

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Aline Ibaldo Gonçalves

**A RECIPROCIDADE NOS GRUPOS EM FUSÃO EM JEAN-PAUL
SARTRE**

Santa Maria, RS
2017

Aline Ibaldo Gonçalves

A RECIPROCIDADE NOS GRUPOS EM FUSÃO EM JEAN-PAUL SARTRE

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa Ética Normativa e Metaética, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS
2017

Aline Ibaldo Gonçalves

A RECIPROCIDADE NOS GRUPOS EM FUSÃO EM JEAN – PAUL SARTRE

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Filosofia**.

Aprovada em 22 de setembro de 2017:



Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
(Presidente/Orientador)



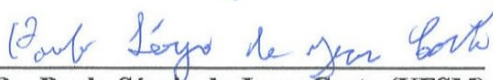
Profa. Dra. Cecília Maria Pinto Pires (IMED)



Prof. Dr. Marcos Alexandre Alves (UNIFRA)



Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)



Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Marta e Assis e ao meu companheiro Roben.

AGRADECIMENTOS

À minha família: meu pai, minha mãe e meu irmão, pelo apoio incondicional aos meus estudos.

À Roben Castagna Lunardi, pelo companheirismo, incentivo, compreensão, e motivação.

Aos queridos amigos e colegas de profissão: Paulo Gilberto Gubert, Kariel Giarolo, Lauren de Lacerda Nunes, Ana Paula Abreu Lima, Rafael Cortes, Vitor Hugo dos Reis, Adriane Machado Mobbs, Jivago Furlan Machado, Carlos Bubols, Bruna Richter, Eduardo Morello e Mateus Stein.

Às queridas amigas e colegas Cecilia Noemí Rearte Terrosa e Claudia Aita Tiellet pelas incontáveis horas de discussão, desabafo, apoio, momentos divertidos e sobretudo pela amizade.

Ao querido professor Noeli Dutra Rossatto, pela orientação, pela paciência, pelo apoio, por todas as histórias e conhecimentos transmitidos e pela amizade.

Aos professores Dr. Marcelo Fabri, Dr. Marcos Alves, Dr. Paulo Costa e Dr. César dos Santos pelas ótimas contribuições na qualificação.

Aos professores da banca Dra. Cecília Pires, Dr. Marcelo Fabri, Dr. Paulo Costa, Dr. Marcos Alves pelas importantes sugestões, críticas construtivas e contribuições.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSM, que de alguma forma contribuíram significativamente neste trabalho.

Ao secretário Daniel Albanio pelo suporte.

À CAPES, por ter financiado esta pesquisa.

“Se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres”
Simone de Beauvoir

RESUMO

RECIPROCIDADE NOS GRUPOS EM FUSÃO EM JEAN-PAUL SARTRE

AUTORA: ALINE IBALDO GONÇALVES
ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

A presente pesquisa trata do problema das relações concretas com o outro em Jean-Paul Sartre. Especificamente, pensa a possibilidade da salvação das relações com o outro. Em *O Ser e o Nada*, as relações humanas estavam fadadas ao fracasso, porém nossa tese é a de que, na *Crítica da Razão Dialética*, existe a possibilidade de superação da relação sujeito-objeto mediante os grupos em fusão. O que antes era uma relação com o outro que resultava em fracasso, agora é possível numa relação mais prática onde os indivíduos, assumindo sua práxis individual livre, podem se reconhecer em um grupo quando existe opressão e dominação. Assim, cria-se uma relação de interioridade entre os indivíduos em que a objetivação do outro deve ser superada. Nesse contexto, haverá uma relação recíproca com o outro mediada pelo Terceiro.

Palavras – chave: Sartre – Outro – Grupo – Conflito - Reciprocidade

ABSTRACT

RECIPROCIDADE NOS GRUPOS EM FUSÃO EM JEAN-PAUL SARTRE

AUTHOR: ALINE IBALDO GONÇALVES

ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

The present research will deal with the problem of concrete relations with the other in Jean-Paul Sartre. Specifically, think about the possibility of the salvation of relationships with each other. In *Being and Nothingness*, concrete human relations were doomed to failure, but our thesis is that in the *Critique of Dialectic Reason* there is the possibility of overcoming the subject-object relationship through group in fusion. What once was a relationship with the other that resulted in failure, a more practical relationship is now possible where individuals, assuming their free individual praxis, can recognize themselves in a group when there is oppression and domination. Thus, a relation of interiority between individuals is created in which the objectification of the other must be overcome. In this context, there will be a reciprocal relationship with the other mediated by the Third.

Keywords: Sartre – Other – Group – Conflict - Reciprocity

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	09
2.O PROBLEMA DO OUTRO NA FILOSOFIA.....	13
3. OS CAMINHOS DA LIBERDADE E A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO	
SARTREANO	21
3.1 A IDADE DA RAZÃO	21
3.2 SURSIS.....	32
3.3 COM A MORTE NA ALMA	38
3.4 EXISTENCIALISMO E MARXISMO.....	44
4. DA PRÁXIS INDIVIDUAL AO PRÁTICO-INERTE	50
4.1 LINGUAGEM E RECIPROCIDADE	57
4.2 ESCASSEZ.....	63
4.3 SERIALIDADE	68
5. GRUPO EM FUSÃO	76
5.1 A ÚLTIMA CHANCE	88
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa irá tratar do problema das relações concretas com o outro em Jean-Paul Sartre. Especificamente, pensar a possibilidade da salvação das relações com o outro. Em *O Ser e o Nada*, as relações humanas concretas sempre fracassam, porém nossa tese é que, na *Crítica da Razão Dialética*, existe a possibilidade de superação da relação sujeito-objeto mediante os grupos em fusão.

Nas relações concretas, presentes em *O Ser e o Nada*, o indivíduo é a experiência do outro em seu ser, ou como projeto de objetivação ou de assimilação do outro. Estas atitudes se opõem, pois uma é a morte da outra. A perspectiva é sempre a do conflito, que é o sentido originário do ser-para-outro. No olhar, há uma relação de posse: o olhar do outro possui, petrifica. Este outro que o Para-si tenta assimilar não pode ser o outro-objeto, pois tem de ser possível assimilá-lo como sujeito que olha. O Para-si tenta se identificar com a liberdade do outro para servir de fundamento para seu ser-Em-si. Esta unidade com o outro não é possível de ser realizada, pois não se pode superar a contingência originária de sua relação com o outro.

A relação com o outro é um conflito de olhares. Embora o outro não seja objeto, eu só tenho acesso a ele como objeto. A relação se torna conflituosa, pois o outro limita minha liberdade, me aliena. Mas ele é necessário para me reconhecer enquanto ser-no-mundo. Sem o outro, não qualifico minhas ações. E se não qualifico minhas ações, não tenho como mudar. Então, há um paradoxo.

Em *O Ser e o Nada*, com o outro, a liberdade absoluta se encontrava ameaçada. Havia o reconhecimento de si através no outro, mas um reconhecimento de outras consciências que exige também que se seja reconhecido. Todavia, a única interação possível até o momento era de objetivação e dominação.

