxis”.⁷²⁷ Vemos com bastante clareza as implicações entre a objetividade da situação concreta que tenta “petrificar” os homens e as escolhas subjetivas como a forma da consciência operar e ultrapassar o “ter-sido” rumo aos seus possíveis.

A identificação do si do Para-si a que se refere Bento Prado Jr. exige que postulemos a existência como falta. O ser do Para-si é um ser faltado, pois, tal como insiste Sartre em *L'Être et le Néant*, “o que constitui o ser do Para-si como fundamento de seu próprio nada é o esboço de uma presença a si enquanto aquilo que falta ao Para-si. O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesmo”.⁷²⁸ Então o que caracterizaria os possíveis a que nos referimos anteriormente? Os possíveis que permitem a singularização da consciência exigem o Para-si, mas, por outro lado, “o possível não pode ser reduzido a uma realidade subjetiva”, pois “é propriedade concreta de coisas já existentes”.⁷²⁹ O que está em jogo aqui é a relação entre a consciência e o mundo, entre o agente e a história, e isso porque “o possível, de fato, só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade, é porque o Em-si, sendo por natureza o que é, não pode ‘ter’ possíveis”.⁷³⁰ Novamente se impõe a asserção sartriana de que *a realidade é humana*.

Desse modo, se a composição da história passa, em alguma medida, pela subjetividade, então não podemos desconsiderar a dinâmica da consciência se fazendo a partir dos seus possíveis. Em outras palavras, a dimensão negativa exigida no processo dialético que compõe a história é subsidiária da consciência em sua dimensão negativa. Não há cisão entre sujeito e objeto, entre subjetividade e história, se são as condições materiais que se apresentam como horizonte de possibilidade; no entanto, tais possibilidades só são possibilidades a uma consciência. Nesse registro a filosofia sartriana não pode de forma alguma ser considerada como idealista, porque ser idealista, nessa perspectiva, seria pensar a história apartada da subjetividade, isto é, da sua dimensão

⁷²⁷ PERDIGÃO, *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 270.

⁷²⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 153.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 150.

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 152.

concreta. Conceber que as coisas (Em-si) possam ter sentido sem a consciência (realidade humana) é que significa ser idealista. As coisas são em-si, sem propósito, pois, para adquirirem sentido, as coisas necessitam da consciência. Reside aqui uma das principais razões para Sartre se auto intitular como um existencialista ateu, pois exigir que as coisas tenham algum sentido que não seja histórico (precário, provisório, em suma, humano) é que configura o idealismo. Idealista é aquele que procura, do alto da abstração analítica, explicar o processo da história desconsiderando a subjetividade concreta dos homens se fazendo. É sob esse prisma que Sartre conclui em *O ser e o Nada*: “Denominamos ‘circuito de ipseidade’ a relação do Para-si com o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito de ipseidade”.⁷³¹ O si próprio que o homem procura está no mundo, entre as coisas, “o Ego é Em-si, não Para-si”. Diz Sartre: “O mundo (é) meu porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é um possível (de) si que eu sou; esses possíveis, enquanto tais, é que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo”.⁷³² Desvela-se, desse modo, o lugar da subjetividade na composição do processo dialético da história. Cumpre agora retornar às análises de Ricoeur, e isso porque, se a história exige a explicitação da subjetividade para que compreendamos seu movimento, as criações imaginárias se configuram como o lugar privilegiado para a compreensão da história. Justifica-se então a necessidade dessa incursão pela experiência literária.

Neste ponto cumpre regressar à interlocução com os argumentos tecidos pelo autor em *Tempo e Narrativa*. No registro sartriano, a imaginação é um ato de uma consciência que se lança em direção a um objeto, mas que o ultrapassa para além do dado percebido. Assim, na perspectiva de Ricoeur, o livro se configura como esse objeto percebido que permite seu ultrapassamento no plano imaginário. Ler é, de pronto, oferecer uma réplica ao objeto percebido (o texto) e, por consequência, “transformar a coisa denotada”.⁷³³ A literatura, desse modo, permite ultrapassar o dado real rumo aos seus possíveis, pois a expressão ficcional, tal como insistimos, significa fazer alguma coisa, significa agir, realizar, em suma, efetuar algo. Posteriormente veremos melhor

⁷³¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 154.

⁷³² *Ibidem*, p. 157.

⁷³³ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 228.

como isso se dá através do processo de encarnação, mas cumpre adiantar que Sartre, no nosso entendimento, ultrapassa a concepção reducionista oriunda das interpretações de parte do marxismo que recai num determinismo histórico e, numa mesma feita, apresenta uma definição mais profunda da expressão literária, pois permite postular a relação dialética de contradição e complementaridade implicada na representação – ou refiguração – ficcional.⁷³⁴

Nesse sentido ainda, qual seja, de que o ato de ler oferece uma réplica ao dado percebido, os lugares de indeterminação presentes no texto no ato da leitura – intensificados no registro da literatura moderna – revelam uma espécie “de lado não escrito”, mas inscrito no texto. Em outras palavras, há na obra literária algo que é dito nas entrelinhas. Na expressão de Ricoeur: “Todo texto, ainda que sistematicamente fragmentário, revela-se inesgotável à leitura, como se, por seu caráter inevitavelmente seletivo, a leitura revelasse no texto um lado não escrito”.⁷³⁵ Em suma, a obra se apresenta como um convite ao seu ultrapassamento, em termos existencialistas, o romance se converte num apelo para que o leitor realize o movimento do ser ao não-ser, ou seja, a tensão entre aquilo que *não é sendo* e, simultaneamente, *é não sendo*. Nesse registro, o objeto literário, para Sartre, parece se constituir como algo análogo ao Para-si, pois contempla a tensão característica da ontologia fenomenológica, no qual a consciência é consciência de si e, ao mesmo tempo, projeção para além de si. O ultrapassamento característico do objeto literário parece acompanhar o movimento da consciência rumo ao si mesmo que lhe falta.

Compreendemos assim o caráter dialético do ato de ler: por um lado o texto exige que o leitor transforme a coisa denotada, isto é, constitua o sentido da leitura a partir daquilo que está inscrito no texto pelo autor; por outro lado, o polissemantismo da obra configura o seu excesso de sentido, como se essa indeterminação constitutiva da abertura da obra a tornasse inesgotável. Essa aparente ambiguidade define a tensão dialética que configura o ato de ler. Ler é, portanto, se entregar a essa experiência viva que é constitutiva da realidade do real no encontro dessa distensão entre o percebido e o imaginado, pois o real e o irreal exigem-se mutuamente na composição da *realidade do real*. É justamente nesse sentido que entendemos que a literatura ocupa um lugar privilegiado naquilo que chamamos anteriormente de composição da história ou do

⁷³⁴ Tal é a tese defendida por Nodelmann também, retornaremos à esta discussão no próximo tópico. NODELMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 145.

⁷³⁵ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 289.

sentido do real, pois a criação ficcional permite explicitar a projeção como fundamento da composição do sentido da história.

É importante insistir que, no plano existencialista, assim defendemos, seria justamente esse descolamento do real que possibilitaria a constituição do momento negativo do processo dialético, isto é, sem a imaginação – seja ela ou não mediada pela literatura – não haveria movimento dialético. O que pretendemos sugerir aqui, agora já de uma maneira explícita, é que a separação artificial entre a consciência e o mundo, em termos mais claros, entre a subjetividade e a história é artificial e reducionista. Se se quer compreender o processo histórico é preciso não desconsiderar a subjetividade humana.

A capacidade de transcender, em outros termos, a própria liberdade, é o que possibilita a constituição do movimento dialético. Vale reiterar que a subjetividade e a história exigem-se mutuamente. Nossa leitura coaduna-se com a interpretação de Noudelmann em *L'Incarnation Imaginaire*, quando o autor comenta que, para Sartre, “o condicionamento entre o homem e sua história é, com efeito, recíproco”.⁷³⁶ Tal formulação permite compreender porque Sartre não rompe com suas teses da ontologia fenomenológica quando se aproxima da filosofia marxista. Além disso, expressa com exatidão o objetivo de Sartre ao escrever a biografia de Flaubert, *L'Idiot de la Famille*, ainda hoje mal interpretada. Com efeito, o que importa a Sartre nessa obra é “analisar o modo pelo qual um indivíduo significa sua época, e como ele é significado por ela”.⁷³⁷ Novamente aqui a interlocução com Ricoeur parece se impor, no que tange a experiência viva proporcionada pela obra literária, diz o autor: “Essa experiência viva consiste, por sua vez, numa verdadeira dialética, devido a negatividade que ela implica [...] inversão do dado em consciência imaginante, ruptura de ilusão”.⁷³⁸ A obra literária, nesse sentido, parece se configurar como a expressão da intersecção entre o existente singular e sua situação histórica, pois é através dela que é possível o reconhecimento do universal, a compreensão de sua época. Em outros termos, Sartre pretende reconstruir o contexto de Flaubert a partir da singularidade das escolhas expressas por sua obra. Em suma, podemos dizer que a obra de Flaubert *encarna* sua época. Trata-se aqui de algo fundamental para Sartre, o *universal singular*, pois, a obra garantiria ao leitor, em alguma medida, acessar o contexto que a engendrou e, nesse mesmo processo, permitiria compreender as escolhas

⁷³⁶ NOUDELMMANN, *Sartre, L'Incarnation Imaginaire*, p. 139. No original: “Le conditionnement entre l'homme et son histoire est en effet réciproque”.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 139. No original: “[...] comment un individu signifie son époque, comme il est signifié par elle”.

⁷³⁸ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 291.

singulares que a constituíram. Na feliz expressão de Noudelmann: “Compreender Flaubert em sua época é, com efeito, compreender a época *em* Flaubert, e não *através* dele”.⁷³⁹ E Sartre, em dado momento de *L’Idiot de la Famille*: “A singularidade [da obra] começa por tranquilizar o leitor pois ela o fascina, para, finalmente, ele perceber, tarde demais, que ela continha o universal e que esse destino que lhe foi apresentado, apesar das inumeráveis e irredutíveis diferenças, é o seu próprio”.⁷⁴⁰ Em suma, como destaca Noudelmann, a obra não se apresenta apenas como uma expressão passiva do seu tempo, mas ela instaura gostos e necessidades,⁷⁴¹ ou seja, há um imbricamento dialético entre a subjetividade e a história; entre a consciência e o mundo; seria justamente nesse sentido que as palavras de Sartre se evidenciarão, “Só se pode falar do mundo falando de si mesmo e, inversamente, só se pode falar de si falando do mundo”.⁷⁴² O homem constitui o contexto que o condiciona na exata medida em que tal contexto o constitui. E é nesse sentido que a vida de um homem particular constitui a história em ato. Novamente Noudelmann: “A Práxis individual contém então condensada, de uma maneira orgânica, a história em curso”.⁷⁴³

Cumpramos regressar à análise do ato da leitura propriamente dita. Mesmo que, para Sartre, a prosa seja essencialmente referencial, vale destacar e insistir que a consciência imaginante, justamente por seu caráter intencional, é criadora. Em termos mais claros, a consciência imaginante exige a dimensão material a fim de transcendê-la. É negando o real no plano imaginário que o homem desvela e, ao mesmo tempo, constitui o sentido do real. Tal cenário permite que o homem passe da condição de ator à agente da história, mesmo que ambas as instâncias se constituam num imbricamento necessário.

Anunciamos anteriormente que Ricoeur postula a necessária insuficiência e, simultaneamente, complementaridade das perspectivas de Iser e Jauss. Vimos que Iser, de carona com Ingarden, estabelece o papel ativo do leitor como polo constitutivo do texto em obra, e também da passagem do plano da obra para o plano da vida. Devemos então inserir a dimensão histórica presente na recepção do público na perspectiva de

⁷³⁹ NOUDELMAANN, *Sartre, L’Incarnation Imaginaire*, p. 144. No original: “Comprendre Flaubert dans son époque, c’est en effet comprendre l’époque en Flaubert, et non à travers lui”.

⁷⁴⁰ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1503-1504. No original: “La singularité commence par rassurer le lecteur puis elle le fascine et finalement il s’aperçoit, trop tard, qu’elle contenait l’universel et que ce destin qu’on lui racontait n’était malgré les différences innombrables et irrédutibles que le sein propre”.

⁷⁴¹ NOUDELMAANN, *Sartre, L’Incarnation Imaginaire*, p. 139.

⁷⁴² SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1501.

⁷⁴³ NOUDELMAANN, *Sartre, L’Incarnation Imaginaire*, p. 143. No original: “La praxis individuelle contient alors en condensé, et de manière organique, l’histoire en cours”.

Jauss. Haveria assim segundo Ricoeur, um ponto de intersecção dessas duas instâncias na constituição da experiência estética literária [*aísthesis*].

A dimensão dialética se impõe num registro outro agora, a obra exige que consideremos o público de cada época ao qual se dirige, em outros termos, exige que consideremos o seu *horizonte de expectativas*, para utilizar uma expressão de ecos husserlianos. Para ilustrar tal tese Ricoeur recorre a Cervantes, pois o entendimento da obra exigiria a recomposição, em alguma medida ao menos, da relação que o primeiro público da obra estabelecia com os romances de cavalaria, isto é, com seu próprio contexto histórico, vislumbramos aqui a necessidade de considerar a história da recepção literária.⁷⁴⁴

Há um sentimento de familiaridade – um horizonte de expectativas – que exige a consideração da situação histórica. Em outras palavras, a dimensão histórica é também constitutiva da experiência literária. Assim, “se a história não é mais que a reafirmação do passado na mente do historiador”,⁷⁴⁵ então é preciso considerar essa dinâmica entre o horizonte de recepção da obra e sua significação efetiva. É preciso estabelecer uma história literária, mas sem desconsiderar, tal como vimos, a relação complexa entre a “realidade do passado” e a “irrealidade” do projeto histórico. Sabemos que no registro existencialista o projeto permite “prefigurar uma experiência por vir”, é nesse sentido que “devemos nos proibir congelar a relação dialógica numa verdade intemporal”.⁷⁴⁶

Instaura-se, assim, a necessidade de uma nova dialética entre a dimensão criadora do ato imaginante e o horizonte de expectativas que possibilita a transcendência do ato perceptivo no plano da prefiguração do por vir. Portanto a composição da história, quando mediada pela literatura, exige a dialética entre aquilo que lhe é diacrônico e aquilo que lhe é sincrônico. Lembremos que Sartre pretende abarcar a realidade viva, as existências se fazendo em pleno movimento de composição e recomposição de si e da história.

Defendemos, no registro dessa trama, que é nesse sentido que as palavras de Ricoeur se enlaçam com a perspectiva sartriana, pois não se trata de desconsiderar a história; por outro lado, é apenas pela negação que o homem se transcende rumo a si mesmo e aos seus possíveis. É desse modo, portanto, que o homem compõe o processo

⁷⁴⁴ Trazendo o problema para o contexto brasileiro, poderíamos pensar, por exemplo, em Machado de Assis e a ironia que caracteriza seu estilo, ou seja, seria apenas em relação ao público primeiro que recebeu essa obra que poderíamos compreender a abrangência da sua ironia; no entanto, sabemos que seus contemporâneos não puderam compreender o alcance da acidez do estilo machadiano, tal descompasso será melhor explorado a seguir quando tratamos do processo de encarnação.

⁷⁴⁵ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 294.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 295-296.

histórico; numa palavra, é rumo a si mesmo que o homem converte-se de ator a agente da história. As palavras de Ricoeur parecem corroborar nossa interpretação:

Percebe-se a fecundidade dessas teses no que concerne ao velho problema da influência social da obra de arte. Devemos recusar com a mesma força a tese de um estruturalismo limitado que proíbe “sair do texto” e a de um marxismo dogmático que não faz mais que transpor para o plano social o *tópos* desgastado da *imitatio naturae*; é no nível do horizonte de expectativas de um público que uma obra exerce o que Jauss chama de “função de criação da obra de arte”.⁷⁴⁷

Assim a história é diacrônica porque o homem se lança para além daquilo que é dado, ou seja, é como projeção temporal que o homem desvela o sentido último do real; mas, por outro lado, a história é também sincrônica porque é preciso analisar as condições materiais que possibilitaram o surgimento de determinada obra. Aqui, mais uma vez, a distinção sartriana entre conhecer e compreender vem ao nosso auxílio, pois é preciso conhecer determinado contexto que engendrou a obra. No entanto, e por outro lado, é apenas a criação ficcional que nos permite compreender a dimensão concreta das existências imersas na materialidade. Eis o cenário que nos permite transcender aquilo que é dado. Por isso, postula Sartre, explicar não basta é preciso compreender. Em suma, é preciso mergulhar na dimensão concreta da existência se queremos compreender a história se fazendo; daí decorre que a criação ficcional se converta em instância privilegiada para a compreensão de determinada situação histórica, como, por exemplo, aquela que possibilitou o surgimento de Flaubert. É esse, parece-nos, o objetivo das palavras de Sartre quando defende que “o agente histórico [...] nunca pode ser objeto de um conceito. [...]”, pois “é preciso explicar o homem tanto pela universalidade conceitual quanto pela opacidade irreversível de uma temporalização singular”. É imperativo, portanto, “*compreender* o homem-acontecimento que padece a História e que, ao mesmo tempo, a faz”.⁷⁴⁸

Percorrido todo esse caminho, temos condições de retornar à Sartre a fim de explicitar o, já diversas vezes anunciado, processo de *encarnação*. Em seguida, pretendemos colocar a Sartre a questão acerca da refiguração do real mediado pela experiência literária, tal como postula Ricoeur.

⁷⁴⁷ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 297.

⁷⁴⁸ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 399. Grifo nosso.

4. O processo de encarnação

Começemos por destacar que, para Sartre, o que caracteriza a singularidade (agente singular) é a encarnação imaginária do conjunto de totalizações históricas em curso. Aprender a realidade prática implica compreender o caráter dinâmico da subjetividade no processo de composição do movimento da história. No limite, se a história se faz através das escolhas singulares é esse movimento, então não é possível conhecer a História de forma definitiva, pois a história é em ato. Tal formulação exige que consideremos a mediação da subjetividade no processo de constituição da história. Vimos que tal separação entre subjetividade e história, no registro sartriano, se apresenta como artificial e, portanto, não pode ser aceita. Compreender a história exige compreender a maneira como os existentes vivem subjetivamente sua situação histórica, pois tal compreensão permitirá entender a própria situação histórica que engendrou determinada subjetividade. Tal é o projeto de Sartre em *L'Idiot de la Famille*, como reitera o refrão entoado anteriormente: “Compreender Flaubert em sua época é, com efeito, compreender a época *em* Flaubert, e não *através* dele”. Ou seja, compreender a época em Flaubert significa desvelar a situação histórica *encarnada* pelo romancista. O que significa dizer que Flaubert *encarna* sua época? Decerto, é este o nosso problema fundamental.

Cumpramos notar que Sartre inicia sua produção, na expressão do próprio autor, fazendo “psicologia” e não “filosofia” propriamente dita.⁷⁴⁹ No entanto, poderíamos dizer, que ele também termina sua obra – de algum modo ao menos – no registro da subjetividade (psicologia), ao aplicar sua psicanálise existencial à Flaubert. Talvez pudessemos afirmar que durante toda sua produção, inclusive naquilo que ela tem de mais filosófico, Sartre perseguiu esse ponto de intersecção entre o singular e o universal; entre o sujeito e a história; entre o real e o irreal. Tal é o papel do método regressivo-progressivo que orienta a estrutura de *L'Idiot de la Famille*, qual seja, expressar o singular e o universal, o que requer o necessário recurso a “uma teoria psíquica fundada sobre uma definição das formas de expressão”. Assim “a determinação histórica e social aparece como uma série de paternidades aninhadas, e é importante retornar à primeira delas, especialmente porque permite definir mais precisamente a expressão por um estudo da

⁷⁴⁹ COHEN-SOLAL, Sartre: 1905-1980, p. 90. A autora cita Sartre: “O que eu chamava de ‘filosofia’ [...] era pura e simplesmente psicologia”.

psique”,⁷⁵⁰ como infere Noudelmann em *L’Incarnation Imaginaire*. É por isso, talvez, que a literatura jamais tenha abandonado Sartre, pois a criação ficcional permite expressar o singular concreto, sem o qual a História perde sua inteligibilidade.

Torna-se imperativo, pois, nesta etapa da exposição, recorrer a uma passagem de Sartre em *L’Idiot de la Famille*, diz o autor:

Só podemos compreender a verdade e a necessidade da reciprocidade *de expressão*, que faz da obra um foco de iluminação da práxis em geral em dada sociedade, e desta uma caução, uma realização da obra como profecia imaginária, se dermos por certo, *por um lado*, que o livro explica uma coletividade inteira, com seus conflitos e suas lutas, mas numa perspectiva parcial que mistura tudo e é comum, *em geral* (há muitas exceções), ao próprio escritor e à sua classe de origem; e *por outro lado* que aquilo que se chama uma época é o lugar de encontro de numerosas gerações que se distinguem umas das outras por futuros e passados diferentes, ao mesmo tempo que se unificam numa síntese contraditória porque *têm o mesmo presente* – que a força das coisas lhes impõe, mesmo que elas o interpretem de maneiras diferentes.⁷⁵¹

Esta passagem permite-nos colocar o problema que nos guiará nesta etapa final de nosso percurso, a saber, o modo pelo qual se exprime essa contradição concreta que é a expressão de uma época mediada pela singularidade da obra. Nesse sentido, o autor parece expressar esse horizonte comum que o define naquilo que é vivido singularmente e, ao mesmo tempo, permite compreender o presente como o encontro contraditório e orgânico do conjunto dos agentes históricos singulares. Podemos adiantar que é através da compreensão da maneira como uma singularidade *encarna imaginariamente* a totalização em curso que encontraremos a resposta a esta questão.

De acordo com o que vimos nos tópicos anteriores, trata-se de entender como o autor, através da sua obra, permite compreender a situação histórica que o engendrou, ou melhor, permite compreender como a obra *encarna* sua época. Entretanto, para que a obra possa expressar a história, devemos considerar a história em seu movimento. Vemos que a compreensão dos processos históricos exige recobrar a temporalização em curso, tal como defendemos no que tange à ipseidade. Por outro lado, como também afirma

⁷⁵⁰ NOUDELMAAN, Sartre, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 145. No original: “la détermination historique et sociale apparaissant comme une série de paternités emboîtées, il importe de revenir à la première d’entre elles, d’autant qu’elle permet de définir plus précisément l’expression par une étude de la psyché”.

⁷⁵¹ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 421-422. No que tange à interlocução com a criação literária, cumpre lembrar que tal proposição, presente nesta citação, parece corresponder àquilo que define o estilo do romance de Sartre intitulado *Sursis*, pois trata-se justamente da expressão de singularidades que vivem subjetivamente um mesmo presente histórico. Entendemos que a única forma de tocar a “realidade” dessa situação histórica seria, em alguma medida, o recurso à “irrealidade” da ficção.

Noudelmann, “a temporalização geral não tem uma repercussão automática sobre a temporalização individual. Sua relação produz antes uma *encarnação ativa* que define a História”.⁷⁵² Em suma, a história faz o homem na exata medida em que o homem faz a história, pois trata-se de superar a cisão reducionista entre a subjetividade e a história. Entendemos, portanto, que a dialética em Sartre contempla – de uma maneira radical – a existência concreta e singular.

Logo, o sentido da história exige que se considere sua temporalidade contraditória e plural, visto que ele expressa o conjunto das ações singulares. Por essa razão “compreender como o autor exprime sua época exige apreender a relação que o une ao seu público”.⁷⁵³ Vemos aqui uma possibilidade de articular a discussão precedente quando defendemos a dimensão histórica implicada na fenomenologia do ato de ler. Em outras palavras, devemos considerar a forma como o autor é *programado*⁷⁵⁴ por sua época, e, simultaneamente, a forma como ele vive singularmente sua condição, porquanto para Sartre, sempre é possível aderir ou não à uma situação. Lembremos que, na interpretação sartriana, Flaubert vive sua condição negativamente.

Esta tensão dialética permite compreender melhor o sentido do processo de *encarnação*. Vejamos com mais cuidado como isso se dá. Se há a inteligibilidade da história, é preciso busca-la na forma como a vida de um homem singular também constitui a história em ato. Por isso mesmo Sartre insiste que a práxis individual contém, de uma maneira condensada e orgânica, a história em curso, trata-se então, não mais de ilustrar dada situação, mas sim de *significar* e *encarnar* uma práxis coletiva. Assim “os elementos conjunturais são interiorizados pelo indivíduo e reexternalizados, como universais concretos, e, por fim, retotalizados pela totalização geral”.⁷⁵⁵ Processo que busca expressar o imbricamento contraditório (dialético) e orgânico ao qual nos referimos diversas vezes durante nossa exposição. Cumpre então mais um apelo aos comentários de

⁷⁵² NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 143. No original: “La temporalisation générale n’a pas de répercussion automatique sur la temporalisation individuelle. Leur relation produit plutôt une incarnation active qui définit l’Histoire”. Grifo nosso.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 141. No original: “Comprendre comment l’auteur exprime son époque revient dont à saisir la relation qui l’unit à son public”.

⁷⁵⁴ O termo “programado” é uma noção importante usada por Sartre nesta etapa da sua argumentação em *L’Idiot de la Famille*, e pretende expressar a dimensão contingente e determinada a partir do qual o homem se singulariza. Cf. SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 438ss.

⁷⁵⁵ NOUDELMMANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 142. No original: “Les événements conjoncturels sont intériorisés par l’individu et réexternalisés, en tant qu’universels concrets, et retotalisés par la totalisation générale”.

NoudeImann em *L'Incarnation Imaginaire*, pois seus dizeres permitem a imersão imediata em nosso problema:

[...] o indivíduo é "significado-significante": ao agir no seio da sociedade, é significado por ela. Consome tal ou tal tipo de produto, manifesta um comportamento de classe, determinado por sua posição social. E, em contrapartida, ele significa a situação, dá-lhe um sentido pela sua reinteriorização singular, pela sua reapropriação dos signos. Para Sartre, o indivíduo escolhe aderir ou não à sua situação, e a determinação não é simplesmente imposta. Assim, um homem pode optar por encarnar a totalização em curso.⁷⁵⁶

De forma mais direta, se determinado homem é significado por seu tempo pois vive sua condição histórica, isto é, no seio de uma representação ideológica de si mesmo,⁷⁵⁷ por outro lado, ele vive sua condição singularmente. Temos aqui a expressão de uma relação viva entre um existente singular e seu tempo. Essa vivência singular daquilo que está dado se exerce à luz da temporalidade, tal como frisamos nos tópicos anteriores. Em outras palavras, a expressão da realidade se exerce em comunhão com um passado comum e um futuro em gestação, mesmo que cada agente a viva singularmente. Assim, diz Sartre, “os programas de vida comportam, em si mesmos, esquemas temporais que determinam em cada um uma disposição (aliás, aberta e relativamente flexível) para responder à sua maneira às transformações (velocidade, ritmo, desvio) do fluxo histórico”.⁷⁵⁸ Com ênfase no “aberto e relativamente flexível”, isto é, o homem se escolhe a partir daquilo que ele não escolheu. De forma explícita: a história faz os homens que fazem a história.

A encarnação da história por seus agentes singulares se exerce através da afirmação singular de velhas respostas já dadas aos antigos problemas, ou então, por novas soluções de continuidade, tal como diz Sartre, isto é, “no seio do *continuum*

⁷⁵⁶ NOUDELIMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 142. No original: “[...] l’individu est “signifié-signifiant”: en agissant au sein de la société, il est signifié par elle. Il consomme tel ou tel type de produits, il manifeste un comportement de classe, déterminé par sa position sociale. Et en retour il signifie la situation, il, lui redonne un sens par sa réintériorisation singulière, par sa réappropriation des signes. Pour Sartre, l’individu choisit d’adhérer ou non à sa situation, et la détermination n’est pas simplement subie. Ainsi un homme peut-il choisir d’incarner la totalization en cours”.

⁷⁵⁷ Sobre a concepção sartriana de ideologia, diz o autor: “não há sociedade baseada na divisão do trabalho e na exploração que não tenha sobre si mesma uma ideia objetiva, mas falsa, em especial quando esta se produz no nível das classes dirigentes, como autojustificação e como mistificação edificante que as classes exploradas precisam ser levadas a engolir. Essa totalidade, irreal, mas construída com razoável rigor, é chamada de ideologia”. SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 36.

⁷⁵⁸ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 438, nota 1.

histórico”.⁷⁵⁹ Está aí o sentido da afirmação do filósofo em *O Existencialismo é um Humanismo*, quando diz que “toda escolha é uma aposta sem esperanças”.⁷⁶⁰ O homem se escolhe a partir de um contexto que ele não escolheu, que se manifesta (encarna) através dele – daí a escolha de tal ou tal tipo de produtos, daí ele manifestar o comportamento de classe, que, como vimos, é determinado por sua posição social; etc. Por outro lado, entretanto, aquilo que se manifesta, se manifesta mediado pela subjetividade, ou seja, apresenta-se de forma singular, de sorte que é a temporalização que permite compreender efetivamente o processo histórico em curso, em processo de totalização. Entendemos, dessa maneira, os comentários de Noudelmann: “A antecipação da história pelas encarnações singulares indica uma dialética entre o homem e seu tempo. O sentido resulta de uma produção recíproca, de uma perpetua retotalização”⁷⁶¹ dos condicionamentos no seio de uma temporalização. Foi nesse sentido que insistimos na importância do *circuito de ipseidade* para a compreensão do processo histórico em Sartre, posto que a temporalização totalizante exige a temporalização singular; afinal fazer a história é, em alguma medida, ver que a “árvore é madeira e carvão;” que o “rio é possibilidade de acionar turbinas;” que a “ponte é possibilidade de transportar mercadorias”.⁷⁶² Fazer a história é desvelar e, no mesmo movimento, criar o sentido do Ser.

No que tange ao sujeito⁷⁶³ da história e ao seu caráter fragmentário que permite compreender o papel dos agentes singulares para a composição e a recomposição da verdade da história, Sartre advoga:

A verdade é, de fato, que a História, essa totalização em curso, se destotaliza sem cessar no próprio movimento de totalização e por meio dele, pelo fato de que, ainda que fosse preciso atribuir-lhe por séculos um único sujeito (a burguesia desde Étienne Marcel, o proletariado desde a Comuna etc.), esse sujeito seria quebrado, fragmentado em gerações, cada uma das

⁷⁵⁹ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 433. Diz Sartre: “Se a sequência é finita, ou seja, se ela tem um começo e um fim (mesmo superados em direção ao não-sentido das sobrevivências) por elas produzidos a partir do interior, é porque ela é a empreitada – como práxis-processo – de gerações novas a cada vez, que introduzem perpétuas soluções de continuidade no *continuum* histórico ou, digamos, que destotalizam a totalização do ponto de vista diacrônico”.

⁷⁶⁰ *Idem*, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13.

⁷⁶¹ NOUDELNANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 143. No original: “L'antecipation de l'hitoire par des incarnations singulières indique une dialectique entre l'homme et son temps. Le sens résulte d'une production réciproque, d'une perpétuelle retotalisation”.

⁷⁶² SILVA, *Martin Heidegger e a técnica*, X *scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 371, 2007. Aqui o prof. Franklin Leopoldo e Silva se refere à Heidegger, mas a imagem se presta, talvez como nenhuma outra, para expressar nosso ponto, qual seja, de que os homens significam o “real” mediados pela temporalidade, ou seja, pela capacidade de transcender o dado “real” rumo à uma projeção significativa.

⁷⁶³ Ou seria melhor dizer aos sujeitos da história?, pois neste ponto o plural já parece se impor.

quais teria como passado o futuro da anterior – ainda que se encontrem todas no lugar comum que é o presente – e decifrar o presente que lhe fizeram como futuro recusado (mesmo quando aceito, porque aceito por outro).⁷⁶⁴

Novamente cumpre reiterar o papel da temporalidade, pois, para que um escritor possa encarnar seu tempo, ele precisa viver singularmente as determinações históricas que o engendraram. Tal formulação significa que o homem se escolhe a partir das heranças do passado, mas sempre como projeção num futuro que ainda não é. Desse modo, o escritor, ao criar sua obra, precisa expressar os acontecimentos [*événements*] que despontam no horizonte comum aos seus contemporâneos, isto é, a obra contém “os germes do futuro”, ela antecipa seu tempo. Nessa direção podemos compreender o filósofo no momento em que afirma que “a época pode concluir-se num indivíduo bem antes de ter fim socialmente”. Ou seja, o escritor é capaz de, a partir da sua singularidade, manifestar os acontecimentos por vir. Assim:

[...] a noção de encarnação supõe com efeito uma ligação orgânica: a relação viva que une um homem e sua história integra o tempo, como retomada do passado e projeção até o futuro. A relação com o leitor implica então uma simbiose circunstancial, mas não fortuita, onde os projetos se condicionam e se ultrapassam [*dépassent*] reciprocamente.⁷⁶⁵

O escritor, com sua obra, explicita essa continuidade e, simultaneamente, essa descontinuidade temporal de uma época, pois uma determinada situação histórica nunca aparece de forma isolada, ou seja, apartada daquilo que a engendrou; por outro lado, é preciso que a relação entre o passado e o futuro seja mediada pela subjetividade, pois, como insistimos, “o possível [...] só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade”.⁷⁶⁶ Ou seja, a realidade aparece como projeção dos possíveis através do homem. Por fim, já está claro que aquilo que caracteriza o processo de encarnação é a forma como essa relação entre aquilo que é dado e aquilo que é construído se manifesta através do homem, de suas escolhas, e de suas obras. Em outras palavras, a obra manifesta (expressa) os possíveis de determinada singularidade, o que permite compreender a inteligibilidade da história em pleno movimento. Foi justamente nesse sentido que insistimos na expressão *ontologia do concreto*, pois, no nosso entendimento, em Sartre a

⁷⁶⁴ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 433, nota 1.

⁷⁶⁵ NOUDELMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 141. No original: “La notion d’incarnation suppose en effet un lien organique : la relation vivante qui unit un homme et son histoire intègre le temps, comme reprise du passé et projection vers le futur. Le rapport au lecteur implique donc une symbiose circonstancielle mais non fortuite, où les projets se conditionnent et se dépassent réciproquement”.

⁷⁶⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 150.

metafísica pretende contemplar o movimento da história, trata-se das existências em ato, do movimento da vida.

Mas qual é, a final, a relação entre o *processo de encarnação* e o *problema da refiguração*? Urge, para concluir essa etapa da pesquisa, retornarmos às reflexões de Ricoeur acerca da refiguração, mas agora em franca interlocução com a filosofia sartriana.

Defendemos anteriormente que a *refiguração* do real ocorre de uma maneira dialética; vimos também que essa dialética adquire em Sartre um caráter radical, pois contempla a existência concreta das singularidades em ato; tal movimento impõe a mediação da singularidade humana a fim de compreender a inteligibilidade do movimento da história; compreendemos, finalmente, que essa dialética entre a consciência e o mundo, para Sartre, se manifesta através do processo de *encarnação*.

A refiguração é dialética, por um lado, porque exige um horizonte comum entre o escritor e seus leitores (situação histórica), e a liberdade das variações imaginativas implicadas no ato de ler. Assim, ler um texto configura um ato, ao mesmo tempo, *livre* e *determinado*: *livre* porque exige que o leitor se coloque ativamente frente a obra, isto é, que empregue sua livre imaginação no processo de construção do sentido da obra. Em suma, que seja capaz de se projetar através da leitura no mundo concreto. Vale reiterar que a imaginação se exerce, sempre, no mundo; e *determinado*, pois depende daquilo que possibilita a sua inteligibilidade, sua história. A obra permite que o leitor desvele seu passado e, simultaneamente, permite a projeção no futuro, isto é, ao mesmo tempo em que contém “o germe do futuro”, a obra se ancora no passado, é por isso que o ato da leitura permite desvelar o contexto histórico que o engendrou. É nesse sentido ainda que podemos falar em um “espelho crítico”, porque o leitor se reconhece no texto, mas dialeticamente. O ler-em-comum oferece um código de leitura capaz de estabelecer certo horizonte comum, pois diz respeito ao “nós” do contexto histórico que engendrou determinada obra.

O processo de refiguração é dialético, por outro lado, porque a projeção de um mundo fictício exige a criação continuada daquilo que é imaginado, mas requer também a refiguração do próprio sentido que é dado às coisas denotadas. Se por um lado o leitor é chamado a participar, por outro, o escritor sempre procura convencê-lo de algo. Noutras palavras, quando o autor conclama o leitor a criar o sentido de determinada situação

narrada, numa mesma feita, ele tenta impor o sentido dado pelo narrador. Essa aparente ambiguidade nada mais é do que a contradição necessária ao movimento dialético, que neste caso se manifesta na tensão entre a liberdade do leitor e a coercitividade do narrador.