Após *O Ser e o Nada*, podemos notar uma evolução do pensamento sartreano no que diz respeito à relação com o outro. Tanto nas obras literárias, como nas entrevistas, Sartre vai progressivamente manifestando uma preocupação com as relações humanas.

Já na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre vai buscar estabelecer uma relação entre idealismo e materialismo onde surge a necessidade da interação social.

Na *Crítica*¹, Sartre vai pensar a questão da reciprocidade introduzindo um Terceiro mediador. Ao pensar os grupos, nos mostra uma nova modalidade de relação com os outros

¹ Abreviação de *Crítica da Razão Dialética*.

que é de interioridade. Todavia, o grupo não é uma totalidade, mas uma totalização em processo. No entanto, a principal relação entre os indivíduos é serial. Ou seja, os homens são um coletivo no qual a unidade tem como base algo externo. Por exemplo, o aglomeramento de pessoas em um ponto de ônibus. Elas na verdade não estão unidas, pois não há nada interior que as una ou identifique. Há reciprocidade e unidade, mas apenas exteriormente. Essa serialidade é a estrutura da relação entre os homens em que o outro é coisificado. Para Sartre, tal serialidade é a alienação da liberdade do homem em sociedade. É uma existência serial na medida em que é apenas um número, substituível.

Para se chegar ao grupo é preciso superar a serialidade. É uma luta constante para evitar o retorno à existência serial, a qual tem como base a relação com o outro enquanto objeto. Para superar essa reciprocidade coisificante, o outro deve ser considerado como uma liberdade, sendo possível uma união de liberdades. É o que Sartre vai chamar de reciprocidade positiva.

Superando a série, os indivíduos vão se basear numa relação de reciprocidade em que há uma fusão das liberdades na medida em que o grupo, pela unidade de sua práxis, os determina em sua inércia. Eles apreendem as finalidades e a unidade do grupo através da livre unidade unificante da práxis individual.

No entanto, como o grupo não é um hiperorganismo ou uma totalidade, ele pode se desfazer. Desse modo, como manter este grupo onde existe uma relação recíproca verdadeira?

Esta pesquisa terá como base principal as obras filosóficas *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, bem como as obras literárias da tetralogia “Os caminhos da Liberdade”, composta pelos romances: *A idade da Razão*, *Sursis*, *Com a morte na alma* e *A última chance*. Através de tal tetralogia, podemos observar de forma mais concreta a filosofia de Sartre.

Este trabalho vai defender a tese de que é possível uma reciprocidade mútua em Sartre através dos grupos em fusão. O que antes era uma relação com o outro que resultava em fracasso, agora é possível uma relação mais prática onde os indivíduos, assumindo sua práxis individual livre, podem se reconhecer em um grupo quando existe opressão e dominação. Também, a partir da tetralogia *Os caminhos da liberdade*, podemos defender que a última obra postumamente publicada, a última chance, mostra um dos personagens agindo de forma engajada e ilustrando o que servirá de base para o grupo em fusão.

É importante ressaltar que muitos pesquisadores, na temática do outro em Sartre, tendem a incluir a obra *Cadernos para uma moral* para tratar da relação com o outro. No

entanto, este trabalho tem como foco a investigação da relação com o outro e a questão da reciprocidade que estão presentes na *Crítica da Razão Dialética*.

O segundo capítulo terá como foco primeiramente uma breve exposição do problema do outro na história da filosofia para situar a questão. Posteriormente, no terceiro capítulo, iremos trilhar por um caminho em que podemos acompanhar a evolução do pensamento sartreano. Para isso, começaremos analisando os primeiros três romances de *Os caminhos para a liberdade*. Nestas obras literárias, Sartre trabalha os conceitos filosóficos de liberdade, má-fé, engajamento, bem como a relação com o outro vivida pelos personagens. Há também uma crescente preocupação com a história. Como a filosofia de Sartre está relacionada com sua literatura, ao expor sobre *Os caminhos da liberdade* é possível visualizar as transformações que o pensamento sartreano foi tendo ao longo dos anos.

Em relação às obras *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, Sartre fez alguns reparos ao conceito de liberdade. Há uma diferenciação da liberdade absoluta de *O Ser e o Nada* e a liberdade agora ligada à necessidade na *Crítica*.

O quarto capítulo terá um enfoque mais no conteúdo da *Crítica da razão dialética*, pois para Sartre o verdadeiro problema está em saber se a história é uma totalização ou não, e se for, saber quais são as estruturas de um conjunto real que as totaliza.

A liberdade humana, neste contexto, vai aparecer como práxis que age livremente em uma situação que é histórica. A práxis seria o que Sartre chama de projeto, no entanto, além da dimensão individual também inclui ações coletivas. Sartre pensa uma dialética vivida pelo homem concreto, o qual descobre na materialidade a partir do seu trabalho. Toma como ponto de partida a experiência humana, a consciência, mesmo que este indivíduo seja condicionado pelas condições sociais em que vive. Neste capítulo também serão trabalhados os conceitos de Práxis, Escassez, Prático-inerte e Serialidade, que são a base para pensar os grupos em fusão.

No último capítulo será trabalhada a questão dos grupos em fusão, que é o problema da tese, propriamente dito. Aqui, mostraremos que é possível uma relação recíproca de interioridade mútua, embora existam obstáculos à manutenção do grupo. O grupo surge da coletividade como resultado da luta contra a ameaça ao homem na serialidade. O grupo não é uma totalização, um super organismo e sim práxis livres que se unem e todos são líderes. O que difere de um coletivo.

Uns dos problemas que o grupo encontra é que não existe uma união orgânica, correndo o risco de voltar à situação serial quando passa a ameaça que os unia. Para se chegar ao grupo é preciso superar a serialidade. É uma luta constante para evitar o retorno à existência serial. Neste capítulo também serão trabalhados os obstáculos que os grupos

enfrentam para se manter, como a instituição e a fraternidade-terror. Haverá também uma análise da última obra de *Os caminhos da liberdade, A última chance*. Nesta obra, veremos uma relação dos personagens com a questão do grupo em fusão.

2. O PROBLEMA DO OUTRO NA FILOSOFIA

Ao longo da História da Filosofia, a relação do eu com o outro é marcada com uma oposição, seja para pensar um antagonismo ou proximidade. É possível encontrar também uma busca de conhecimento de si que se equivale à busca pelo conhecimento do outro.

Podemos notar essa busca em Descartes. Depois que o filósofo encontra a verdade indubitável de sua existência através da dúvida universal, vai procurar se existe algo mais que possa ter a mesma certeza. Descartes então encontra a idéia de infinito, e esta sendo mais elevada que a mente não poderia ser produzida pela mesma, pois é finita. Desse modo, vai remeter a algo infinito, ou seja, Deus. Leopoldo e Silva observa que

na sequência da constatação da própria existência, o filósofo não depara com a existência de outras consciências, seres pensantes também, com os quais partilharia a condição finita, mas encontra diretamente a Deus, o outro absoluto, ser infinito. A razão desse salto para o infinito é que somente a representação do ser infinito na consciência remete com necessidade à realidade desse ser em si mesmo. Todas as outras representações, por se situarem no âmbito da finitude, podem remeter às suas respectivas realidades, mas essa correspondência não é desde logo necessária porque existe a possibilidade de que eu mesmo, ser finito, as tenha criado, uma vez que elas são compatíveis comigo em grandeza. (2012, p. 21).

A busca metódica de Descartes leva a total evidência da existência do eu, mas por ser subjetivo, não é possível ter certeza da existência do outro. Este problema vai nos levar à questão da intersubjetividade.

Partindo da subjetividade só posso me restringir ao eu. Também não é possível habitar a consciência do outro. Se o ponto de partida for a própria consciência corre-se o risco de permanecer em um solipsismo.

Na filosofia de Descartes, o sujeito se conhece constituindo sua essência. Já numa filosofia existencialista como a de Sartre, não se tem conhecimento de uma essência, pois parte-se da existência. Desse modo, observa Leopoldo e Silva “quando, porém, o ponto de partida é a existência e não a essência, o sujeito continua ainda as voltas com ele mesmo, e de um modo mais difícil, porque não pode contar com uma identidade previamente afirmada: tem de construí-la ao longo do processo existencial, isto é, da sua história” (2012, p. 24-25). E durante esse processo, o indivíduo vai se deparar com outros indivíduos que como ele

também são livres. Assim, vai chegar um momento em que a liberdade de um vai ser limitada pela liberdade do outro. Contudo,

embora o pensamento de Sartre se oponha ao de Descartes na exata medida em que o ponto de partida na existência opõe-se ao ponto de partida na essência, ambos têm em comum o sujeito como origem da reflexão; ambos confiam na segurança oferecida pelo princípio da subjetividade, embora o entendam de modo diverso. (SILVA, 2010, p. 26).

Na História da Filosofia, vemos uma primeira tentativa de superar o solipsismo em Husserl². Na V Meditação, Husserl tenta responder à questão do solipsismo, partindo do ego transcendental para compreender a intersubjetividade. Na redução fenomenológica, o ego surge como ego transcendental, isto é, o eu surge de uma relação intencional com as estruturas noético-noemáticas da consciência. Para chegar ao ego transcendental, seria então necessário efetuar a redução fenomenológica ou a *epoché*. Porém, este método fenomenológico, para Husserl, se encontrava em risco de se tornar solipsista, pois há uma prioridade ao ego puro. Diz ele:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu *ego* transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo um *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (Husserl, 2001, p. 104).

A *epoché* suspende não apenas o eu como também o outro. Mas assim não seria impossível ao ego o acesso transcendental ao outro? Husserl, na V Meditação sustenta que o ego transcendental depende da constituição de um mundo comum e da objetividade, dependentes da intersubjetividade.

Mas a fenomenologia de Husserl não tenta provar a existência do outro, e sim descrever a experiência que temos do outro. “Outrem não é para a Fenomenologia, uma *tese* a demonstrar, como fora outrora para Descartes – é um sentido a descrever. E um sentido de uma experiência sempre ‘minha’, seja quem for que, aí, para si mesmo diga ‘eu’” (ALVES, 2008, p. 339). Essa experiência do outro, entretanto, não é imediata. Ela é mediada pela intencionalidade da consciência. Todavia, não é uma consciência fechada em si mesma, mas

² “Husserl remains the most wedded of the cartesian picture. he accepts the challenge to discover absolutely certain foundations on which philosophy can erect a genuine science.” (SCHROEDER, 1984,p. 4)

uma consciência que é sempre consciência-de-algo. Porém, ainda prevalece o Eu em relação ao mundo e aos outros eus.

Em Husserl³, somente é possível conhecer o outro tendo experiência dele. O ego apreende o outro de forma diferente do modo como apreende qualquer objeto, percebendo a semelhança desse outro com o ego mesmo, portanto, dizendo que este outro é outro eu, um *alter ego*. O outro, deste modo, se constitui como um estranho, como não-próprio, como *alter ego*.

Já em Hegel, não é mais necessária a aparição do outro para constituir o mundo e o ego empírico do Para-si, como em Husserl, mas é indispensável para a existência da consciência como consciência de si.

Hegel, sem dúvida, foi um dos pensadores que mais influenciou as discussões sobre a questão do reconhecimento. Em sua *Fenomenologia do Espírito*, o autor introduz a idéia de uma "luta por reconhecimento", descrevendo um encontro entre duas autoconsciências que ambos procuram afirmar a certeza de seu ser para si. ⁴Tal conflito é descrito como uma luta de vida e morte, na medida em que cada consciência deseja confirmar sua autoexistência e independência através de uma negação ou coisificação do outro.

O homem tem consciência de si e reconhece-se nas outras consciências de si, pois elas são idênticas. O outro aparece como o mediador, pois a consciência de si é igual a si mesma. Entretanto, para ser reconhecido pelo outro na dialética hegeliana, é preciso arriscar a própria vida, ou seja, revelar-se não vinculado à vida. Mas, ao mesmo tempo, busca-se a morte do outro. Isso ocorrerá quando se coloca a vida em risco, pois, na luta contra o outro, o indivíduo faz a abstração de seu ser sensível arriscando-o. O outro, preferindo a vida e a liberdade, demonstra que não é capaz de se por como vinculado à forma objetiva, permanecendo ligado às coisas externas.

Na dialética hegeliana, o momento do conflito, o combate de vida e de morte entre o senhor e o escravo, é momentâneo. O conflito, em Hegel, virá a ser superado, no momento final da dialética, no reconhecimento recíproco das respectivas liberdades.

Para Hegel, o impasse só é ultrapassado quando uma das partes, que assume a figura do senhor, confere à sua liberdade um valor absoluto e se mostra pronta a arriscar a própria

³ "Husserl seeks to establish the possibility of perceiving other as conscious beings, he elucidates the process by which that particular sense is constituted." (SCHROEDER, 1984,p. 4)

⁴ "Hegel opposes the monad view of the self, although a primitive sense of self is possible without others, a rich developed self requires their existence and recognition." (SCHROEDER,1984, p. 5)

vida num combate de vida ou de morte, não pela simples sobrevivência, tal como em Hobbes, mas pelo reconhecimento. Assim diz Hegel:

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante pôr em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente (HEGEL, 2008, p. 145-146).

A mediação do conflito passa pela recusa do combate por parte de uma das partes, que assumirá a figura do escravo, o qual, tendo medo da morte, não quer arriscar a vida por uma liberdade puramente negativa. O próximo passo é a descoberta pelo escravo de uma liberdade positiva no trabalho. O momento final ocorre na superação definitiva do conflito, ou seja, na síntese das liberdades negativa e positiva, do senhor livre e do escravo trabalhador.

Como afirma Leopoldo e Silva: “A liberdade do senhor existe na medida da submissão do escravo; o senhor se afirma como livre na proporção em que o escravo não o é. Se não tenho o escravo, perco a minha condição de senhor” (2012, p. 25).

Para 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”⁵ (1943, p. 273).