A referida tensão manifesta algo que, no registro sartriano, chamamos acima de caráter radical da dialética, pois pretende contemplar num mesmo movimento a singularidade e a história. Tal imbricamento, na perspectiva de Sartre, não apenas é possível como é também necessário, visto que, para a compreensão da inteligibilidade da história, é preciso partir das singularidades em ato, ou seja, das existências concretas singulares. Vemos novamente aqui a contundente crítica de Sartre à dimensão analítica exigida no registro da ciência da história. Noutros termos, para compreender o movimento histórico, não basta conhecer abstratamente os processos que engendraram determinada situação, é preciso também compreender como os homens vivem singularmente suas determinações. Nesse sentido a expressão ficcional constitui um meio necessário à expressão do movimento da história.

Vislumbramos finalmente o encontro entre o problema da refiguração e o processo de encarnação. A dialética marxista, revestida e revisitada através da necessária epistemologia fenomenológica existencialista,⁷⁶⁷ – que, tal como vimos, exerce-se no registro ontológico – manifesta-se na relação entre o Para-Si e o Em-Si; entre o sujeito e a história; entre a consciência e o mundo; mas também, e talvez principalmente, entre a *consciência imaginante* e a *consciência perceptiva*, tal como vimos no primeiro capítulo.

A constatação dessa dimensão tensa que a dialética adquire para Sartre, mais especificamente no que se refere à imaginação e à percepção, nos permite compreender a relação entre refiguração e encarnação que tentamos sugerir anteriormente. Existiria, nesse sentido, uma tensão entre a recusa e o pertencimento histórico dentro desse processo, não no sentido que defende Camus, como anteriormente mencionado, mas antes, como o enfrentamento entre a criação imaginária exigida no processo de leitura e a apreensão perceptiva do mundo circundante. Ler é constituir um objeto imaginário em oposição ao real, é lançar-se no irreal e negar o real, mas, nesse processo, o leitor também precisa irrealizar-se. Tal é a contradição dialética que manifesta o processo de refiguração em interlocução com a encarnação sartriana: a dialética entre a imaginação e a percepção permitiria compreender então a interrupção no curso da ação como um novo impulso para

⁷⁶⁷ Sobre a insuficiência da epistemologia marxista Sartre elabora uma longa nota em *Questão de Método* (nota 14), tal como tratamos anteriormente.

a ação.⁷⁶⁸ Esta formulação parece explicitar as palavras de Ricoeur, mas o fato é que o agora lemos Ricoeur em interlocução com a filosofia sartriana e estamos em pleno registro da filosofia existencialista. Consonância que transparece também na passagem seguinte, presente em *Tempo e Narrativa*:

[...] o leitor submete suas expectativas às que o texto desenvolve, *ele irrealiza a si mesmo* na mesma proporção da irrealidade do mundo fictício para o qual emigra; a leitura torna-se então um lugar igualmente irreal onde a reflexão faz uma pausa. [...] a leitura é algo diferente de um lugar onde ele para; *ela é um meio que ele atravessa*.⁷⁶⁹

Percebemos, assim, que a dimensão irreal, representada aqui pela obra literária, se converte num mediador necessário entre a consciência e o mundo. Seria através da mediação da consciência imaginante que o homem transcenderia sua condição rumo aos seus possíveis. Nesse sentido quanto maior for o apelo ao irreal mais profunda será a imersão no seio da própria realidade. Ou seja, é da intersecção entre o real e o irreal que a realidade se manifesta e se constitui. Sob essa perspectiva, o imaginário configura o corolário de um movimento dialético que envolve as existências em ato e o processo da história, visto que – vale insistir – para Sartre a realidade é, sempre, humana.

A título de conclusão, convém apresentar o paradoxo proposto por Ricoeur, mas que permite expressar as teses de Sartre: “quanto mais o leitor se irrealiza na leitura, mais profunda e mais longínqua será a influência da obra sobre a realidade social. Não é a pintura menos figurativa que tem mais chances de mudar nossa visão de mundo?”.⁷⁷⁰ Algo análogo defende Sartre no que tange à sua crítica aos escritores realistas, tal como vimos anteriormente.

É nessa vertente, sustentamos, que Sartre apresenta sua crítica ao realismo, pois não se trata de reproduzir mecanicamente o “real”, pois, afinal, já vimos que a cisão entre real e irreal aparece como artificial e reducionista. Trata-se antes de lançar o leitor de uma forma mais profunda no seio da realidade concreta da existência singular. Sem compreender esse movimento não se é capaz de compreender o sentido profundo que o engajamento adquire em Sartre. Por isso não há contradição em afirmar que, tal como faz Sartre, para a literatura ser *engajada*, ela não pode deixar de ser *literatura* engajada, entende-se, dentre outras coisas, o elogio de Sartre à Faulkner; Kafka; Stendhal etc. à

⁷⁶⁸ RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, V. III, p. 308.

⁷⁶⁹ *Ibidem*. Grifos nossos.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 309.

guisa de exemplo, ressaltemos as palavras do filósofo em relação ao escritor norte-Americano John dos Passos, as quais corroboram nossa interpretação: “O mundo de Dos Passos é impossível – como o de Faulkner, o de Kafka, e de Stendhal – porque é contraditório. Mas é por isso que é belo: a beleza é uma contradição velada”.⁷⁷¹ Em suma, a literatura engajada só é engajada quando não negligencia a dimensão literária requerida na expressão artística. É por isso que não há contradição aqui, afinal a contradição está incrustada na dimensão estética propriamente dita.

Portanto, compreender como determinada obra *encarna* o contexto que a engendrou possibilita *refigurar* a própria *realidade do real*. Ou seja, mais do que uma forma de representar a realidade, a criação ficcional se converte no método apropriado para o desvelamento (inteligibilidade) e criação (ação) do sentido do processo de totalização em curso, isto é, da História. É nesse sentido que podemos afirmar, com toda segurança, que *L’Idiot de la Famille* representa a continuidade e também o coroamento de todo o itinerário sartriano, pois, como insistimos no decurso desse estudo, não há contradição entre a ontologia-fenomenológica defendida por Sartre em *L’Être et le Néant* e suas teses sobre a filosofia da história presentes em *Critique de la Raison Dialectique*.

Veremos em nosso último capítulo como Sartre aplica seu método regressivo-progressivo a Flaubert, pois, tal como constatamos, o apelo a essa dimensão concreta é necessário a sua ontologia. Nesse percurso poderemos compreender com mais precisão o imbricamento proposto por Ricoeur, e interpretado à luz do existencialismo sartriano, entre a *ficcionalização da história* e a *historicização da ficção*. Pretendemos explicitar, assim, lugar do imbricamento dialético entre a dimensão ficcional e a dimensão histórica exigida no projeto de *L’Idiot de la Famille*.

Em seguida trataremos de demonstrar a continuidade, simultaneamente, dinâmica e orgânica do conjunto da obra de Sartre. Pretendemos, com isso, ratificar que não apenas há a continuidade entre a ontologia-fenomenológica e as teses da filosofia da história, mas principalmente que sua derradeira obra é a materialização do encontro dessas duas perspectivas filosóficas, configurando-se como uma obra de síntese de todo o percurso sartriano. Em suma, veremos que se trata de uma obra que integra todo o itinerário

⁷⁷¹ SARTRE, *Sobre John dos Passos e 1919*, In: *Situações I*, p. 45.

existencialista sartriano desde a psicologia fenomenológica, passando pela ontologia fenomenológica; por sua ontologia do concreto ou pela apropriação que Sartre faz do marxismo; culminado com a encarnação imaginária que Flaubert representa, a qual implica todos os movimentos anteriores na aplicação do método regressivo-progressivo. Em seguida, trataremos de corroborar algo que aparece, mesmo que rapidamente, já neste capítulo, que é o papel da *encarnação imaginária* como elemento central à compreensão da inteligibilidade da História.

A título de conclusão faremos uma brevíssima alusão ao fato de que Flaubert representa a antítese daquilo que defende Sartre, mas, apesar disso, o estudo da sua biografia e de sua obra permitem compreender o contexto que o engendrou, ou melhor, a forma como tal singularidade encarna sua época e desvela o sentido da totalização em curso que é a História.

CAPÍTULO IV

O caso Flaubert

"[...] *en l'homme tout est l'homme.*"
(Jean-Paul Sartre)

"Todo um homem, feito de todos os homens, que os vale todos e a quem vale não importa quem".
(Jean-Paul Sartre, *Les Mots*)

1. Romance, filosofia, psicanálise existencial, história?

1.1 Método

No que tange ao lugar da consciência imaginante, do imaginário e da constituição da realidade humana em Jean-Paul Sartre, iniciamos nosso percurso com as análises de caráter psicológico, ou seja, seguindo o mote do próprio autor e assumindo que, para nós, o ponto de partida para compreender o papel da imaginação e do imaginário foi e é a subjetividade. Sinteticamente, realizamos o seguinte itinerário: no primeiro capítulo partimos da consciência imaginante e do imaginário no registro da psicologia fenomenológica com o intuito, precisamente, de demonstrar o lugar central que esta modalidade da consciência ocupa para a constituição da realidade humana, sobretudo no que tange à distinção entre a consciência perceptiva e a consciência imaginante. Assim, se a consciência se caracteriza fundamentalmente pela intencionalidade, e se, por isso mesmo, toda consciência enquanto fluxo temporal está sempre direcionada para o mundo, não podemos imaginar e perceber simultaneamente; daí deriva que a projeção temporal que caracteriza a ação humana seja também o fundamento do caráter transcendente da existência e da subjetividade. Passamos, logo depois, pela dimensão da ontologia fenomenológica atentando aos contornos que o problema da subjetividade, a partir da consciência imaginante, adquire na interlocução que o filósofo realiza com o pensamento de Heidegger. No segundo capítulo, procuramos explicitar este mesmo problema sob o registro da relação entre filosofia e literatura, passagem que, no nosso entender, desvela

a insuficiência da abordagem conceitual e a exigência da imaginação como modalidade expressiva no registro existencialista. Por fim, no capítulo anterior, constatamos que tais colocações – quais sejam, o papel central que a subjetividade adquire na dimensão transcendente da existência e em seus desdobramentos ontológicos –, constituem o solo que nos permitiu recolocar a nossa questão acerca do papel desempenhado pela consciência imaginante e pelo imaginário no mundo humano, mas agora em sua dimensão material, ou seja, sob a égide da história. Em suma, partimos de uma dimensão subjetiva a fim de, no decorrer desse percurso, reapresentar o problema sob o registro objetivo da materialidade histórica. Estamos, assim, em condições de compreender que essa separação é meramente analítica, portanto, artificial. Com efeito, subjetividade e objetividade, interioridade e exterioridade, consciência e mundo, constituem instâncias correlatas e inextricáveis. A realidade humana é, simultaneamente, objetiva e subjetiva. A tensão dialética entre a subjetividade e a história se apresenta como quesito primordial para que compreendamos o alcance da filosofia existencialista, pois, embora a condição do homem não se reduza à subjetividade, lembremos que Sartre insiste reiteradas vezes no fato de que a realidade é *humana*. Isso significa que aquilo que chamamos real passa necessariamente pela subjetividade.

Vimos também que o pensamento sartriano se apoia em duas dimensões ontológicas fundamentais que são o Ser e o Nada. No entanto, como acima anunciado, essas instâncias constituem, também simultaneamente, a realidade humana, isto é, está interdita a cisão entre a consciência e o mundo, entre o para-si e o em-si, entre a *subjetividade* e a *história*. Esta constatação é relevante porque permite justificar nossa abordagem neste último capítulo, no qual voltaremos nossa atenção às páginas que Sartre dedica à Flaubert em *L'Idiot de la Famille*, sua última grande obra.

Entendemos que o percurso assim enunciado permite melhor capturar a ligação entre o caráter teleológico implicado na filosofia da história em sua dimensão objetiva (material), como procuramos enfatizar no capítulo anterior, e as implicações das condições materiais no registro da subjetividade, ou seja, no âmbito das escolhas singulares. Podemos considerar, pois, que as reflexões desenvolvidas ao longo dessas páginas já nos fornecem o ensejo para pensar o modo pelo qual um homem assume sua história e, ao mesmo tempo, nos mobilizam para uma outra, muito mais específica, a saber: que fim persegue Flaubert? Sim, a essa altura, talvez estejamos conceitual e teoricamente instrumentados para pensar – e para compreender – o projeto sartriano nessa monumental obra, que é *L'Idiot de la Famille*. Para tanto, urge que nos voltemos para a

dimensão psicanalítica do projeto existencialista, inserida na dinâmica do processo histórico, embora nosso objetivo principal seja demonstrar como tal empresa exige o recurso à consciência imaginante e ao imaginário como elementos constitutivos da realidade humana, num movimento que sintetiza toda a produção sartriana. Feito que exige não desconsiderar o problema anteriormente levantado acerca da relação entre a reflexão filosófica e a criação ficcional, dado que, cumpre insistir, no registro da ontologia sartriana, que pretende abarcar a esfera dramática da existência ou o trágico da vida, a análise abstrata se mostra insuficiente, exigindo assim novas instâncias expressivas. Abarcar as existências em ato, no fluxo temporal das subjetividades imersas entre as determinações materiais, desnuda as limitações da metafísica tradicional, uma vez que esta reduz seu esforço de apreensão da realidade humana à análise abstrata. Estas observações iniciais permitem compreender porque é inevitável à Sartre mobilizar todas essas instâncias que de um modo ou de outro concernem à existência e à subjetividade: ficção; filosofia; psicanálise existencial; e história.

Iniciemos pois a discussão que encerrará nossa investigação.

Longe de constituir um retrocesso a uma etapa anterior das suas preocupações, como uma espécie de declínio burguês operado pelo filósofo, tal como já defendido por alguns de seus detratores, o livro *L'Idiot de la Famille* representa, na verdade, o coroamento da unidade do programa existencialista sartriano.⁷⁷² Obra em que Sartre

⁷⁷² Neste ponto é interessante destacar algumas das principais críticas ao projeto sartriano em *L'Idiot de la Famille*: a principal delas talvez tenha sido aquela proferida por [1] Pierre Bourdieu, autor que abordaremos durante nossa investigação, no entanto cumpre adiantar algo. O sociólogo francês trata do livro de Sartre em *As Regras da Arte*. Como veremos, neste texto, o autor rejeita a psicanálise existencial como método de interpretação da vida e da obra de Flaubert, principalmente porque, para Bourdieu, Sartre trai suas análises dos condicionamentos sociais ao se esquecer da sua própria condição, qual seja, de um intelectual burguês do início do século XX. Vale aludir ainda às críticas proferidas por [2] Pierre-Marc de Biasi, artista plástico e crítico literário francês, em *Flaubert: une manière spéciale de vivre* (éditions Grasset, 2009); segundo este autor não “é possível seguir Sartre em todas as consequências daquilo que ele deduz da doença de Gustave, sobre seu niilismo e o sentido de sua obra”, como afirma Michel Contat na resenha do livro de De Biasi, e continua: “On connaît la réponse de Sartre: prendre Flaubert comme sujet d'une expérience sur'ce qu'on peut savoir d'un homme aujourd'hui', comme exemple où élucider le rapport de l'homme et de l'oeuvre. De Biasi n'est pas animé de cette ambition philosophique. Il substitue à l'idée d'un rapport dialectique entre l'homme et l'oeuvre l'idée qu'une vie d'écrivain n'est rien d'autre que celle de son écriture”. Resenha disponível em: <https://goo.gl/juE96j>; Por fim, num sentido bastante distinto, mas não menos contundente, vão as críticas de [3] Julie Anselmini ao livro de Sartre em *Les stratégies argumentatives dans L'Idiot de la famille*, para a autora Sartre se utiliza de falácias lógicas

oferece uma apresentação bastante clara dos objetivos dessa aproximação entre a subjetividade e a história concreta em processo de totalização. Mas o faz também ao enunciar os propósitos de sua célebre análise biográfica de Jean Genet, *Saint Genet: ator e mártir* (1952), num processo análogo ao que defende o filósofo em relação à Flaubert. Lemos nesse texto:

Indicar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, afirmar que só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade, mostrar essa liberdade em luta com o destino – primeiro, esmagada por suas fatalidades, depois voltando-se para elas, digerindo-as pouco a pouco – provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se inventa nos casos desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo, até nas características formais do seu estilo e da sua composição, até na estrutura das suas imagens e na particularidade dos seus gostos, traçar detalhadamente a história de uma libertação: foi isso que desejei. O leitor dirá se consegui.⁷⁷³

Palavras que se referem a Genet, mas que, insistimos, permitem vislumbrar também os propósitos de Sartre em *L'Idiot de la Famille*. O autor objetiva, tanto no que se refere a Genet como no caso Flaubert, apreender o exercício da “liberdade em luta com o destino”, isto é, pretende ele captar e significar uma subjetividade sitiada pelo contexto histórico. Como se a história desmoronasse sobre a cabeça do filósofo, Sartre se vê obrigado a conjugar liberdade e destino histórico.⁷⁷⁴ O homem é – justamente porque a consciência intencional se caracteriza pela transcendência de sua factualidade, pelo o ultrapassamento [*dépassement*] das condições materiais – perpetuamente livre para libertar-se. Seria nesse sentido, segundo a leitura sartriana, que Flaubert estaria lançado no mundo para realizar sua condição, para se fazer burguês, mas, o que é crucial, fazer-se burguês a sua maneira. Nessa senda, compreendemos que o primeiro volume do livro seja dedicado à “proto-história” do literato, ou seja, aos seus anos de formação.

À luz dessas considerações, convém explicitar a estrutura argumentativa que Sartre adota em *L'Idiot de la Famille*. É preciso ressaltar que ele retomará o vocabulário

visando corroborar teses que não se sustentam, por isso (e aqui certamente não se trata de um elogio), o livro deveria ser lido como um romance.

⁷⁷³ SARTRE, *Saint Genet: ator e mártir*, p. 546. Prenúncio daquilo que seria sua obra sobre Flaubert, aqui Sartre transita entre a criação ficcional (“levantamento de hipóteses”), a crítica literária, a reflexão filosófica e o método biográfico, conjugando psicanálise e marxismo, como veremos melhor a seguir. (CONTAT; RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, p. 243).

⁷⁷⁴ SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 158. Nas palavras de Sartre: “A historicidade refluíu sobre nós; em tudo o que tocávamos, o ar que respirávamos, na página que líamos, naquela que escrevíamos, no próprio amor, descobríamos algo como um gosto de história, isto é, uma mistura amarga e ambígua de absoluto e transitório”

de suas primeiras obras, mas agora em intensa interlocução com a terminologia desenvolvida em *Critique de la Raison Dialectique*, algo que, sob a nossa interpretação, corrobora a tese da continuidade do pensamento sartriano. É nessa direção ainda que podemos afirmar que a estrutura fundamental da obra deriva da tentativa do filósofo de conciliar a *psicanálise*, o *marxismo* e o pensamento existencialista.⁷⁷⁵ No entanto, é necessário ressaltar que este movimento de aproximação dos registros acontece de forma orgânica, sem jamais abandonar as teses que orientavam suas primeiras obras. O que vemos agora é uma radical mudança de acento. Se em *L'Être et le Néant* o âmago das preocupações de Sartre localizava-se na subjetividade, a partir de sua aproximação com o marxismo os aspectos sociais ganham maior destaque, o que não significa suprimir a instância transcendente que caracteriza a existência. A partir dessas colocações podemos afirmar que a biografia filosófico-literária de Flaubert se estrutura a partir de três grandes eixos (quatro, com a análise de *Madame Bovary*, se o autor tivesse terminado a obra), a saber: [1] num primeiro momento a abordagem se concentra em algo que o filósofo chamou de *constituição* (Primeira parte do volume 1), que trata da *proto-história* do romancista, ou seja, da infância e do *projeto original* de Flaubert. Trata-se do momento que poderíamos aproximar, mais diretamente, da psicanálise, pois busca nos primeiros anos de vida do escritor elementos que o acompanharão por toda a sua existência, algo análogo ao que acontece na tradição da prática psicanalítica. Entretanto, como veremos a seguir, essa aproximação opera uma ruptura em relação à sua forma clássica, uma vez que Sartre não pode aceitar a tese do inconsciente freudiano. [2] Na segunda etapa do movimento argumentativo, o filósofo buscará estabelecer a singularidade dos processos vivenciados pelo romancista, isto é, trata-se do momento que Sartre denomina *personalização* (Segunda parte do volume 1, e o volume 2); dito de forma mais clara, o filósofo pretende estabelecer o modo pelo qual o escritor viveu as determinações comuns à sua época, mas em sua forma singular, “à sua maneira”, para utilizar a expressão do autor. Por fim, [3] no terceiro momento, é preciso explicitar o *Espírito Objetivo* (Volume 3) de Flaubert, isto é, os condicionamentos comuns que se manifestam sobretudo nas determinações da sociedade, da cultura e da ideologia; é nesse sentido que Sartre recorre à expressão *Neurose Objetiva*, ou seja, uma patologia comum à determinada situação histórica. Veremos algo desses movimentos no decorrer deste capítulo, mas, evidentemente, não pretendemos uma análise exaustiva da obra, objetivamos antes

⁷⁷⁵ Pensamos aqui especialmente nos comentários de Gerd Bornheim em *O Idiota e o Espírito Objetivo* (p. 10), mas voltaremos às análises do autor posteriormente.

corroborar nossa tese do necessário apelo à consciência imaginante como um dos elementos de constituição da realidade humana ou do real por trás da realidade. Por fim, cumpre um último alerta, esta estruturação da obra caracteriza nosso recorte metodológico a fim de subsidiar nossa interpretação. Decerto, muito mais poderia ser dito sobre o monumental trabalho de Sartre, e outras interpretações poderiam estruturar de uma maneira bastante diversa a argumentação do filósofo.

Feita esta rápida observação inicial cumpre realizar um pequeno desvio pela interlocução que Sartre sempre travou com a psicanálise.⁷⁷⁶ Lembremo-nos que, embora o nosso autor oponha-se radicalmente à tese do inconsciente freudiano, Sartre realizou um longo estudo sobre o pai da psicanálise para a elaboração de um roteiro cinematográfico para John Huston, intitulado *Freud Além da Alma: roteiro para um filme*. Paradoxalmente talvez, ele nunca tenha se afastado por completo dos problemas da psicanálise, embora insistisse em se opor à Freud e raríssimas vezes se referisse ao autor positivamente. Nesse sentido, tal como destacamos, o percurso sartriano parte das análises e da crítica à psicologia no registro da psicologia fenomenológica em *La Transcendence de l'Ego*,⁷⁷⁷ e culmina com o retorno ao problema da subjetividade no esteio da psicanálise existencial em *L'Idiot de la Famille*. Não é ocioso reforçar que tais questões percorrem toda a sua obra, de modo que, como bem destaca os comentários de Camila Salles Gonçalves em *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*, “certos aspectos de sua análise fenomenológica da temporalidade” tornam-se “imprescindíveis para o encaminhamento da questão da psicanálise existencial, enquanto projeto relacionado com a sua ambição de pensar a História”⁷⁷⁸ no registro de *Critique de la Raison Dialectique*.

Não é nosso intuito incursionar pelas teses de Freud. Não obstante cumpre ressaltar que, para Sartre, a tese do inconsciente mostra-se como absurda, pois pressupõe uma consciência que não seja consciência de si, e, para o filósofo, a consciência é sempre transparente de si para si. Para utilizar uma terminologia próxima àquela adotada por Sartre em sua obra de estreia, a consciência tética de um objeto transcendente é sempre

⁷⁷⁶ Para uma leitura mais completa sobre as semelhanças e as divergências entre a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial de Sartre, recomendamos as passagens em que o filósofo esclarece sua posição em *L'Être et le Néant*, p. 696-703. E também os comentários de Neide Coelho Boëchat em *As Máscaras do Cogito: a interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre*.

⁷⁷⁷ Em relação à essa crítica à psicologia no registro da psicologia fenomenológica, recomendamos: MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

⁷⁷⁸ GOLÇALVES, *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*, p. 111.

consciência não tética (de) si,⁷⁷⁹ ou ainda, no registro de *L'Être et le Néant*, “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”.⁷⁸⁰ Em suma, Sartre não pode aceitar aquilo que o filósofo chama de determinações mecanicistas oriundas da tese do inconsciente.⁷⁸¹ Entendemos melhor essas teses na interpretação que o pensador francês realiza de uma das passagens – dentre outras - em que Freud afirma:

É certo que grande parte do ego é, ela própria, inconsciente, e notavelmente aquilo que podemos descrever como seu núcleo; apenas uma pequena parte dele se acha abrangida pelo termo “pré-consciente”. [...]⁷⁸²

E de forma mais incisiva ainda, acrescenta Freud:

Deparamo-nos com *algo no próprio ego que é também inconsciente*, que se comporta exatamente como o reprimido – isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente.⁷⁸³

Nas passagens citadas podemos destacar duas noções psicanalíticas que Sartre não poderá aceitar: a noção de *interioridade* e a ideia de *determinação*, ambas oriundas da tese freudiana do inconsciente, ao menos sob a interpretação que Sartre realiza dessas teses. Dizer que há “algo no próprio ego que também é inconsciente” recai naquilo que Sartre denomina concepção substancialista da interioridade, tese interdita ao registro da psicologia fenomenológica, visto que, para Sartre, o Ego é um objeto do mundo, portanto externo à consciência. Na clássica formulação sartriana em *La Transcendance de L'Ego*: “Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem”.⁷⁸⁴ Em suma, não há nada *na* consciência que possa *determinar* minhas escolhas;

⁷⁷⁹ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

⁷⁸⁰ *Idem*, *O Ser e o Nada*, p. 24.

⁷⁸¹ Neste ponto é curioso notar que, se nos situamos na segunda tópica freudiana, talvez ambos autores não estivessem em solos tão distintos. Lembremos que Sartre postula instâncias pré-reflexivas que antecedem a dimensão reflexiva, sobretudo naquilo que o pensador chama de *escolha original*. Para Sartre, especificamente no registro espontâneo e pré-reflexivo, há uma “densidade obscura” que nada mais é do que a *exterioridade encarnada*. Veremos melhor este ponto posteriormente. No que tange ao inconsciente freudiano recomendamos, além de *Esboço de Psicanálise* e *Além do Princípio de Prazer* do próprio Freud: GRACIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. 24 ed.

⁷⁸² FREUD, *Além do Princípio de Prazer*, apud GARCIA-ROSA, *Freud e o inconsciente*, p. 205.

⁷⁸³ *Idem*, *O ego e o id*, apud GARCIA-ROSA, *Freud e o inconsciente*, p. 206. Grifo nosso.

⁷⁸⁴ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 43.

lembramos que o existencialismo é uma filosofia da liberdade, embora situada, a consciência é sempre projeção intencional no mundo, para-fora-de-si.

No limite o que Sartre pretende com a defesa radical – mas não absoluta, como vimos frisando⁷⁸⁵ – da *liberdade* é postular seu necessário correlato que é a *responsabilidade*. Sob a sua perspectiva, o homem é sempre responsável por aquilo que é feito dele, mesmo quando as motivações apareçam no obscuro registro da espontaneidade (pré-reflexivo). Esta formulação se expressa claramente na instigante interrogação de Sartre em *L'Idiot de la Famille*: “Édipo não quis matar o pai nem fornicar com a mãe. Isso deverá impedi-lo de furar os olhos e pagar pelo crime?”⁷⁸⁶ Evidentemente que não. Compreendemos porque a liberdade sartriana está muito longe da autonomia cartesiana do pensamento, uma vez que Sartre está distante de defender a redução da subjetividade à esfera reflexiva (racionalista). Por outro lado, não se trata também de limitar a subjetividade às leis causais do inconsciente, como parece requerer Freud sob a interpretação sartriana. Na imagem de Sófocles: mesmo que Édipo não tenha consciência do seu crime, ainda assim, o personagem é responsável por sua escolha. Em outros termos, quando o homem escolhe, ele se escolhe e, portanto, deve assumir a responsabilidade por sua escolha, mesmo que esta escolha se opere no obscuro registro da vivência espontânea em processo de totalização. Apesar dessa tensão contraditória entre a necessidade de assumir a responsabilidade pela escolha e a impossibilidade de escapar ao destino que lhe foi reservado, o homem é essencialmente liberdade [*dépassement*] para se libertar. Não devemos nos esquecer que o modo de ser da consciência é ser consciência de um objeto transcendente e, no mesmo movimento, ser consciência (de) si. No esteio da constatação de que a vivência é sempre ausência e presença a si simultaneamente, entendemos que a noção desenvolvida por Sartre, além de substituir o recurso à consciência, também torna prescindível a tese do inconsciente freudiano, pois permite inserir a vida psíquica na dinâmica do processo dialético, algo que acaba por estabelecer a possibilidade constante de *compreensão* da vivência, embora nem sempre o seu *conhecimento* seja possível.

⁷⁸⁵ Muitos foram os comentadores que atribuíram à liberdade esse caráter absoluto, já dissemos anteriormente que não corroboramos essa leitura. Entendemos que a liberdade é radical e que o limite configura a condição necessária para o exercício dessa radicalidade; trata-se antes da radicalização da tese da transcendência da consciência presente no registro da fenomenologia. Mesmo Bornheim não escapou a esta interpretação ver: BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 18.

⁷⁸⁶ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1914.

É na trilha dessas afirmações que entendemos porque é preciso assumir a responsabilidade por aquilo que fazemos com o que fizeram de nós, inclusive no registro das paixões. Se é no mundo que encontramos nossa identidade, então a formulação sartriana parece contemplar a dimensão social exigida no registro marxista. É no mundo que realizamos o necessário ultrapassamento de nossa condição, “Flaubert se faz na medida mesma em que ele é feito pela situação e pelos acontecimentos”,⁷⁸⁷ trata-se da apropriação e radicalização do método dialético. A fim de dar conta dessa radicalização Sartre substituirá, tal como veremos melhor, a noção de *consciência* pela de *vivência* [*le vécu*]. É preciso observar que para o filósofo a noção de vivência é necessária, uma vez que permite inserir a consciência no cerne do processo dialético da vida psíquica. Dito de forma mais ampla, Sartre desenvolve uma nova terminologia a fim de lançar os fundamentos onto-fenomenológicos da sua filosofia no registro da dinâmica histórica, ou seja, se a princípio o acento estava na dimensão transcendente, agora o filósofo pretende destacar a esfera da imanência, sem jamais, no entanto, abandonar a necessária correlação entre estas duas instâncias. Defendemos, nesse sentido, que tanto a história como a subjetividade sempre acompanharam o pensamento existencialista. Precisamos, desse modo, rerepresentar o problema de acordo com a terminologia adotada a partir da *Crítica*.

O *vivido* é pensado por Sartre sempre a partir da sua situação histórica, desse modo a *vivência* passa ser entendida como contínuo processo de totalização em curso, o caráter processual que definia a consciência é reintegrado no registro do movimento da história. O processo de totalização exige que a vida psíquica seja inserida na dinâmica do movimento dialético, numa perpétua tensão entre contrários que se pressupõem e se totalizam, mesmo que no limite o movimento jamais cesse, visto que se efetua “em curso de totalização”. O método *regressivo-progressivo*, como vimos no capítulo anterior, visa aqui reconstruir o processo de *constituição* do jovem Flaubert; esta forma de análise, voltada para as escolhas que o jovem Gustave realiza frente às dificuldades em corresponder às expectativas dos pais e que prioriza, pois, a sua proto-história, é pertinente à psicanálise existencial. O que esse método visa apreender é o processo de constituição de Flaubert, uma vez que o escritor sempre terá que se escolher a partir dessas escolhas fundamentais e originárias que fez de si mesmo. Em seguida, Sartre procura avançar até o processo de *personalização*, isto é, a forma singular pela qual esta subjetividade vive sua condição; culminado, por fim, na dimensão histórica presente no

⁷⁸⁷ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1473.

Espírito Objetivo. Tais são os momentos do processo de totalização em curso que constituem o movimento e o sentido da história. Scarlett Marton apresenta uma interessante síntese desse processo acima descrito em *A Irrecuperável Busca de Sentido*, diz a autora:

[...] em *O Idiota da Família*, Sartre traz à cena, na interpretação de Flaubert, o que chama de *constituição e personalização* como momentos do processo de totalização. Constituição é a proto-história do indivíduo, seu círculo familiar e tudo o que ele comporta; as estruturas da facticidade da criança que não podem ser erradicadas formam as bases do desenvolvimento e das transformações individuais. Nelas ancorada, põe-se em curso a personalização; ainda que atrelado às bases assentadas pela constituição, o homem constrói a si mesmo, ultrapassando no concreto o que dele se fez. Estes dois momentos perfazem uma totalização, que, longe de resultar em simples totalidade, apresentam-se como um processo dialético.⁷⁸⁸

Eis o sentido do *ultrapassamento* de que fala Sartre, pois o homem é irreduzível às determinações da matéria. Embora as estruturas sociais configurem a condição necessária a esse ultrapassamento, são sempre os homens que fazem a própria história num movimento de perpétuo conflito com os condicionamentos da materialidade. A projeção temporal que caracteriza a existência é sempre no mundo, *para-fora-de-si*. O homem é aquilo que ele se fizer, postula Sartre desde *O Existencialismo é um Humanismo*. Aquilo que foi feito do homem, no registo de *L'Idiot de la Famille*, é objeto da psicanálise existencial e do marxismo, mas aquilo que o homem fizer de si, isto é, suas escolhas, a maneira singular como um homem não é redutível às imposições da matéria, esses elementos revelam a própria história se fazendo num perpétuo processo de totalização em curso.

À luz dessas considerações ganham pertinência as palavras de Sartre quando questionado sobre a influência da psicanálise freudiana para sua filosofia. Diz o filósofo, ao referir-se à noção de vivência, noção que pretende substituir a de consciência a fim de abarcar o “processo dialético da vida psíquica”,⁷⁸⁹ que sua intenção com essa empresa consiste precisamente em radicalizar a ideia de que a consciência está lançada no mundo,

⁷⁸⁸ MARTON, *A Irrecusável Busca de Sentido*, p. 230-231. Grifos nossos.

⁷⁸⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 213. Mencionamos este texto anteriormente. No entanto, neste ponto de nossa exposição, essas palavras de Sartre ganham centralidade. Trata-se de um dos poucos momentos em que o filósofo realiza um comentário (auto)crítico sobre sua Biografia de Flaubert atualizando sua terminologia, com especial destaque para a noção de *vivência* que, segundo o próprio autor, como vimos, substitui a noção de consciência e é indispensável à compreensão do pensamento existencialista após sua aproximação com o marxismo. Vale lembrar ainda que esta entrevista também foi publicada em *Situations IX* sob o título *Sartre par Sartre*.

isto é, a constituição da subjetividade exerce-se sempre em relação à um contexto histórico específico, em suma, é na história que o homem se define. Daí que o conceito de vivência torne-se prioritário, uma vez que permite abranger tanto a esfera da imanência da situação histórica quando esta instância transcendente que é a subjetividade. Lembremos que Sartre pretende destacar a materialidade histórica sem jamais recusar o fluxo contínuo dessa projeção intencional no mundo que define a consciência, vale insistir: a consciência é sempre em relação a um ser outro que não ela.

Tentarei descrever brevemente o que quero dizer com esse termo [vivência], que não se refere nem às precauções da pré-consciência, nem ao inconsciente, nem ao consciente, mas sim ao terreno em que o indivíduo é perpetuamente inundado por ele mesmo, suas riquezas e consciência [...]⁷⁹⁰

O que vemos então é a instância fundamental da consciência enquanto transcendência inserida no registro dialético do processo histórico de totalização em curso. Dito de outra forma, “o indivíduo é perpetuamente inundado por ele mesmo”, mas no mundo, numa situação histórica específica. É neste sentido que meu Ego está no mundo, pois me reconheço nas escolhas que fiz, mas também em minha condição, em meu ser de classe, em minha família etc. Enfim, a noção de vivência pretende inserir a consciência na dinâmica do processo dialético da história. Compreendemos, finalmente, o sentido preciso da relação que apresentamos no capítulo anterior entre subjetividade e história, vale insistir, seria justamente através da sua inserção no mundo e de suas escolhas que o homem se constituiria e, no mesmo movimento, contribuiria para a constituição do movimento da história.

Seria então na dimensão *intersubjetiva* que a vivência ganharia inteligibilidade, pois é a alteridade que viabiliza a constituição da identidade, veremos melhor esta tese no decorrer deste capítulo. Mas é preciso adiantar que a distinção entre *conhecimento* e *compreensão* permite entender porque a vivência é apenas compreensível para si próprio, e nunca um objeto de conhecimento, pois o conhecimento objetivo exige o encontro com a alteridade. O “si mesmo” apenas pode adquirir algum sentido, para utilizar as palavras de Sartre, “a partir da intersubjetividade, isto é, o que chamei na *Critique* de ‘espírito objetivo’, dentro do qual cada membro de um grupo ou sociedade refere-se a si próprio e aparece para os outros”.⁷⁹¹ Encontramos aqui o imbricamento entre psicanálise e

⁷⁹⁰ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 212.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 213.

marxismo na constituição da realidade humana em Sartre. A subjetividade exige uma base histórica anterior para se constituir no processo de *encarnação* das condições exteriores que, quando interiorizadas, são novamente reexteriorizadas numa dinâmica de constituição do movimento da história (retotalização). Por fim, recorrendo novamente aos comentários de Camila Salles Gonçalves, poderíamos dizer que “a realidade humana é a consciência encarnada do para-si, descobrindo-se na relação com outrem e agindo a partir de suas escolhas”. Podemos finalmente retornar ao Flaubert de Sartre.