Embora Sartre tenha uma dívida com Hegel na questão da luta pelo reconhecimento, o momento do conflito não será momentâneo. Será a essência das relações humanas. Sartre, em *O Ser e o nada*, estabelece como relação com o outro tomá-lo como objeto, pois não tenho acesso à sua consciência, somente a seu exterior. O indivíduo para afirmar sua liberdade, deve olhar o outro e objetivá-lo. Assim, o outro atribui a quem olha uma essência que o olhado nunca terá acesso. Hegel, no entanto, não concebe a possibilidade de haver um ser-para-outro que não seja ser-objeto. Isso ocorre porque, para Hegel, o ser e o conhecimento são idênticos.

Ao contrário do que é apresentado por Husserl, em Heidegger o outro do *Dasein* (ser-aí) não é um outro eu, mas um coexistente no mundo, o que determina e qualifica ao próprio *Dasein* como ser-com (*Mitsein*).

O *Dasein* (ou “ser-aí”) se encontra com o utensílio. Todavia, em sua condição de ser-com-o-outro, o encontro não se dá da mesma forma que com os objetos. A relação do encontro do *Dasein* com o outro *Dasein* se dá a partir da constatação de sua mútua condição

⁵ “Ainsi l'intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l'autre en mon être. Je suis, dit-il, un être pour soi qui n'est pour soi que par un autre.”

de ser-no-mundo. Para Heidegger, na apreensão do outro junto a si, o *Dasein* não o reconhece como coisa simplesmente dada. O outro surge como co-presença no mundo. Desse modo, afirma que "a abertura da co-presença dos outros, pertencente ao *Mitsein*, significa: na compreensão do ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é *Mitsein*" (2006, p. 176).

É uma estrutura essencial de meu ser, não sou primeiro e depois encontro o outro. Heidegger, segundo Sartre, não estabelece de fora a estrutura do ser-com, assim como não parte do cogito cartesiano para a descoberta da consciência.

No entanto, aparece um novo tipo de relação com o outro: segundo Sartre, a relação entre as consciências se dava na forma do "ser-para", no qual o outro aparece e me constitui. As consciências se reconheciam mutuamente e se enfrentavam. Já o ser-com de Heidegger⁶ não implica numa relação de reconhecimento mútuo; muito menos há luta ou conflito; é uma relação de solidariedade. O outro não aparece na minha experiência como uma realidade ôntica.

Para Sartre, o sujeito é sempre uma construção que depende de si e dos outros.

Esta idéia do sujeito como construção, um projeto existencial que nunca chega ao fim está presente também na filosofia de Ricoeur. Para esta construção ser autêntica deve-se excluir os pressupostos de identidade e totalidade. O indivíduo nunca será idêntico a si mesmo, nem se constituirá em uma realidade fechada em si mesma. Conforme Leopoldo e Silva,

a alteridade faz parte desse processo, porque a ação de tornar-se sujeito inclui a constante alteração de si e nunca repetição do mesmo. Nesse sentido, o tempo e a história não são acidentais: subjetividade, temporalidade e historicidade não se separam e não há nenhum predicado capaz de definir o sujeito definitivamente, porque o seu ser consiste num contínuo fazer-se" (2012, p 28)

O conceito de experiência é importante no pensamento de Ricoeur, pois a experiência não é o que se faz e sim o que se é. E a junção com a subjetividade vai ser o modo de ser da realidade humana. A existência do indivíduo é uma constante constituição de si. Todavia esse projeto de tornar-se está ligado à intersubjetividade.

Diferentemente de Sartre, em Ricoeur as relações humanas são constitutivas, pois depende da maneira como vivo com os outros. Ele aponta para uma estima recíproca pelo valor que cada um de nós tem por razão de nossa humanidade comum e nossa singularidade individual. Esta estima valoriza positivamente a desproporção constitutiva de cada pessoa.

⁶ "Heidegger has no interest in proving the existence of others. Instead, He shows that others are among the necessary conditions of the type of existence human being have." (SCHROEDER, 1984, p. 7)

Rossatto observa que “é justamente por não aceitar como ponto de partida a assimetria nas relações interpessoais e sociais – e conseqüentemente a posição conflitiva no reconhecimento do outro –, que Ricoeur vai buscar um tipo de alteridade que não esteja centrado numa teoria da deposição do outro” (2006, p. 83). Esta tentativa de reconhecimento por meio de um embate vai ser revertida pelo que Ricoeur denomina de uma economia do dom, uma forma não violenta de reconhecer o outro, como por exemplo, o ato de dar um presente a alguém. Esse reconhecimento se dará por uma ética do respeito na qual “a pessoa se encontra imediatamente situada num âmbito de pessoas, cuja alteridade recíproca, em qualquer caso, é rigorosamente fundada sobre a irredutibilidade aos meios; dito de outro modo, a sua existência é sua dignidade, seu valor não é comercial e ela não tem preço” (RICOEUR, 1955, p. 29).

Para Rossatto, Ricoeur consegue se sobrepor à teoria hegeliana e a sartreana, pois “ambas as visões, ao referendarem uma atitude de isolamento individual e de solidão e ao partirem do pressuposto da negação do outro, se enquadram indubitavelmente naquilo que é qualificado como a destituição do outro, não colabora em nada para a construção da alteridade. Estas teorias, em uma palavra, tomam o outro como inimigo a ser eliminado”. (2006, p. 86).

A perspectiva de um reconhecimento do outro por meio de uma ética também está presente no pensamento de Levinás que considera a relação intersubjetiva mais importante.⁷ O outro que vai ocupar o lugar do papel principal. “Em outras palavras, o principio metafísico da identidade é substituído pelo principio ético da alteridade” (SILVA, 2012 p. 31).

Desse modo para Levinás, não é necessário demonstrar a existência do outro. Esta não precisa ser uma evidência. É suficiente que seja uma certeza vivida que dá ao sujeito um sentido a sua própria existência. Não se trata de conhecer o outro, mas viver por ele. Diz Levinás:

eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele: uma responsabilidade por outrem. De modo diferente que ser! É essa ruptura da indiferença – indiferença que pode ser drasticamente dominante – a possibilidade de um-para-o-outro, um para o outro, que é o acontecimento ético. [...] A vocação de um existir-para-outrem mais forte que a ameaça da morte: a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem. [...] tudo se passa como se o surgimento do humano na economia do ser provocasse uma virada no sentido, na

⁷ “O sujeito, tanto para Ricoeur quanto para Levinás, não pode ser pensado sem o outro, e é só nesta medida que se pode falar em sujeito.” (DOUEK, 2009, p. 2)

intriga e na classe filosófica da ontologia. O em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro. (2005, p. 18-19)

Diferentemente de Sartre, o que é importante não é exercer a liberdade que encontra no outro um obstáculo, e sim dar prioridade ao outro, pois desse modo assumo a responsabilidade por ele. “Assim, a responsabilidade não decorre da liberdade, como no existencialismo, mas a liberdade decorre da responsabilidade, pois, acerca de tudo que posso fazer, devo considerar em primeiro lugar se minha ação atende à exigência de responsabilidade para com o outro” (SILVA,2012 p. 32-33). Todavia, para Levinás não se deve se responsabilizar pelo outro esperando uma reciprocidade, pois se deve fazê-lo como dever ético.

Uma visão mais contemporânea sobre a questão do reconhecimento está ligada à teoria social. Honneth vai pensar o reconhecimento tendo como maior obstáculo a reificação. Para ele, a reificação é o esquecimento do reconhecimento, fazendo com que o indivíduo fique desensibilizado frente ao outro e ao mundo que o circunda. Desse modo, se torna um contemplador passivo da realidade e de si mesmo. Assim, “na medida em que em nossa execução do conhecimento perdemos a capacidade de sentir que este se deva à adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolveremos a tendência a perceber aos demais homens simplesmente como objetos insensíveis”. (HONNETH, 2007, p.93-94)

Para Honneth, as formas de desrespeito são consideradas as causas dos conflitos, o que os tornam conflitos éticos, como lutas por reconhecimento, experiências de sofrimento e desrespeito. Dessa forma, as experiências de desrespeito poderiam suscitar a ação de sujeitos ou grupos que se sentissem nessa situação de não reconhecidos.

Em *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, Honneth desenvolve três esferas diferentes de reconhecimento recíproco:

Na forma primeira, a do amor, situada na dimensão emotivo-corpórea, o indivíduo desenvolve a expectativa da autoconfiança, enquanto sua negação – expressa em humilhação física e moral, nos maus-tratos e violência sexual, por exemplo – revela experiência de desprezo e violação dessa natureza. No segundo momento, no plano dos direitos, o ser humano vivencia a autoestima, mas a exclusão desses mesmos direitos ou normas se traduz na perda da autonomia, algo indispensável à vivência no plano social. Por último, na esfera da eticidade, o indivíduo busca consolidar o autorrespeito, porém a violação de sua auto-realização constitui o desprezo social ocasionado por certas escolhas. Essas atitudes não se reduzem ao plano individual, mas a algo que pode sempre ser imputável coletivamente. (TREVISAN; ROSSATTO, 2010, p. 279).

Honneth pensa ser a atitude ativa do indivíduo como a categoria de reconhecimento. O espectador neutro apreende as relações pessoais com indiferença. Isso ocorre pela perda de reconhecimento prévio ou pela práxis social. Assim, “a mera observação do outro se tornou um fim em si mesmo. Não há consciência engajada socialmente. O reconhecimento, assim, é algo constitutivo das experiências intersubjetivas.” (TREVISAN; ROSSATTO, 2010, p. 282).

Para Honneth, Sartre em *O Ser e o Nada* é um exemplo de interação humana como mal sucedida, o que o impede, segundo Honneth, de pensar uma interação social. Por serem conflituosas, todas as formas de interações humanas estariam fadadas ao fracasso. No entanto, nas obras posteriores ao *O Ser e o Nada*, Sartre passa a enxergar a luta por reconhecimento como componente das interações, mas não como elemento de conflito insuperável, como afirma Honneth.

3. OS CAMINHOS DA LIBERDADE E A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO SARTREANO

Ao nos depararmos com as obras filosóficas mais importantes de Sartre, podemos notar algumas mudanças significativas ao longo dos anos. A estratégia adotada neste trabalho é partir da análise da tetralogia *Os caminhos da liberdade* para visualizarmos além da evolução do pensamento de Sartre, também o indivíduo retratado nas obras literárias⁸ do autor. O indivíduo para Sartre é um eterno vir-a-ser que nunca se completa, tendo de se fazer em cada ação. Os personagens de Sartre são sempre construídos no desenrolar da estória.

Sartre escreve *A Idade da Razão* em 1938, mas publica somente em 1945. Juntamente com *Sursis*, *Com a morte na alma* é publicado em 1949. Nas três obras, vemos personagens que passam das preocupações cotidianas ao surgimento de uma guerra.

O personagem principal, Mathieu, é um professor de filosofia que acima de tudo, tenta preservar sua liberdade. Como afirma, Marcelle, sua companheira e amante, “ser livre, totalmente livre. É seu vício”⁹ (SARTRE, 1945, p. 20). Ele representa o conceito de liberdade apresentado em *O Ser e o Nada*.

3.1 A IDADE DA RAZÃO

A liberdade descompromissada de Mathieu fica ameaçada quando ele descobre que sua amante Marcelle está grávida. Sem hesitar, ele sugere o aborto, pois é o que ambos combinaram caso essa situação viesse a ocorrer. Marcelle fala sobre uma mulher que faz abortos por um preço baixo, então Mathieu visita “a velha” para ver a situação do local. Ao se deparar com um quarto sujo e em desordem, sentiu que não poderia expor sua companheira a este risco. No outro dia, visita sua amiga Sarah (esposa de Gomez que fora lutar na guerra da Espanha) que poderia indicar alguém. Em sua casa, estava Brunet, do partido comunista, que

⁸ Conforme Castro, “a literatura deve contribuir para a tomada de consciência pelo homem da sua liberdade, remetendo à liberdade e à responsabilidade do escritor. Situa-se aqui a conhecida tese sartriana da literatura engajada, em que o escritor está engajado como um mediador que aceita para si a tarefa de tomar a consciência mais lúcida e mais inteira possível de seu engajamento e dos outros”. (2016,p. 71)

⁹ “Être libre. Totalement libre. C’est ton vice.”

discutia com Sarah por conta de um alemão que ela estava ajudando¹⁰. Ao deparar-se com Mathieu, combina de encontrá-lo mais tarde. Sarah ao descobrir da gravidez de Marcelle se alegra, mas ao saber que o casal não queria a criança baixou a cabeça e ficou em silêncio. “Mathieu não pôde suportar essa tristeza que nem sequer era uma censura”¹¹ (SARTRE, 1945, p. 65). Irritado, Mathieu se dirige a ela: “Escute Sarah, procure compreender-me. Eu não quero casar. Não é por egoísmo, mas acho o casamento...”¹² (SARTRE, 1945, p. 66). Para Mathieu, casamento era algo burguês, além de uma prisão para alguém tão livre como ele.

Após o questionamento de Sarah sobre se Mathieu tinha noção do que exige de Marcelle, ela lembra de um médico judeu refugiado que podia fazer o procedimento. Iria procurá-lo ainda no mesmo dia e depois daria a resposta ao professor de filosofia. Ele agora tinha um novo problema: conseguir o dinheiro. Pensa em pedir ao seu amigo Daniel e em último caso, a Jacques, seu irmão.

Mathieu parou de repente. Ele se via pensar, tinha horror a si próprio. [...] Estou velho. Eis-me arriado em cima de uma cadeira, comprometido até o pescoço na vida e não acreditando em nada. [...] Estou aqui, saboreio-me, um gosto desconhecido de sangue e água ferruginosa, meu gosto, eu sou meu próprio gosto, eu existo. Existir é isso: beber a si próprio sem sede. Trinta e quatro anos. Há trinta e quatro anos que eu me saboreio e, estou velho. Trabalhei, esperei, tive o que queria: Marcelle, Paris, independência. Está tudo acabado. Não quero mais nada”¹³ (SARTRE, 1945, p. 70) .