Sartre realiza em sua última obra uma interpretação psicanalítica das escolhas fundamentais de Flaubert. Isto é, procura ele explicitar como o escritor se fez escritor, com o intuito de “provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se inventa nos casos desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo”. O idiota da família – aquele que não conseguia aprender a ler e escrever – se tornou um dos maiores escritores da literatura francesa de todos os tempos. Por quê? Como? Em suma, é preciso indagar a forma pela qual uma subjetividade se constrói na luta contra suas fatalidades. Para responder a essas perguntas Sartre apela à entrada do pequeno Flaubert no mundo da fala e da escrita.

A psicanálise existencial em sua exigência de compreensão do processo de constituição, requer a análise da infância. Por isso Sartre recorre às dificuldades de Flaubert criança – e pelo resto da vida – em corresponder às expectativas burguesas de seus pais. Por essa razão também o autor estuda a criança que foi Jean Genet; a inocência perdida como “um refúgio pronto para os tempos de infelicidade”.⁷⁹² Não seria essa também a intenção de Sartre ao realizar aquela que talvez seja sua *chef-d'œuvre*, *Les Mots*, isto é, expressar sua escolha fundamental? Tal questionamento exige uma breve digressão.

Se a lembrança, tal como vimos no capítulo anterior, é uma forma de refigurar o real, pois compreender o real, em alguma medida, exige recriá-lo, não poderíamos interpretar *Les Mots* também como uma autobiografia *ficcional*? Como “um autêntico romance”?⁷⁹³ Ao contar-se Sartre simultaneamente projeta-se e, ao se projetar, também cria sentido à sua existência e à situação histórica que o constitui. Cumpre lembrar que o passado é aquilo que já não é, mas ninguém pode dizer que não tenha sido, por isso, assim

⁷⁹² SARTRE, *Saint Genet: ator e mártir*, p. 19.

⁷⁹³ *Idem*, *Itinerário de um Pensamento*, p. 221. Para utilizar a expressão do próprio Sartre em relação ao seu *L'Idiot de la Famille*.

já salientamos, “o ter-sido é problemático na medida exata em que não é observável”.⁷⁹⁴ Neste ponto é pertinente um breve recurso às palavras de Sartre sobre o caráter ambíguo da lembrança. Diz o filósofo em *L’Idiot de la Famille*: “Na verdade, lembrança é coisa ambígua: lembramos o que *foi* e *já não é*. Neste sentido toda evocação do tempo passado fica na encruzilhada entre o real e o imaginário”.⁷⁹⁵ Quando Sartre escreve *Les Mots*, sua autobiografia, não estaria o autor recriando seu passado? Criar, significar,⁷⁹⁶ refigurar, tais são as formas de se aproximar do real por trás da realidade.

“Toda evocação do tempo passado está na encruzilhada entre o real e o imaginário”. Eis o estribilho que queremos entoar. De acordo com o que defendemos no capítulo precedente, residiria nesta encruzilhada a necessidade de se considerar a “realidade” do passado em consonância com a “irrealidade” da projeção imaginária. Novamente surgem as categorias da temporalidade como substrato das análises sartrianas: “somos ainda o que vamos deixar de ser e já somos o que seremos”,⁷⁹⁷ diz Sartre, novamente em relação à Genet, mas numa formulação que bem poderia resumir o caráter dinâmico que a existência adquire no registro existencialista. Não configura um desvio, assim entendemos, o recurso à passagem integral, pois sua qualidade literária permite expressar a tensão entre a contingência do destino histórico e a liberdade como possibilidade de libertação. Segue a passagem em que Sartre exprime o lugar do *momento* (presente) para a compreensão do projeto existencial de Genet:

O momento é o envolvimento recíproco e contraditório do antes pelo depois; somos ainda o que vamos deixar de ser e já somos o que seremos. Vivemos nossa morte, morremos nossa vida. Sentimo-nos como nós mesmos e como outro. A eternidade está presente em um átomo da duração; no seio da vida mais plena pressentimos que apenas sobrevivemos, temos medo do futuro. É o tempo da angústia e do heroísmo, do prazer e da destruição. Basta um momento para destruir, para desfrutar, para matar, para ser morto, para jogar o seu destino em um lance de dados.⁷⁹⁸

Em suma, quando Sartre narra sua própria história, numa mesma feita ele também a cria, e isso porque há um “envolvimento recíproco e [simultaneamente] contraditório do antes pelo depois”, isto é, a lembrança do passado é também projeção no futuro.

⁷⁹⁴ Recorremos aqui novamente ao refrão defendido por Ricoeur, tal como apresentado no capítulo anterior. Cf. RICOEUR, *Temps et Récit*, V. III, p. 267.

⁷⁹⁵ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1533.

⁷⁹⁶ Bento Prado Jr. lembra, sugestivamente, que os volumes de *Situações* (ou ao menos o primeiro volume) originalmente se chamariam *Significações*. PRADO Jr., *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*, p. 7.

⁷⁹⁷ SARTRE, *Saint Genet: ator e mártir*, p. 15.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

Poderíamos dizer que o homem precisa continuamente reinventar-se, de acordo com o que se descola da máxima existencialista de que a “existência precede a essência”, ou seja, o homem será aquilo que ele se fizer. Neste ponto cumpre realizar outro breve desvio.

Antes de avançarmos na argumentação devemos ressaltar que travaremos interlocução com a instigante interpretação proposta por Gerd Bornheim em *O Idiota e o Espírito Objetivo*, mas não sem um descompasso em relação à interpretação do comentador. Enquanto sua análise concentra-se na dimensão abstrata da análise sartriana sobre Flaubert, isto é, sobre o método existencialista propriamente dito, dedicaremos particular atenção ao registro concreto requerido na compreensão de *uma* subjetividade. Por outro lado, como estas instâncias – análise abstrata e compreensão concreta – são inseparáveis, já que em alguma medida a análise abstrata é requerida na compreensão concreta e vice-versa, o que queremos destacar apenas é o acento dado pelo comentador em contraposição à nossa interpretação. Nesse sentido, insistimos, acompanharemos os comentários de Bornheim quase que integralmente, sem negligenciar as divergências impostas pela perspectiva aqui adotada.

Não obstante, comecemos por uma importante convergência e não divergência da perspectiva do autor e aquela que adotamos. Assinala Bornheim acerca do papel daquele que lê a história, seu intérprete, isto é, o historiador: “Para o intérprete, para o analista, isso [o fato de que o homem deve reinventar-se continuamente] implica que a biografia é o destino do homem. E significa também que a biografia permanece imbricada com a autobiografia, porquanto, escrevendo sobre outro, me escrevo”.⁷⁹⁹ Assim, quando Flaubert cria Madame Bovary ele se dá a ver, “Madame Bovary, sou eu”, dirá o escritor. Com Sartre algo similar se efetua, ou seja, quando o filósofo escreve sobre Flaubert é o próprio pensador que se manifesta.

A partir da importante distinção proposta por Sartre em *Critique de la Raison Dialectique* entre *totalidade* e *totalização* podemos compreender melhor essa ideia.⁸⁰⁰ O sentido da biografia em Sartre, segundo a interpretação de Bornheim, localiza-se no registro do *singular universal*, isto é, o filósofo, com a análise biográfica, pretende abarcar a dimensão concreta de uma época em processo de *totalização*; por outro lado, esta concepção de biografia (e também de autobiografia)⁸⁰¹ opõem-se ao ideal burguês do

⁷⁹⁹ BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 25.

⁸⁰⁰ SARTRE, *Crítica da Razão Dialética*, V. 1, p. 195.

⁸⁰¹ Cf. SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 658-659.

homem universal representante abstrato da *totalidade histórica* que definiria humanidade (entenda-se o europeu burguês) no contexto de Sartre.⁸⁰² Em suma, nossa interpretação se encontra com os comentários de Bornheim justamente naquele ponto que destacamos do capítulo anterior, qual seja, a exigência da criação ficcional como recurso necessário à narrativa histórica. Quando Sartre narra a vida de Flaubert, de alguma forma ele também a cria e, nesse processo, o filósofo também se manifesta e expressa a *totalidade histórica* no qual se escolhe. O personagem sartriano, no caso, parece converter o próprio filósofo em personagem de si mesmo em alguma medida. Recorramos a um exemplo: Suponhamos que determinado escritor queira reconstruir a história do Quilombo dos Palmares, no entanto todos os documentos que dispõe registram a versão daqueles que queriam repreender os “rebeldes”; tais documentos, na interpretação do nosso personagem, narravam uma versão distorcida da história; como não temos documentos que registrem a versão dos vencidos, o historiador precisa recorrer à criação ficcional a fim de dar conta da verdade deste fato. São tais hipóteses falsas? São verdadeiras? Quando nosso personagem entende que é preciso reparar um equívoco histórico e insere essa chave interpretativa, não estaria ele também criando sua própria história? Aquele que narra a história também desvela sua própria situação histórica porque atua sobre ela e, por isso mesmo, também a faz. Do mesmo modo que as aspas que cercaram a palavra “rebeldes” acima, também desvela algo daquele que escreve estas linhas. Decerto, há os fatos e é preciso compreendê-los; mas não podemos ignorar que aquele que se debruça sobre esses fatos e os analisa, aquele que sobre eles escreve também faz uso de sua consciência imaginante e de sua capacidade de criar e desvelar sentido. Nesse mesmo sentido o autor ao escrever sobre o outro também escreve sua própria história. No dizer de Bornheim, “escrevendo sobre o outro, também se escreve”. Retornemos ao caso singular do próprio filósofo em questão.

Sartre escolhe-se escritor para realizar o seu destino. Passado, presente e futuro, um e mesmo movimento que desvela e cria, a uma só vez, o sentido do real. Cumpre uma alusão às belíssimas palavras por ele proferidas e concernentes ao momento em que se descobre escritor, ou ao menos em que procura narrar essa descoberta. Antes, contudo, precisamos indagar qual é afinal a dimensão real e a dimensão irreal dessa descoberta: a

⁸⁰² BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 31. Ainda sobre a obsessão biográfica de Sartre, o comentador realiza contundente crítica à posição sartriana, pois, no entendimento de Bornheim, o filósofo teria negligenciado seus próprios condicionamentos ao realizar sua interpretação biográfica de Flaubert. Interpretação sintetizada na seguinte passagem: “Nem ocorre a Sartre pensar que a obsessão biográfica seja um simples produto burguês”. BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 99.

refiguração imaginária ou a experiência distante na memória? Ao redigir sua obra prima, *Les Mots*, Sartre mente para dizer a verdade, assim entendemos. Por outro lado, esta tarefa mostra-se vã porque inesgotável, ou seja, no limite o homem não tem acesso à Verdade. Análogo a Sísifo que segue seu destino trágico, está interdito ao homem compreender a si mesmo de forma definitiva, posto que sua condição configura-se em movimento incessante. À parte isso, é preciso cumprir nosso destino. É necessário tentar o impossível, nesse sentido é que Sartre busca realizar a missão de compreender o que foi *um* homem em processo de totalização. Entendemos que não se trata de um “otimismo epistemológico”,⁸⁰³ já que o filósofo pretende justamente inserir sua filosofia nessa instância viva do real; por este motivo o filósofo insiste que a análise abstrata não é suficiente para acessar o real por trás da realidade. Nessa linha questiona-se o escritor em *Les Mots*: “O que acabo de escrever é falso. Verdadeiro. Nem verdadeiro nem falso, como tudo o que se escreve sobre os loucos, sobre os homens. Relatei os fatos com a exatidão que a minha memória permitiu. Mas até que ponto creio no meu delírio?”⁸⁰⁴ O recurso imaginário requerido pela memória não é capaz de dar conta da realidade do real, mas ainda assim o irreal também constitui a realidade humana, pois a história é essa aventura dos homens entre homens num movimento contínuo e incessante de totalização. As palavras de Sartre *Les Mots* vêm ao nosso encontro:

Mal comecei a escrever, pousei minha pena para rejubilar-me. A impostura era a mesma, mas eu já disse que tomava as palavras como a quintessência das coisas. Nada me perturbava mais do que ver meus garranchos trocando pouco a pouco seu brilho de fogos-fátuos pela pálida consistência da matéria: era a realização do imaginário. Colhidos na armadilha da nomeação, um leão, um capitão do Segundo Império, um beduíno introduziam-se na sala de jantar; permaneciam aí cativos, para sempre incorporados pelos signos; acreditei ter ancorado meus sonhos no mundo pelas arranhaduras de uma ponta de aço.⁸⁰⁵

Ora, como compreender o que é criação literária do escritor e o que corresponde à experiência concreta do jovem Sartre? Não seria justamente através da narrativa que o homem encontraria sua identidade? Em outros termos, não é o encontro com o outro que pode legitimar a imagem que fazemos de nós mesmo, de modo que ao dar nome às nossas vivências nós nos reconhecemos nelas? Sartre é escritor, em alguma medida, porque se

⁸⁰³ Neste ponto fazemos alusão às “pequenas divergências” em relação a leitura proposta por Bornheim, de acordo com o que anunciamos anteriormente.

⁸⁰⁴ SARTRE, *As Palavras*, p. 51.

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 103.

narra dessa forma. Mas a pergunta que se impõe é: ele poderia não sê-lo? Essa tensão, esse encontro, entre o destino de escritor e a maneira como o autor se faz escritor, subsidia-nos, inclusive, para compreender a filosofia existencialista. Lembremos que o homem nunca é em sentido forte, ao modo das coisas (Em-si), mas o existente é sempre ao modo do não ser, por essa razão alguns autores destacam que o existencialismo é uma filosofia centrada na *relação*: por um lado a liberdade e a consciência e, por outro, a situação e a contingência. Ambas as dimensões exigem-se simultaneamente e apenas existem de forma relacional.⁸⁰⁶

Antes de adentrarmos no tema propriamente dito deste capítulo, qual seja, a manifestação da imaginação e do imaginário no contexto da maior obra de Sartre – são mais de três mil páginas, numa obra que permaneceu inacabada –, *L'Idiot de la Famille*, devemos realizar um pequeno desvio. Cumpre apresentar a crítica de Pierre Bourdieu ao nosso autor, uma vez que suas objeções se oferecem como um excelente pretexto para localizar com precisão o método adotado por Sartre na realização desta monumental obra.

1.2 Crítica

Encontramos aqui o ensejo para colocar o problema proposto por Pierre Bourdieu em *As Regras da Arte*.⁸⁰⁷ O sociólogo chama de *ilusão do intelectual total* o projeto sartriano de dar conta da universalidade singular de Flaubert, como se fosse ele uma espécie de Deus onipresente e onipotente, uma vez que suas análises pretendem esgotar a totalidade do caso Flaubert, como se uma vida fosse “uma sucessão de acontecimentos definitivamente visível”.⁸⁰⁸ Essa ilusão de onipotência do pensamento não levaria Sartre a se contradizer? Mas a crítica que o sociólogo dirige a Sartre é ainda mais contundente e violenta. Para Bourdieu o filósofo existencialista inventou e encarnou a figura do *intelectual total* a fim de “instaurar uma relação dissimétrica tanto com os filósofos, quanto com os escritores, [...]”⁸⁰⁹ pois assim “ele constitui a si próprio como detentor do monopólio da legitimidade em matéria de romance” e filosofia.⁸¹⁰ Seu “diploma de metafísico” autolegitimaria sua crítica aos seus opositores, dentre eles: Merleau-Ponty,

⁸⁰⁶ Tal é a posição que defende Frédéric Worms, dentre outros. Voltaremos a sua interpretação posteriormente. WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle*, p. 231.

⁸⁰⁷ BOURDIEU, *As Regras da Arte*, p. 238.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 239.

Camus, Blanchot, Bataille, mas também Mauriac; Malraux; etc. Dito de forma ainda mais clara, Bourdieu acusa Sartre de buscar abarcar todos os aspectos da existência, a partir do seu *capital intelectual*,⁸¹¹ apropriando-se dos sistemas de pensamento concorrentes – ciências sociais e psicanálise – e instaurando, desse modo, uma “estratégia tipicamente filosófica da superação radical pela contestação dos fundamentos”.⁸¹² Em suma, para Bourdieu, Sartre representaria uma espécie de “transfiguração ideológica” da figura burguesa do intelectual,⁸¹³ nesse sentido a fórmula aplicada a Flaubert valeria igualmente para Sartre: “Viver como um burguês e pensar como um semideus”.⁸¹⁴ A virulência crítica de Bourdieu exige o recurso à outra passagem do texto:

Sartre converte em estrutura ontológica, constitutiva da existência humana em sua universalidade, a experiência social do intelectual, pária privilegiado, condenado à maldição (abençoada) da consciência que lhe proíbe a coincidência beata consigo mesmo e da liberdade que o coloca a distância de sua condição e de seus condicionamentos. A inquietação que ele exprime é o mal de ser intelectual e não o mal-estar no mundo intelectual, onde está, no final das contas, como um peixe na água.⁸¹⁵

Evidentemente que não corroboramos a acusação da instituição de uma “aristocracia da inteligência”⁸¹⁶ por parte de Sartre, como o faz Bourdieu munido de sarcasmo e ironia, num estilo que lembra a vingança formal sartriana do qual falamos anteriormente.⁸¹⁷ Bourdieu parece esquecer que esse núcleo duro da ontologia existencial exige a inserção na dimensão concreta da existência e, por isso, a experiência social é condição necessária para a compreensão do pensamento sartriano. Já vimos que Sartre não faz metafísica⁸¹⁸ ao modo da tradição; insistimos, nesse sentido, em chamar sua

⁸¹¹ Aqui Bourdieu faz referência a uma de suas principais noções que é *capital cultural*. Com a noção de *capital cultural* o sociólogo pretende explicar o modo pelo qual a cultura se converte no principal elemento de manutenção da estrutura social – contrariamente ao que prega a *ideologia do mérito* ou do *dom* que seria a defesa da educação como elemento de emancipação social, Sob o prisma do autor, a cultura se transforma, pois, em ferramenta de dominação. Desse modo, para Bourdieu, Sartre corresponderia a um representante da sua classe, e sua filosofia nada mais seria do que uma espécie de “transfiguração ideológica” do seu capital intelectual (sua condição social).

⁸¹² BOURDIEU, *As Regras da Arte*, p. 241.

⁸¹³ *Ibidem*, p. 242.

⁸¹⁴ *Ibidem*.

⁸¹⁵ *Ibidem*.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 407. Bourdieu também difere crítica semelhante à Wolfgang Iser quando este afirma a tese do “leitor implícito”, postulado pela teoria da recepção, pois parece que Iser, na leitura de Bourdieu, esquece o pressuposto de que o leitor exigido nessa chave deve ser, como o próprio autor, um leitor cultivado (BOURDIEU, *Idem*, p. 337).

⁸¹⁷ Capítulo II, tópico 1: 1. Duas dimensões da vingança.

⁸¹⁸ Vale adiantar que Sartre não identifica metafísica e ontologia, mas nesse momento da argumentação não acreditamos que seja necessário explicitar essa distinção.

posição de ontologia do concreto ou ontologia histórica,⁸¹⁹ algo que, dentro dos modelos tradicionais, seria contraditório. Afinal, como a estrutura ontológica pode ser universal e histórica simultaneamente? É essa ambiguidade que Sartre pretende contemplar, de sorte que a contradição torna-se parte constitutiva do seu pensamento. Dito de forma mais clara, dentro dessa chave de leitura poderíamos, inclusive, afirmar que as contradições inerentes aos posicionamentos políticos de Sartre representam a plena coerência interna da sua filosofia. Se a liberdade apenas existe nessa relação, – tal como também afirma Frédéric Worms numa perspectiva muito próxima à nossa –,⁸²⁰ as posições de Sartre em relação ao papel do intelectual – seja o intelectual total ou não – respondem às exigências do seu tempo, assim como a necessária crítica de Bourdieu a Sartre responde às exigências do contexto histórico do sociólogo. A despeito disso, o filósofo da existência parece ter reservado um lugar privilegiado para as virulentas críticas de Bourdieu. Entendemos que as divergências entre Sartre e seus contemporâneos não são meras estratégias para derrotar seus adversários intelectuais na instituição de uma “aristocracia da inteligência”, como quer o seu crítico. No sentido inverso, interpretamos que estas divergências são produtos “de sua condição e de seus condicionamentos”, pois constituem o horizonte comum à época em que o filósofo se escolhe. Lembremos que os limites impostos pelos condicionamentos sociais de determinada época constituem a condição necessária à existência, à dimensão transcendente da realidade humana. Noutros termos, a noção de liberdade sartriana, calcada naquilo que chamamos anteriormente de tensão dialética sem síntese, requer as determinações concretas como sua condição necessária, isto é, o homem apenas é livre em relação às determinações da matéria. Numa palavra, como afirma Sartre, se Mauriac não é Deus, tampouco o próprio Sartre o é, com a pequena ressalva de que o filósofo sabia disso, pois, como antes mencionado, para o existencialismo o homem é uma paixão inútil. Ou seja, essa compreensão da condição humana permite descortinar a contradição inerente ao método dialético do projeto existencialista: abarcar a totalidade de uma vida ciente da impossibilidade de tal propósito. Vislumbramos aqui novamente o caráter tensional do pensamento sartriano, para utilizar a expressão de Noudelmann em

⁸¹⁹ WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle*, p. 240. O comentador destaca que a metafísica foi definida por Sartre como “uma aventura individual”, corroborando, nesse sentido, nossa interpretação. Sartre defende presente essa definição em SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 755.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 230. Aqui vale um recurso às palavras do comentador, que destaca esse caráter relacional ao qual aludimos: “*Parler de la liberté sartrienne, c’est parler d’une pratique, autant que d’une philosophie. Autrement dit, il ne s’agit pas avec Sartre d’une philosophie de la liberté “pure”, mais d’une liberté toujours en situation, face à une contingence et à une histoire concrètes, qui ne peut donc se réaliser ou même “exister” que dans cette relation, seulement, donc, dans une pratique*”. Grifos do autor.

L'Incarnation Imaginaire. Pontua o comentador: “a impossibilidade de um tal empreendimento não impede a necessidade de sua ambição”.⁸²¹

Devemos então nos reportar ao que diz Sartre acerca da relação entre metafísica e ontologia em *L'Être et le Néant*: “Chamamos de metafísico, com efeito, o estudo dos processos individuais que deram origem a esse mundo-aqui como totalidade concreta e singular. Nesse sentido, a metafísica está para a ontologia como a história está para a sociologia”.⁸²² Não nos debruçaremos exaustivamente sobre a distinção entre metafísica e ontologia, interessa-nos, antes, destacar o caráter concreto que a metafísica adquire no registro existencialista, segundo o qual “a metafísica está para a ontologia como a história está para a sociologia”. Isso quer dizer que se os processos ontológicos do para-si, tal como vimos, exigem o ser como seu fundamento e condição necessária, então a pergunta “por que há ser?” é desprovida de sentido. No registro da metafísica, isto é, quando nos perguntamos qual o sentido do ser-em-si, cumpre reiterar que o ser é sem razão, sem causa e sem necessidade. O ser simplesmente é e configura-se como condição necessária ao não-ser que é o homem. No mesmo sentido a história em processo contínuo de totalização não totalizada se delinea como o solo necessário à sociologia. Ou seja, entender sociologicamente qual o papel do intelectual exige não desconsiderar o peso da história. O que o homem faz com aquilo que fizeram dele? Como o homem realiza seu destino? Assim responde Sartre na célebre entrevista ao *New Left Review* intitulada *Itinerário de um Pensamento*: a experiência social faz com que um homem seja totalmente condicionado por sua existência social. À parte isso, diz Sartre, “acredito que um homem sempre pode fazer algo com o que é feito dele”, por outro lado, “sempre somos responsáveis pelo que é feito de nós, mesmo que não seja possível fazer mais nada a não ser assumir essa responsabilidade”.⁸²³ Para concluir, vale destacar que ainda em 1969, ano da publicação da entrevista, Sartre corrobora aquilo que sustentou desde *L'être et le Néant*. Voltemos às críticas que o sociólogo francês dirige à Sartre.

Bourdieu parece defender – de uma maneira um tanto equivocada no nosso entender – que haveria, na posição sartriana, uma contraposição entre uma concepção objetivista, que postula que a realidade social é resultado das relações e forças que se sobrepõem aos agentes históricos, e, por outro lado, a perspectiva subjetivista, que

⁸²¹ NOUDEMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 251. No original: “L'impossibilité d'une telle entreprise n'empêche pas la nécessité de son ambition”.

⁸²² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 755. No original, *L'Être et le Néant*, p. 667.

⁸²³ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 208.

resguardaria às representações individuais a realidade social como resultado do conjunto dos atos das pessoas. Essa contraposição entre um modelo “estruturalista” e um modelo no qual o agente singular determina a realidade social – perspectiva em que se enquadraria Sartre do ponto de vista do sociólogo – se mostra reducionista.⁸²⁴ Ou seja, Bourdieu parece defender que haveria nos modelos apresentados uma polarização entre a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva. Ora, já deixamos claro que no caso sartriano não há cisão reducionista entre a subjetividade e a situação histórica. Sartre assume e radicaliza a filosofia de Marx a fim de superar e integrar a contradição entre o agente e a história. Os comentários de Frédéric Worms em *La Philosophie en France au XX^e siècle* vem nos respaldar: “O ‘materialismo’ não é uma tese metafísica, mas prática: ele não elimina a consciência, mas a inscreve no mundo”.⁸²⁵ Em outras palavras, a radicalidade desse projeto filosófico de compreender uma singularidade profunda postula a necessidade de se contemplar as leis da história sempre em consonância com uma subjetividade livre. É justamente nesse sentido que Sartre defende que seu *L’Idiot de la Famille* deve ser lido com um “autêntico romance”. Com essa afirmação o filósofo parece ter percebido que para captar o *real*, em alguma medida, é preciso (re)criá-lo. Nesse sentido, é preciso frisar: sob a interpretação sartriana, o que importa é a realidade humana, ou seja, para Sartre o real passa necessariamente pela mediação da subjetividade. Enfim, o homem é uma paixão inútil, ou seja, nunca poderemos imobilizar o movimento da existência e captar o sentido total da história. E tampouco o sentido pleno de uma existência subjetiva. Lembremo-nos que a história, embora inteligível, é um processo de totalização em curso. Assim *a Verdade da História é também histórica*.⁸²⁶ É nesse sentido que Sartre afirma

⁸²⁴ No que tange a essa contraposição entre o objetivismo estrutural e o subjetivismo individualista, recomendamos as interessantes análises de Nicos Poulantzas, embora não corroborem as conclusões althusserianas do autor. POULANTZAS, *Para uma dialética da realidade (Sartre/Lévi-Strauss/Althusser)*. In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 17/18, 1968. (Publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, n. 240, maio de 1966, com o título de “*Vers une théorie marxiste*”).

⁸²⁵ WORMS, *La Philosophie en France au XX^e siècle*, p. 243. No original : “ *Le ‘materialisme’ n’est pas une thèse métaphysique, mais pratique : il n’élimine pas la conscience mais l’inscrit dans le monde.* ” Grifos e tradução nossos.

⁸²⁶ Nesse mesmo sentido podemos lançar alguma luz sobre problema moral em Sartre. O autor se pergunta ao final de seu principal tratado (*L’Être et le Néant*) sobre a necessidade de se redigir um novo estudo acerca dos critérios que permitiriam fundar uma moral; nesse sentido pergunta ele: como estabelecer valores objetivos que permitam valorar a ação? Entendemos que os critérios são dados na própria história, ou seja, embora o valor derive da escolha, sempre escolhemos a partir de valores que são dados pela situação histórica. Não precisamos de valores inscritos num céu inteligível, mas nos escolhemos, sempre, inseridos em um contexto que não escolhemos (contingente). Por exemplo, um amigo sabe que é errado abandonar seu parceiro em um momento de necessidade, no entanto tal valor não deriva de nenhuma regra universal nem de Deus nem da Razão humana, trata-se de algo historicamente construído. Evidentemente que sempre posso agir contra esse valor e assim contribuir

que o materialismo metafísico e dogmático de parte dos marxistas é completamente absurdo. Entendemos as palavras de Worms em relação à Sartre, quando o autor comenta o célebre artigo intitulado *Matérialisme et révolution* (1949):

Vemos então como Sartre, a partir deste texto [*Matérialisme et révolution*], resolve seu duplo problema: por um lado, ele encontra com a análise marxista da alienação nas relações econômicas e históricas um *critério concreto para a ação livre*; mas, por outro lado, ele não renuncia à consciência e à liberdade. Ao contrário, este critério só faz sentido "para" uma liberdade através da qual a existência do homem continua a ser definida. Apenas há "revolução" *por e para* liberdades.⁸²⁷

A revolução se apresenta, nesse registro, como possibilidade às consciências livres inseridas em determinada situação histórica. Se aludirmos novamente ao exemplo da trajetória do próprio Sartre e ao papel do intelectual engajado, veremos com clareza que o filósofo responde aos condicionamentos sociais impostos por seu tempo. Sartre se faz intelectual à sua maneira e, desse modo, cumpre o seu destino. É por isso que a interlocução com seus pares (Merleau-Ponty; Camus; Beauvoir; etc) se impõe, pois todos respondem às demandas da situação histórica do entre Guerras, mas cada qual responde à sua maneira. Portanto, é a forma como cada sujeito responde singularmente às determinações históricas comuns que compõem e recompõem o sentido da história. Se vivemos o contexto da *necessidade* [*besoin*] e da *escassez* [*rareté*] – sublinhemos –, este quadro epocal não está determinado, mas, paradoxalmente, ele determina o solo comum no qual os homens se escolhem e fazem a história. Valéry é um intelectual burguês (tal como Flaubert; e o próprio Sartre, por que não?), mas nem todo intelectual é Valéry, como reitera Sartre diversas vezes. Assim, se Napoleão não houvesse existido, nada garante que a história teria sido a mesma. Isso significa defender o modelo personalista do herói da história? Evidentemente que não, significa apenas que o curso da história não está

para a construção de novos valores, entretanto, nossas escolhas se dão sempre em relação. Nosso ser depende de um ser outro que não nossa consciência, assim postula a ontologia fenomenológica (e a ontologia do concreto) de Sartre. Talvez a chave para compreender o problema resida na instigante distinção proposta por Sartre em seu livro *Verdade e Existência* (obra publicada postumamente), entre: historialização (moralidade concreta) e historização. (SARTRE, *Verdade e Existência*, p. 119). Neide Coelho Boëchat também trabalha, num outro registro, o problema da moral histórica em sua excelente obra *História e Escassez em Jean-Paul Sartre*.

⁸²⁷ WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle*, p. 243. No original: "On voit donc comment Sartre, dès ce texte, résout son double problème : d'un côté, il trouve avec l'analyse marxiste de l'aliénation dans les rapports économiques et historiques un critère concret pour l'action libre ; mais, d'un autre côté, il ne renonce aucunement à la conscience et à la liberté. Bien au contraire, ce critère n'a de sens que " pour " une liberté par qui l'existence de l'homme continue de se définir. Il n'y a de " révolution " que par et pour des libertés. "

determinado para além das escolhas humanas, tal como defendem alguns dos opositores ao existencialismo. Em suma, a guerra é uma escolha humana tal como a escassez também é uma consequência das escolhas humanas. Em outros termos, não há o sentido da história inscrito *a priori* num céu inteligível.

Antes de voltarmos ao Flaubert de Sartre, cumpre ainda uma última incursão pela leitura proposta por Bourdieu, quando este tece sua crítica aludindo ao que denomina mito fundador ou “projeto original”. Categorias estas que, no entendimento do sociólogo, representariam um “passo em falso” de Sartre, ou seja, para Bourdieu, no momento em que o filósofo existencialista defende que haveria um projeto original que determinaria as escolhas posteriores de determinado homem, acaba caindo em contradição.⁸²⁸ No entendimento de Bourdieu as análises sartrianas recairiam em algo que ele chama de *filosofia da biografia*,⁸²⁹ pois incorreriam no mesmo problema do essencialismo, tão criticado por Sartre, e isso porque o estudo do movimento biográfico de Flaubert submeteria a ordem cronológica à uma sucessão de acontecimentos logicamente organizados e determinados por uma escolha original (“mito fundador da crença no ‘criador’ incriado”).⁸³⁰ Sob o registro dessa interpretação o projeto sartriano empreenderia o conhecimento analítico do “destino” de determinado homem, no nosso caso, Flaubert. E aqui Bourdieu cita Sartre, visando corroborar sua tese de que o filósofo existencialista se utilizaria de “todos os meios para salvar suas convicções últimas”.⁸³¹ No entanto, o comentador se esquece que por “destino” Sartre entende apenas um dos polos da sua ontologia do concreto, afinal, como vimos anteriormente, a distinção entre conhecer e compreender corresponde à necessidade de abarcar as condições concretas que determinam o horizonte de possibilidades em consonância com a subjetividade. Logo, mesmo no que tange ao projeto original não se trata de uma “crença na irreduzibilidade da consciência a todas as determinações externas”,⁸³² como quer Bourdieu, mas, antes, trata-se de entender que as determinações externas constituem a condição necessária ao exercício da liberdade. É preciso nunca perder de vista que uma das principais

⁸²⁸ Antes de avançar é pertinente adiantarmos que o *projeto original*, no registro sartriano, não determina as condutas, de tal modo que é possível ao agente conduzir-se de forma contrária e até mesmo contraditória ao *projeto original*. Entende-se, nesse sentido, que as condutas podem expressar tal projeto, mas não se reduzem a uma reprodução mecânica. Esta pequena observação já nos permitiria problematizar as teses de Bourdieu.

⁸²⁹ BOURDIEU, *As Regras da Arte*, p. 214.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁸³¹ *Ibidem*.

⁸³² BOURDIEU, *As Regras da Arte*, p. 215.

consequências da perspectiva existencialista é a impossibilidade de imobilizar o movimento que caracteriza a própria realidade humana (consciência e história). Residiria justamente nessa distinção, entre conhecimento e compreensão, a chave para entendermos o que Sartre quer dizer quando fala em “irreducibilidade da consciência”. Lembremo-nos que, para o filósofo, a “liberdade é a irreducibilidade da ordem cultural à ordem natural”,⁸³³ algo bastante diverso daquilo que Bourdieu parece defender. Cumpre justamente superar o determinismo, sem com isso negar “a experiência social, [...] sua condição e de seus condicionamentos”.⁸³⁴ Por fim, não se trata de fazer de “uma vida uma sucessão de acontecimentos definitivamente visíveis”, pois interpretar as escolhas de determinada subjetividade não corresponde a afirmar que esta subjetividade estava determinada por sua escolha original.

Ora, se nossa tese acerca do necessário recurso ficcional se justifica, a leitura proposta por Bourdieu não encontra sustentação, uma vez não é a determinação o viés em que Sartre se move, mas o da compreensão e da criação de sentido; e isso deve-se ao fato de que o existencialismo pensa a verdade (histórica e singular) como uma construção oriunda da tensão entre a consciência (para-si) e o mundo (em-si). Daí a exigência de não negligenciar a dimensão pré-reflexiva implicada nesse processo. Neste ponto poderíamos nos perguntar, por exemplo, por que Sartre não concluiu *L'Idiot de la Famille*?⁸³⁵ Nossa hipótese fundamental é que mesmo se ele não tivesse sido impedido de terminar o livro, ainda assim seria sempre uma obra inacabada. Nesse sentido poderíamos dizer inclusive que o existencialismo, por buscar abarcar as existências em ato, está “fadado ao fracasso”,⁸³⁶ e, por essa razão, constitui-se como uma “paixão inútil”. Recorrendo mais uma vez à pertinente formulação de Bornheim: “Definir o homem como ser-no-mundo

⁸³³ SARTRE, *Questão de Método*, p. 178; CRD, p. 115; No original, p. 96.

⁸³⁴ BOURDIEU, *As Regras da Arte*, p. 242.

⁸³⁵ Para além dos seus problemas de saúde, pois muitas de suas obras também permaneceram inacabadas, dentre elas a continuação de *L'Être et le Néant*; *Os Caminhos da Liberdade*; etc.

⁸³⁶ O sentido que damos ao termo “fracasso” aqui foi apresentado por Leopoldo e Silva numa excelente resenha da tradução brasileira de *O Idiota da Família* intitulada *Monumento ao Sujeito. Quando Flaubert foi personagem de Sartre*, publicada pela *Folha de S. Paulo, Ilustríssima*, 9 de Fevereiro de 2014, p. 6. Diz Leopoldo e Silva sobre o fato de Sartre não ter concluído a obra, que este acontecimento não pode ser interpretado como um fracasso, mas antes como “a ilustração mais eloquente da impossibilidade de finalizar qualquer projeto humano”. Vale notar ainda a forma como o próprio Sartre se refere ao caráter inacabado de muitas de suas obras: “*Il est certain que ça me caractérise, de n'avoir jamais fini les grands ouvrages que j'ai commencés. Je n'ai pas fini L'Être et le Néant, ou en tout cas, je fais allusion à la fin à un livre de morale que je n'ai jamais écrit. Je n'ai pas fini Les Chemins de la liberté ; ni la Critique de la Raison Dialectique ; ni L'Idiot de la Famille. J'ai donc donné l'habitude à mes lecteurs de fournir des ouvrages qui ne finissent pas. Ça se reconte rarement – sinon pas du tout – dans la littérature classique, où je ne vois pas pourquoi j'ai fait ainsi*”. (SARTRE in: SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 341).

[...] é de certo modo negar a possibilidade de definição, [...] o homem deve reinventar-se sempre”.⁸³⁷ Em suma, a característica fundamental do existencialismo localiza-se em sua dimensão transcendente, como acena o dizer de Sartre em *L’Idiot de la Famille*: “Ninguém pode viver-se sem fazer-se, isto é, sem superar [*dépasser*] rumo ao concreto o que fizeram de sua pessoa [*lui*]”.⁸³⁸

Por fim, uma última observação parece ainda incontornável. Conquanto Bourdieu tenha objetivado demarcar a distância entre seu pensamento e as análises burguesas de Sartre, parece-nos que sua leitura não está tão distante daquela proferida pelo filósofo existencialista. O método empregado por Sartre em *L’Idiot de la Famille* e anunciado em *Questão de Método*,⁸³⁹ simplificando um pouco, consiste em aproximar a psicanálise do método marxista. Trata-se, portanto de pensar os condicionamentos sociais em consonância com a subjetividade. A abordagem regressiva-progressiva significa que devemos partir das análises estruturais da situação histórica que constitui o horizonte comum, o Espírito Objetivo,⁸⁴⁰ para que determinada subjetividade exerça-se. Esta abordagem indica que é preciso recorrer aos dados iniciais de determinada existência, ou seja, devemos recorrer à infância de Flaubert se quisermos compreendê-lo. Nesse processo é a própria situação histórica que se manifesta: Flaubert *encarna* sua época. Assim esse vai-e-vem característico do método regressivo-progressivo revela que a época permitiria iluminar uma subjetividade e, simultaneamente, a subjetividade expressar sua época. Trata-se, portanto de radicalizar a dialética marxista em sua dimensão tensional, incorporando assim a subjetividade no processo de compreensão do movimento da história.

Após este desvio, voltemos ao nosso movimento argumentativo, algo que nos conduzirá às análises sartrianas de *L’Idiot de la Famille*, mas agora sem o natural estranhamento em relação às formulações de Sartre aparentemente contraditórias, como, por exemplo, quando o filósofo advoga que Flaubert cumpriu seu destino de burguês à sua maneira. Liberdade singular e determinações históricas; subjetividade livre e leis da história em si; criação em situação; liberdade contingente; são essas algumas das

⁸³⁷ BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 24.

⁸³⁸ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. I, p. 647.

⁸³⁹ Diz Sartre em relação ao lugar que a obra ocupa na construção de *L’Idiot de la Famille*: “O idiota da família é a continuação de *Questões de método* [...]”. SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. I, p. 7.

⁸⁴⁰ É curioso notar, inclusive, uma interessante coincidência: em diversos momento da obra, *L’Idiot de la Famille*. Sartre se utiliza inclusive do termo “*habitus*”, para se referir aos condicionamentos decorrentes da dimensão ideológica do Espírito Objetivo, termo que, como sabemos, será central às análises de Bourdieu.

categorias que se encontram no pensamento existencialista e que poderiam confundir o leitor incauto.

2. Do destino que se é: o caráter trágico da liberdade historicamente determinada

Se Heidegger tem razão e Sartre foi o autor que mais próximo esteve de entender a filosofia apresentada em *Ser e Tempo*, analogamente talvez não configure um abuso afirmar que Sartre talvez tenha sido o autor que mais próximo esteve de entender a filosofia marxista – ou marxiana, pois, nesse sentido, pouco importa a exegese ortodoxa do texto de Marx.⁸⁴¹ Defendemos aqui que, em searas sartrianas, o marxismo se constitui de fato como a principal chave de interpretação da realidade humana. Para o filósofo existencialista, assim entendemos, o marxismo é uma *filosofia da liberdade*,⁸⁴² mas sua leitura está muito longe daquela que muitos dos seus opositores o acusam, que é a defesa incondicional da liberdade do indivíduo.⁸⁴³

A indeterminação, em Sartre, como problematizado no capítulo anterior, é sobretudo histórica, pois, conquanto o movimento da história passe, de fato, pela subjetividade, é em sua dimensão coletiva que é preciso lançar o sentido do drama da existência. Somos livres porque o curso da história é uma construção humana; devemos, pois, assumir a dimensão *dramática* que a filosofia da história adquire em Sartre. Dito de uma maneira mais concreta, vivemos a história da escassez, mas poderíamos não vivê-la, isto é, poderíamos ter erigido outro modelo de sociedade, a história não obedece a um destino previamente definido e logicamente determinado. Evidentemente que, com essa afirmação, não queremos negar os condicionamentos históricos, aliás, sob a perspectiva existencialista, o limite é condição necessária à transcendência. Cumpre recorrer a um exemplo: a partir da experiência dos grandes genocídios do século XX construímos uma sociedade desigual e injusta. Por outro lado, poderíamos ter construído uma sociedade

⁸⁴¹ Pensamos aqui na querela entre marxistas e marxianos, ou seja, entre a exegese (marxiana) do texto de Marx e a hermenêutica interpretativa (marxistas) de seus herdeiros.

⁸⁴² Quem oferece uma interessante leitura da filosofia de Marx como uma *filosofia da liberdade*, num outro registro evidentemente, é Terry Eagleton em *Marx e a Liberdade*.

⁸⁴³ Evidentemente que essa formulação simplifica as nuances interpretativas, pensamos aqui em leituras como as de Bourdieu, Lukács, Mészáros, etc. Embora bastante distintas, essas leituras parecem não ter compreendido o principal aspecto da filosofia existencialista, tal como defendemos, ou seja em seu caráter relacional, aspecto explorado e destacado, aliás, por F. Worms.

menos iníqua e mais justa, na qual “a maldade de um homem [não] possa ser entregue à maldade de outro homem” numa “justiça estupidificada”; em outras palavras, uma sociedade na qual um homem “não possa cometer livre e aprovadamente um crime de fuzilamento”.⁸⁴⁴ Haveria, nesse sentido, uma tensão dialética (contradição) entre o caráter concreto das escolhas singulares dos *homens*, instância que requer o recurso às análises da psicanálise existencial, e as determinações materiais do *homem*. Isto é, o horizonte comum de um contexto histórico que se manifesta através do recurso à noção de encarnação. Dessa forma, o pensamento marxista, através daquilo que Sartre chamou de método *regressivo-progressivo*, converte-se em via de acesso ao *espírito objetivo* que constitui a chave para compreender uma época. Entendemos, sob esse viés, a expressão sartriana, “*singular universal*”: toda singularidade comporta os elementos necessários para a compreensão de uma época. Algo que, conforme defendemos anteriormente, se manifesta sempre de forma ambígua na “confluência da compreensão e do conhecimento”.⁸⁴⁵ As escolhas singulares constituem uma resposta às determinações da matéria. Se recorremos novamente às palavras de Lispector, entenderemos em que sentido a justiça (que encarna aqui o espírito objetivo) condiciona a forma como escolhemos. Não obstante, no momento em que fazemos nossa escolha, a vivência dessa experiência ou do ato de escolher é sempre singular (subjativa). Na passagem a que aludimos, a autora se refere a um “crime” institucionalizado cometido pela polícia com a aprovação da maior parte da sociedade, “matar um criminoso” em nome da sociedade e dos cidadãos bem intencionados, corresponderia, nesse sentido, ao ato no qual um policial “está cometendo o seu crime particular”.⁸⁴⁶ Em outros termos, a personagem ficcional parece expressar algo que a análise abstrata não é capaz de alcançar que é a esfera concreta das determinações sociais; o policial se escolhe numa sociedade na qual o fuzilamento de um criminoso parece ser aceito como natural. No entanto este processo sempre é vivido singularmente, ou seja, subjativamente. O espírito objetivo ou o caráter ideológico implicado em determinada época é sempre vivido por homens concretos e, portanto, por pessoas com “nomes próprios”. Por fim, é preciso ratificar o fato de que mesmo que a sociedade configure o horizonte de possibilidades para as escolhas de determinado homem, isso não significa que a história escapa à realidade humana. É por esse prisma

⁸⁴⁴ LISPECTOR, *Mineirinho in: Para não Esquecer*, p. 219. Emprestamos as palavras de Clarice Lispector, pois, no registro sartriano, elas encarnam a dimensão concreta à qual nos remetemos, de uma maneira que nos está interdita.

⁸⁴⁵ BORNHEIM, *O Idiota e o espírito Objetivo*, p. 7.

⁸⁴⁶ LISPECTOR, *Mineirinho in: Para não Esquecer*, p. 219.

que devemos entender que o homem é sempre livre para libertar-se, pois os condicionamentos configuram a condição necessária à sua transcendência. Dado que o homem sempre pode ultrapassar sua condição, ele também é perpetuamente responsável pela situação histórica que o determina e, contraditoriamente (dialeticamente), é por ele determinada.

O conjunto dos processos históricos apenas adquire sentido para uma subjetividade quando inserido na dinâmica da *intersubjetividade*; algo que Sartre chamou, em *Critique de la Raison Dialectique*, de *espírito objetivo*, “dentro do qual cada membro de um grupo ou sociedade refere-se a si próprio e aparece para os outros, estabelecendo relações de interioridade entre pessoas que derivam das mesmas informações ou do mesmo contexto”.⁸⁴⁷ Em suma, há um horizonte comum que constitui o campo dos possíveis para determinada singularidade, e, ao mesmo tempo, a época (horizonte comum) está presente em cada singularidade, ou seja, recorrendo ao registro de *L’Idiot de la Famille*, “cada um por si” (universal singular) corresponde à “encarnação do todo”.⁸⁴⁸ Encontramos aqui, novamente, os elementos que permitem uma melhor compreensão do papel da subjetividade para a filosofia existencialista. Diz Sartre numa importante conferência intitulada *Marxismo e Subjetividade* proferida em Roma em 1961, no Instituto Gramsci:

[...] a subjetividade é interiorização e retotalização, isto é, no fundo, para retomar termos mais vagos, e ao mesmo tempo, mais conhecidos: vive-se; a subjetividade é viver o seu ser, vive-se o que se é, e o que se é em uma sociedade, pois não conhecemos outro estado do homem; ele é precisamente um ser social que, ao mesmo tempo, *vive a sociedade do seu ponto de vista*.⁸⁴⁹

Após esta breve contextualização retornemos ao caso Flaubert.

No sentido oposto àquilo que defende Bourdieu anteriormente discutido, Leopoldo e Silva observa sobre o projeto de constituir uma antropologia estrutural e histórica, buscando atingir a compreensão de um indivíduo dialeticamente concebido como um universal singular: “não se trata apenas de registrar dados biográficos, mas de construir a oportunidade de refletir sobre a formação da neurose constitutiva do sujeito;

⁸⁴⁷ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 213.

⁸⁴⁸ *Idem*, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 440.

⁸⁴⁹ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 99. Grifo nosso.

uma estrutura, da qual não está ausente a história incrustada na singularidade”.⁸⁵⁰ Em suma, a biografia de Flaubert representa muito mais do que uma obra essencialmente biográfica, pois não é apenas o indivíduo que se manifesta através da obra, mas uma singularidade universal, algo que Sartre analisará no terceiro volume de *L’Idiot de la Famille*. Trata-se, com efeito, de compreender a dimensão objetiva da neurose de Flaubert. Nesse sentido defendemos que, ao tentar abarcar o movimento da vida, a filosofia sartriana precisa abraçar suas contradições inerentes a essa análise infinita, visto que a obra é resultado de uma “realidade [também] inesgotável”, para utilizarmos uma expressão de Gerd Bornheim em *O Idiota e o Espírito Objetivo*.⁸⁵¹ Destarte, poderíamos dizer que, no limite a análise é infinita precisamente porque a realidade é inesgotável e a verdade é em devir [*devenue*]. Ganham sentido, pois, as palavras de Sartre ao se referir às escolhas de Flaubert, em *L’Idiot de la Famille*:

[...] Cada negação de negação o enriquece e o encaminha para sua verdade vinda-a-ser [*devenue*], totalização ideal que só se pode imaginar no fim da história, se é que essas palavras têm algum sentido. E cada uma dessas negações nada mais é do que a situação de Flaubert dada por uma literatura que redefine seus objetivos e os meios de atingi-los.⁸⁵²

Entrevemos aqui algumas das principais categorias inerentes ao pensamento existencialista. Por ser negação temporal a vivência singular encarna o sentido de determinada situação histórica: as negações de Flaubert representam a época do escritor. A verdade totalizada, isto é, uma verdade que imobilizasse o movimento que caracteriza a realidade humana, configuraria o fim da história, pois o que define a existência é justamente essa dimensão dialética que tensiona a relação entre a subjetividade e a situação histórica, ou ainda, entre a consciência e o mundo. A contradição faz parte da realidade humana se fazendo perpetuamente nesse processo de totalização em curso. No registro desse movimento, portanto, a verdade é perpetuamente em devir, de modo que a história jamais estará plenamente totalizada. Desse modo, o “otimismo epistemológico” ao qual se refere Bornheim, no nosso entendimento, é antes a constatação da necessidade de conhecer, mas incorporando o contraditório, ou seja, os seus limites. Quando falamos em verdade vinda-a-ser [*devenue*] exigimos no mesmo movimento que a verdade abarque

⁸⁵⁰ SILVA, *Monumento ao Sujeito. Quando Flaubert foi personagem de Sartre*, resenha publicada pela *Folha de S. Paulo, Ilustríssima*, 9 de Fevereiro de 2014, p. 6.

⁸⁵¹ BORNHEIM, *O Idiota e o espírito Objetivo*, p. 8.

⁸⁵² SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 15. A expressão “vinda-a-ser” [*devenue*] talvez fosse mais apropriadamente traduzida como “devinda” ou “em devir”.

essa contradição. Em suma, são as existências que fazem a época, que “agem nela para retotalizá-la incessantemente na medida em que a época está presente em cada uma [das existências]”.⁸⁵³ Há aqui uma relação dialética de contradição e complementaridade. Eis porque Sartre afirma que cada vida representa a “encarnação do todo”. O autor em *L’Idiot de la Famille*:

[...] Mas como se trata de uma temporalização, é fácil compreender que essas contradições são um motor da história: a época se faz como totalização de uma sociedade, opondo-se a si mesma através dos milhares de encarnações particulares que lutam entre si para sobreviver com base em transformações infraestruturais.⁸⁵⁴

Singularidade e história num mesmo movimento, por isso pergunta-se Sartre: qual foi a época que possibilitou o surgimento de determinada singularidade? E como, do mesmo modo, essa situação histórica se manifesta nas escolhas dessa subjetividade? O que significa ser si mesmo? É essa necessária contradição que configura o motor da história e que, por essa razão, possibilita desnudar o sentido da história, sua inteligibilidade.

Sabemos que de algum lugar da história da filosofia, Descartes, nu em frente de sua lareira, se pergunta: *o que sou eu?* A resposta, talvez a mais célebre de toda a história da filosofia, é: *sou uma coisa que pensa*. Descartes apresenta ao homem ocidental a liberdade do pensamento. Em outros termos: para além das Américas o homem havia descoberto a subjetividade como fundamento do real. É preciso, depois de alguns séculos, (re)colocar a mesma pergunta à Sartre, tal como o filósofo mesmo o fez: o que significa ser si mesmo? *O que sou eu?* Embora o existencialismo postule a subjetividade como ponto de partida – “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade”⁸⁵⁵ – certamente Sartre não reproduz a fórmula cartesiana. Por subjetividade, tal como insistimos, é preciso entender o sujeito lançado no mundo, e essa *retotalização subjetiva* como a construção de um “personagem” no mundo, sempre em relação a um ser outro que não a consciência. *O que sou eu?* Há uma *densidade obscura* que é a *exterioridade encarnada*, em outras palavras, o sujeito é dado no mundo, lá fora, coisa entre coisas. “É preciso que haja uma espécie de densidade obscura que é o modo

⁸⁵³ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, v III, p. 440.

⁸⁵⁴ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, v III, p. 440.

⁸⁵⁵ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 5.

pelo qual alguém se compreende a si mesmo”.⁸⁵⁶ Sou uma coisa dentre outras, ou ainda, sou ao modo do não ser.

Assim formula o problema da identidade Leopoldo e Silva:

A identidade subjetiva nunca se apresenta como totalidade acabada. É preciso acompanhar o movimento sinuoso da história pessoal, interpretar a heterogeneidade como a totalidade impossível, para chegar a uma visão que transcenda a individualidade e capte a expressão da universalidade no drama singular de uma existência.⁸⁵⁷

Neste ponto parece-nos pertinente regressarmos um pouco nosso percurso a fim de avançar. A realidade humana, para Sartre, corresponderia ao *Ser-no-mundo*, de forma mais clara, a noção de realidade humana representa o imbricamento entre a consciência e o mundo; entre a subjetividade e a história. A *vivência* [*le vécu*] – termo que Sartre adota a partir de *Critique de la Raison Dialectique* como um aprofundamento da noção de consciência – corresponde ao imbricamento relacional entre a subjetividade e a situação histórica. A força das circunstâncias [*la force des choses*]⁸⁵⁸ converte Sartre em um prisioneiro do destino e da Guerra, de sorte que o autor vê a si mesmo como uma contradição viva entre a liberdade da consciência e a invasão alemã em Paris. O drama da Guerra é justamente o pretexto que procurávamos para ressaltar que a contradição não representa um perigo ao existencialismo, ao contrário, é justamente o elemento contraditório que permite compreender a liberdade para Sartre. É por isso que não se trata, tal como querem seus detratores, da defesa incondicional da liberdade do indivíduo. Ou seja, se tentarmos ler Sartre na chave do cartesianismo, no qual a subjetividade representa a autonomia do pensamento, jamais compreenderemos o sentido profundo da liberdade existencialista. Citamos o *Saint Genet* de Sartre anteriormente; ali a pergunta assim se dá: como e por que alguém que nasce para ser ladrão converte-se em poeta? É evidente que Sartre não nega os condicionamentos sociais e tampouco reduz a liberdade à escolha

⁸⁵⁶ *Idem, Arte e subjetividade, In: O que é a Subjetividade?*, p. 102. Neste ponto vale notar que essa concepção segundo a qual a subjetividade se dá no mundo, “lá fora” [*dehors*], já estava presente de forma embrionária já no livro de estreia de Sartre, *A Transcendência do Ego*.

⁸⁵⁷ SILVA, *Monumento ao Sujeito. Quando Flaubert foi personagem de Sartre*, resenha publicada pela *Folha de S. Paulo, Ilustríssima*, 9 de Fevereiro de 2014, p. 6.

⁸⁵⁸ Expressão que dá título à uma das principais obras de caráter biográfico-filosófico de Simone de Beauvoir, *A Força das Coisas*, e que se converte num dos relatos mais importantes para a compreensão do existencialismo justamente por sua qualidade literária. Nesse registro, defendemos que o comentário irônico de Hannah Arendt ao se referir ao existencialismo como um movimento literário do início do século XX transmuta-se em um dos mais apropriados elogios. Nas palavras de Arendt: “Distintamente do existencialismo, um movimento literário francês da última década, a filosofia da Existenz tem pelo menos um século de história” (ARENDR, *O que é Filosofia da Existenz? In: A Dignidade da Política*, 1993).

original, tal como afirma Bourdieu. Mas como entender “a pequena ação que faz de um ser social totalmente condicionado alguém que não se rende completamente ao que seu condicionamento lhe atribui”?⁸⁵⁹ *L’Idiot de la Famille* está no horizonte dessa interpelação, uma vez que nele nos deparamos com o esforço do autor em compreender o modo pelo qual a subjetividade se constitui contra seu contexto. Entendemos porque Sartre assim identifica a subjetividade: “a pequena margem de uma operação através da qual uma interiorização se reexternaliza em um determinado ato”.⁸⁶⁰

Compreender tais assertivas exige considerar o problema no registro pré-reflexivo, uma vez que a razão cartesiana não é mais capaz de definir o homem. Se Sartre não pode aceitar o inconsciente freudiano, pois uma “consciência inconsciente” surge como algo absurdo no registro da psicologia fenomenológica, por outro lado, é preciso compreender esse exterior que se encontra em mim, que me define. O que Sartre não pode aceitar é aquilo que o filósofo chama de “teoria de condicionamento na exterioridade”,⁸⁶¹ seja ela em Freud ou em Marx. Essa expressão significa, para Sartre, que ambas as teorias – tanto a psicanálise com a tese do inconsciente, quanto e o marxismo com o autodesenvolvimento contraditório das forças produtivas – quando pensadas isoladamente, recaem no determinismo e, por consequência, interditam a dimensão transcendente da existência. Entendemos, como vimos no capítulo anterior, porque Sartre se volta contra a tese de Engels da dialética da natureza, pois, diz o filósofo, “para legitimar a dialética histórica ao mesmo tempo rejeito a dialética da natureza, o sentido de um processo natural que produz e resolve o homem em todo um conjunto de leis físicas”.⁸⁶² Por outro lado, é preciso também recusar a tese do inconsciente entendido “como um conjunto de rigorosas determinações mecanicistas”. A fim de preencher essa lacuna, e de acordo com nossas análises no capítulo anterior, Sartre argumenta que haveria uma distinção entre conhecimento intelectual e compreensão da vivência. Essa distinção permite ao filósofo postular algo que, por mais que pareça ambíguo, se aproxima da ideia de inconsciente, pois encontra-se no registro pré-reflexivo, mas, simultaneamente, contempla essa instância contraditória imprescindível ao contexto existencialista. Em outras palavras, existiria uma dimensão da realidade humana que não corresponde ao registro do cogito cartesiano, mas que é condição necessária à reflexão.

⁸⁵⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 209.

⁸⁶⁰ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 209.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 210.

⁸⁶² SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 210.

Essa dimensão obscura apenas se deixaria expressar no plano da compreensão da vivência, que, como vimos, é sempre presença e ausência à si simultaneamente. A passagem seguinte de *L'Idiot de la Famille* permite melhor compreender essa relação, diz Sartre:

A compreensão é um acompanhamento mudo do vivenciado, a familiaridade que a empreitada subjetiva tem consigo mesma, a perspectivação dos componentes e dos momentos, mas sem explicação; é uma apreensão obscura do sentido de um processo para além de suas significações; em outros termos, ela mesma é vivenciada, e eu a chamarei de *pré-reflexiva* (e não irrefletida) porque aparece como uma reduplicação, sem distância, da interiorização. Intermediária entre a consciência não-tética e a tematização reflexiva, é a aurora de uma reflexão, mas esta, quando surge, com seus instrumentos verbais, frequentemente falseia o “compreendido”: entram em jogo outras forças [...] que a desviarão ou a obrigarão a substituir o sentido por um conjunto coerente de significações, e as profundezas vislumbradas por generalidades verbais e superficiais.⁸⁶³

Em suma, é preciso buscar um método capaz de dar conta destas duas dimensões, história e psicanálise existencial, de modo que seja possível contemporizar com a contradição inerente à condição humana. De certo modo, já insinuamos que é na intersecção entre esses registros que se insere *Questão de Método*, isto é, a obra que pretende estabelecer o método utilizado por Sartre em *L'Idiot de la Famille*. Para melhor compreender as palavras de Sartre, que colocadas desta forma pelo autor parecem expressar certo caráter programático da obra, devemos atentar para o fato de que o filósofo levou quinze anos para redigir a biografia de Flaubert, de modo que quando da redação da primeira obra ele simultaneamente trabalhava na última. Eis algo que permite reiterar nossa tese de que se trata da expressão mais bem acabada da sua filosofia, pois conjuga perfeitamente psicanálise existencial; análise marxista; reflexão filosófica; e, finalmente, criação ficcional. Nas palavras do próprio autor, a segunda obra configura uma espécie de continuação da primeira;⁸⁶⁴ Em suma, *Questão de Método* estabelece a base metodológica adotada por Sartre em sua biografia literário-filosófica sobre Flaubert. Ainda no registro dessa asserção acerca da postulação do método adotado em sua última grande obra, o autor ressalta já em *Questão de Método* que será preciso dar conta destas duas instâncias simultaneamente: subjetividade e história. Por um lado, a *análise abstrata*, pois, como lembra Bornheim, “não existe a possibilidade de analisar um caso

⁸⁶³ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1551.

⁸⁶⁴ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. I, p. 7.

concreto sem teoria. A investigação do particular liga-se necessariamente ao geral”.⁸⁶⁵ Mas, por outro lado, é preciso também recorrer à *compreensão concreta*, à vivência singular que não se deixa apreender no registro da análise abstrata. E já vimos que não podemos compreender o movimento da história se negligenciarmos sua dimensão material (concreta). Conjugando as descobertas da psicanálise e da sociologia com o marxismo e a criação ficcional é o fim perseguido em *L’Idiot de la Famille*. Decorre daí que o método adotado por Sartre pretende abarcar dialeticamente o abstrato da análise universal e o concreto da vivência singular. É nesse registro que o filósofo gostaria “que o leitor simultaneamente sentisse, compreendesse e conhecesse a personalidade de Flaubert, plenamente como indivíduo e também plenamente enquanto expressão de seu tempo”.⁸⁶⁶ Trocando em miúdos, o objetivo da obra, ao adotar este método, seria fazer com que o leitor *sentisse, compreendesse e conhecesse* o que foi Flaubert. Tal pretensão justifica o apelo aos recursos expressivos correspondentes: ao romance (criação ficcional) que proporcionaria a manifestação da dimensão concreta da singularidade; à psicanálise existencial que permitiria *compreender* determinada escolha de determinado homem; e a história (marxismo), que possibilitaria *conhecer* o contexto histórico como horizonte de possibilidades para determinados homens (uma época), em síntese, este é o método aplicado ao caso Flaubert. Assim define Sartre sua abordagem filosófica dessa existência singular:

Meu objetivo é tentar demonstrar o encontro entre o desenvolvimento do indivíduo, da maneira que a psicanálise nos tem mostrado, e o desenvolvimento da história. Pois em determinado momento o indivíduo, inserido no condicionamento mais profundo e mais íntimo no seio da família, é capaz de desempenhar um papel histórico.⁸⁶⁷

A fim de dar conta desse projeto, Sartre postula a necessidade do recurso à criação ficcional, pois tal como insistimos diversas vezes, compreender o real, ao menos em alguma medida, exige também inventá-lo. É por isso, sustenta ele, que a linguagem capaz de expressar Flaubert exige a estrutura do sonho. Se “a vivência está sempre presente e ausente diante de si mesma, de modo simultâneo”,⁸⁶⁸ tal como exige a condição humana, *compreender* o que foi um homem implica também (re)criá-lo. Novamente impõe-se a passagem em que Sartre destaca este caráter ficcional e o recurso à consciência

⁸⁶⁵ BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 9.

⁸⁶⁶ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 216.

⁸⁶⁷ *Ibidem*.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 214.

imaginante como um dos elementos constitutivos da *realidade do real* ou da realidade humana. Mas antes é importante recordar as palavras de Sartre quando interrogado acerca do método adotado em *L'Idiot de la Famille*. Assim, quando indagado a respeito da razão pela qual não procurara expressar essa dimensão concreta da existência através da criação ficcional, ou, por que simplesmente não escrevera um romance, ou ainda, por que recorrera a esse método híbrido no seu estudo sobre Flaubert, responde:

Escrever sobre Flaubert por meio da ficção me basta – de fato, a obra pode ser considerada um romance. Só gostaria que as pessoas dissessem que o livro é um autêntico romance. Tentei atingir um certo nível de compreensão de Flaubert através de hipóteses. Portanto utilizo a ficção [...] [pois] um livro não pode ser considerado literatura [se] não há a busca de uma forma que também encerra um sentido em si: em minha opinião, os dois – forma e conteúdo – estão sempre relacionados.⁸⁶⁹

Evidentemente que não se trata de reduzir a obra à uma ficcionalização do real. Trata-se antes de compreender que há uma dimensão do real que apenas se deixa expressar através do recurso ao imaginário e à imaginação. Em suma, se queremos entender o que foi um homem precisamos recorrer também à essa modalidade expressiva. Nesse mesmo sentido, devemos insistir: segundo Sartre, *L'Idiot de la Famille* representa a continuação de *L'Imaginaire*. Flaubert é a encarnação imaginária de sua época, esta é a razão para Sartre tomá-lo como objeto de reflexão: “(...) ele é o imaginário”⁸⁷⁰. No entanto, é importante lembrar que “a imaginação não é uma faculdade do espírito nem uma fonte inesgotável: é uma atitude complexa em relação ao real”.⁸⁷¹ Como insistimos no primeiro capítulo deste estudo, a consciência imaginante é uma forma profunda de se inserir no seio do real, conquanto, por vezes, possa configurar um mecanismo de fuga. Quando Flaubert escreve *Madame Bovary* o que faz ele? Sartre o diz:

[...] De um lado, quer traçar uma descrição objetiva de determinado meio, o meio rural da França nos anos 1850, com suas transformações, o aparecimento do médico que substitui o atendente sanitário, a ascensão de uma pequena burguesia não religiosa etc. Tudo isso, ele [*Flaubert*] quer descrever perfeitamente consciente. Mas, ao mesmo tempo, quem é ele próprio que está escrevendo assim? Ele nada mais é que a encarnação de tudo isso. [...] só se totaliza o ser social que se é e, ao mesmo tempo, se descreve a totalidade que se vê!”⁸⁷²

⁸⁶⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 221.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 216.

⁸⁷¹ *Idem*, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1477.

⁸⁷² *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 100.

Esta passagem, além de remeter às condições materiais de determinada *subjetividade concreta*, isto é, além de “traçar uma descrição objetiva de determinado meio”, permite compreender o que Sartre entende por subjetividade, pois, vale lembrar que é no mundo, entre as coisas, que o homem se constitui. Daí que, para o filósofo, Flaubert “nada mais é que a encarnação de tudo isso”. Reitera-se o problema da identidade, pois é sempre externamente que o homem encontra seu Ego. Em outras palavras, de acordo com a passagem citada anteriormente: “só se totaliza o ser social que se é e, ao mesmo tempo, se descreve a totalidade que se vê!”. Esta passagem permite compreender que a subjetividade é resultado da exterioridade retotalizada por uma subjetividade que se constrói sempre em determinada situação histórica. Essa ambiguidade (contradição) é o que permite entender o sentido da apropriação existencialista da dialética marxista. Por esse mesmo motivo o realismo soviético, por exemplo, não é de fato realista, se se descreve o que se vê apenas, sem aquela densidade obscura – que é o autor; sua subjetividade na obra, isto é, a forma como o escritor retotaliza praticamente sua condição social –, não se faz boa literatura. Entende-se porque, sob uma perspectiva existencialista, que o autor está implicado na obra. “É preciso que haja uma espécie de densidade obscura que é o modo como alguém compreende a si mesmo”⁸⁷³ [...], “não pode haver livro bom sem subjetividade”.⁸⁷⁴ Novamente o problema da compreensão de si surge como categoria central, e já não podemos nos evadir desta questão: como alguém torna-se si mesmo? *O que sou eu?* Vale lembrar que “a compreensão é um acompanhamento mudo do vivenciado”, em suma, “é uma apreensão obscura do sentido de um processo para além de suas significações”. No caso de Flaubert, ele certamente “é um burguês porque foi posto no mundo para se fazer burguês”,⁸⁷⁵ no entanto, como ele faz isso? A resposta é: à sua maneira. Decerto que com Sartre não seria diferente.

Urge, então, que nos concentremos doravante nessa dimensão sempre forjada que a identidade adquire no pensamento existencialista, já que a coincidência absoluta consigo mesmo, como vimos, é impossível. Ancorados em nossa argumentação precedente, sabemos que somos todos, em alguma medida, atores de nós mesmos. Vimos anteriormente também, quando falávamos da relação de Sartre com a psicanálise, que o filósofo se manifesta (“se dá a ver”) em suas análises sobre Flaubert, no mesmo sentido

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 102.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁸⁷⁵ *Idem*, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1484.

em que Flaubert se identifica com sua principal personagem, Madame Bovary. Em outras palavras, há uma dimensão autobiográfica nas criações imaginárias envolvidas na construção de suas clássicas biografias, em especial, *L'Idiot de la Famille*. Entrevemos, deste modo, que a constituição daquilo que define determinada subjetividade, isto é, sua identidade, passa necessariamente pela exterioridade e, conseqüentemente, pelo encontro com a alteridade.

A seguir, enfrentaremos com maior cuidado esse problema, mas vale adiantar um certo impasse que irrompe aqui. Por um lado, como afirma Garcin, personagem de *Huis Clos*, “o inferno são os outros”,⁸⁷⁶ porque o olhar do outro intenta negar minha transcendência. Mas por outro lado seria precisamente através desse encontro com o olhar alheio que o homem se reconheceria como algo definido (imaneente). Procuremos interrogar a tensão imanente a essa compreensão de si, que subjaz à perspectiva existencialista, acentuando a dimensão ficcional que o reconhecimento de si exige. Afinal, não podemos esquecer que nosso objeto é a consciência imaginante e o imaginário como elementos de constituição da realidade humana no pensamento de Sartre.

3. “Madame Bovary sou eu” ou “Quando Flaubert foi personagem de Sartre”

Sartre afirma em diversos momentos de sua obra que “faz parte da subjetividade ativa ser ela não conhecida”,⁸⁷⁷ problema levantado pelo autor desde seu livro de estreia, *La Transcendence de l'Ego*. O filósofo alude, assim, à impossibilidade de determinada singularidade obter um conhecimento total de si enquanto projeção temporal lançada no mundo. Em outras palavras, se a vivência é sempre essa presença e, simultaneamente, ausência a si, o homem apenas se reconhece enquanto identidade pelo “canto do olho”. O Ego nunca é visto senão de soslaio – com “olhos oblíquos e dissimulados”, com a suspeita de quem não pode confiar no “si mesmo”. Dito de forma mais clara, o Ego é algo perpetuamente forjado no registro reflexivo, mas a reflexão não é capaz de captar a dimensão pré-reflexiva da existência, a saber, essa instância obscura e espontânea que Sartre denomina cogito pré-reflexivo e que constitui o pressuposto necessário à reflexão. Daí deriva que a identidade seja sempre construída sob um registro de segundo grau.

⁸⁷⁶ SARTRE, *Entre Quatro Paredes*, p. 125.

⁸⁷⁷ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 104.

Talvez o recurso a uma situação concreta permita melhor compreender esse processo: determinado homem se define como honesto baseado em escolhas que realizou; no entanto, essa definição acontece apenas no registro reflexivo, quando a escolha já está feita. Certamente, ao se definir como honesto este homem pretende engajar suas escolhas futuras mantendo a coerência com a concepção que forja de si mesmo, mas o fato é que não há nenhuma garantia última de que ele continue a se escolher sob o registro da honestidade. O que sou eu?, pergunta-se. E, ao responder, tal homem já não é, pois, como sabemos, a existência é ao modo do não-ser. Compreendemos, destarte, porque Sartre afirma que “Eu é um outro”:⁸⁷⁸ quando me defino já não me encontro no âmbito da vivência, pois lanço-me na análise abstrata que é incapaz de captar e expressar o trágico da vida, numa palavra a existência em ato é trágica porque o homem está sempre lançado em um mundo que não escolheu, mas com necessidade de se escolher a partir deste contexto que constitui seu horizonte de possibilidades. Nesse sentido o homem não é capaz de estabelecer algo que o defina de forma perene, justamente porque o que define a existência é a impossibilidade de constituir-se ao modo da coisa, em-si mesmo; o homem é sempre ao modo do não-ser. Na espontaneidade do cogito pré-reflexivo, portanto, não há conhecimento, mas apenas compreensão de si. Dito de outra forma, no âmbito do fluxo temporal da consciência lançada no mundo há que se estabelecer uma distinção entre *conhecimento* e *compreensão*. Apenas com esses pressupostos em mente podemos apreender as seguintes palavras de Sartre: “estou estabelecendo a distinção entre compreensão e intelecção: pode haver a intelecção de uma conduta prática, mas no máximo a compreensão de uma paixão”.