Mathieu reflete sobre sua situação, um homem velho já sem esperança. Continua: “assim é que eles me vêem, eles, Marcelle, Daniel, Brunet, Jacques. O homem que quer ser livre. Come, bebe, como qualquer outro. É funcionário, não faz política. Lê *L’oeuvre* e *Le populaire* e está em dificuldades financeiras. Mas quer ser livre como outros desejam uma

¹⁰ Aqui podemos notar que a Guerra está presente como preocupações de alguns personagens. Brunet do partido comunista fica irritado com Sarah, pois ela está ajudando um alemão. Mais adiante, aparece um médico judeu refugiado. No entanto, essas preocupações nem de longe atingem Mathieu.

¹¹ “Mathieu ne put supporter cette tristesse qui n’était même pas un reproche”.

¹² “ Ecoutez, Sarah, dit Mathieu irrité, essayez de me comprendre: je ne veux pas me marier. Ça n’est pas par égoïsme: je trouve le mariage...”.

¹³ Mathieu s’arrêta brusquement : il se voyait penser, il avait horreur de lui – même [...] Je suis vieux. Me voilà affalé sur une chaise, engagé jusqu’au cou dans ma vie et ne croyant à rien. [...] Je suis là, je me dégoûte, je sens le vieux goût de sang et d’eau ferrugineuse, mon goût, je suis mon propre goût, j’existe. Exister, c’est ça : se boire sans soif. Trente – quatre ans. Trente – quatre ans que je me dégoûte et je suis vieux. J’ai travaillé, j’ai attendu, j’ai eu ce que je voulais : Marcelle, Paris, l’indépendance ; c’est fini. Je n’attends plus rien .

coleção de selos. A liberdade é seu jardim secreto”¹⁴ (SARTRE, 1945, p. 71). De repente, ser a causa de si próprio, poder dizer: sou porque quero; ser o próprio começo eram palavras vazias e pomposas, palavras irritantes de um intelectual.

Mathieu esperava a vida inteira. Sua única preocupação era se manter sempre disponível. Como se algo fosse surgir, acontecer. Esperando “um ato livre e refletido que acarretaria o destino de sua vida e seria o início de uma nova existência”¹⁵ (SARTRE, 1945, p.74). E assim, esperava. Nunca se comprometera. Para Sartre,

engajados em um mundo pelo qual temos a inteira responsabilidade, sem podermos nos arrancar essa responsabilidade porque, pelo próprio desejo de fugir das responsabilidades, já somos responsáveis. Fazer-se passivo no mundo, recusar agir sobre as coisas ou sobre os outros, é ainda escolher”¹⁶ (1943, p. 600).

E, no entanto, os anos passavam. Pensava que deveria ter se comprometido com algo aos vinte e cinco anos, como seu amigo Brunet do partido comunista. Mas nesta idade, ainda não se tem consciência plena do que se está fazendo. Para Sartre, “a liberdade que procura Mathieu não é uma liberdade para agir, mas uma liberdade para ser”¹⁷ (SARTRE, 1972, p. 69).

Mais tarde, Mathieu encontra seu aluno Bóris e sua irmã Ivich em uma boate onde Lola, namorada de Boris, costumava se apresentar.

Boris tem grande admiração por seu professor, um homem que não se prende a nada, livre. Lola debocha, pois Mathieu “está sossegado, bem instalado, tem ordenado fixo, aposentadoria garantida, vive como um funcionário”¹⁸ (SARTRE, 1945, P. 45).

Mathieu, recebe uma ligação de Sarah que informa que o médico judeu aceitou fazer o aborto em no máximo dois dias e que cobraria quatro mil francos. Dinheiro que Mathieu não dispunha.

¹⁴ “C’est comme ça qu’ils me voient, eux, Daniel, Marcelle, Brunet, Jacques : l’homme qui veut être libre. Il mange, il boit, comme tout le monde, il est fonctionnaire du gouvernement, il ne fait pas de politique, il lit *L’Oeuvre* et *Le Populaire*, il a des ennuis d’argent. Seulement, il veut être libre, comme d’autres veulent une collection de timbres. La liberté, c’est son jardin secret”.

¹⁵ “Un acte libre et réfléchi qui engagerait toute sa vie et qui serait au commencement d’une existence nouvelle”.

¹⁶ “Engagé dans un monde dont je porte l’entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m’arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d’agir sur les choses et sur les autres, c’est encore me choisir”.

¹⁷ “La liberté que Mathieu cherche n’est pas une liberté d’agir, mais une liberté d’être”.

¹⁸ “Il est dans ses meubles, il a un traitement fixe, une retraite assuré, il vit comme un petit fonctionnaire”.

No próximo capítulo, aparece Marcelle sozinha em seu quarto, pensando em como Mathieu não hesitou em decidir sobre o aborto. No entanto, não poderia odiá-lo já que sempre disseram que em caso de acidente essa seria a escolha. Pensa: “não podia saber, a culpa é minha, nunca lhe comuniquei nada [...] como lhe teria dito? Nunca me perguntou nada”¹⁹ (SARTRE, 1945, p. 100). Para Mathieu, era muito cômoda essa situação. Ele falava de si, de seus casos de consciência. Já Marcelle não se amava o suficiente para falar de si. Apenas ouvia Mathieu. Passou a mão no ventre e pensou “é aí. Aí uma coisa vive, infeliz, como ela mesma. Uma vida absurda e supérflua como a dela... pensou de repente com paixão: teria sido meu. Embora idiota, disforme, teria sido meu”²⁰ (SARTRE, 1945, p. 102). Aqui podemos prever que mais adiante haverá um problema para a tão desejada liberdade descompromissada do nosso personagem principal. Teria ele de assumir o filho e casar-se?

Mais adiante, surge o personagem Daniel, amigo de Mathieu, e secretamente de Marcelle também.

Daniel, após se aprontar para sair, coloca seus gatos em uma bolsa e não sabemos o que irá acontecer. Pára em um bar para beber, se irrita com o garçom, pois este o teria definido em um instante ao sugerir a sua bebida. “Assim é que imaginava o inferno: um olhar penetrante que atravessaria tudo, iria até o fim do mundo – até o fim de si próprio”²¹ (SARTRE, 1945, p. 126). Aqui já há uma alusão ao olhar sartreano, mas que será abordado mais enfaticamente em *Sursis*. Daniel via o ato de jogar seus amados gatos no rio Sena como um ato gratuito. Tentava não pensar neles no cesto enquanto se dirigia ao rio, mas seria cômodo demais. Pensou “quando a gente não tem coragem de matar-se de uma vez, deve fazê-lo aos bocados”²² (SARTRE, 1945, p.131) Ia aproximar-se da água e dizer “adeus ao que mais amo no mundo”²³ (SARTRE, 1945, p. 131). Pensou em Mathieu: “eu é que sou livre”. A liberdade de Mathieu era uma farsa. Ele que era livre ao se livrar do que mais amava. Para Daniel, a liberdade estaria ligada a renúncia e desapego total. No entanto, era um covarde e

¹⁹ “Il ne pouvait pas savoir, c’est ma faute, je ne lui ai jamais rien dit [...] et comment aurais-je pu le lui dire ? Il ne me demande jamais rien”.