Ou seja, como antes problematizado, a busca pelo conhecimento pleno da identidade configura a dimensão contraditória que o existencialismo persegue (dialética, sim, mas trata-se, como insistimos diversas vezes, de uma *tensão dialética*, ou seja, sem síntese conclusiva, mesmo que temporária). Mesmo ciente do necessário fracasso dessa empreitada o existente procura se definir, sendo que aquilo que define a existência é precisamente a impossibilidade de ser definida. Na máxima sartriana: o homem será aquilo que ele se fizer a partir daquilo que foi feito dele, exceto, talvez, na morte, mas ainda assim caberá aos outros homens lançar algum sentido sobre *o que foi* este homem. Deriva destas formulações a incontornável questão: como se dá a compreensão de si?

⁸⁷⁸ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 98. Expressão, emprestada de Rimbaud, que Sartre utiliza para se referir ao caráter forjado e intersubjetivo da constituição do Ego. Se o homem é ao modo do não ser, sua identidade é sempre precária e provisória.

Como alguém (Flaubert, Sartre etc) compreende a si mesmo? O que significa ser si mesmo? Entendemos que a auto-narrativa se constitui como uma das instâncias necessárias à compreensão e, simultaneamente, à invenção de si. O recurso à consciência imaginante, tal como vimos no decorrer deste estudo, constitui uma das instâncias necessárias na composição da realidade humana sob a égide do existencialismo sartriano. Assim, o escritor se narra escritor para sê-lo (se definir), isto é, para assim se identificar; no entanto, este processo é sempre artificial posto que o homem é, ratifiquemos uma vez mais, impreterivelmente ao modo do não-ser. Em suma, Sartre é posto no mundo para se tornar escritor, pois a situação histórica em que o filósofo está lançado assim impõe. A despeito disso, o filósofo vive sua condição singularmente. Daí a célebre formulação do autor: a subjetividade é a maneira como se retotaliza a exterioridade interiorizada num movimento de exteriorização, pois não há um dentro da consciência, é no mundo que determinada subjetividade se constitui e contribui para a composição da situação histórica que a define. A contradição é parte constitutiva do movimento dialético que configura a realidade humana. É essa contradição velada que o existencialismo pretende abarcar. Sentencia Sartre: há um “tipo de compreensão de si que não pode ser denominada e que, incessantemente, nos é fugidia”.⁸⁷⁹ Talvez apenas agora estejamos prontos para compreender o sentido profundo das palavras de Sartre acerca da compreensão da vivência, anteriormente referenciadas e expressas por ele em *Itinerário de um Pensamento*. Voltemo-nos a elas:

O que chamo de *le vécu* – a vivência – é justamente o conjunto global do processo dialético da vida psíquica, na medida em que esse processo é obscuro a si mesmo por tratar-se de constante totalização, portanto necessariamente uma totalização que torna plena também a consciência. A “vivência”, nesse sentido, é eternamente suscetível de compreensão, mas nunca de conhecimento. Adotando essa premissa como ponto de partida, pode-se tomar conhecimento de determinados fenômenos psíquicos através de conceitos, mas não da experiência em si.⁸⁸⁰

Nesse sentido, tal como vimos anteriormente, a compreensão de si exige o recurso à linguagem do sonho, de modo que a criação ficcional se constitui como instância privilegiada e necessária à compreensão de si. Daí que, no âmbito da subjetividade concreta, é preciso entender que a identidade está no mudo [*dehors*]. O problema assim postulado, entre o campo do saber e do não-saber, impõe a seguinte questão: “quem é ele

⁸⁷⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 214.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, 213-214.

próprio [Flaubert] que está escrevendo assim?” Segundo Sartre, “ele nada mais é que a encarnação de tudo isso”.⁸⁸¹ Quando totalizamos a situação histórica em que estamos inseridos – mesmo que precariamente, visto que, no limite, tal empreitada está fadada ao fracasso –, realizamos tal processo nos singularizando; numa palavra: à nossa maneira. Reencontramos assim nossa formulação anterior: é preciso entender a retotalização prática realizada no romance como manifestação de uma densidade obscura. Podemos dizer que no romance inscreve-se a busca inglória e incessante rumo ao si mesmo que se é ao modo do não-ser. Nesse sentido a obra romanesca converte-se no modo como alguém compreende a si mesmo. No entanto, como vimos, este compreender-se não ocorre no registro do conhecimento de si, mas antes como processo de totalização num movimento que é inesgotável. É no esteio dessas palavras que entendemos a interpretação sartriana da frase de Flaubert, “Madame Bovary sou eu”, isto é, a construção da personagem inserida na narrativa ficcional se oferece como fundamento para a busca da impossível identidade. A narrativa converte-se em um elemento heurístico que manifesta a vivência. É nesse sentido que entendemos a instigante interpretação de Bornheim supracitada: “a empatia pela vivência leva à compreensão, que gera por sua vez a noção”.⁸⁸² A afirmação do comentador está ancorada na distinção entre conceito (lugar da demonstração científica) e a noção (registro da compreensão da vivência), pois “a vivência leva a reconhecer que há algo *en dessous* da consciência”.⁸⁸³ Essas palavras corroboram o sentido que perseguimos, a saber, a ideia de que a vivência ultrapassa os limites expressivos da linguagem abstrata das análises conceituais e da metafísica tradicional.⁸⁸⁴

Na esteira dessas formulações devemos entender que há um imbricamento necessário entre o mundo e a identidade (Ego), pois compreender-se exige também

⁸⁸¹ SARTRE, Arte e subjetividade, In: O que é a Subjetividade?, p. 100.

⁸⁸² BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 14

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 16 Embora a expressão “en dessous”, no nosso entendimento, fosse mais apropriadamente expressa se substituída pela expressão “dehors”, pois trata-se antes de buscar algo “fora” da consciência, no mundo, externamente, do que algo a ser procurado “por debaixo” da vivência.

⁸⁸⁴ Sartre problematiza a relação entre o conceito e a noção, ou entre a ciência e a filosofia, em *L'Écrivain et sa Langue* (p. 70). Aludimos a essa questão em nosso segundo capítulo, mais especificamente no tópico 2.2, quando tratamos da relação entre filosofia e literatura. Conquanto não caiba retomar esta discussão, vale lembrar que problematizamos a posição de Sartre a fim de destacar a interdependência e a simultânea insuficiência dos registros; nessa direção defendemos que o filósofo pretende destacar a insuficiência da análise abstrata quando tratada isoladamente, mas não abandoná-la. Algo que se evidencia em sua crítica ao caráter abstrato de parte dos teóricos marxistas. Lembremos, por fim, que o materialismo dialético se quer científico. Em suma, análogo ao que ocorre com a relação entre literatura e filosofia, entendemos que a relação entre ciência e filosofia acontece a partir de uma dupla insuficiência e uma dupla complementaridade (*tensão dialética*).

encenar-se, ou melhor, criar-se; mas a invenção de si se dá sempre no bojo da realidade do real, numa palavra, no mundo. Na formulação de Sartre em *L'Idiot de la Famille*:

[...] só se pode falar do mundo falando de si mesmo e, inversamente, só se pode falar de si falando do mundo. É que, entre este e o Ego, há reciprocidade de perspectiva. O Ego encontra seu destino no mundo, o mundo encontra sua unidade temporalizante de totalização no devir do Ego.⁸⁸⁵

Por fim, conhecer-se, nesse sentido, significa encenar-se, pois a sinceridade reflexiva é impossível; o autoconhecimento passa necessariamente pelo encontro com o outro. Vejo-me no olhar dos outros, como coisa acabada; daí a possibilidade de constituir-me, mesmo que de uma maneira provisória e precária; apenas desse modo me reconheço. Deriva desse problema a insistência em afirmar o necessário imbricamento dialético entre leitor e escritor, referido anteriormente. É a leitura que, de fato, constitui a obra; escrever é apelar à generosidade do leitor para que juntos – leitor e escritor – realizem a obra.⁸⁸⁶ Dito de forma mais clara, se é o encontro com o outro que permite o reconhecimento de si, e se o escritor lança um apelo para que o leitor complete o sentido da obra, podemos inferir que, no mesmo movimento, o escritor se desvela e permite ao leitor que também ele se reconheça na realização (leitura) de obra. O leitor se vê refletido nesse espelho crítico que o escritor oferece. Por esse prisma, Sartre se reconhece em Flaubert, pois (re)encontra sua época naquilo que o escritor, através de sua história, revela de si. Manifestam-se novamente as duas perspectivas complementares que analisamos no capítulo anterior na interlocução com Ricoeur, quais sejam, a dimensão da psicologia fenomenológica presente na teoria da recepção com Wolfgang Iser – e Ingarden – e o aspecto histórico necessariamente implicado, presente na leitura de Hans Robert Jauss. Em suma, Sartre apresenta o problema na chave da tensão dialética entre as condições materiais (história) e a subjetividade como ultrapassamento no-meio-do-mundo. Na expressão sartriana citada: “o mundo encontra sua unidade temporalizante de totalização no devir do Ego”,⁸⁸⁷ mas, por outro lado, é no mundo que devo procurar minha identidade. Escreve ele em *L'Idiot de la Famille*: “Na visão de si mesmo há já um jogo

⁸⁸⁵ *Idem, L'Idiot de la Famille, V. II, p. 1501.*

⁸⁸⁶ Acerca da relação entre leitura e escrita em interlocução com o caráter tensional da filosofia existencialista, isto é, a liberdade da consciência e as determinações históricas, vale um recurso às palavras de Sartre em *Que é a Literatura?*: “Escritura e leitura são as duas faces de um mesmo fato histórico, e a liberdade à qual o escritor nos incita não é uma pura consciência abstrata de ser livre. A liberdade não é, propriamente falando; ela se conquista numa situação histórica, cada livro propõe uma libertação concreta de uma alienação particular” (SARTRE, *Que é a Literatura?*, p. 57).

⁸⁸⁷ SARTRE, *L'Idiot de la Famille, V. II, p. 1501.*

de reflexos; e conhecer-se é *encenar-se*: a introspecção deveria pôr um termo na comédia, mas ao contrário ela a desenvolve, e a sinceridade reflexiva não é possível”.⁸⁸⁸ Em suma, a formulação sartriana reitera o caráter tensional da realidade humana; apenas podemos compreender determinadas vivências que encarnam nossas determinações, o conhecimento pleno de si está interdito, justamente porque o homem nunca é, ele existe. Assim como Deus não existe, Ele é. Mas se a sinceridade reflexiva é impossível, como afirma Sartre, por que o filósofo se lança nessa empreitada? E, mais do que isso, na impossibilidade de tal empresa, por que razão Sartre escolhe como seu personagem principal justamente Flaubert?

Tais questionamentos, no entendimento do próprio Sartre, oferecem três respostas principais: porque ele é imaginário, ou seja, porque há recursos suficientes (uma infinidade de cartas; os romances; etc) para este exercício interpretativo que Sartre pretende realizar em *L’Idiot de la Famille*; porque, de acordo com Sartre, Flaubert representa o seu extremo oposto (aspecto ao qual voltaremos posteriormente); por fim, porque a obra sobre Flaubert “representa uma continuação para *L’Imaginaire*”. É esta última razão que mais nos interessa no momento, pois manifesta o necessário recurso à dimensão ficcional. Nas palavras de Sartre: “Há toda uma questão da relação entre o real e o imaginário que tento estudar na vida e na obra do autor”,⁸⁸⁹ afirma o filósofo acerca do seu Flaubert. É porque a literatura produzida por esse escritor “oferece toda essa sociedade como uma sociedade tão viva de contradições como aquela em que vivemos”⁸⁹⁰ que *L’Idiot de la Famille* representa o coroamento de toda a obra de Sartre: psicologia fenomenológica; ontologia fenomenológica; ontologia do concreto (Histórica); psicanálise existencial; criação ficcional; reflexão filosófica. Em suma: apresentação e, ao mesmo tempo, síntese de todo o itinerário sartriano. Neste sentido nossa interpretação se encontra outra vez com a leitura de Bornheim, quando o comentador defende que a obra seria uma tentativa de conciliar psicanálise e marxismo: “[É] nesta perspectiva, a da evolução das ideias de Sartre, que seria necessário interpretar *O Idiota da Família*, que de certa maneira delinea [...] a síntese do pensamento sartriano”.⁸⁹¹ Através dos romances de Flaubert – e da literatura em geral – constatamos:

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 1549.

⁸⁸⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 218.

⁸⁹⁰ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 129.

⁸⁹¹ BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 11. O próprio Sartre assim se refere ao conjunto de suas obras: “*L’Être et le Néant représentait la saisie d’une conscience, de ces racines, de ses structures et sa nature (si je puis me permettre ce mot!), et la Critique de la Raison Dialectique représentait l’apparition des*

[...] o fato real e individual da vida de cada um: que somos encarnações, isto é, somos a singularização de todo o universal dos sistemas nos quais vivemos. Somos isso, cada um de nós, e é isso que nossos romances oferecem. Se nos apresentarem como seres vivendo na clareza das contradições, não é verdade. Se, ao contrário, nos apresentarem como seres que não se reconhecem e nos quais as contradições estão meio ocultas, só parcialmente perceptíveis, então aí estamos no plano da obra de arte: encontramos – seja qual for o grau de esquematização ou de abstração – o personagem que somos cada um para nós mesmos e para os outros.⁸⁹²

Que personagem foi Flaubert para Sartre? E, mais do que isso, que personagem foi Sartre para si mesmo? “Nada me perturbava mais do que ver meus garranchos trocando pouco a pouco seu brilho de fogos-fátuos pela pálida *consistência da matéria*: era a realização do imaginário”,⁸⁹³ diz o filósofo em passagem de *Les Mots* anteriormente citada. Vale pontuar que somos encarnações da situação histórica em que estamos inseridos e é sob esse prisma que podemos afirmar que *L’Idiot de la Famille* representa a continuação de *L’Imaginaire*. Expliquemos. Sartre pretende compreender a época de Flaubert através dos romances (criações imaginárias) e das escolhas concretas do escritor. Assim, quando a *consistência da matéria* se realiza no imaginário – através dos romances –, ela encarna as contradições que permaneciam ocultas nas condutas. Nesse sentido a obra permite esclarecer a vida do escritor e, por outro lado, as escolhas de Flaubert se materializam em sua obra. Precisamente por isso Sartre necessita transformar Flaubert em seu personagem, já que esta é a única forma de compreender o registro concreto de suas escolhas singulares. No entanto, como sugerimos anteriormente, nesse processo também Sartre se converte em personagem, pois desvela seu próprio tempo a partir da maneira como encarna suas escolhas imaginariamente em sua obra. Encontramos novamente a criação ficcional como instância privilegiada para compreensão e, simultaneamente, criação do sentido do real.

Cumpra perguntar: por que *L’Idiot de la Famille* é uma obra filosófica e, ao mesmo tempo, ficcional? Porque esta é a única forma de abarcar a realidade humana no registro existencialista. Isto é, somente através do encontro entre a criação ficcional (imaginário) e as escolhas concretas (real) do escritor uma determinada época se deixa apreender. Daí que o *real por trás da realidade* exige que recorramos à consciência

groupes, l’apparition des hommes constitués comme tels. Et ‘Flaubert’ représentait l’étude d’une personne humaine particulière”. (SARTRE in: SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 361).

⁸⁹² SARTRE, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 129-130.

⁸⁹³ SARTRE, *As Palavras*, p. 103.

imaginante para que ele se manifeste. Nesse sentido, *L'Idiot de la Famille* representa, com efeito, a continuação de *Questão de método*, porquanto permite, através do encontro entre marxismo, psicanálise existencial, existencialismo e criação ficcional, compreender concretamente o que foi uma época. Por fim, se queremos reconstituir determinada situação histórica, não basta restringir nosso trabalho à análise abstrata pertinente ao esforço dos marxistas contemporâneos à Sartre, é preciso ainda contemplar essa dimensão concreta que apenas o método proposto pelo filósofo, e no entendimento dele, seria capaz de fazer.

Somos encarnações do nosso tempo. O romance é a encarnação imaginária de uma época. A criação ficcional, quando bem realizada, é a singularização concreta do universal. Torna-se imperativo perguntarmo-nos: qual era o *mundo social imaginário* de Flaubert? Ou ainda, qual era o mundo social imaginário de Sartre? Em outras palavras, que papel exerce o livro, e mais precisamente a criação ficcional, para a explicitação da realidade do real? Questões que, em alguma medida, orientam nossas reflexões subsequentes.

Já sabemos que os romances permitem compreender a forma segundo a qual determinada singularidade encarna imaginariamente sua época; é preciso agora entender como esse objeto, que é o livro, e mais exatamente o romance, realiza esta tarefa. Estas questões se prestam como fio condutor para nosso próximo item.

4. Inserção no mundo como nossa particularidade: esse objeto tátil e transcendente, que é o livro, manifesta o mundo

“Um livro é necessariamente uma parte do mundo através da qual a totalidade do mundo se manifesta sem, com isso, jamais se desvendar”.⁸⁹⁴

Esta afirmação, na tessitura de nossa argumentação, adquire certo caráter misterioso e presta-se como mote para apresentar o problema que conduzirá este momento de nossa reflexão. Voltaremos a ela de modo mais detido posteriormente, mas anunciemos já algo sobre essa ideia segundo a qual subjetividade, materializada nesse objeto simultaneamente tátil e transcendente que é o livro, constitui uma das formas da totalidade do mundo se manifestar. A criação ficcional representa a forma como

⁸⁹⁴ *Idem, Em defesa dos Intelectuais*, p. 62. Voltaremos a este texto na sequência.

determinada singularidade encarna sua época, de modo que por ela a realidade humana se manifesta. Mas o faz parcialmente, visto que, como já mencionado, a totalidade, – análoga ao que acontece com a identidade – é sempre forjada. A história, sob a perspectiva sartriana, acontece sempre como processo de totalização em curso, de sorte que a totalidade do mundo jamais se deixa desvendar em sua completude. É precisamente nessa tangente que podemos dizer que o livro é um objeto concreto, isto é, tátil, mas que constitui um convite para transcender a realidade imediatamente dada, ou seja, a dimensão concreta daquilo que é historicamente determinado como um convite para o seu ultrapassamento. E o romance cumpre essa função porque é fruto dessa dimensão transcendente que é a consciência imaginante. Entendemos desse modo que a imaginação corresponde àquilo que Sartre chamou de irredutibilidade da subjetividade à matéria. Noutros termos, se o homem se faz a partir das imposições históricas, não podemos jamais reduzi-lo aos seus condicionamentos. E a literatura, ainda nessa vereda, corresponderia a um duplo ultrapassamento, pois o autor precisa transcender sua condição e lançar-se no irreal; por outro lado, o leitor também é impelido a fazer o mesmo. Desta materialidade tátil que é o livro a vida parece transbordar contribuído para a composição da própria história em sua instância mais concreta. Assim, de acordo com o que vimos no capítulo anterior, o escritor convida o leitor para empregar sua liberdade na realização da obra e, juntos, transcenderem suas condições. Por outro lado, essa manifestação do mundo ocorre através da subjetividade do escritor inscrita no livro, mas, de uma perspectiva existencialista, essa subjetividade é sempre precária, posto que inserida na dinâmica da temporalidade e da história. Esta dimensão subjetiva implicada na criação da obra Sartre chamou “de o ser-no-mundo ou universo singular” do escritor. Noutros termos: o escritor vive sua condição à sua maneira, isto é, singularmente. Se os homens impreterivelmente se fazem inseridos numa situação que compõe o campo dos possíveis no qual se escolhem, então é preciso ressaltar que cada um vive esta situação a partir da sua própria perspectiva. Se Sartre vive o contexto das grandes guerras, por exemplo, o filósofo necessariamente vive este contexto subjetivamente. Mas isso significa retornar ao registro da interioridade substancialista? De forma alguma, significa apenas que a subjetividade não é redutível aos condicionamentos sociais. O que vislumbramos aqui é novamente o processo pelo qual o homem interioriza a exterioridade no movimento de exteriorização da interioridade,⁸⁹⁵ e é através dessa mediação da subjetividade que a história se compõe.

⁸⁹⁵ SARTRE, *Em defesa dos Intelectuais*, p. 62.

Em consonância com o que foi dito anteriormente, se a realidade humana se caracteriza por um processo de totalização em curso, e por isso, nunca se totaliza por completo, e se a literatura permite compreender, mesmo que provisoriamente, uma época, então a inserção singular que o escritor realiza com sua obra configura uma das maneiras da realidade se manifestar. Esta constatação exige que não esqueçamos que a particularidade da nossa inserção no mundo não se descola das nossas determinações, isto é, dos nossos condicionamentos históricos. Daí os questionamentos que encerraram nosso tópico anterior: que mundo é esse que possibilitou o surgimento de um Flaubert? Ou ainda, de um Sartre? E por qual razão essas singularidades manifestaram seu ser-no-mundo como escritores? É o que se pergunta o filósofo ao comentar sua biografia sobre Flaubert em *Itinerário de um Pensamento*:

O motivo pelo qual produzi *Les Mots* é o mesmo por que estudei Genet ou Flaubert: como um homem se torna alguém que quer escrever, que deseja falar do imaginário? Isso é o que procuro responder em meu próprio caso, como procurei em relação a outros. [...] como me tornei o escritor que criou as obras que assinei?⁸⁹⁶

Endereçada a Flaubert essa mesma pergunta teria como resposta: porque “ele só conseguiu se expressar, se exteriorizar, como escritor”.⁸⁹⁷ Esta foi, afinal, segundo Sartre, a forma pela qual o autor de *Madame Bovary* manifestou sua revolta contra seu destino de burguês. “O ódio aos burgueses sentido por Flaubert é sua maneira de exteriorizar a interiorização do ser-burguês”.⁸⁹⁸ E quanto a Sartre? Como o filósofo cumpriu seu destino de escritor? A partir das análises que o filósofo realiza sobre o caso Flaubert podemos compreender que “a matéria verbal torna-se o lugar de uma encarnação, e a escrita constitui um projeto de existência. Escrevendo, Flaubert se descobre e se cria ao mesmo tempo”. Assim apresenta o problema François Noudelmann em *L’Incarnation Imaginaire*.⁸⁹⁹

Esse encontro entre a vida e a obra configura-se em algo que poderíamos chamar de *método biográfico*. Como sabemos é em *Critique de la Raison Dialectique* que Sartre apresenta de fato do método que será aplicado em *L’Idiot de la Famille*, pois como afirma

⁸⁹⁶ *Idem*, *Itinerário de um Pensamento*, p. 232.

⁸⁹⁷ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 107.

⁸⁹⁸ *Idem*, *Em defesa dos Intelectuais*, p. 63.

⁸⁹⁹ NOUDELNANN, *L’Incarnation Imaginaire*, p. 170. No original: “*La matière verbale devient le lieu d’une incarnation, et l’écriture constitue un projet d’existence. En écrivant, Flaubert se découvre et se crée e même temps*”.

o filósofo já na apresentação da referida biografia: a obra sobre Flaubert “é a continuação de *Questões de Método*”.⁹⁰⁰ Deparamo-nos outra vez com o imbricamento dialético entre a vida (real) e a obra (imaginário), visto que as escolhas concretas do escritor que encarnam sua condição material se manifestam mais claramente em sua obra. Nesse sentido Sartre procurará na criação ficcional elementos que permitam melhor compreender as escolhas de Flaubert, bem como as escolhas que o romancista realiza como forma de transcender as imposições da materialidade, Isto porque as imposições concretas de determinada situação histórica se manifestam imaginariamente nos romances de Flaubert, de sorte que sua literatura encarna sem tempo, mesmo que seja para negá-lo. Por outro lado, como veremos posteriormente, é nessa projeção de si mesmo que o escritor se reconhece.

Em consonância com o que foi dito acima, as palavras do autor:

[...] a obra como objetivação da pessoa *é mais completa, mais total* do que a vida. Com toda certeza, enraíza-se nela, ilumina-a, mas só encontra sua explicação total em si mesma. [...] A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total encontra-se fora dela, ao mesmo tempo, nas condições que a produzem e na criação artística que a leva ao termo *e a completa, expressando-a*. Assim, a obra – quando é estudada atentamente – torna-se hipótese e método de pesquisa para iluminar a biografia: ela [a obra] interroga e retém episódios concretos como respostas para as suas perguntas.⁹⁰¹

Vislumbramos deste modo que a criação ficcional se configura como elemento heurístico, pois desvela o sentido do real, como vimos insistimos, mas, no mesmo movimento, a literatura parece (re)criar ou ainda instaurar o próprio sentido do real. O homem quando se projeta imaginariamente se reconhece e nesse processo é capaz de transcender seus condicionamentos, pois é impelido a assumir sua dimensão imanente, isto é, a responsabilidade por suas escolhas. A despeito disso, este processo não representa a negação da liberdade como fundamento da existência, ao contrário, ele permite evidenciar a dimensão transcendente em relação às imposições da imanência. Transcendência e imanência, dimensões correlatas que se exigem sem, no entanto, se identificarem: o homem é continuamente livre para transcender sua condição, mas, esse movimento apenas é possível em relação às suas limitações. Em alguma medida, a literatura permite o ultrapassamento das inércias sociais. Sartre lembra ainda, que há um hiato entre a vida e a obra, de tal modo que a análise da segunda não permite apreender a

⁹⁰⁰ SARTRE, *L'Idiote de la Famille*, V. I, p. 7.

⁹⁰¹ SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, p. 108-109.

totalidade da primeira, ou da existência. Daí a necessidade de abarcar simultaneamente as estruturas sociais (marxismo) e “um drama único da infância” (psicanálise existencial).⁹⁰² Vemos, pois, em que sentido para Sartre a (auto)biografia se converte em método de análise: ela permite contemplar a subjetividade e a história na intersecção entre análise abstrata e compreensão concreta, incorporando a criação ficcional como elemento necessário ao desvendamento de uma vida na obra e de uma época nas escolhas de determinada singularidade. Completa Sartre:

[...] é necessário poder, incessantemente, remontar até a obra e saber que esta contém uma verdade biográfica que a própria correspondência [cartas de Flaubert] [...] não pode conter. Mas também é necessário saber que a obra nunca chega a revelar os segredos da biografia: pode ser simplesmente o esquema ou o fio condutor que permite descobri-los na própria vida.⁹⁰³

É neste encontro entre a criação ficcional e a análise abstrata que entrevemos o ensejo para compreender o método sartriano. Nesse sentido, quando Sartre interpreta as escolhas do escritor, ele dá a ver e, simultaneamente, compõe o sentido da sua própria situação. Aquilo que Sartre diz de Flaubert diz tanto ou mais dele próprio do que do autor de *Madame Bovary*. O filósofo existencialista se faz escritor porque responde a uma demanda do seu tempo, mas, também Sartre se faz escritor à sua maneira. Escrever é uma das formas de exteriorizar a dimensão material interiorizada; significa também encarnar condicionamentos sociais e instituir sentidos. A pergunta que se impõe novamente é: como “um homem determinado por sua época, sua classe social, sua família, se singulariza produzindo uma obra que não é inteiramente redutível a expressão de suas determinações”?⁹⁰⁴ O que configura um livro como manifestação do real é, precisamente, o ser-no-mundo do escritor, isto é, não se trata de reduzir a obra às determinações exteriores, como se o escritor manifestasse uma vontade divina ou respondesse mecanicamente aos seus condicionamentos, mas trata-se, antes, de perscrutar a singularidade daquilo que é vivido pelo escritor. Flaubert vivencia singularmente sua condição, nesse sentido sua existência concreta configura a matéria para sua literatura, em outros termos é essa irreduzibilidade da vivência às determinações que caracteriza a singularidade da existência. O processo de particularização da vivência ou a maneira

⁹⁰² *Ibidem*, p. 109.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ NOUDELMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 171. No original: “[...] un homme déterminé par son époque, sa classe sociale, sa famille, se singularise en produisant une oeuvre qui n'est pas entièrement réductible à l'expression de ses déterminations ”.

como o homem realiza sua inserção no mundo surge nas análises de Sartre sobre Flaubert através de algo que o filósofo chama de *personalização*, isto é, trata-se da irredutibilidade da subjetividade às exigências da matéria, é esse o propósito das afirmações de Sartre ao analisar a proto-história da sexualidade do romancista. Diz Sartre em *L'Idiot de la Famille*: “Os condicionamentos externos são os mesmos, mas a personalização os interioriza e os totaliza segundo uma ordem singular, e, além disso, variável de um momento a outro dependendo das circunstâncias”.⁹⁰⁵ Trata-se portanto da particularidade da vivência de determinada situação, nesse sentido Flaubert vive singularmente seus condicionamentos, ou seja, à sua maneira. Na terminologia de *L'Idiot de la Famille*, o escritor faz parte de um processo de totalização em curso que é continuamente retotalizado pelo menor dos gestos que cada homem realiza. Na vereda deste sugestivo problema é lícito afirmar que a criação ficcional constitui uma das formas da singularidade manifestar-se concretamente; com ela a matéria interiorizada é (re)exteriorizada “pelas arranhaduras de uma ponta de aço” ou pelas teclas de um computador, materializando-se novamente e instituindo assim o mundo social imaginário (ideológico) do escritor. “O homem faz a obra, mas a obra o faz: de uma parte ela é a matéria de sua objetivação, de outra parte ela é um corpo constituído, um novo passado, a integrar como nova determinação”.⁹⁰⁶ O reencontro com o passado converte-se em matéria para a projeção no futuro no processo de composição e recomposição de uma obra, mas também de uma vida e da própria situação histórica que a engendra.

Nosso ponto de partida – ou seria de chegada? – é a ação sobre a matéria. Isto é, trata-se da inserção singular no mundo como composição do real: o que o homem faz com o que fizeram dele, ou ainda, é preciso insistir, a irredutibilidade da subjetividade às determinações materiais. Isto é, a liberdade é projeção intencional no mundo enquanto uma batalha contra as determinações da materialidade histórica e objetiva. Neste momento devemos lembrar que todo esse processo acontece mediado pela temporalidade, o homem é enquanto projeção, por isso mesmo a existência é ao modo do não-ser. No registro existencialista, como sintetiza Benedito Nunes ao comentar a *Critique de la Raison Dialectique*, “o homem não é nunca tudo o que pode ser e é sempre um poder-ser. Esse domínio do poder sobre o real contém o germe da negação”.⁹⁰⁷ Deparamo-nos

⁹⁰⁵ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. I, p. 850.

⁹⁰⁶ *Ibidem*. No original: “ *L'homme fait l'ouvre, mais l'ouvre le fait : d'une part, elle est la matière de son objectivation, d'autre part elle est un corps constitué, un nouveau passé, à intégrer comme nouvele determination* ”.

⁹⁰⁷ NUNES, *A Crítica da Razão Dialética in Ensaios Filosóficos*, p. 204.

novamente com a dimensão transcendente que a consciência imaginante proporciona, pois, ainda nos dizeres de Nunes, “sem a negatividade da consciência, do *Pour-soi*, não haveria totalização”.⁹⁰⁸ Em suma, o nada vem ao mundo mediado pelo para-si, e, sem essa dimensão negativa, de acordo com o que vimos no capítulo anterior, não há o movimento da história. Encontramos o pretexto para reinserir o problema na dinâmica histórica sob a perspectiva da temporalidade que caracteriza a vivência.

Se estabelecemos o terreno em que nosso problema se apresenta, devemos agora considerar a conexão entre a memória e a história, uma vez que, como vimos antes, nos constituímos nessa relação, qual seja, entre o passado como aquilo que *já não é*, mas que não podemos dizer que não tenha sido, e aquilo que *ainda não é*, ou seja, a projeção no futuro. Desse modo, de acordo com aquilo que defendemos anteriormente, é apenas com o recurso à consciência imaginante que tal movimento é possível. Lembremos o que foi dito acima acerca do projeto de *Les Mots*: Sartre recorre ao passado para se projetar no futuro, mas como nossa existência se exerce pela temporalidade, esse movimento ultrapassa o presente que agora já se constitui como passado. É nesse movimento fugidio de identificação de si, tal como sugerimos anteriormente, que Sartre pretende compreender-se ao escrever *Les Mots*.

E com isso encontramos, enfim, o ensejo para retomar as análises sartrianas acerca do caso Flaubert. Em consonância com Franklin Leopoldo e Silva – na já citada resenha do *O Idiota da Família* – Sartre, ao se debruçar sobre Flaubert, converte o romancista em uma espécie de personagem, “porque ele é o imaginário”.⁹⁰⁹ O que significa essa sugestiva afirmação? Em primeiro lugar, é preciso afirmar que, para Sartre, a maneira como o homem se singulariza expressa os sistemas de valores e a ideologia⁹¹⁰ de determinada época, isto é, Flaubert é resultado de todos os condicionamentos pertinentes à sua situação histórica. No entanto, tais condicionamentos apenas se manifestam quando mediados pela subjetividade: Flaubert é escritor e manifesta sua condição através de suas obras. Daí decorre que a imaginação configure uma das instâncias privilegiadas para a compreensão da situação histórica em que o escritor está inserido. E é nesse mesmo sentido que já não podemos nos furtar à questão da imaginação e do imaginário, pois o

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

⁹⁰⁹ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 216.

⁹¹⁰ Pensamos aqui na noção de Espírito Objetivo, como vemos na sequência. Vale adiantar que Sartre não pretende se alinhar ao sentido que essa expressão adquire no registro do “idealismo hegeliano”. (*L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 43).

escritor representa a encarnação imaginária de tudo isso: Flaubert é a encarnação imaginária do *Espírito Objetivo* de sua época.

Devemos, pois, esclarecer a categoria sartriana do *Espírito Objetivo*, que corresponde à realidade concreta engendrada pelo conjunto das totalizações singulares em curso. Cumpre explicitar com mais cuidado essa noção e comecemos pela esfera da materialidade da palavra. Diz Sartre em *L'Idiot de la Famille*:

Os sistemas de valores e as ideologias [...] quando verbalizados, permanecem na mente ou pelo menos na memória porque a linguagem é matéria, e a elaboração lhes conferiu inércia material. Palavras escritas são pedras. Apreendê-las, interiorizar suas montagens, é imbuir-se de um pensamento mineralizado que subsistirá em nós em virtude de sua própria mineralidade, enquanto um trabalho material, exercido de fora sobre tal mineralidade, não vier livrar-nos dela. Dou ao conjunto dessas passividades irreduzíveis o nome de Espírito Objetivo.⁹¹¹

Ou seja, em alguma medida o *Espírito Objetivo* de que fala Sartre identifica-se com a própria cultura quando entendida como manifestação da inércia social [prático inerte], pois corresponde aos valores cristalizados pela totalidade de uma época, mesmo que em processo permanente de totalização. Nesse sentido, a obra, quando *mineralizada* nesse objeto tátil que é o livro, “no conjunto dessas passividades irreduzíveis”, nada mais é do que a cultura como manifestação dessa inércia social [prático inerte],⁹¹² algo que, para utilizar o vocabulário marxista, em alguma medida, corresponderia à ideologia. Sartre se manifesta:

[...] não há sociedade baseada na divisão do trabalho e na exploração que não tenha sobre si mesma uma ideia objetiva, mas falsa, em especial quanto esta se produz no nível das classes dirigentes, como autojustificação e como mistificação edificante que as classes exploradas precisam ser levadas a engolir. Essa totalidade, irreal, mas construída com razoável rigor, é chamada de ideologia.⁹¹³

Por outro lado, se se trata de um objeto tátil (cristalizado por sua época), ao mesmo tempo, trata-se também de uma dimensão transcendente, ou seja, se a obra é criada pelo seu tempo, ela também é responsável, em alguma medida, pelo seu ultrapassamento. Lembremos que a escrita corresponde à instância correlata da leitura, na exata medida em que a leitura está implicada na escrita. “É que o princípio da escrita é dual. Um escreve,

⁹¹¹ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 46.

⁹¹² SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 43; p. 46; p. 47; etc. Sartre reitera essa formulação em diversos momentos da obra.

⁹¹³ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 36.

outro lê. Se este último vier a faltar, nada restará, nem mesmo signos – pois estes não têm outra função senão guiar o projeto de uma transcendência”.⁹¹⁴ Lembremos ainda que a criação ficcional configura um apelo à liberdade do leitor, para que ele ultrapasse sua própria condição. Isto posto, cumpre retornar ao nosso questionamento inicial, isto é, como vive sua condição Flaubert? Que tipo de literatura produz o escritor de Madame Bovary? Sua literatura se configura como “mistificação edificante”, ou antes, oferece um espelho crítico capaz de estimular a transcendência?

Vimos que “há um mundo social imaginário” do qual o escritor faz parte e que o conhecimento de si, em alguma medida, se institui como criação imaginária.⁹¹⁵ Ressurge aqui o caráter tensional que, como insistimos, caracteriza a filosofia existencialista, pois, se por um lado há “a memória social de uma coletividade”⁹¹⁶ que se manifesta através da Espírito Objetivo como mistificação edificante, por outro lado, a criação ficcional manifesta determinada situação histórica e, ao mesmo tempo, possibilita seu ultrapassamento, sua transcendência. Sartre é criador e criatura de Flaubert, pois o filósofo não apenas se desvela a partir das análises que realiza sobre o escritor, mas também o transcende; faz sua história. Destarte, enquanto personagem sartriano, Flaubert “é um personagem que se revolta contra a ação”;⁹¹⁷ daí que, no entendimento do filósofo, a imaginação, para o escritor novecentista extrapole o limite da construção de sentido e se converta em fuga do real ou em *imaginarização*, para ficarmos na expressão do autor.⁹¹⁸ Aliás, como vimos antes, em alguma medida todos nós somos personagens (“personagens que somos”),⁹¹⁹ pois apenas encontramos nossa identidade com o recurso à consciência imaginante, mesmo que esse “eu” se mostre precário e provisório. Mas antes de avançar em nossa exposição acerca do lugar da intersubjetividade implicada no ato da leitura como elemento de compreensão da identidade, é preciso alertar para um perigo: a ideia de que o imaginário se converte em fuga do real é uma armadilha na qual não podemos cair. Com efeito, em vez de realizar a inserção profunda na realidade do real, a criação imaginária pode se converter numa forma de alienação, tal como acontece

⁹¹⁴ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 49.

⁹¹⁵ O Ego surge apenas no registro do cogito reflexivo, portanto, como algo necessariamente forjado, tal como defende Sartre desde *La Transcendence de l'Ego*.

⁹¹⁶ SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, p. 293.

⁹¹⁷ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 108.

⁹¹⁸ *Idem*, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1571.

⁹¹⁹ *Idem*, *Arte e subjetividade*, In: *O que é a Subjetividade?*, p. 129-130.

com Flaubert, sob a interpretação sartriana. A neurose⁹²⁰ constitutiva de Flaubert, à qual alude o filósofo, corresponde justamente à ruptura entre a obra e o real, de modo que o autor de *Madame Bovary* encontra refúgio na criação imaginária em que seus romances se convertem. Assinala Sartre: “a neurose sempre implica certa recusa, uma ruptura com o real”.⁹²¹ Nesse caso, a literatura configura-se como pretexto para escapar de sua condição.

A constatação da possibilidade da literatura se configurar como fuga do real, para Flaubert, não impede que *Madame Bovary* torne perplexo o filósofo: como o romancista “pode ter escrito uma obra que em si mesma escapa a essa neurose?”⁹²² Sartre não chega a formular uma resposta definitiva a esta pergunta, visto que *L’Idiot de la Famille* permaneceu incompleto. A análise estrutural de *Madame Bovary*, obra prima de Flaubert, seria, aliás, o tema do quarto volume do livro. Mas a falta de uma resposta definitiva não diminui a mérito da pergunta: se nos três primeiros volumes Sartre buscou explicar Flaubert através de sua obra, tratava-se agora de explicar a obra para além do seu autor, projeto que não se consumou. E isso porque, como vimos anteriormente, “a obra como objetivação da pessoa é mais completa, mais total do que a vida”. É pertinente notar que é no contexto dessas indagações acerca da relação entre a obra e a vida que Sartre fala em Neurose Objetiva no terceiro tomo de *L’Idiot de la Famille*.⁹²³ Assim, se a obra é a encarnação imaginária de uma época, devemos considerar que esta encarnação representa também aquilo que é comum a determinada situação histórica e que constitui o horizonte de possibilidades aos seus contemporâneos. Por essa razão Sartre fala em Neurose Objetiva. A materialidade da palavra quando manifesta “os sistemas de valores e as ideologias” constitui a sua dimensão ideológica. Ou seja, se por um lado a literatura pode

⁹²⁰ No registro freudiano, *grosso modo*, a neurose pode ser entendida como uma doença psíquica. Nesse sentido o conflito psíquico converte-se em causador da neurose, como resultado da frustração de um instinto ou pulsão. A neurose é, portanto, resultado de nossas experiências subjetivas, como: traumas, recalques, ainda conforme a psicanálise. Na perspectiva existencialista sartriana a neurose se configura como ruptura com a realidade. Por fim, como vimos, é preciso ressaltar que Sartre se mantém refratário a noção de inconsciente.

⁹²¹ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 27.

⁹²² A formulação da questão é proposta por Arlette Elkaïm-Sartre na apresentação das notas para a redação daquilo que seria o último volume de *L’Idiot de la Famille*, o texto sobre *Madame Bovary*, obra no qual Sartre pretendia oferecer uma resposta a esse problema. (SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 663).

⁹²³ Na interpretação do filósofo, todos os escritores contemporâneos à Flaubert sofreram dessa neurose objetiva, que consistia em compreender a “arte pela arte”, algo que inviabilizava o compromisso histórico. Encontramos aqui algo que tratamos anteriormente quando falávamos da inércia social presente na mistificação edificante que é a ideologia, trata-se do conjunto dessas passividades irreduzíveis que Sartre chamou de Espírito Objetivo.

se apresentar como convite ao ultrapassamento das limitações materiais, isto é, como convite à libertação; por outro lado, quando reduzida à sua dimensão ideológica, esse ato criador pode se converter em desculpa para a resignação e o quietismo, num processo que talvez pudéssemos chamar de uma encarnação da má-fé, pois manifesta a neurose objetiva de determinada época. Sob esse prisma, a interiorização destas representações, que são também históricas, reduz o existente à condição de passividade, convertendo-se numa patologia. O espírito objetivo encarnado pela materialidade do livro é capaz de conduzir o leitor à condição de coisa inerte. No entendimento de Sartre, a neurose constitutiva que é expressão da época em que o escritor vivia também acomete Flaubert, assim como também atinge diversos de seus contemporâneos. Afinal trata-se do Espírito objetivo que caracteriza o século XIX, explicita a interpretação sartriana. É nesse sentido que, nos volumes escritos e publicados, Sartre pretende expressar a subjetividade através da obra e, nesse processo, manifestar a época através dessa mesma subjetividade, intento que solicita a necessária conexão dialética entre subjetividade e história. Se a obra manifesta a subjetividade do escritor e, neste movimento, toda uma época, nesse processo podemos compreender também o contexto ideológico (Espírito Objetivo) do autor e de seus pares.

Antes de avançarmos em nossa questão, a saber, o lugar que o livro ocupa na manifestação e composição de uma época e de uma singularidade, vale reiterar a passagem em que o filósofo aproxima o papel da imaginação em *L'Idiot de la Famille* à análise da consciência imaginante em *L'Imaginaire*, diz Sartre:

Em *L'Imaginaire* tentei demonstrar que os objetos imaginários – imagens – são uma ausência. Em meu livro sobre Flaubert, estou estudando pessoas imaginárias – pessoas que, a exemplo de Flaubert, representam papéis. O homem é como um vazamento de óleo, subtraindo-se para o imaginário. Flaubert fez isso continuamente; porém também teve de encarar a realidade porque a odiava, e portanto há toda a questão da relação entre o real e o imaginário, que tento estudar na vida e na obra do autor.⁹²⁴

Ora, se a matéria é mediada pela subjetividade, se a consciência imaginante constitui uma dimensão necessária, e privilegiada, da realidade humana, e se a identidade exige que a consciência perpetuamente se reafirme no fluxo temporal que caracteriza a

⁹²⁴ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 218.

vivência, encontramos um pretexto para retornar ao problema da memória. Ou seja, temos os subsídios para compreender a maneira pela qual o homem recorre ao passado no processo de apreensão e composição da realidade do real. Vimos que a consciência é temporal, de sorte que o existente (vivência) está no mundo enquanto projeção temporal, algo que aproximamos algures do circuito de ipseidade. Por outro lado, o homem encena um papel, que é fonte de sua representação identitária, ou seja, ele vê a si mesmo refletido no olhar do outro como algo instituído. Dito de uma forma mais concreta, posso dizer que fui professor de filosofia, pois o olhar do outro assim me autoriza, mas, para continuar professor, tenho que me projetar no futuro sempre em relação à um contexto específico no qual estou inserido, isto é, em situação. Vemos, através dessa imagem, que nossa identidade precisa continuamente ser reafirmada enquanto projeção no mundo, porque a subjetividade se manifesta sempre através de escolhas concretas. Por outro lado, há uma imagem social de professor – ou de escritor, de operário etc – que é preciso afirmar ou recusar, ou seja, o homem se constitui sempre em relação a algo já constituído, algo que poderíamos chamar de “memória social de uma coletividade”,⁹²⁵ algo que implica considerar a necessária instância *intersubjetiva*. Novamente, nesse contexto, poderíamos falar em inércias sociais ou mistificação edificante, pois é contra nosso destino (Espírito Objetivo) que nos singularizamos. Nesse sentido nossa leitura se aproxima novamente de Bornheim, diz o comentador: “uma coisa é a vivência subjetiva enquanto tal, e outra bem diferente é a ‘acolhida’ que essa vivência possa encontrar por parte do Espírito Objetivo”.⁹²⁶ Isto é, a subjetividade se faz, sempre, historicamente, de tal modo que o escritor se escolhe escritor a partir de certa concepção de sua função que preexiste. Entendemos porque Sartre diz que o homem é livre para se libertar, pois as determinações materiais configuram a condição necessária ao seu ultrapassamento.

Nesse sentido a matéria da memória é a afirmação contínua e contraditória da minha subjetividade imersa no mundo, pois a consciência é no mundo. É aí que devemos buscar nossa identidade; é entre as coisas, lá fora [*dehors*], é entre os homens que poderei encontrar uma resposta à pergunta: *o que sou eu?* Sob esse prisma, a escrita constitui um projeto existencial e “a matéria verbal torna-se o lugar de uma encarnação”. Ao escrever Sartre se reconhece e, simultaneamente, também se cria. Neste ponto, vale a referência a Noudelmann, em *L’Incarnation Imaginaire*:

⁹²⁵ SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, p. 293.

⁹²⁶ BORNHEIM, *O Idiota e o Espírito Objetivo*, p. 98.

A encarnação nas palavras, portanto, uma realização subjetiva e contraditória, que transforma tanto o desejo do sujeito quanto o objeto para o qual ele tende. Essa manipulação solitária do escritor implica uma dialética entre o subjetivo e o objetivo na medida em que a objetivação na escrita produz um objeto ao mesmo tempo real e irreal: o objeto, condensação e transformação do mundo, se integra deste modo como revolta ou recusa desse mundo. Ele é retomado pela materialidade geral e submete de volta uma objetivação pelos outros, pela época.⁹²⁷

Sob essa perspectiva, Sartre corrobora nossa interpretação, pois a construção de uma obra é, sincronicamente, pertencimento e recusa das determinações históricas. Desse modo as palavras encarnam determinada situação histórica concretamente através do livro – objeto tátil e transcendente – e, ao mesmo tempo, manifestam a subjetividade do escritor, sua particularidade. A obsessão biográfica – ou autobiográfica – de Sartre permite ao escritor forjar sua identidade e também ultrapassar aquilo que o define, suas condições materiais. Insistimos: “o motivo pelo qual produzi *Les Mots* é o mesmo por que estudei Genet ou Flaubert”. Ou seja, Sartre se reconhece e, simultaneamente, se constitui através da sua obra e de suas escolhas. Há o imbricamento dialético entre interioridade e exterioridade na produção desse objeto imaginário que é, ao mesmo tempo, real e irreal. Falamos aqui da criação literária. A literatura, como alerta Sartre, e também Ricoeur, oferece um espelho crítico no qual me reconheço e compreendo melhor o meu contexto histórico. Como vimos no capítulo anterior, o processo de *refiguração* exige encarnar a época e, nesse movimento, acaba por transformar a coisa denotada. Entendemos porque Sartre afirma que escrever é também uma forma de agir. Este é o significado das suas palavras, quando afirma que no processo de totalização “deve ser o sentido progressivamente desvendado” pela vivência.⁹²⁸ Entretanto, o filósofo vai mais longe, uma vez que nesse processo de constituição da subjetividade, justamente porque a identidade está fora (imersa no mundo), o homem contribui para a construção do sentido da história. Decerto, mesmo que uma singularidade não realize a história sozinha, ainda assim, a história também se faz através de sua encarnação particular. Diz Sartre em sua biografia sobre Flaubert:

⁹²⁷ NOUDELDMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 174-175. No original: “L’incarnation dans les mots donc une réalisation subjective et contradictoire, qui transforme autant le désir du sujet que l’objet vers lequel il tend. Cette manipulation solitaire de l’écrivain met en œuvre une dialectique entre le subjectif et l’objectif dans la mesure où l’objectivation dans l’écrit produit un objet à la fois réel et iriel : l’objet, condensation et transformation du monde, s’intègre ainsi comme révolte ou refus de ce monde. Il est repris par la matérialité générale, et subit en retour une objectivation pas les autres, par l’époque”.

⁹²⁸ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1498.

[...] como se trata de uma temporalização, é fácil compreender que essas contradições são um motor da história: a época se faz como totalização de uma sociedade, opondo-se a si mesma através dos milhares de encarnações particulares que lutam entre si para sobreviver com base em transformações infraestruturais.⁹²⁹

No caso do escritor essa encarnação particular acontece mediada pelo livro. Tais são os pressupostos ontológicos de Sartre quando afirma, em *Que é a Literatura?*, que a prosa é translúcida, pois lança o homem entre as coisas, num turbilhão no qual não há espaço para um “lá dentro”, tudo está fora, até mesmo seu Ego. Este é o sentido quanto afirmamos anteriormente que o autoconhecimento equivale a uma tarefa fadada ao fracasso, pois, quando me encontro, já não sou. Lembremos, o *para-si* é um *estar-sendo-ter-sido*, no necessário gerundismo da expressão de Hilda Hilst. A dimensão pré-reflexiva ou espontânea da vivência não pode ser reduzida à análise abstrata, é por isso que o marxismo falha, já que é imprescindível recorrer às outras instâncias a fim de compreender o sentido da história. “É preciso desistir de conhecer-se”,⁹³⁰ para então compreender-se.

Mas, no caso de Flaubert, o romancista converte a compreensão de si em pretexto para *desrealização do real*, em outras palavras, para a *má-fé*. Em suma, o escritor se coloca como Absoluto a fim de fugir do seu compromisso, de modo que o recurso às suas memórias – convertido em literatura – transmuta-se em negação radical da realidade. Enfim, Flaubert, segundo o seu intérprete, transforma-se em vítima passiva a fim de refugiar-se no abstrato mundo imaginário. Descortina-se, assim, a dimensão “patológica” da imaginação e do imaginário. As imagens são ausências reais – ou seja, é como projeção no mundo que o homem é capaz de imaginar. Ou, em outros termos, é sempre como um movimento para-fora-de-si que a consciência imaginante opera –, de modo que as lembranças se constituam como matéria da projeção. Neste fluxo temporal lanço-me no *futuro* a partir de um recurso ao *passado*, de tal modo que, num mesmo movimento, desvelo e instituo o sentido do *presente*. Há duas formas de se realizar esse movimento: o homem pode projetar-se como fuga, como negação da situação histórica, tal como faz Flaubert; ou ainda, podemos nos projetar assumindo nossa responsabilidade, aqui reencontramos a dimensão moral sempre presente no pensamento existencialista sartriano. No decorrer de nossa argumentação, em especial no primeiro capítulo, vimos a irreduzibilidade da consciência imaginante às determinações materiais. Nesse registro a

⁹²⁹ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. III, p. 440.

⁹³⁰ *Ibidem*, V. II, p. 1559.

capacidade de transcender o imediatamente dado passa, de alguma forma, por essa instância transcendente que é a imaginação, de sorte que esse recurso nadificador permite desvelar e, num mesmo movimento, instituir o sentido do real. É justamente nessa trilha que Sartre se refere ao *L'Idiot de la Famille* como um *romance biográfico*,⁹³¹ pois a imaginação tem função de verdade. Advoga o filósofo: a “[...] liberação da imaginação” traz à tona “uma verdade que existe no imaginário. Em outras palavras, deixo minha imaginação ir apenas na medida em que tenho textos, por exemplo, ou reflexões antigas o bastante para dar à imaginação um valor de verdade”.⁹³² Vislumbramos aqui novamente o caráter heurístico da consciência imaginante: num primeiro sentido porque permite transcender aquilo que está instituído, porquanto a vivência se caracteriza fundamentalmente por sua irreducibilidade as determinações imediatas; num sentido subsequente, porque o recurso à imaginação permite acessar a verdade em totalização. Nessa vertente, a criação ficcional, mesmo que “dirigida e controlada”, mas ainda assim ficção, é o que permite a Sartre desvendar Flaubert. Novamente as palavras do filósofo e literato: “[...] é a verdade sobre Flaubert que eu tentei escrever. Tentei escrever com a minha imaginação e com a minha razão, mas porque penso que a imaginação é fornecedora de verdades, no nível das estruturas”.⁹³³ Reiteramos, pois, nossa tese segundo a qual o recurso à consciência imaginante e ao imaginário se configura como um dos – principais – elementos de constituição da realidade humana no registro existencialista.

Isto posto, entra em cena a dimensão material da memória, ou seja, o ser da vivência que já não é, mas que não podemos dizer que não tenha sido. Em outros termos, a dimensão concreta da memória revela-se como a capacidade de transcender o imediatamente dado rumo aos seus possíveis, de acordo com o que afirmamos anteriormente; e essa concretude se dá no mundo, ou melhor dito, a consciência imaginante se projeta para-fora-de-si entre as coisas: concretamente.⁹³⁴ Exemplificando, se determinado homem busca ressignificar algo que fez projetando-se naquilo que ainda

⁹³¹ A expressão é de Michel Sicard, mas Sartre corrobora. SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 147.

⁹³² SARTRE in: SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 148. No original : “[...] mise en liberté de l'imaginaire [...] une vérité qu'il y a dans l'imaginaire/je n'ai laissé aller mon imagination que dans la mesure où j'avais des textes par exemple, ou d'anciennes réflexions assez nombreuses pour donner à l'imagination une valeur de vérité”.

⁹³³ *Ibidem*, p. 149. No original: “[...] c'est la vérité sur Flaubert que j'ai tenté d'écrire. J'ai tenté d'écrire avec mon imagination aussi bien qu'avec ma raison, mais parce que je pense que l'imagination est fournisseuse de vérités, au niveau des structures”.

⁹³⁴ No que tange às implicações ontológicas do passado e da memória que tomamos como pressuposto aqui, recomenda-se as formulações de Sartre acerca do passado no registro da temporalidade em *L'Être et le Néant*. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 159; ed. franc., p. 143).

não é, tal projeção se dá sempre a partir da realidade posta e do Espírito Objetivo enquanto representação da totalidade epocal. Determinada memória está no mundo, como projeção. Desse modo, mesmo que a lembrança possa ser ressignificada a partir de uma projeção no futuro, tal processo se estabelece sempre em relação a uma situação histórica específica. Entendemos assim porque a esfera material da memória é determinante nesse processo de projeção temporal. Ademais, vislumbramos neste ponto uma oportunidade para reestabelecer o vínculo com o pensamento de Paul Ricoeur. Para tanto recorreremos a uma conferência que foi escrita e proferida em inglês pelo autor em 2003, em Budapeste sob o título *Memory, history, oblivion*:

Reside aí o enigma que a memória deixa como herança à história: o passado está, por assim dizer, presente na imagem como signo da sua ausência, mas trata-se de uma ausência que, não estando mais, é tida como tendo estado. Esse “tendo estado” é o que a memória se esforça por reencontrar. Ela reivindica a sua fidelidade a esse “tendo estado”. A tese é que o deslocamento da escrita para a recepção e a reapropriação não suprime esse enigma.⁹³⁵

Encontramos, nas palavras de Ricoeur, um precioso elo entre as discussões que marcaram nosso capítulo precedente e os propósitos de Sartre em *L'Idiot de la Famille*. Os seus dizeres nos permitem afirmar que compreender a obra e a vida de Flaubert é recorrer àquilo que a memória se esforça para reencontrar; em outras palavras, é responder ao enigma da ipseidade: o que significa ser si mesmo? *O que sou eu?* Se somos a encarnação do nosso tempo, nesse imbricamento dialético entre o ser e o não-ser, no limite, não há separação entre o real e o imaginário; entre a consciência e o mundo. Assim, uma questão se impõe: quem *foi* (passado) Flaubert sob a interpretação de Sartre? “Trata-se de uma ausência que, não estando mais, é tida como tendo estado”. Sabemos que a interpretação sartriana recorre à psicanálise existencial, tarefa que ocupa quase que a totalidade dos dois primeiros volumes da obra. Mas nosso objetivo aqui é antes manifestar o caráter contraditório (tensão dialética sem síntese) do pensamento existencialista do que acompanhar as análises psicanalíticas de Sartre. Justifica-se, assim, nosso recorte metodológico.

⁹³⁵ RICOEUR, *História, memória, esquecimento*, p. 2. A versão original desta conferência foi escrita e proferida em inglês por Paul Ricoeur a 8 de Março de 2003 em Budapeste sob o título “*Memory, history, oblivion*” no âmbito de uma conferência internacional intitulada “*Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*”. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia Último acesso em 02 de Julho de 2018.

Neste sentido, Sartre oferece uma belíssima expressão daquilo que perseguimos durante toda nossa pesquisa, em outras palavras, daquilo que tentamos, por aproximação, significar: *o real por detrás da realidade*. “Somos criadores de imagens porque não podemos criar o ser”.⁹³⁶ No entanto, como Sartre não se cansa de afirmar, o sentido vem ao mundo mediado por esse nada de ser que é o homem: *o mundo está diante de nós, mas também atrás*. Argumenta o filósofo em *L’Idiot de la Famille*:

Estamos “ancorados [...] e, visto que o ser-no-mundo é totalização, essa totalização surda é implícita, é de fato uma perspectivação, e o cosmos nada mais é que um horizonte; com isso o próprio totalizador é totalizado [...] *O mundo está diante de nós, mas também atrás*; e, como diz Merleau-Ponty, não podemos ser “videntes” sem sermos também “visíveis”. “O corpo está preso ao tecido do mundo, mas o mundo é feito do pano do meu corpo”.⁹³⁷

Ora, se o mundo está nessa intersecção entre aquilo que está “diante de nós” e aquilo que está “atrás de nós”, se “o corpo está preso ao tecido do mundo, [na exata medida em que] o mundo é feito do pano do meu corpo”, torna-se imperativo reiterar a questão: como expressar o real por detrás da realidade? E a quem cumpre essa tarefa? Em outras palavras, como captar o sentido profundo das escolhas de um homem? Flaubert é a *encarnação* do mundo em que vive. E em alguma medida é ao artista que resta a missão de dizer o indizível: “fazer o real passar para o irreal produzindo o irreal no cerne da realidade”,⁹³⁸ que é o fim que deve ser perseguido pelo escritor. Sobre a expressão da dimensão incomunicável que o escritor deve perseguir, talvez Sartre nunca tenha sido mais claro do que quando trata do tema do engajamento numa conferência, proferida em 1972, no Japão, sob o título *Em Defesa dos Intelectuais*:

O engajamento do escritor visa comunicar o incomunicável (o ser-no-mundo do vivido) explorando a parte de desinformação contida na língua comum e manter a tensão entre o todo e a parte, a totalidade e a totalização, o mundo e o ser-no-mundo como *sentido* de sua obra. *Em seu próprio ofício* ele está às voltas com a contradição da particularidade e do universal.⁹³⁹

Essa totalização não totalizada, que é o romance, permitiria compreender-se no seio da realidade do real, imerso na situação histórica. Por isso *L’Idiot de la Famille*

⁹³⁶ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1597.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 1576. Grifos nossos. Sartre também comenta, inclusive de forma pormenorizada a referência à Merleau-Ponty em: SARTRE, *O Escritor é um Intelectual? In: Em Defesa dos Intelectuais*, p. 61-62. Não citamos essa passagem por conta da economia do texto.

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 1594.

⁹³⁹ *Idem*, *O Escritor é um Intelectual? In: Em Defesa dos Intelectuais*, p. 71.

precisa ser parcialmente compreendido como um “autêntico romance”. *Imaginar a verdade* (ou conceber hipóteses) significa desvelar o sentido do ser-no-mundo, mas também instituí-lo. No entanto tal movimento guarda uma cilada, visto que, no dizer de Sartre: “num personagem de romance acreditamos nos reconhecer, ao passo que apenas instalamos em nós a impossível exigência de ser produto sintético de uma totalização divina. Mas *é só uma cilada?* Não: pois esse imperativo nos leva a nos trabalhar e a nos aprofundar”.⁹⁴⁰ Novamente deparamo-nos com o caráter tensional que acompanha a filosofia existencialista, pois, se essa “totalização divina” da identidade se mostra como um embuste, pois o existente nunca é, ao modo da coisa, pleno e acabado; por outro lado é inerente a condição humana buscar realizar-se (Em-si-Para-si). O homem se quer pronto e acabado, mas, paradoxalmente, não pode desprender-se de sua dimensão transcendente, a liberdade. Assim, cumpre denunciar que a totalidade “divina”, em sua plenitude, é “nada de ser (ou puro jorro de aparências desordenadas) instaurando com o objeto de arte [...] uma comparação perpétua entre o real que não é *por falta* e o ser absoluto que não é *por excesso*”.⁹⁴¹ Para além da dimensão patológica que tais asserções podem adquirir, em especial no caso Flaubert, cumpre frisar – como o faz Noudelmann – que cabe ao homem e à criação ficcional introduzir o nada no seio do ser, mesmo que tal tarefa, no limite, se mostre impossível. A literatura “condensa o mundo e o transforma em ilusão para em seguida minar do interior o ser no qual se projeta”.⁹⁴² Essa contradição velada define o papel da arte e do escritor. “Somos criadores de imagens por não podermos criar o ser”,⁹⁴³ sentencia Sartre. No mesmo sentido o filósofo dirá que a criação ficcional deve comunicar para além da linguagem, isto é, a literatura seria capaz de expressar aquilo que a análise conceitual, tal como insistimos, não é capaz. Na formulação sartriana:

[...] o prosador tem *alguma coisa a dizer*, mas que essa coisa *não é nada de dizível*, nada de conceitualizável, nada de significante. [Portanto], [...] se escrever consiste em *comunicar*, o objeto literário aparece como a comunicação *para além da linguagem*, pelo silêncio não-significante encerrado pelas palavras, embora tenha sido produzido por elas.⁹⁴⁴

⁹⁴⁰ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. p. 1597.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 1594.

⁹⁴² NOUDELMMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 182. No original : “ *Elle condense le monde et le transforme en illusion, pour ensuite miner de l'intérieur l'être dans lequel elle se projete* ”.

⁹⁴³ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1597.

⁹⁴⁴ *Idem*, *O Escritor é um Intelectual? In: Em Defesa dos Intelectuais*, p. 59.

Para concluir, convém reproduzir a passagem na qual Sartre apresenta os equívocos da acepção de Flaubert no que tange à manifestação da Verdade na arte, mas que se presta para expressar a ambiguidade ou a contradição constitutiva da condição humana do qual falávamos. E por que a Verdade na arte? Porque é ao escritor que compete a árdua e impossível tarefa de *expressar o indizível*. Assim sintetiza o autor: “Escrever é isso: colocar em uma forma um silêncio – um silêncio pleno.”⁹⁴⁵ Esta asserção apenas tem sentido quando pensada à luz da irredutibilidade da subjetividade às determinações materiais, isto é, o escritor encarna sua condição singularmente de tal modo que a literatura dá a ver a realidade do real. Há a *inserção no mundo* que corresponde à nossa *particularidade*, por isso a verdade é concreta, mas, por outro lado, justamente porque a verdade é concreta, o homem vive no verdadeiro e no falso simultaneamente. Em outros termos, a totalidade é histórica e corresponde a determinada época; no entanto, no registro do movimento da História, o sentido último da História é sempre enquanto processo de totalização em curso, por isso Sartre insiste diversas vezes que a verdade é em devir [*devenue*]. Na feliz expressão do filósofo: “A totalidade não comporta o infinito”.⁹⁴⁶ É preciso insistir que, se a verdade é em processo, é porque o “fundamento da verdade é a própria liberdade”.⁹⁴⁷ Há o imbricamento dialético entre a liberdade do para-si e as determinações da situação histórica. O homem nunca está realizado, no sentido de que suas projeções concretas no mundo definem esse “fazer-se sem fim” que é a existência. Novamente o dizer de Leopoldo e Silva, mas agora em *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre*, expressa com precisão o sentido do estribilho que marca o ritmo de nossas palavras, qual seja, *o homem é uma paixão inútil*. Escreve ele: “não importa quão prolongado, doloroso e torturante seja o processo de redenção: nunca seremos redimidos”.⁹⁴⁸ Nunca o seremos justamente porque a verdade é em devir [*devenue*]. Tornam-se compreensíveis, pois, as palavras de Sartre acerca de Flaubert:

⁹⁴⁵ SARTRE in: SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 150. No original : “L’écriture, c’est la mise un forme d’un silence – un silence qui est très plein”.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 141. No original : “ la totalité ne comporte pas d’infini ”.

⁹⁴⁷ Sartre, *Verdade e Existência*, p. 18. Cumpre reproduzir a passagem em que Sartre comenta algo por ele denominado “verdade do mundo”: “O que faz crer que a verdade se identifica ao Ser é que, de fato, tudo o que é para a realidade humana é sob a forma de verdade (estas árvores, estas mesas, estas janelas, estes livros que me circundam são verdades) porque tudo o que é para o homem já surgido é sob a forma do ‘há’. O mundo é verdadeiro. Eu vivo no verdadeiro e no falso. Os seres que se manifestam a mim se dão como verdadeiros; em seguida, às vezes se revelam como falsos. O para-si vive na verdade como o peixe na água”. Aqui Sartre alude à Marx, mas, no contexto de nossa tese, tais palavras remetem à sarcástica crítica de Bourdieu à Sartre, discutida no início desse capítulo.

⁹⁴⁸ SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 63.

[...] a Verdade diz o que é, a saber que o mundo é um não-sentido não criado. A Beleza, exigência do alto, revela esse sentido desse Não-Sentido ou, digamos, o Absoluto se faz realizar por falta, ou seja, por sua própria irrealidade, como sentido do relativo; o Infinito, como sentido do finito; o Nada como sentido do Ser. O Artista é o homem que abandona o século para dar testemunho do que Deus deveria ser e que – por meio dessa inexplicável ocupação – dá testemunho de si mesmo, ou seja, da irredutível autenticidade de sua vocação.⁹⁴⁹

Curiosamente, e por mais ambíguo que possa parecer, se retirarmos a letra maiúscula das iniciais das categorias Abstratas presentes nessa passagem, o caráter literário que a formulação apresenta permite compreender o lugar da criação ficcional no movimento de desvelamento e composição do sentido do real por detrás de realidade, qual seja, expressar que a condição humana é precária e que a existência não comporta um sentido prévio, isto é, a existência é gratuita. Vive-se sem razão, e a literatura, enquanto ação no mundo, institui, mesmo que precariamente e nunca de forma isolada, um sentido às coisas e ao ser. Decerto, a realidade do real não se reduz ao apelo à consciência imaginante; no entanto, não podemos negligenciar o fato de que “a imaginação é um momento necessário de todo pensamento heurístico”.⁹⁵⁰ Neste ponto vale o recurso à incontornável apresentação desse processo que faz Leopoldo e Silva no já citado artigo *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre*:

Ora, o possível é aquilo que ainda não é real: e o conhecimento do para-si refere-se ao que não é real na medida mesma em que a condição humana de diáspora faz com que a realidade humana esteja exatamente ali onde não a encontramos: na possibilidade de sua realização. Isso mostra que o conhecimento da condição humana exige uma relação entre a verdade e a possibilidade que foge à lógica tradicional: pois a verdade não está na realidade entendida como o real acabado, feito, mas na efetuação das possibilidades enquanto projetar-se, ser-para. Isso requer que pensemos na vida do para-si como efetuação de possibilidades. A diferença é que o para-si vive seus projetos não apenas no sentido de alimentar-se deles para a sua sustentação existencial, mas sobretudo no sentido de viver o processo de efetuação ou efetivação das possibilidades como um processo de totalização nunca totalizado. É como se a efetividade se referisse mais ao possível do que ao real.⁹⁵¹

Em outras palavras, a verdade no registro existencialista parece residir mais no não-ser da possibilidade do que no ser do real, enquanto coisa acabada. Justamente por se definir a partir das possibilidades, isto é, do ultrapassamento de si requerido pela projeção intencional, o homem encontra sua “sustentação existencial” na projeção

⁹⁴⁹ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1599.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 1580.

⁹⁵¹ SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 44-45.

temporal. Não seria, pois, exagero afirmar que, em terreno sartriano, existência e temporalidade exigem-se mutuamente. Entendemos com maior clareza porque as análises conceituais da argumentação abstratas nunca poderão dar conta da verdade da realidade humana. Compreender o que é a realidade humana na perspectiva do existencialismo exige que nos lancemos sobretudo sobre as possibilidades, em vez de tentarmos abarcar a imobilidade das ideias, seara propicia aos conceitos. No que tange ao mundo humano é impreterível que nos debrucemos sobre a precariedade das escolhas de um homem, sobre os possíveis que nada têm a ver com o estado fixo das coisas tão adequados à vocação dos conceitos. O projeto de Sartre com seu estudo sobre Flaubert consiste em compreender como um homem corresponde à *encarnação imaginária* de sua época, inclusive nas suas escolhas mais insignificantes, passando por seu estilo formal na materialização da sua literatura, por sua neurose constitutiva, e culminando com a obra prima que é *Madame Bovary*. Como o romancista pode ter escrito uma obra que em si mesma escapa a essa neurose?

Vimos no início deste capítulo que em *L'Idiot de la Famille* trata-se de “provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se inventa nos casos desesperados.”⁹⁵² Em outras palavras, Sartre pretende compreender o que levou Flaubert a escolher-se escritor, mas sem jamais esquecer que essa escolha responde às demandas de uma situação histórica específica. Desse modo, até mesmo no estilo, na forma em que uma obra se manifesta, é preciso ressaltar que se trata de “traçar detalhadamente a história de uma libertação”.⁹⁵³ O homem se escolhe, sempre, em luta com seu destino, ou seja, num perpétuo conflito contra aquilo que ele não pode mudar. O alerta sartriano vai no sentido de nos lembrar que é preciso assumir tais determinações, sem com isso rejeitar nossa liberdade e a necessária responsabilidade implicada na escolha. Flaubert, ao se refugiar no imaginário, na feição de sua obra, manifesta, mesmo que contraditoriamente, seu ser-no-mundo, isto é, “dá testemunho de si mesmo”. O autor de *Madame Bovary* nega sua conjuntura, e essa fuga covarde para o imaginário acaba por desvelar suas determinações materiais. Entretanto, Flaubert, da mesma forma, “dá testemunho” de sua época, pois a negação também é uma maneira de viver sua condição. Portanto, trata-se de compreender a época encarnada em Flaubert e, num mesmo movimento, desvelar a maneira como o autor refigura sua situação histórica, isto é, a forma como o escritor vive singularmente seu destino. Sintetiza Sartre: “[...] a verdade não é uma organização lógica e universal de

⁹⁵² SARTRE, *Saint Genet: ator e mártir*, p. 546.

⁹⁵³ *Ibidem*.

‘verdades’ abstratas: é a totalidade do Ser na medida em que se manifesta como um *há* na historialização da realidade humana”.⁹⁵⁴

Encontramos finalmente o ensejo para corroborar aquilo que balizou toda nossa argumentação desde o início deste estudo, qual seja, desvelar é, simultaneamente, instituir, criar, refigurar o sentido do real, em outras palavras o real por trás da realidade. Dessa maneira, se a verdade reside na possibilidade, no não-ser da existência (vivência), então “ao desvelar, crio o que é: ao dar a verdade, dou-te o que já te é oferecido. Mas, além disso, dou-o à tua pura liberdade, posto que é preciso que tu recries o que é por teu turno (já que a liberdade implica que a verdade não seja jamais *dada*)”.⁹⁵⁵

5. “Gustave Flaubert não sou eu” – a vida que poderia ter sido, mas que não foi: resta dançar um tango argentino

Vimos que Sartre escolhe Flaubert para aplicar seu método antropológico porque, no entendimento do filósofo, o autor de *Madame Bovary* representaria o extremo oposto da sua posição no que tange à literatura: “desengajamento total e uma determinada noção da forma que não é exatamente a que”⁹⁵⁶ o pensador admira. Diz Sartre na já célebre entrevista sobre o seu *L’Idiot de la Famille*: “ele [Flaubert] começou a fascinar-me exatamente porque o via como o contrário de mim mesmo”.⁹⁵⁷ Curiosamente Sartre projeta no romancista toda uma “vida que poderia ter sido, mas que não foi”. Dito de outro modo, a vocação sartriana de literato⁹⁵⁸ exige o engajamento, coisa que Flaubert não foi capaz de realizar. Essa recusa em se assumir como responsável coloca o romancista em franca oposição ao pensamento de Sartre, ou seja, “irresponsável, visto que [para Flaubert] o outro o fez cometer os crimes que serão castigados”.⁹⁵⁹ O romancista

⁹⁵⁴ SARTRE, *Verdade e Existência*, apud SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 48.