²⁰ “ ‘C’est là”. Là. Quelque chose de vivant et de malchanceux comme elle. Une vie absurde et superflue, comme la sienne...Elle pensa soudain avec passion : « Il aurait été à moi. Même idiot, même difforme, il aurait été à moi »”.

²¹ “c’était comme ça qu’il imaginait l’enfer : un regard qui percerait tout, on verrait jusqu’au bout du monde – jusqu’au fond de soi”.

²² “ Quand on n’a pas le courage de se tuer en gros, il faut bien le faire en détail.”

²³ “ Adieu à ce que j’aime le mieux au monde”.

solitário que gostava de seus gatos e não queria jogá-los na água. Daniel deseja o inferno, o desprezo. Mas não pode odiar e fazer mal a si mesmo. Precisa do outro para tal.

Aqui temos uma referência a uma das tentativas de aniquilação do outro: o ódio. Nas relações concretas com o outro, propostas em *O ser e o nada*, por Sartre, não há nenhum tipo de empenho para tentar a união com o outro. O ódio é a afirmação de minha liberdade absoluta frente ao outro. Entretanto, o ódio faz com que o Para-si veja o outro apenas como objeto, tentando aniquilá-lo. Mas o ódio é um fracasso, pois seu objetivo consiste em suprimir as outras consciências. “Porém, ainda que o conseguisse, ou seja, ainda que pudesse abolir o outro no momento presente, não poderia fazer com que o outro não tenha sido. Melhor ainda: a abolição do outro, por ser vivida como triunfo da ira, pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu”²⁴ (SARTRE, 1943, p. 452).

O ódio não sai do círculo vicioso. É, para Sartre, apenas uma tentativa desesperadora.

Retorna para casa onde Mathieu, que parecia muito aborrecido, o aguardava. Após cuidar de seus gatos, Daniel tem a revelação. Marcelle está grávida. Teve medo de rir. Estava espantado, mas se divertindo. Mathieu confessa que não tem mais amor por ela, mas que não quer abandoná-la. Assim, pede a Daniel 5 mil francos para o aborto. Ele nega, apesar de ter bastante dinheiro. Era insuportável aquele ar normal de Mathieu de alguém que não se desesperava nunca. Diz Daniel: “no fundo, estou quase contente de não ter dinheiro. Você quer ser livre, eis uma oportunidade para um ato de liberdade. – um ato de liberdade? – Mathieu parecia não entender. Daniel ergueu a cabeça. – sim, casar com Marcelle. [...] Afinal, deve ser muito divertido escolher fazer o contrário do que se quer”²⁵ (SARTRE, 1945, p.140). Mathieu nega e diz que prefere pedir o dinheiro ao seu irmão. Daniel reflete: “ele sabe que tenho dinheiro e não me odeia, mas que é preciso então para que me odeiem?”²⁶ (SARTRE 1945, p. 141)

²⁴ “c'est-à-dire si elle pouvait abolir l'autre dans le moment présent, elle n e pourrait faire que l'autre n'ait pas été. Mieux encore, l'abolition de l'autre, pour être vécue comme le triomphe de la haine, implique la reconnaissance explicite qu'autrui a existé”.

²⁵ “ Dans le fond, je serais presque content de ne pas avoir l'argent. Toi qui veux toujours être libre, ça te fournit une occasion superbe de faire un acte de liberté. – Un acte de liberté ? « Mathieu n'avait pas l'air de comprendre. Daniel releva la tête : Oui, dit Daniel, tu n'as qu'à épouser Marcelle. [...] Ça doit être très amusant de faire exprès le contraire de ce qu'on veut”.

²⁶ “Il sait que j'ai l'argent et il ne me hait pas : qu'est-ce qu'il faut donc leur faire ?”

Para Daniel, o modo como Mathieu não se abalara, sempre ponderado era insuportável. Pensou “como seria formidável se ele fosse obrigado a casar com Marcelle”²⁷ (SARTRE, 1945, p. 142).

Então, Mathieu vai à casa de seu irmão Jacques para pedir-lhe o dinheiro. O sermão de Jacques já era esperado: “sabes, quando penso em ti, fico mais convencido ainda de que não se deve ser um homem de princípios. Você está cheio de princípios, mas não se submete a eles”²⁸ (SARTRE, 1945, p. 148). Para Mathieu, era muito confortável, afinal quando precisava de dinheiro, sempre recorria a seu irmão. Assim, podia manter seus princípios de um homem que jamais compromete sua liberdade. Muito fácil quando se têm um irmão com dinheiro para lhe salvar de vez em quando. Finalmente, Mathieu revela o motivo: Marcelle está grávida. Continua Jacques:

Essa criança que vai nascer é o resultado lógico de uma situação em que te meteste voluntariamente e queres suprimi-la porque não desejas arcar com as conseqüências de seus atos. Queres que te diga a verdade? Não mentes, talvez a ti mesmo neste instante preciso, mas é tua vida inteira que se constrói sobre uma mentira. [...] o que escondes é que és um burguês envergonhado²⁹ (SARTRE, 1945, p. 154).

Para Jacques, estava claro: Mathieu estava casado, pois visita Marcelle quatro vezes por semana, há sete anos e sente que tem obrigações para com ela. Apenas não moravam juntos. Mathieu tinha uma aparência de liberdade tendo todas as vantagens de um casamento, e recusa os inconvenientes baseando nos seus princípios. Além disso, tinha uma vida regrada, tranqüila, uma vida de funcionário. Mathieu revida: “pouco me importa ser ou não burguês. O que eu quero apenas...- acabou a frase entre os dentes – é conservar a minha liberdade”³⁰ (SARTRE, 1945, P. 156).

²⁷ “Tout de Même, ça vaudrait mille s’il était obligé d’épouser Marcelle”.

²⁸ “Vois-tu, quand je pense à toi, je me confirme dans l’idée qu’il ne faut pas être un homme à principes. Toi, tu en es bourré, tu t’en inventes et tu ne t’y conforme pas”.

²⁹ “Cet enfant qui va naître est le résultat logique d’une situation où tu t’es mis volontairement et tu veux le supprimer parce que tu ne veux pas accepter toutes les conséquences de tes actes. Tiens, veux-tu que je te dise la vérité ? tu ne te mens peut-être pas en ce moment précis : mais c’est ta vie tout entière qui est bâtie sur un mensonge. [...] ce que tu te caches, c’est que tu es un bourgeois honteux”.

³⁰ “Je me soucie fort peu d’être ou de n’être pas un bourgeois. Ce que je veux simplement c’est...- il acheva entre ses dents serrées avec une sorte de honte – garder ma liberté”.

Jacques prossegue: “eu imaginava que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades”³¹ (SARTRE, 1945, P. 156).

Mathieu condenava a sociedade capitalista, mas fazia parte dela. Tinha simpatia pelos comunistas, mas nunca se comprometera. Nunca votou, desprezava a classe burguesa sendo um burguês de família burguesa.

Jacques faz a proposta de dar dez mil francos se seu irmão casasse com a amante. Mathieu nega e agradece.