⁹⁵⁵ SARTRE, *Verdade e Existência*, p. 54.

⁹⁵⁶ *Idem*, *Itinerário de um Pensamento*, p. 217.

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ Lembremos que em um de seus últimos testemunhos Sartre destaca que gostaria de ser lembrado como escritor. (SARTRE *In*: BEAUVOIR, *A Cerimônia de Adeus*, p. 216-217).

⁹⁵⁹ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. I, p. 209. Aqui cabe um breve alerta. O processo de alienação que Sartre identifica em Flaubert ultrapassa em complexidade a referência que fazemos a ele nessas páginas. Desse modo a passagem que apresentamos das “determinações do encontro com a Alteridade”; passando pelas “categorias Universais” que caracterizam sua concepção de literatura; e culminado com o processo de “desrealização do real” e exigiria uma outra pesquisa. No entanto, nosso propósito não é acompanhar as análises de Sartre sobre o processo de constituição e personalização do romancista, mas antes explicitar o recurso à dimensão ficcional como um dos elementos de composição da realidade do real. E também,

representaria, assim, o oposto do engajamento na história requerido pela perspectiva existencialista. Também a reiterada *neurose* como "fuga do real", que, como vimos, "implica sempre certa recusa, [isto é,] uma ruptura com o real",⁹⁶⁰ manifesta-se concretamente como desengajamento e alienação. Esta ruptura com a realidade objetiva operada por Flaubert exerce-se como a procura de um refúgio⁹⁶¹ através da imaginação que funcionaria como a referida "fuga do real" ou então se converteria numa maneira de se defender das exigências concretas da realidade material. Numa palavra, a neurose constitutiva do romancista manifesta-se como um subterfúgio para escapar de uma realidade insatisfatória, vislumbrando a *inserção no mundo* através da construção imaginária. Flaubert escolhe a literatura, se faz escritor, para escapar à sua condição; noutras palavras, a escrita constitui a forma pela qual autor subjetiva-se na história contra o seu destino de burguês. É nesse contexto que Sartre identificará nesse procedimento uma patologia, em suma, *sua neurose*. Problema – que poderíamos aproximar da noção de *má-fé* desenvolvida no registro da ontologia fenomenológica – reapresentado pelo filósofo no escopo de *L'Idiot de la Famille*. Para Flaubert

[...] a historicidade do homem não nasce de seu projeto, da práxis que dele resultaria: bem pelo contrário, a pretensa práxis não é diferente da realização pelo homem, providencialmente guiado, do Destino que o Outro lhe atribuiu. A história é o Outro: cada um nasce com a sua, impressa em seu corpo, como uma chaga incurável: ele só precisa realizá-la, o que quer dizer que, miserável e mau, precisa legitimar a posteriori a sentença e ao mesmo tempo cumpri-la às pressas, não importa como, mas por suas próprias ações, antecipando os maiores sofrimentos.⁹⁶²

A leitura de Sartre permite que compreendamos, ao menos do lugar de onde interpreta o filósofo, que a conduta de Flaubert acaba por se opor à exigência ética que caracteriza todo o pensamento sartriano como consequência necessária à capacidade do homem em transcender sua condição, isto é, como correlato da liberdade.

pretendemos corroborar a perspectiva segundo a qual esse recurso metodológico é um desdobramento orgânico de seu projeto filosófico, algo que confirma a unidade do seu pensamento. Portanto, assim interpretamos: psicologia fenomenológica, ontologia fenomenológica e filosófica da história em interlocução com o marxismo são categorias que não se opõem, ao contrário, os registros parecem se complementar e, no limite, e no contexto da filosofia existencialista sartriana, estas instâncias exigem-se mutuamente.

⁹⁶⁰ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. III, p. 27.

⁹⁶¹ Na expressão sartriana o escritor se "coloca fora de alcance" para que assim realize a "desrealização do real". (SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1571).

⁹⁶² SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. I, p. 209.

No esteio desta constatação, qual seja, do necessário imperativo ético no registro existencialista, vislumbramos a irreducibilidade da consciência às determinações materiais que definem a existência, ou seja, se a existência não se reduz às imposições da matéria, então o homem deve assumir a responsabilidade por seus atos. Em outras palavras: o homem será aquilo que ele se fizer daquilo que fizerem dele, pois “a existência precede a essência”. Essa “chaga incurável” que define determinado homem, neste caso, Flaubert, também o redimiria da responsabilidade; eis algo que Sartre não pode perdoar. Quando Flaubert afirma, segundo a interpretação sartriana, que a sua historicidade não deriva de suas escolhas, e que por isso o que resta é cumprir seu “Destino que o Outro lhe atribui”, estamos diante de uma conduta de má-fé, se quisermos utilizar o vocabulário da ontologia fenomenológica. É nesse mesmo sentido que comenta Leopoldo e Silva: “a má-fé, se a definirmos como adoção alienada de uma imagem de si hetero-determinada, é um tipo de instauração livre da não verdade”.⁹⁶³ Numa palavra, o escritor converte o imaginário e a consciência imaginante em mecanismos de fuga. Ora, se é a ação humana que define a existência, então o homem não pode se furtar por assumir as consequências de suas escolhas, mesmo que a noção de liberdade corresponda, no contexto em que falamos, “a [uma] pequena ação que faz de um ser social totalmente condicionado alguém que não se rende completamente ao que seu condicionamento lhe atribui”,⁹⁶⁴ de acordo com o que apresentamos anteriormente. Ou ainda, que faz da liberdade “a pequena margem de uma operação através da qual uma interiorização se reexternaliza em um determinado ato”.⁹⁶⁵ Flaubert se faz escritor à sua maneira, por isso o autor é também responsável por se colocar fora da história no plano da imaginarização. “Sou livre, inclusive, para negar a liberdade”, na expressão sartriana, ou ainda, o homem é livre para “exercer a liberdade no sentido de anulá-la”.⁹⁶⁶

No entanto, contraditoriamente, o legado literário de *Madame Bovary* representa um dos momentos mais importantes de toda a história da literatura ocidental. O próprio Sartre alerta-nos que – mesmo que ele prefira Stendhal à Flaubert – sem o autor de *Madame Bovary* não haveria Zola e o *Nouveau Roman*,⁹⁶⁷ e assim o desenvolvimento do romance seria completamente outro. Novamente poderíamos nos colocar a questão: como Flaubert produziu uma obra – *Madame Bovary* – que transcendeu sua (do romancista

⁹⁶³ SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 50.

⁹⁶⁴ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 209.

⁹⁶⁵ *Ibidem*.

⁹⁶⁶ SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 50.

⁹⁶⁷ SARTRE, *Itinerário de um Pensamento*, p. 217.

burguês) própria condição? Como o “idiota da família” foi capaz de escrever um dos romances mais importantes da literatura francesa? Entretanto a análise da obra literária apenas seria tratada por Sartre no quarto volume da obra, se este tivesse sido escrito. Nos três primeiros volumes, como vimos, não se trata de pensar a obra para além do seu autor, mas antes, o objetivo de Sartre é decifrar o autor através da obra. Que papel cumpre a literatura de Flaubert na dinâmica da sua vida? Veremos, *en passant*, o que isso significa a seguir, mas podemos adiantar que, para Flaubert, “sua própria existência só poderá atingir-se no imaginário e pela decolagem própria à imaginação. Ele assim se tornará o Senhor das imagens”.⁹⁶⁸ Com efeito, o autor converterá seu fracasso em corresponder ao ideal burguês da família no sucesso do Escritor. Segundo Sartre, Flaubert vive seu destino, singularmente, como negação. Afinal a má-fé também constitui uma das formas do homem realizar sua condição na história e a partir dela, pois toda conduta humana, para o existencialismo, é *significante*.

No viés aberto por estas questões, a cisão entre a arte e aquilo que ela representa, no entendimento sartriano, situaria Flaubert no registro de uma espécie de “ópera fabulosa que é o mundo de sobrevoos”,⁹⁶⁹ ou seja, é preciso insistir, o romancista se colocaria para além do real, no plano da imaginarização, e portanto realizaria sua condição como uma ativa renúncia do mundo circundante no plano imaginário. Nesse sentido Flaubert teria realizado uma inversão fundamental no processo dialético: a realidade passa a derivar da construção imaginária que a arte pode oferecer, de tal modo que o fracasso do “idiota da família” se converte no sucesso do Artista. E assim o escritor se esconde no céu intemporal das categorias abstratas que a Arte é capaz de criar, ou seja, de acordo com o modo pelo qual Flaubert concebe a arte, o escritor acaba por exercer sua capacidade de criar o irreal como uma maneira de negar a realidade e não, tal como defende Sartre, como uma forma radical e profunda de inserção no seio do real. Entendemos, nesse contexto, a maneira como Flaubert define o papel do artista:

O papel do Artista é instituir o que o Mundo deveria ser e não é, não porque seja outro, mas simplesmente por falta. Instituir: com efeito, ao produzir a obra a partir do sentido, ele dá ao mundo um modelo e o intima a reconhecer no objeto imaginário o universal singular que deveria ser. A Beleza como totalização rigorosa torna-se uma exigência ontológica; com sua estrutura exemplar ela exige a contração e ativação da materialidade mundana, desclassifica e desmascara a análise: esta se fundamenta apenas na

⁹⁶⁸ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 2065.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 1581.

insuficiência essencial da realidade; os elementos só existem porque a Natureza está na impossibilidade de totalizar.⁹⁷⁰

Numa espécie de platonismo vulgar ou, como já se disse, platonismo para as massas, ainda segundo Sartre, o “filósofo Flaubert”⁹⁷¹ dirá que, porque o real é imperfeito, isto é, como a realidade “não está em conformidade com seu Eidos”,⁹⁷² então a arte se converte em Modelo e, portanto, a Natureza deve imitar a arte “para tornar-se ela mesma”.⁹⁷³ No sentido oposto à compreensão que defende Simone de Beauvoir acerca da literatura,⁹⁷⁴ o romancista postularia o movimento “do mundo concreto temporal ao céu intemporal”. Logo, para Flaubert “trata-se de revelar o Mundo, a Vida, a Morte, o Homem etc., tais quais *foram, são e sempre serão*. Só o presente convém, porquanto expressa também o intemporal”.⁹⁷⁵ Convertida em expressão das categorias abstratas a literatura serve de refúgio para o escritor. Os homens que compõem a época de Flaubert se converteriam, nesse processo de *desrealização do real*, em produtos da sua imaginação; de modo que assumir “o ponto de vista do absoluto é eleger-se imaginário”.⁹⁷⁶ Flaubert se define imaginariamente para assim não ter que se assumir como responsável por sua condição, as imagens que o autor faz de si mesmo permanecem no plano das superficialidades e da abstração; conseqüentemente, a arte converte-se em mera ocupação.⁹⁷⁷ O comentário sartriano permite vislumbrar o lugar da auto-narrativa biográfica como elemento de compreensão e constituição da identidade. Flaubert não se conhece, mas compreende-se muito bem. Sartre se pergunta: por que, em suas *Memórias*, o romancista evita tocar nessa dimensão mais *profunda* que poderia expressar sua subjetividade para si mesmo? Em outras palavras, esse processo permitiria ao escritor constituir a si mesmo, mesmo que provisória e imaginariamente? No limite sabemos que *não*, pois o homem é sempre em processo, isto é, ao modo do não-ser. No entanto, e por outro lado, *sim*, é preciso que o homem assuma sua imanência sem, com isso, negar sua transcendência, entendemos nesse sentido o imperativo ético que perpassa todo pensamento sartriano. Para o intérprete, tal mecanismo representa, na verdade, a atitude de má-fé do escritor, que “recusa-se a conhecer-se nesse nível e fica num plano superficial

⁹⁷⁰ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1586.

⁹⁷¹ Maneira irônica como Sartre se refere ao escritor nesse contexto.

⁹⁷² SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1586.

⁹⁷³ *Ibidem*.

⁹⁷⁴ De acordo com o que vimos no capítulo II.

⁹⁷⁵ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1587. Grifo nosso.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, p. 1571.

⁹⁷⁷ *Ibidem*, p. 1639.

em que só encontra banalidade”.⁹⁷⁸ Trata-se, como vimos, “de uma imagem de si hetero-determinada”; ao converter sua identidade em resultado do “Destino que o Outro lhe atribuiu”, o escritor realiza a negação da própria liberdade e de seu correlato ético: a responsabilidade.

Compreendemos assim a maneira pela qual o romancista define a forma: “[...] a beleza da escrita torna-se o meio de expressão do absoluto. A forma é uma linguagem que se poderia dizer parasitária, pois se constitui às expensas da linguagem real e sem parar de explorá-la, sujeitando-se a expressar o que ela não é feita para nos dizer”.⁹⁷⁹ Por outro lado, sabemos que para Sartre a literatura deve abandonar a pretensão do Absoluto abstrato implicado na ideia de um sujeito universal (presente no ideal de uma Natureza Humana, por exemplo), a fim de manifestar o particular concreto, o ser-no-mundo de determinada subjetividade e, por consequência, assumir a dimensão ética necessariamente implicada. Esse movimento não significa aderir ao Realismo literário, como vimos, pois essa dinâmica exige o descolamento da figura do autor como se este estivesse além da obra, convertendo-se em categoria abstrata onipresente e onipotente. Para Sartre, é esse o caso de Flaubert. Entendemos, pois, a crítica ao modo como o escritor compreende a função do artista.⁹⁸⁰

É preciso reiterar que, para o autor de *Madame Bovary*, a realidade deveria obedecer às categorias formais apresentadas na realização do Absoluto da arte, numa espécie de fantasmagoria platônica, no qual a realidade se converteria no ideal. Em outros termos, a literatura, ou a Beleza da arte, se constituiriam como modelos a serem seguidos, de sorte que o artista estaria além da materialidade e aquém do Ser Absoluto da Arte. Numa atitude que guarda muito do romantismo, Flaubert representa tudo aquilo que Sartre nega. A busca obsessiva pela forma perfeita conduziria o escritor à alienação; à parte isso, Flaubert é um dos maiores escritores de língua francesa. A pergunta de pronto se impõe: por que Flaubert se escolheu escritor e não seguiu uma das carreiras clássicas destinadas à burguesia de sua época? E mais precisamente, por que o autor escolheu se tornar *este* escritor que se expressa através de tal estilo? *Madame Bovary*, essa mulher masculinizada, representa o ultrapassamento de sua condição realizado por Flaubert. É determinado estilo que atesta a irredutibilidade da subjetividade às determinações materiais.

⁹⁷⁸ SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1639.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p. 1625.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 1585.

Mais importante do que saber porque alguém se faz escritor é responder porque alguém se torna este escritor e não outro. Responder a essas perguntas exige compreender o método adotado por Sartre, como insistimos antes. Cumpre, novamente, perguntar como se estabelece a passagem dos condicionamentos sociais à obra. Devemos então dar um passo atrás para depois avançar e encerrar nosso percurso, pois, como vimos, *L'Idiot de la Famille* é a continuação de *Questão de método*. Diz Sartre nesta obra:

[...] do condicionamento material e social até a obra, trata-se de encontrar a *tensão* que vai da objetividade à objetividade, de descobrir a lei de desabrochamento que supera uma significação *pela* seguinte e que mantém esta naquela. Na verdade, *trata-se de inventar um movimento, de recriá-lo*: mas a hipótese é imediatamente verificável: só pode ser válida a que realizar num movimento criador a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas.⁹⁸¹

O que vemos surgir novamente é o método regressivo-progressivo já referenciado. Trata-se de reconstruir os movimentos de uma subjetividade a fim de clarificar uma época encarnada *em* um homem. Este conflito vivo exige uma filosofia também viva, capaz de abarcar o sujeito singularmente inserido na universalidade do movimento de totalização histórica. Como realizar tal compreensão concretamente? Através da exigência de um fundamento existencial da teoria. No entanto, trata-se também de *inventar um movimento, de recriá-lo*. Nessa linha Sartre levanta hipóteses que pretendem explicitar o sentido das escolhas de Flaubert, mas, no limite, tais especulações metodicamente conduzidas refletem o caráter vivo da abordagem existencialista. Através de *Madame Bovary* podemos vislumbrar as existências efetivamente inseridas na dinâmica histórica, pois “as significações mais concretas são radicalmente irreduzíveis às significações mais abstratas”.⁹⁸² Logo, é apenas com o recurso à criação ficcional que somos capazes de atingir instâncias inauditas do real. Diz Sartre: “Através de *Madame Bovary* devemos e podemos entrever o movimento da renda latifundiária, a evolução das classes ascendentes, a lenta maturação do proletariado: tudo está lá”.⁹⁸³ Basta utilizar o método adequado para desvelá-lo. Este concreto absoluto é *Madame Bovary*, Flaubert é *Madame Bovary*. É justamente nesse sentido que o estilo está diretamente ligado a uma concepção de mundo do autor: “a vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora dela, ao mesmo tempo nas condições que a produzem e na criação

⁹⁸¹ SARTRE, *Questão de Método*, p. 176.

⁹⁸² *Ibidem*, p. 175.

⁹⁸³ *Ibidem*.

artística que a consuma e a contempla exprimindo-a”.⁹⁸⁴ A obra converte-se em método de pesquisa para compreender determinada singularidade e a mesma singularidade permite lançar luz sobre a obra. Por que Flaubert recorre à este determinado estilo? É a partir da análise da obra que Sartre pretende abarcar essa instância concreta da existência manifesta em seus romances, notadamente em *Madame Bovary*. Não obstante, será preciso, como vimos insistindo, contemplar também as escolhas singulares do jovem Flaubert. Daí o necessário recurso à psicanálise existencial na construção daquilo que chamamos anteriormente de *método biográfico* ou, como prefere Sicard, *romance biográfico*. Caso queiramos entender o que foi um homem em sua completude, e no mesmo movimento, entender qual foi a época capaz de produzir este homem, será preciso recorrer às primeiras escolhas do escritor, pois, como vimos, a psicanálise existencial se constitui como uma mediação necessária ao método proposto por Sartre em *Questão de Método*. É nesse sentido que é preciso, no entendimento sartriano e de um ponto de vista metodológico, o recurso à infância do romancista. A compreensão desta singularidade e de sua época, mediada por este método que chamamos aqui de biográfico, é o objetivo de Sartre em *L’Idiot de la Famille*. Entendemos, portanto, mirando para além do marxismo mecanicista, porque o método existencialista pretende permanecer heurístico: “o único meio de que [o método existencialista] dispõe é o ‘vaivém’: este determinará progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época e a época, aprofundando a biografia”.⁹⁸⁵

Seguindo ainda a apresentação dos procedimentos necessário à compreensão de Flaubert, em *Questão de Método*, e que orientam a análise sartriana em *L’Idiot de la Famille*, é imperativo destacar que a tensão entre esse singular universalizante e o universal particularizado apenas se manifesta com a reconstrução de um passado que *já não é* em interlocução com um futuro que *ainda não é*, mas que orienta o momento presente. É a partir desses pressupostos que o percurso adotado por Sartre em seu *método biográfico* – ou ainda, seu *romance biográfico* – percorre o momento de *constituição* da frustração do pequeno Gustave ante o ideal da família burguesa, representado pelo sucesso do irmão, passando pela incapacidade de corresponder às expectativas do pai e de toda a família Flaubert. Algo que apenas é reafirmado quando o escritor ingressa na vida escolar, visto que seu irmão Achille se mantém como ideal inalcançável; sem poder corresponder

⁹⁸⁴ SARTRE, *Questão de Método*, p. 173.

⁹⁸⁵ SARTRE, *Questão de Método In; Crítica da Razão Dialética*, p. 104 (Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira); *Questão de Método*, p. 170-171 (Trad. de Bento Prado Jr.)

à superioridade do irmão, Gustave assume o fracasso convertido em crises nervosas. Este movimento será determinante para o estilo literário de Gustave Flaubert e de seu processo de *personalização*.⁹⁸⁶ Sintetiza Sartre:

Complexos, estilo de vida e revelação do passado-ultrapassante como futuro a criar fazem uma única e mesma realidade: é o projeto como vida orientada, como afirmação do homem pela ação e é ao mesmo tempo esta bruma de irracionalidade não-localizável, que se reflete do futuro em nossas *recordações* de infância e de nossa infância em nossas escolhas racionais de homens maduros.⁹⁸⁷

Novamente nos deparamos com as categorias da temporalidade e o problema da ipseidade. Essas categorias – como destacamos anteriormente no esteio de Bento Prado Jr. – tornam-se centrais para a compreensão do itinerário sartriano. Aquele que fui me persegue; meu ser-no-mundo reflete a perspectiva que me é dada por meu enraizamento particular no meu meio social. Em outros termos, e para retornar ao registro de *L'Idiot de la Famille*: “é a totalidade interiorizada que se exterioriza como totalização objetiva”. Essa *tensão* dialética, entre a subjetividade e a história, é extrapolada pela contradição como o princípio objetivo da totalização imaginária.⁹⁸⁸

Parece-nos pertinente retomar o percurso de Sartre a fim de esclarecer e reiterar o significado da referida *tensão dialética* (contradição). O *para-si* define-se como separação de si num movimento *para-fora-de-si* rumo ao *si mesmo*, que, no limite, é inatingível; essa busca de si do para-si se dá, sempre, no mundo, e este é o significado radical que Sartre atribui a *intencionalidade* fenomenológica. A partir destes pressupostos reencontramos a formulação expressa anteriormente: “o que o para-si tem de real refere-se muito mais ao *possível* do que ao realizado”;⁹⁸⁹ por consequência, o *futuro* se constitui como instância privilegiada da *temporalidade*, visto que “vivemos o futuro antes que ele venha a ser *real* ao projetarmos nosso ser a partir da escolha dessa possibilidade”⁹⁹⁰ Em decorrência desses pressupostos, a *identidade* – “o que significa ser si mesmo?” – se define como *processo*, no vocabulário existencialista, como *projeto de si*. Noutras palavras, é apenas no registro da consciência reflexiva que o para-si se constitui. Daí decorre que a identidade de determinado homem se estabeleça sempre de forma

⁹⁸⁶ SARTRE, *Questão de Método*, p. 158-159.

⁹⁸⁷ *Ibidem*, p. 159. Grifo nosso.

⁹⁸⁸ *Idem*, *L'Idiot de la Famille*, V. II, p. 1582.

⁹⁸⁹ SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 44.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p. 45.

insuficiente e forjada (“de canto de olho”). O homem é enquanto projeção para fora de si, ou, para usar a formulação heideggeriana, o homem é o ser pelo qual a pergunta pelo sentido do ser vem ao mundo.⁹⁹¹ Se se constituísse à maneira do em-si, ele deixaria de existir, pois perderia sua dimensão transcendente. No entanto, esse constituir-se como projeto de si acontece sempre concretamente. Como vimos, a intencionalidade é movimento para fora-de-si, ou seja, é um lançar-se em direção (relacional) a um ser outro que não a própria consciência. Insere-se, nesse processo, a *situação histórica* como correlato necessário à projeção intencional. Finalmente estamos prontos para compreender a passagem de Sartre citada anteriormente, pois a exterioridade interiorizada e (re)exteriorizada configura o processo de singularização da totalização histórica; Em suma, a *consciência encarna determinada situação histórica* (totalidade) ao subjetivar-se, totalizando a história que se mantém continuamente em curso de totalização.

Em suma, “é pela totalização singular que se define o sentido da totalidade, e ao mesmo tempo a produção singular de totalidade define o processo de totalização”.⁹⁹² O homem se constitui ao constituir a totalidade e a totalidade constitui o homem na medida em que é constituída pelas ações dos homens. Entretanto, a história e o homem nunca se constituem definitivamente, pois é a tensão dialética – sempre em processo – entre a consciência e o mundo, ou ainda, entre a subjetividade e a história, que define a realidade humana. Desse modo, as escolhas concretas constituem o processo de singularização rumo ao si mesmo que nunca se realiza; por outro lado, tais escolhas constituem o processo da história nesse movimento infinito rumo à impossível realização do fim da História.

Voltemos à reflexão sartriana acerca de Flaubert: “o ser-no-mundo de Flaubert, portanto, é uma relação situada com o horizonte mundano, uma vez que é vivenciada como superação permanente de uma experiência ambígua”.⁹⁹³ Ao fazer-se escritor Flaubert corresponde a uma certa concepção de escritor, ou seja, ele se faz escritor a partir da função social que o escritor exerce. Novamente desponta o caráter relacional (tensional) em que tanto insistimos: subjetividade e situação histórica exigem-se mutuamente. Conclui o filósofo sobre o fato de se escolher escritor:

⁹⁹¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 407; e p. 535. Vale ressaltar que essa tese aparece diversas vezes durante a obra, destacamos duas em que, no nosso entender, a formulação é mais expressiva. Na letra do filósofo alemão: “o Dasein é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser” (p. 407); e também: “O Dasein é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” (p. 535).

⁹⁹² SILVA, *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*, p. 58.

⁹⁹³ SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, V. II, p. 1582.

[...] ninguém é obrigado a escolher-se escritor. Assim, na origem está a liberdade: sou escritor em primeiro lugar por meu livre projeto de escrever. Mas de imediato vem o seguinte: eu me torno um homem que os outros homens consideram como escritor, isto é, que deve responder a certa demanda e se vê investido de bom grado ou à força, de certa função social. Qualquer que seja o papel que ele queira desempenhar, tem de fazê-lo a partir da representação que os outros têm dele. Pode [o escritor] querer modificar o papel atribuído ao homem de letras numa dada sociedade, mas para mudá-lo é preciso primeiro se amoldar nele.⁹⁹⁴

Passagem emblemática. Ela manifesta, a um só tempo, o caráter incontornável da intencionalidade da consciência como fluxo temporal lançado no mundo e as determinações materiais como condição necessária à liberdade entendida como libertação. Em outras palavras, o homem pode alterar o papel histórico que o escritor ocupa na sociedade; no entanto, isso apenas será possível se primeiramente ele assumir o papel que o escritor ocupa naquele momento para a sociedade em que está inserido.

Sartre institui, assim, um método que é antropológico e heurístico simultaneamente: por um lado, tal método exige partir das determinações intransponíveis da história, não porque determinado homem não seja responsável pelo movimento da história, mas porque outros homens também o são; por outro lado, essa abordagem requer que não se negligencie o caráter absolutamente singular implicado no estudo de *um* homem. Foi esta a pretensão de Sartre em *L'Idiot de la Famille*, a saber, contemplar em sua totalidade *um* homem, tudo saber e interpretar, reconstruir uma época a partir dessa singularidade universal que Flaubert representa. Se o autor teve êxito? Pergunta que não precisa, e talvez não deva ser respondida, pois, no mais das vezes, estabelecer a resposta a um problema significa interromper a capacidade reflexiva que a questão suscita. Em filosofia, afinal, mais importante do que a resposta é maneira como se formula a pergunta. Portanto, se o posicionamento de Sartre parece contraditório é justamente porque a contradição é parte constitutiva do seu pensamento que visa abarcar as existências concretas. Sua pretensão é contemplar as existências em ato, o movimento da vida. De modo que não podemos imobilizar tal movimento. Ora, como vimos tanto a identidade como o fim da história (totalidade) apenas se constituem enquanto construções artificiais, visto que o sujeito e a história apenas existem enquanto processo de totalização. A despeito disso, a identidade e a situação histórica, exigem certa permanência, mesmo que no limite essa imobilidade converta-se num embuste. Em suma, o existencialismo

⁹⁹⁴ *Idem, Que é a Literatura?*, p. 62.

assume, através daquilo que chamamos anteriormente de tensão dialética, a radicalidade da contradição que caracteriza a realidade humana. Isso não significa que tal empreitada seja vã; inversamente, é preciso dar a ver o real por detrás da realidade. Esta pretensão, por conta do caráter fugidio deste fim que se busca, exige outras formas de expressão, como insistimos durante todo nosso estudo. Daí a necessidade do recurso à criação ficcional sem jamais abandonar a reflexão filosófica. Daí a insurreição do gênero ensaístico, um pensamento vivo requer uma forma de apresentação que acompanhe seu movimento. A trama figurativa permite encarnar o sentido daquilo que não se deixa enredar pela análise abstrata do registro conceitual. Se Flaubert encarna sua época, Sartre, por sua vez, é a encarnação do intelectual burguês no contexto do entre Guerras, de modo que o exercício interpretativo converte a tarefa do filósofo, isto é, compreender o que foi *um* homem – neste caso, o que foi *este* homem, Flaubert – na manifestação e, simultaneamente, na criação do sentido da história. Explicitar, interpretar, encarnar, num movimento de refiguração da realidade do real. Foi isso, sob o nosso recorte interpretativo, que Sartre desejou. Dirá o leitor se o intento do filósofo-escritor foi exitoso. Ou como diz Sartre: “O leitor dirá se consegui”.

Depois de todo esse percurso, parece desnecessário pedir licença para recorrer à criação ficcional: a iminência da morte converteu a vida do poeta Manuel Bandeira em seu poema maior. Pode-se dizer que o poeta, talvez, não tenha vivido por medo da morte, e por isso transmutou-se em verso: “A vida inteira que podia ter sido e que não foi”.⁹⁹⁵ No caso de Sartre, nosso “objeto” de estudo, certamente não foi por medo da vida que o filósofo escapou à morte. Se para Heidegger é a finitude que permite atribuir sentido à existência, em Sartre a morte transmuta a vida em destino, pois, como disse Epicuro, “a morte, não é nada para o homem, pois enquanto vive, ela não existe, e quando chega, é ele que já não existe.” Segundo a letra sartriana, semelhante a Deus – ou à coisa –, o homem, quando finda, *ele é*, mas já *não existe*. Ademais, nosso filósofo parece quase tê-la – a morte – ignorado em sua obra. Entretanto, num dos escassos momentos em que trata do tema, ele assim se manifesta: “No fim das contas, a tuberculose matará, mas a morte é o término perfeito da ignorância, já que a morte é o fenômeno que me concerne

⁹⁹⁵ BANDEIRA, *Libertinagem*. In: *Estrela da Vida Inteira*, p. 128.

e do qual, por princípio, não sou testemunha: não há para mim *verdade* de minha morte”.⁹⁹⁶ Testemunhas silenciosas da morte do filósofo, seus leitores parecem desvendar sem ver esse diálogo mudo entre os escritores. E é nessa conversa entre mortos que as palavras parecem viver.

Para terminar onde começamos: e quanto à pergunta que nos trouxe até aqui? Isto é: *o que significa ser si mesmo?* Ora, se a *ignorância* é o fundo sobre o qual se constrói a *busca*, pois a interrogação é o que mais importa na procura pela verdade, impõe-se que a questão se mantenha em aberto.⁹⁹⁷ Afinal já sabemos que “a totalidade não comporta o infinito”,⁹⁹⁸ e por isso mesmo *a verdade também é histórica*.

Pneumotórax

Febre, hemoptise, dispnéia e suores noturnos.
A vida inteira que podia ter sido e que não foi.
Tosse, tosse, tosse.

Mandou chamar o médico:

- Diga trinta e três.
- Trinta e três... trinta e três... trinta e três...
- Respire.

– O senhor tem uma escavação no pulmão esquerdo e o pulmão direito infiltrado.

- Então, doutor, não é possível tentar o pneumotórax?
- Não. A única coisa a fazer é tocar um tango argentino.⁹⁹⁹

⁹⁹⁶ SARTRE, *Verdade e Existência*, p. 61.

⁹⁹⁷ Numa paráfrase do supracitado artigo de Franklin Leopoldo e Silva, *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre*, p. 49.

⁹⁹⁸ SARTRE in: SICARD, *Entretiens avec Sartre*, p. 141. No original : “ la totalité ne comporte pas d’infini ”.

⁹⁹⁹ BANDEIRA, *Libertinagem*. In: *Estrela da Vida Inteira*, p. 128.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la. Em cofre não se guarda coisa alguma. Em cofre perde-se a coisa à vista. Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela ou ser por ela.

*Por isso melhor se guarda o vôo de um pássaro
Do que pássaros sem vôos.*

Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica, por isso se declara e declama um poema:

Para guardá-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema:

Por guardar-se o que se quer guardar.

(Antônio Cícero)

O pensamento existencialista é *travessia* e nunca porto de chegada. Falar em considerações finais – ou, mais radicalmente ainda, em conclusão – no registro de uma filosofia que privilegia o movimento, a passagem *entre* o ser e o nada; *entre* o relativo e o absoluto; *entre* o particular e o universal; em suma, *entre* a subjetividade e a história; é assumir a necessidade de expressar o inexpressável, como foi dito, o inefável. Para uma filosofia que incorpora o fracasso como condição necessária, isto é, que dá corpo ao movimento da vida; isto é, que considera o homem como uma paixão inútil; isto é, que encarna a contradição como expressão da realidade humana; o paradoxo não representa uma ameaça, mas antes significa que a consciência imaginante e o imaginário constituem o substrato da existência. Numa palavra, a pedra de toque desta tese foi o lugar que esta dimensão transcendente, que é a imaginação, ocupa no trajeto percorrido por Sartre.

Antes de descobrir a impossibilidade de encontrar o conforto de um paradeiro foi preciso percorrer um longo caminho, cumpre então lembrar quais foram as coordenadas adotadas durante nosso périplo. Como dissemos, o *objetivo* perene¹⁰⁰⁰ desta pesquisa foi chegar à compreensão do lugar que a consciência imaginante e o imaginário ocupam para a filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre.

¹⁰⁰⁰ Tomando a licença poética para adotar provisoriamente esse termo que necessariamente configura uma violência no (e ao) registro existencialista.

Começamos (*Primeiro Capítulo*) por constatar a necessidade de partir da subjetividade, pois trata-se, de início, como insiste Sartre, de compreender a natureza ou o sentido de uma psicologia fenomenológica. Após se encantar com a possibilidade de lançar a filosofia no âmago da existência concreta, Sartre torna-se discípulo de Husserl, para rapidamente evadir-se desse lugar. Nosso primeiro destino foi então a análise da consciência imaginante e do imaginário no âmbito da psicologia fenomenológica e da onto-fenomenologia, algo que ocupou nosso primeiro capítulo. Deste lugar de onde partimos foi preciso examinar, principalmente, duas obras: *L'Imaginaire* – e *A Imaginação*¹⁰⁰¹ – e *L'Être et le Néant*.

Chegamos (*Segundo Capítulo*) à constatação de que não poderíamos avançar sem antes mergulhar no encontro dessas águas que no qual se delineia a contraditória relação entre a criação ficcional e a reflexão filosófica: por que tanto a filosofia como a literatura são necessárias à Sartre? Foi preciso repousar brevemente sobre um parêntese que se converteu em fiel companheiro de viagem: constatamos que a *contradição* é condição necessária a uma filosofia que se caracteriza como *tensão dialética sem síntese*, isto é, para uma filosofia que pretende alcançar a realidade em seu pleno movimento, em outras palavras, que intenta compreender os homens concretos diante de seus dramas existenciais frente às imposições da história. Descobrimos que a relação entre a criação ficcional e a reflexão filosófica corresponde, tomando de empréstimo a bela imagem de Leopoldo e Silva, a uma *vizinhança comunicante*, isto é, que, entre esses dois lugares, existe uma dupla insuficiência e, simultaneamente, uma dupla complementaridade: literatura e filosofia exigem-se mutuamente. E mais do que isso, pudemos testemunhar a necessidade (auto)imposta à Sartre de reinventar a forma no qual apresenta sua filosofia, algo que, no fim das contas, o levou a criar o gênero do *romance biográfico*.¹⁰⁰²

Transitamos (*Terceiro Capítulo*) então pelas terras do problema da história. Ou seja: recobramos nossa rota rumo à compreensão do papel da imaginação e do imaginário, mas agora no terreno da filosofia da história. O trajeto assim redefinido, reclama explicitar a necessária interlocução – proposta por Sartre em *Questão de Método* e em *Crítica da Razão Dialética* – entre o marxismo e o existencialismo, algo que desnudou o papel central que a psicanálise e as ciências sociais desempenharam para o filósofo existencialista. Antes de alcançar tais terras, quais sejam, do imbricamento entre

¹⁰⁰¹ Ambas as obras – *L'Imaginaire* e *A Imaginação* – se complementam e, a princípio fazem parte de um mesmo projeto.

¹⁰⁰² Expressão que se apresenta como nova hipótese de pesquisa, como possível novo destino.

psicanálise existencial e a análise da história, no entanto, encontramos a oportunidade para aprofundar e alcançar um dos pontos centrais de nossa tese, que é a constatação da necessária conexão presente na narrativa da história entre a *realidade do passado* por um lado, e a *irrealidade da narrativa ficcional* por outro lado. Defendemos, deste lugar, que a *Encarnação* e a *refiguração* – resultado do encontro entre Sartre e Ricoeur – representam o necessário entrelaçamento da filosofia, da literatura e da história. Portanto, a imaginação configura elemento central também no que tange à composição e recomposição do sentido da história e, por consequência, da própria história, pois são os homens se fazendo que fazem a história que os define.

Aportamos (*Quarto Capítulo*), finalmente, sobre a tentativa sartriana de aplicar seu método – que, como vimos, é resultado de toda sua obra –, a um caso singular que foi Gustave Flaubert. Atravessamos então a extensa obra *L'Idiot de la Famille*. Como compreender *um* homem hoje em dia? Certamente trata-se de algo que passa pela interseção entre: psicanálise existencial; filosofia da história; e criação ficcional. Este intento corresponde ao desvendamento de um método: compreender o que foi um homem significa explicitar sua época e no mesmo movimento reinventar seu sentido, afinal estamos em pleno mar da história. Noutras palavras: o *processo de totalização em curso*, que é a história, não permite imobilizar seu movimento, posto que subjetividade e história se caracterizam, mais precisamente, pelo projeto existencial, porque a realidade é, sempre, *realidade humana*. Em suma, são os homens que desvendam e criam o sentido do real por trás da realidade; a História é a história dos homens. E os homens têm nome próprio, pois são, todos e cada um, singularidades concretas que expressam a universalidade de uma época. Neste caso, o nome escolhido foi Flaubert, mas poderia perfeitamente ser outro. Pergunta-se, então, Sartre, numa formulação que se dirige à Flaubert, mas que poderia muito bem ser colocada ao próprio filósofo: por que o autor de *Madame Bovary* se escolhe escritor mesmo contra o seu destino burguês? E ainda, o que significa *ser si mesmo*? Perguntas que, no limite, permanecem e permanecerão sem uma resposta definitiva, como não poderia deixar de ser no registro de uma filosofia que assume a contradição como sua condição necessária. Caminhemos, pois, em direção aos desdobramentos que os problemas encontrados durante nossa pesquisa parecem revelar. Problemas estes que se convertem em possíveis novas paragens, cientes, portanto, de que a viagem nunca termina.

Após acompanhar o itinerário sartriano adotando como norte a questão da subjetividade, e mais especificamente da *consciência imaginante*, constatamos que a realidade humana necessariamente transita por essa instância transcendente: a liberdade humana. Entretanto é preciso destacar que o homem é livre sempre em relação aos seus limites. Se é preciso partir da liberdade, não é preciso tomá-la – como muito já se fez – como um absoluto. Na contramão desta concepção poderíamos afirmar, sem correr riscos, que a liberdade é sempre relativa a determinada situação história, ou seja, somos impreterivelmente livres para nos libertar. Não somos livres para não escolher. É possível inclusive escolher negar nossa liberdade, como fez Flaubert, na interpretação sartriana; entretanto não podemos deixar de realizar a escolha. Por consequência a filosofia da existência, em terras sartrianas, é cercada pelo *imperativo ético*. Ora, se o homem não pode se esquivar da escolha, então também não pode se furtar à responsabilidade necessariamente implicada. Negar esta consequência significa agir de *má-fé*.

Guiados por este ponto de partida, pudemos constatar que a consciência imaginante e o imaginário não se limitam ao registro fenomenológico da filosofia existencialista, nem sequer à instância onto-fenomenológica de *L'Être et le Néant*, essa dimensão transcendente invade o espectro da interpretação sartriana da filosofia marxista em sua esfera histórica e termina por orientar o romance biográfico sobre Flaubert, demarcando assim o conjunto e a unidade da obra de Jean-Paul Sartre. Explicitamente: nossa proposta foi tomar a imaginação como chave de leitura do conjunto do pensamento existencialista, algo que, assim acreditamos, foi corroborado durante a pesquisa. A criação ficcional jamais abandona Sartre, mesmo quando o próprio filósofo pretende se desviar dela, pois sua proposta ontológica requer abarcar as existências concretas inseridas no fluxo da vida, propósito que impõe ao escritor o necessário recurso à consciência imaginante.

No entanto vimos igualmente que a noção de “recurso a”¹⁰⁰³ reduz o lugar que esta instância transcendente ocupa, pois o papel da consciência imaginante, mais do que um recurso expressivo, é desvendar e, numa mesma feita, criar *o sentido do real*. Numa palavra: a imaginação expressa *o real por trás da realidade*, de tal modo que tornou-se imperativo estudar a relação entre Literatura e filosofia, pois a realidade humana em seu movimento incessante exige uma nova maneira para se manifestar. Embora os registros

¹⁰⁰³ O termo parece requerer as devidas aspas.

não se identifiquem, como vimos, reflexão filosófica e criação ficcional exigem-se mutuamente. O literato se fez filósofo e acabou por confirmar seu destino: criar personagens. Personagem de si mesmo, Sartre, o filósofo romancista, converteu-se em criador e criatura numa obra que, sendo biográfica, é também ficcional: *Les Mots*. Na mesma medida, sendo o criador de “mundos no mundo” o escritor jamais deixou de ser também filósofo. Apenas mais um dos paradoxos que compõem o caminho percorrido por Sartre.

Se a subjetividade apenas existe nesta relação com o mundo, ou seja, se o homem está perpetuamente em situação, se a consciência está constantemente se projetando em direção a um objeto outro que não ela, então a história constitui uma face necessária da existência nesta vereda sartriana. Outro paradoxo, ou, se se quiser, trata-se novamente da contradição como traço constitutivo da filosofia existencialista. Nesse sentido, quando se afirma que o “primeiro” Sartre recusa ou ignora a história, tal interpretação nos parece equivocada ou, no mínimo, reducionista. O lugar de onde se manifesta o sentido do Ser, mediado pela existência, sempre foi e será a situação histórica. Mesmo ao criar Antoine Roquentin, o historiador de *La Nausée*, Sartre já sabia disso.¹⁰⁰⁴ Em suma, o sentido da história vem ao mundo mediado pela realidade humana, são as existências concretamente se fazendo em constante luta contra as imposições da matéria que compõem, por assim dizer, o *motor* da história. Desta perspectiva, defendemos que a interpretação sartriana da filosofia da história postula o marxismo como uma *filosofia da liberdade* humana.

Deste lugar, qual seja, o horizonte existencialista, quando se descreve ou narra a história, o ponto de onde se fala expressa e significa aquilo que se fala deste ponto. Num mesmo movimento se interpreta e age-se sobre a materialidade; assim como a materialidade também atua sobre o homem. Dito de outro modo, aquele que diz não ao chicote do opressor conta sua história e simultaneamente contribui para criá-la. Ainda no contexto desta encruzilhada, já se disse que a relação entre o real e o irreal corresponde a um “Devir enlouquecido” que “não é antecipável, domesticável na reconhecimento do conceito e passa a ser o verdadeiro signo do Ser. Só a ideia de Devir pode devolver, com sua rebeldia à representação, a espessura ou a dimensão do Ser – ou do Cosmos sobre fundo de Caos”¹⁰⁰⁵ Entendemos que, ao menos em alguma medida, Sartre corroboraria esta afirmação, afinal trata-se de abarcar o movimento da vida, pois o ser-em-si é

¹⁰⁰⁴ Ver, por exemplo, SOUZA, Thana M. *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica*. In: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Vol. 16, Nº 26 (2009).

¹⁰⁰⁵ PRADO Jr., *Sobre Deleuze: uma entrevista*, p. 246-247.

subsidiário do ser-para-si no que se refere a desvelar seu sentido. No entanto o filósofo existencialista trata de devolver alguma ordem a este caos, pois, no limite, este movimento transloucado é da ordem do humano, são os homens que organizam este caos sem jamais reduzir o movimento a sua representação abstrata. Lembremos que, para Sartre, é preciso afirmar “a irredutibilidade do sensível ao lógico ou ao conceitual”.¹⁰⁰⁶ O movimento da vida não se deixa apreender pelo registro abstrato da análise conceitual da tradição filosófica, por outro lado são as ações humanas que constroem o sentido da história, que instauram uma ordem a este caos enlouquecido. Novamente, durante nosso percurso, tivemos que repensar a relação entre os registros da análise conceitual e da expressão do concreto: Filosofia e literatura.

Foi necessário perguntar: trata-se então de uma fissura intransponível entre, de um lado o *conceito*, e do outro a *imagem*? Não, *pas du tout*, pois, de acordo com o que vimos durante nossa pesquisa, a dinâmica existencialista requer a imaginação como solo da *vivência*; algo que permite caminhar pelo abstrato e pelo transcendente sem se esquecer jamais que é no mundo, entre as coisas, que a existência concretamente se exerce. Assim a análise abstrata do pensamento filosófico, que constitui o discurso especulativo sobre a realidade do real; e a criação literária através da imagem que expressa o concreto, convertem-se naquilo que chamamos, durante todo nosso percurso, de *tensão dialética sem síntese* que, no limite, é o que permite *encarnar* o particular.¹⁰⁰⁷

Estamos em pleno mar existencialista, no qual a vivência subjetiva é ilha envolta pelo oceano que é o ser em devir. No vocabulário sartriano da *Critique*, a vivência se exerce continuamente inserida na história; noutras palavras, é contra seu destino que o homem se faz humano, pois a inércia social tende a reduzir a subjetividade à condição de coisa. O Espírito Objetivo, em sua conotação alienante, intenta naturalizar aquilo que é da ordem do humano. Reiteradas vezes Sartre postula, neste mesmo caminho, a irredutibilidade da existência à condição de objeto inerte. Na expressão do próprio autor: a “liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural”.¹⁰⁰⁸

Deparamo-nos neste ponto com a seguinte questão: se o sentido da história passa pela subjetividade, então não teríamos que repensar a relação entre a realidade do real e

¹⁰⁰⁶ As palavras são de Bento Prado Jr. sobre Deleuze, mas poderiam perfeitamente ser de Sartre. (PRADO Jr., *Sobre Deleuze: uma entrevista*, p. 246-247). A interpretação que Bento Prado Jr. faz de Deleuze certamente reverbera as palavras de Sartre, quando o filósofo existencialista afirma a “irredutibilidade do real ao pensamento” (SARTRE, *Questão de Método*, p. 117).

¹⁰⁰⁷ Esta é a interpretação de Noudelmann, *L’Incarnation Imaginaire*, referência desta tese.

¹⁰⁰⁸ SARTRE, *Questão de Método*, p. 178; *Crítica da Razão Dialética*, p. 115; ed. franc., p. 96.

a irrealidade da ficção? Afinal são os homens que narram a história e instituem seu sentido, ao menos do lugar do qual enxergamos a filosofia existencialista. Neste movimento da subjetividade à objetividade encontramos o pretexto para compreender a maneira como o homem *encarna* e *refigura* sua época através da relação entre a exterioridade interiorizada e a interioridade exteriorizada no processo de totalização e retotalização da história em decurso incessante de totalização. Deriva desta constatação que uma subjetividade é o que permite captar determinada totalidade sem com isso incorrer na recusa ao movimento contínuo que caracteriza a história e também a própria subjetividade, ou se se quiser, que caracteriza a subjetividade e também a própria história. Em suma, compreendemos, nesse sentido, que é a tensão dialética que interdita tanto o primado do sujeito sobre a história como o primado da história sobre o sujeito; e que, portanto, ambos os registros se constituem simultaneamente.

Percorrido este trajeto, finalmente, foi possível compreender: primeiro, qual é o sentido do último grande trabalho de Sartre, *L'Idiot de la Famille*. Isto é, que não há contradição alguma em recorrer à biografia de um homem para iluminar uma época, pois o sentido do movimento de perpétua totalização em curso deriva da necessária correlação entre subjetividade e história. Entretanto, nosso percurso, permitiu compreender também, por quais razões foi necessário a Sartre expressar sua filosofia através de um *romance filosófico*. Neste ponto é preciso reiterar o significado dessa expressão: trata-se do encontro entre a psicanálise existencial (processo de *constituição* de determinada subjetividade); a irreducibilidade da subjetividade às imposições sociais (processo de *personalização* da dimensão histórica); a composição e recomposição do sentido de determinada situação histórica, algo que requer mobilizar a expressão ficcional; e, por fim, a própria análise lógica desse movimento (a reflexão filosófica presente na teoria marxista). Desse modo, fica evidente que não podemos reduzir a biografia de Flaubert a uma obra meramente ilustrativa de uma vida. Compreender o que foi um homem significa compreender o que foi determinada subjetividade inserida em determinado contexto histórico. A época manifesta-se em Flaubert, pois o escritor encarna seu tempo através de suas escolhas e em suas obras. Ao se escolher contra o seu destino Flaubert se faz e contribui para compor e recompor a história que também o define. O homem faz a história que o faz, para aqueles que preferem o célebre estribilho marxista.

Ora, se não há um *Eidos* platônico que possa nos salvaguardar da ameaça da contingência e, por consequência, da gratuidade da existência, então somos obrigados a admitir que o fio que desençamos se desdobra em outros novelos; e que o porto é

frequentemente o pretexto para novas viagens; pois os caminhos invariavelmente se desdobram em novos destinos. O esboço de resposta que – eventualmente – ambicionamos com este trabalho transfigura-se em novas questões, num movimento infinito que exige do homem que sempre se lance em novas aventuras. Vive-se sem sentido porque é preciso continuamente inventar ou criar um sentido à gratuidade da existência. Afinal, como já se disse também, *sobreviver é reinventar a vida*.¹⁰⁰⁹

Dentre os inúmeros possíveis novos destinos que nossa pesquisa parece revelar, a precariedade deste instante¹⁰¹⁰ em que essas linhas são escritas permite que destaquemos, ao léu mesmo,¹⁰¹¹ os seguintes problemas: se constatamos que a *memória* para Sartre não pode ser uma substância, tal como defendem alguns de seus mestres - sob uma interpretação sartriana, notemos - resta-nos saber que papel esta instância exerce em terras existencialistas; ou ainda, se pudemos constatar também que a consciência imaginante igualmente subsidia a *criação* do sentido do real, além de desvelá-lo, precisaríamos ainda perscrutar aquilo que define esta instância criadora. Noutras palavras, como a literatura contribui para a criação da realidade ao qual aludimos? O problema assim formulado permite-nos igualmente questionar qual o lugar da *narrativa* e da *auto-narrativa* para Sartre. Tornemos menos turvas estas águas nas quais o problema se apresenta.

Narrar é preciso: seja a narrativa de si através da autobiografia; seja através dos “romances biográficos” – Baudelaire, Genet, Flaubert, Dostoiévski¹⁰¹² etc –; seja através da história. No entanto qual é o papel que tais narrativas exercem? Compreendemos ao longo da pesquisa que a filosofia existencialista requer novas maneiras de se expressar: reflexão filosófica conjugada com criação ficcional; o ensaio filosófico; a vingança da forma e os textos jornalísticos contra seus detratores; narrativa histórica; e, finalmente, o romance biográfico. Mas por que este novo gênero é necessário? E qual as suas especificidades? Entendemos – seria esta uma hipótese – que tal instância expressiva não apenas é lícita como também constitui o centro de um instrumento imprescindível de conhecimento e refiguração do real por trás da realidade. Entrevemos um ensejo para tornar mais claros os problemas levantados no encontro dessas águas da narrativa e da

¹⁰⁰⁹ Em alusão ao poema “Reinvenção” de Cecília Meireles. (MEIRELES, Cecília. *Vaga música*. São Paulo, Global editora, 2013).

¹⁰¹⁰ Essa “precariedade do instante” é resultado da consistência de um trabalho que dura mais de uma década ao menos, e que no entanto – como tudo que se refere à existência aliás – se mantém perenemente incipiente.

¹⁰¹¹ São questões “ao léu”, pois imersas no devir enlouquecido; frutos do encontro entre uma subjetividade e sua situação histórica.

¹⁰¹² Sartre planejava escrever uma biografia sobre o escritor Russo.

história. O que significa narrar a história? Se a imaginação é tão importante, então quais são os limites entre a realidade dos acontecimentos do passado e a irrealidade das narrativas que se projetam no futuro? Desta união fundamental entre as escolhas vivas e as narrativas que se expressam através da obra ressurgem o lugar central que a criação parece adquirir no processo de transfiguração e transformação da realidade humana.

É preciso conhecer *um* homem em sua *totalidade*, intento que, se nossa interpretação se justifica, está condenado ao fracasso. Noutras palavras, “a impossibilidade de tal empreendimento não impede a necessidade de sua ambição”.¹⁰¹³ No entanto o problema bem que poderia se manifestar em outras paragens, pois a questão da *narrativa* adquire centralidade e não foi suficientemente explorada. Almejar o absoluto, como faz Sartre, requer narrar os acontecimentos, algo que é sempre relativo ao seu autor e ao seu tempo. Uma época não pode ser apreendida definitivamente, no entanto não podemos deixar de buscar compreendê-la. Seria apenas através da significação que a interpretação constituiria o sentido do ser, num movimento que se converte em verdadeira antropologia, porque é o homem que se coloca o problema acerca do sentido do ser, desse modo o método é necessariamente antropológico pois pesquisador e objeto pesquisado se identificam. Nesse terreno a narrativa não se reduz à um instrumento supérfluo e assessório, mas, de forma muito mais radical, narrar-se significa criar, num movimento de vai-e-vem que expressa (corresponde) à própria liberdade e a história. O encontro proposto no ápice dramático de nossa narrativa entre Sartre (existencialista) e Ricoeur (hermeneuta) de forma alguma pode ser considerado casual: *memória, criação e história* encarnam e (pré)figuram uma promessa e, ao mesmo tempo, um novo destino. De tal modo que todas essas questões aqui levantadas apenas poderão encontrar uma resposta num próximo estudo.¹⁰¹⁴

É preciso, a *título de conclusão*, destacar outro destino ou promessa: *a necessidade do ensaio como forma*. Se o tratado de Sartre termina por explicitar a necessidade de um estudo aprofundado sobre o problema da moral, vislumbramos, ao fim de nossa pesquisa, a necessidade de aprofundar o estudo sobre o lugar do ensaio na produção de pensamento filosófico. Agora já sem nenhum receio da contradição, cumpre encerrar esta tese com duas citações, que acreditamos corroboram essa necessidade.

¹⁰¹³ Recorremos novamente à feliz expressão de Noudelmann citada anteriormente.

¹⁰¹⁴ Alusão à passagem que encerra *L'Être et le Néant* com a promessa de uma nova obra tratando do problema da moral. Promessa, aliás, não cumprida: trata-se de um presságio ou da assunção da impossibilidade de tal projeto?

Noudelmann:

[...] Com o estudo de Flaubert, esse "verdadeiro romance", Sartre escreveu uma obra com estatutos múltiplos, e que coloca à prova a discriminação dos gêneros. Ao repensar o Segundo Império ele define o sentido da História; Ao "imaginar" Flaubert, ele recompõe uma vida, ligando o homem e sua época, ele repensa a noção de consciência. História, literatura, filosofia? A abordagem de Sartre conduz a repensar as fronteiras. Ela retoma em todo caso um certo espírito de "ensaio", o que está em desacordo com todas as vontades dogmáticas e sistemáticas. Ela propõe um *pensamento vivo*, que integra a relatividade do seu tempo de produção, e que *assume suas contradições*. *O ensaio é um teste de si mesmo*, de suas ideias, em um diálogo com os textos. Consiste em pesar argumentos, discutir com os textos, e os digerir e depois reformulá-los. Assim a leitura crítica é um empreendimento de encarnação de textos por seu próprio corpo. Ela também experimenta o transbordamento, a alteridade que transporta e transforma as intenções no torniquete das reciprocidades. Nisto, a interpretação atesta os poderes do imaginário e de sua propensão para testar os limites. Provoca metamorfoses sucessivas, pela criação de novas imagens, a transformação, ao contrário das figuras antigas, e a dinâmica de uma reinvenção perpétua do sentido.¹⁰¹⁵

Foucault:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a *atividade filosófica* – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? [...] O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como *apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação* – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela ainda for hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento.¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁵ NOUDELMMANN, *L'Incarnation Imaginaire*, p. 251. No original: “Avec l'étude sur Flaubert, ce “roman vrai”, Sartre écrit une œuvre aux statuts multiples, et qui remet en cause la discrimination des genres. En repensant le Second Empire, il définit le sens de l'Histoire ; en ‘imaginant’ Flaubert, il recompose une vie, en reliant l'homme et son époque, il repense la notion de conscience. Histoire, littérature, philosophie ? La démarche de Sartre conduit à repenser les frontières. Elle renoue en tout cas avec un certain esprit de l'essais “ à l'écart de toute volonté dogmatique et systématique. Elle propose une pensée vivante, qui intègre la relativité de son temps de production, et qui assume ses contradictions. L'essai est une mise à l'épreuve de soi, de ses idées, dans un dialogue avec les textes. Il consiste à peser des arguments, à discuter des textes, à les digérer puis à les reformuler. Ainsi la lecture critique est-elle une entreprise d'incarnation des textes par son propre corps. Elle fait aussi l'expérience du débordement, de l'altérité qui transporte et transforme les intentions dans le tourniquet des réciprocités. En cela, l'interprétation témoigne des pouvoirs de l'imaginaire, et de sa propension à éprouver les limites. Elle provoque des métamorphoses successives, par la création de nouvelles images, la transformation à rebours des anciennes figures, et la dynamique d'une réinvention perpétuelle du sens”. Grifos nossos.

¹⁰¹⁶ FOUCAULT, *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, p. 13. Grifo nosso.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Jean-Paul Sartre:

(As obras de Sartre aparecem por ordem cronológica de acordo com o ano da primeira publicação; edição em português seguida da edição original, quando consultada)

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira; Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, (1936) 1978. (Col. Os Pensadores)

_____. *A transcendência do Ego*. Seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, (1937, mas escrito em 1934) 1994.

_____. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, (1937, mas escrito em 1934) 2003.

_____. *A Náusea*. Trad. Antônio Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, (1938) 1963.

_____. *La Nausée*. Paris: Gallimard, (1938) 2007.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, (1939) 2006.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions. Préface d'Arnaud Tomès*. Paris: HERMANN, (1939) 2010.

_____. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ed. Ática, (1940) 1992.

_____. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, (1940) 2005.

_____. *O Ser e o Nada*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, (1943) 1997.

_____. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, (1943) 2013.

_____. *Entre Quatro Paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (1945) 2005.

_____. *Os Caminhos da Liberdade: I - A Idade da Razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, (1945) 1966. 5ª Ed.

_____. *Os Caminhos da Liberdade: II - Sursis*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, (1945) 1960. 2ª Ed.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. de Bento Prado Jr. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, (1946) 1978. (Col. Os Pensadores)

_____. *Situações I*. Trad. Cristina Prado; Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naif, (1947, mas escrito entre os anos 1938-1945) 2005.

_____. “*François Mauriac e a Liberdade*”. In: *Situações I*. Trad. Cristina Prado; Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naif, (1947, mas escrito entre os anos 1938-1945) 2005.

_____. “*Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*”. In: *Situações I*. Trad. Cristina Prado; Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naif, (1947, mas escrito entre os anos 1938-1945) 2005.

_____. “*Sobre John dos Passos e 1919*”. In: *Situações I*. Trad. Cristina Prado; Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naif, (1947, mas escrito entre os anos 1938-1945) 2005.

_____. *Que é a Literatura?*. Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, (*Situations II*, 1948) 1989.

_____. *Apresentação de “Les Temps Modernes”*. In: *Estudos Marxistas*. São Paulo: Editora Hucitec, (*Situations II*, 1948) 1999.

_____. *Orfeu Negro in: Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, (1948) 1968.

_____. *La République du Silence, in: Revista Literatura e Sociedade / Linguagem e Sociedade*, nº 1, vol. 6, (*Situations III*, 1949, mas escrito entre os anos 1944-1946) 2014.

_____. *Matérialisme et révolution, In: Situations III*. Paris: Gallimard, (1949) 1949.

_____. *Os Caminhos da Liberdade: III - Com a Morte na Alma*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, (1949) 1961. 2ª Ed.

_____. *Saint Gent: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, (1952) 2002.

_____. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Trad. de Guilherme João de Freitas. Apresentação de Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, (1960) 2002.

_____. *Critique de la Raison Dialectique: précédé de Question de Méthode. Tome I et II*. Paris: Gallimard, (1960) 1960.

_____. *Conferência de Jean-Paul Sartre – Universidade Mackenzie. Discurso*, São Paulo, n. 16, p. 7-32, dec. (1960) 1987. ISSN 2318-8863. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37918>>. Acesso em: 09 de julho de 2018.

_____. *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a dialética. Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel, Vigier*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, (1962) 1966.

_____. *As Palavras*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, (1964) 1984. 6ª ed.

_____. *Les Mots*. Paris: Gallimard, (1964) 2007.

_____. *A Busca do Absoluto. In: Alberto Giacometti*. Org. e Trad. de Célia Euvaldo. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, (*Situations, IV*, 1964) 2012.

_____. *Prefácio ao livro Os condenados da terra. In: FANON, Frantz, Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, (*Situations V*, 1964) 1968.

_____. *Questão de Método*. Trad. de Bento Prado Jr. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, (1967) 1978. (Col. Os Pensadores)

_____. *O Idiota da Família*, V. 1, 2 e 3. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, (1971-1972) 2013.

_____. *L'Idiot de la Famille*. V.1, 2 e 3. Paris: Gallimard, (1971-1972) 1971-1972.

_____. *Les Écrivains en Personne*. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, (1972) 1972.

_____. *L'Écrivain et sa Langue*. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, (1972) 1972.

_____. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, (1972) 1994.

_____. *Diário de uma Guerra Estranha*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, (Mas escrito entre os anos de 1939-1940) 1983.

_____. *Freud, Além da Alma* Roteiro para um filme. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, (Mas escrito em 1959-1960) 1986.

_____. *Verdade e Existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, (Mas escrito em 1948) 1989.

_____. *Itinerário de um Pensamento*. In: *Vozes do Século: Entrevistas da New Left Review*. Org. Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *O que é a subjetividade?* Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

2. Outras obras citadas:

(As demais obras aparecem por ordem alfabética)

ALVES, Igor Silva. *História e ontologia na obra de Jean-Paul Sartre*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2017.tde-21072017-152520. Acesso em: 2018-07-31.

ANDERSON, Perry. *O fim da história – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ADORNO, Theodor W. *O Ensaio como Forma in: Notas de Literatura I*. São Paulo, Editora 34, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond. *Obras completas: conforme as disposições do autor*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.

ANSELMINI, Julie. *Les stratégies argumentatives dans L'Idiot de la famille. Recherches & Travaux*, 71 / 2007, Consultado em: 18 de julho de 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/227>

ARANTES, Paulo Eduardo. *O Fio da Meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Um Departamento Francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, São Paulo: Cultrix, 1994.

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

_____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Trabalho, Obra, Ação*. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 7. Trad. de Adriano Correia. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/arendt.pdf> Último acesso em Setembro de 2008.

_____. *O que é Filosofia da Existenz?* In: *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BARROS, Manoel. *O Guardador de Águas*. São Paulo: LeYa, 2013. (Col. Biblioteca Manoel de Barros)

BEAUVOIR, Simone. *Literatura e Metafísica in: O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Ed. Minotauro, 1965.

_____. *A Convidada*. Trad. Vitor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *A Cerimônia de Adeus, seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre, Agosto/Setembro 1974*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BERGSON, Henry. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do Fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BOËCHAT, Neide Coelho. *História e Escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC:FAPESP, 2011.

_____. *As Máscaras do Cogito: A interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2004.

BOITO, Armando jr. *O Lugar da Política na Teoria Marxista da História*. In: *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro., v. 1, n. 19, 2004.

BORGES, Jorge Luis. *O Fazedor*. Trad. de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Globo, 1987. 4ª Ed.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005. 3. Ed.

_____. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, RJ. Globo, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMUS, Albert. *A Inteligência e o Cadafalso e outros ensaios*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. *L'Homme Révolté*. Paris: Gallimard, 2015.

CANNON, Betty. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, USA: Univesity Press of kansas, 1991.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira T. *Breve Apresentação de “A Transcendência do Ego – Esboço de uma Descrição Fenomenológica”, de Jean-Paul Sartre*. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2010. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/22.html> Último acesso: 12/03/2012.

CARVALHO, Lucila Lang Patriani de. *Sartre e Lévinas: linguagem e alteridade*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/D.8.2014.tde-09122014-182547. Acesso em: 2018-07-31.

CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, 5ª Ed

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. São Paulo: LP&M, 1986.

COELHO, Ildeu. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 1978. 471 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo. São Paulo.

CONTAT, Michel; RYBALKKA, Michel. *Les Écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commenté*. Paris: Gallimard, 1970.

COOREBYTER, Vincent de. *De Husserl à Sartre: La structure intentionnelle de l'image dans L'Imagination et L'Imaginaire*. In: *Revue Methodos: savoirs et textes*, nº 12, 2002. Disponível em: <http://methodos.revues.org/2971> Último acesso em: 01/04/2015.

_____. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de “L'intentionnalité” et de “La transcendance de l'Ego”*. Bruxelles: Ousia, 2000.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CORTÁZAR, Júlio. *Valise de Cronópio*. Trad. Davi Arrigucci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

- DANCE, F. E. (org). *Teoria da comunicação humana*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- DANTO, Arthur C. *Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1992.
_____. *Conversações*. Trad. Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DUFRENNE, Mikel. *Estética e filosofia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- EAGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. Trad. Marcos B. de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. 7 ed.
_____. *Nietzsche, a Genealogia e a História, in: Microfísica do Poder*. Trad. Bras. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.
_____. *L'homme est-il mort? In : Dits et écrits I*. Paris, Gallimard, 1994.
_____. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. 24ª Ed.
- GENTIL. Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução; organização; nota prévia; anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. de Márcia S. C. Schuback e Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Carta sobre el Humanismo*. Trad. de Helena Cortes e Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

INGARDEN, Roman. *A Obra de Arte Literária*. Trad. Albin E. Beau; Maria da Conceição Puga; João F. Barrento; Prefácio de Maria Manuela Saraiva. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1979. 2ª ed.

ISER, Wolfgang. *O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético*. Vol. II Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *O Fictício e o Imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Trad. de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1996.

JAUSS, Hans Robert. *Pour Une Esthétique de La Réception*. Paris: Galliard, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão; Introdução e notas de Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 5 Ed.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 2014.

LEBRUN, Gérard. *As Palavras ou os Preconceitos da Infância. Discurso*, São Paulo, n. 22, p. 15-34, dec. 1993. Acesso em: 11 de Julho de 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37971>

LEINER, Jacqueline. *Aimé Césaire le terreau primordial par Jacqueline Leiner*. Tübingen: Narr, 1993. (*Études Littéraires Française*; 56).

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____. *Para não esquecer*. São Paulo: Círculo do livro, 1980.

_____. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *Laços de Família*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991. 24ª Edição.

_____. *Melhores Contos de Clarice Lispector*. São Paulo: Global Editora, 2001.

LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. Trad. Espanhola. Madrid: Ed. Aguilar, 1958.

LUKÁCS, G. *Existentialisme ou marxisme?* 2. ed. Trad. E. Kelemen. Paris: Nagel, 1960.

MARISTANY, Joaquín. *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Barcelona: editorial Anthropos, 1987.

MARTON, Scarlett. *A Irrecusável Busca de Sentido: autobiografia intelectual*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. de Luis Carlos de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MEIRELES, Cecília. *Vaga música*. São Paulo, Global editora, 2013.

MENDONÇA, Cristina Diniz. *O Mito da Resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. doi:10.11606/T.8.2001.tde-07032005-111733. Acesso em: 2018-07-31.

MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas: 1940-1965*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1975. 2ª Ed.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et Non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966, 5ªEd. *Collection: Pensées*.

MÉZÁROS, István. *A Obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *Sartre: Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. (Col. Logos)

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Segunda extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. Sel. De textos de Gérard Lebrun; Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filhos; Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978. 2ª Ed.

NOUDELDMANN, François. *L'Incarnation Imaginaire*. Paris: L'Harmattan, 1996.

NUNES, Benedito. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *Crivo de papel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Ensaio Filosóficos*. Org. e apresentação Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *No Tempo do Niilismo e Outros Ensaio*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *O Drama da Linguagem*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: Introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&P.M., 1995.

PESSOA, Fernando. *Obras Completas: volume único*. Org., introdução e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2007. 3. Ed.

PORCHAT, Oswaldo. *A Filosofia e a Visão Comum de Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia in: Revista Fundamento*, v. 1, n. 1. Disponível em: goo.gl/HMmLFw Último acesso em: 24/07/2016.

POULANTZAS, Nicos. *Para uma dialética da realidade (Sartre/Lévi-Strauss/Althusser)*. In: *A Crise do Pensamento Moderno 1*. Trad. Creusa Capaubo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 17/18, 1968, p. 127-158. (Publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, n. 240, maio de 1966, com o título de "Vers une théorie marxiste").

PRADO JÚNIOR, Bento. *O Circuito da ipseidade e seu lugar em O Ser e o Nada*. DoisPontos, [S.l.], out. 2006. ISSN 2179-7412. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/6512/4677>>. Acesso em: 09 jul. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i2.6512>.

_____. *Sartre e o Destino Histórico do Ensaio in: Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naif, 2005.

_____. *Ipseitas*. Ed. Vladimir Safatle. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Sobre Deleuze: uma entrevista, In: Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. "Significar" significa "não ficar no signo" In: TORRES FILHO, *Ensaio de Filosofia*. Ilustrada. São Paulo: Iluminuras, 2004.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Org., trad. e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1983.

_____. *Tempo e Narrativa*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Edition du Seuil, 2000.

_____. "Memory, history, oblivion" In: "Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism". Disponível em: <https://goo.gl/F1YfoT> Último acesso em 02 de Julho de 2018.

RODRIGUES, Thiago. *Ética e História a partir da Criação Ficcional em Sartre: pela unidade dinâmica e simultaneamente orgânica da obra do autor*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 20, p. 103-119, 2012.

_____. *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2014.

_____. *O outro que me olha: uma apresentação ao ensaio Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre*. *Revista da ABPN*, v. 8, n. 18. Nov. 2015 – fev. 2016, p.371-381.

ROWLEY, Hazel. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: Tête-à-Tête*. Trad. de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

ROSA. Guimarães. *Famigerado*. In: *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SABOT, Philippe. *Autour de L'Imaginaire de Sartre: présentation*, In: *Revue Methodos: savoirs et textes*, nº 12, 2012. Disponível em: <http://methodos.revues.org/2964> Último acesso em: 02/04/2015.

SACRINI, Marcus. *Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura*. *Philosophos - Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 109-125, set. 2012. ISSN 1982-2928. Disponível em: goo.gl/NCPjuJ Acesso em: 04 Set. 2015.

SAINT-SERNIN, Bertrand. *Philosophie et fiction. Temps Modernes* – n. 531-3, Oct./Dec., 1990.

SARAIVA, Maria Manuela. *A imaginação Segundo Husserl*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

SASS, Simeão Donizeti. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística geral*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1969.

SICARD, Michel. *Essais sur Sartre*. Paris: Éditions Galilée, 1989.

_____. *Sartre et l'Esthétique*. Disponível em: goo.gl/ZJv4du Último acesso em: 01/04/2015.

SILVA, Franklin. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Subjetividade e Crítica em Sartre*. Revista Sofia, Vitória (ES), Vol. 4 nº 1. Jan./Jun. 2015.

_____. *Para a compreensão da história em Sartre In: Tempo da Ciência* (11) 22: 25-37, 2º semestre 2004.

_____. *Martin Heidegger e a técnica, X scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 371, 2007.

_____. *Monumento ao Sujeito. Quando Flaubert foi personagem de Sartre*. Folha de S. Paulo, Ilustríssima, 9 de Fevereiro de 2014.

_____. *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v. 26 (2), p. 43-64, 2003.

SOUZA, Thana Mara. *O Estatuto do Sonho em O Imaginário de Sartre. Dissertatio: revista de filosofia*, Vol. 42, verão de 2015. p. 126-154.

_____. *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica. In: Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Vol. 16, Nº 26 (2009) Disponível em: goo.gl/9v2a5p Acesso: 03 de julho de 2016.

_____. *Os descaminhos da Liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade in: Ensaios sobre filosofia contemporânea.* Org. Débora Morato Pinto; Hélio Salles Gentil; Marcus A. Ferraz Sacrini; Paulo Jonas de Lima Piva. São Paulo: Alameda, 2009.

SPOHR, Bianca. *A literatura é tudo ou nada: Sartre entre Les Mots e L'Idiot de la Famille.* 2014. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.47.2014.tde-25112014-110438. Acesso em: 2018-07-31.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada.* São Paulo: Iluminuras, 2004.

WEIL, Simone. *A Ilíada ou o poema da força.* In: _____. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *L'Iliade ou le poème de la force.* Publié dans les cahiers du sud [Marseille] de décembre 1940 à janvier 1941 sous le non de Émile Novis. Disponível em: goo.gl/eybhCQ
Acesso em: 10 dez. 2010.

WORMS, Frédéric. *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments.* Paris: Gallimard, 2010.

UNAMUNO, Miguel. *Do sentimento trágico da vida.* São Paulo: Hedra, 2013.