Liga para Marcelle para avisar que tentou conseguir o dinheiro com Jacques e Daniel em vão. Marcelle parece diferente ao telefone. Mathieu reflete sobre o que seu irmão dissera, que ele humilhava a sua amante há anos. E se ela quisesse ter o filho? Mas não fazia sentido. Ela sempre ria de suas amigas casadas e grávidas. Uma mudança de opinião sem mais nem menos seria um abuso de confiança.

Ao chegar em casa, encontra seu amigo Brunet do partido comunista. Este propõe para Mathieu entrar para o partido. Não para o bem do partido, mas porque Mathieu teria necessidade do partido. Diz Brunet: “és livre. Mas para que te serve a liberdade se não for para tomar posição?”³² (SARTRE, 1945, p.172). Brunet o acusa de ser abstrato, ausente. Renunciando a própria liberdade, tudo estaria resolvido. Todavia, Brunet era apenas um soldado que tinha um destino. Contrapondo nosso personagem principal, Brunet abdicava totalmente da liberdade em função do partido. Aqui podemos ver uma forte crítica de Sartre à questão do partido comunista francês, bem como a ideia marxista de coletivo. Mathieu recusa ir para a guerra com o amigo, embora admita “há anos sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção”³³ (SARTRE, 1945, p.177). No entanto, não tinha razões suficientes para tomar partido. Mathieu como sempre se reservando para algo melhor.

Bóris, aluno de Mathieu vê Brunet deixando seu apartamento e pensa se Mathieu não teria decidido entrar para o Partido. Mas Mathieu não se enganaria facilmente, pois na faculdade desviara a atração pelo comunismo ensinando o que era de fato a liberdade. Bóris entendera: “é um dever fazer o que se quer, pensar o que se bem entende, ser responsável

³¹ “J’aurais cru, que la liberté consistait à regarder en face les situations où l’on s’est mis de son plein gré et à accepter toutes ses responsabilités”.

³² “Tu es libre. Mais à quoi ça sert’il, la liberté, si ce n’est pas pour s’engager ?”

³³ “Voilà des années que je suis libre pour rien. Je crève d’envie de la troquer un bon coup contre une certitude”

perante si próprio apenas, analisar permanentemente o que se pensa dos outros”³⁴ (SARTRE, 1945, p. 202).

Desse modo, Bóris pensava ser livre seguindo esses princípios. E pensava que não se devia analisar demasiado a liberdade, ou deixaria de ser livre. Bóris era irmão de Ivich, uma garota complicada que Mathieu nutria sentimentos.

Mais adiante na trama, vemos Daniel desejando a queda de Mathieu de seu pedestal e ar de superioridade. Negou o dinheiro ao amigo e iria ver Marcelle para fazê-la confessar que desejava ter o filho. Ao se fazer de amigo de Marcelle em seus encontros secretos, sua intenção era fazer Mathieu se sentir obrigado a casar com a amante e assumir o filho. Marcelle é retratada como alguém sem consciência de sua liberdade³⁵, sem auto estima. Que apenas segue Daniel ou Mathieu.

O personagem Daniel sempre tem atitudes sádicas para com os outros. Ele sempre tenta aniquilar a liberdade de Mathieu bem como afirmar uma liberdade radical com total renúncia. Ele representa as tentativas de aniquilação do outro apresentado nas relações concretas com o outro em *O Ser e o Nada*.

Daniel ao visitar Marcelle consegue o que almejava: ela confessa que quer ter o filho. O amigo então fica responsável em encontrar Mathieu e contar sobre isso.

Mathieu indo em direção à boate em que Lola, namorada de Bóris cantava, onde encontraria ambos e também Ivich. Na boate enquanto bebia pensou em Brunet: “ talvez não possa ser de outro modo; talvez seja preciso escolher: não ser nada ou representar³⁶ o que é. Mas é terrível essa trapaça da própria natureza”³⁷ (SARTRE, 1945, p. 254).

Enquanto assistia Lola cantar, pensava em Marcelle. Em como ela estaria liquidada literalmente se não conseguisse os quatro mil francos. Teria o filho ou se arriscaria a vida nas

³⁴ “On a le devoir de faire tout ce qu’on veut, de penser tout ce qui vous semble bon, de n’être responsable que devant soi-même et de remettre en question, constamment, tout ce qu’on pense et tout le monde”.

³⁵ Marcelle vive na má-fé. Não se assume como um indivíduo livre. Pensa que sua vida é sem graça ou sem importância.

³⁶ Mathieu pensa se não conseguiria assumir o papel que é esperado dele. Como o garçom de café que Sartre exemplifica em *O Ser e o nada*: “Consideremos este garçom de café. Seus gestos são vivos e apoiados, quase demasiado precisos, quase demasiado rápidos, dirige-se aos consumidores. [...] Todo o seu comportamento nos parece um jogo. [...] Ele representa, diverte-se. Mas representa o que? [...] Representa ser garçom de café [...] o garçom de café não pode ser imediatamente garçom de café, no sentido em que o tinteiro é tinteiro e o copo é copo” (SARTRE, 1943, p.98- 99).

³⁷ “Peut-être qu’on ne peut pas faire autrement ; peut-être qu’il faut choisir : n’être rien ou jouer ce qu’on est. Ça serait terrible. Se dit’il, on serait truqués par nature”.

mãos de um charlatão. Pensou “casa com ela, falso boêmio, tu estas na idade da razão, deves casar”³⁸ (SARTRE, 1945, p. 256).

Voltou a beber tentando esquecer, afinal estava decidido: arranjaria o dinheiro ou casaria com ela.

Bóris percebe que Mathieu está incomodado com algo. Ele responde que precisa de dinheiro. Boris então afirma que Lola está cheia de dinheiro. Tinha sete mil francos jogados no fundo da mala e nem sabia o que fazer com eles. Mas Lola não gostava de Mathieu, então dificilmente emprestaria de bom grado. Boris decide pedir como se fosse para ele mesmo o que acarretou em uma briga entre os dois. No outro dia, Mathieu com Ivich, que está preocupada em ter de voltar para sua cidade, pois achava que não passara nos exames. Mathieu preocupado: como conseguir o dinheiro? Como trazer Ivich à Paris no próximo ano? Eis que Bóris surge com os olhos arregalados: “Lola morreu”.

Ela teria se drogado , pois ambos haviam brigado. Teria se drogado novamente ao subirem para o quarto e mais uma vez antes de dormir. Deitaram brigados. Ao acordar, Bóris viu Lola com os olhos abertos, com o braço gelado e não reagia. Pegou suas coisas, entrou em um táxi e foi embora. No entanto, ao conversar com Mathieu, lembrou que deixara suas cartas no apartamento de Lola onde tinham informações que poderia incriminar outras pessoas, caso a polícia as encontre.

Pede para que Mathieu retorne lá e pegue as cartas. Ao chegar lá, no escuro Mathieu procura as cartas e junto notas de mil francos. Pensou em pegá-las e estaria com seu problema resolvido. Todavia, ao sair do quarto, deu-se conta de que não pegara o dinheiro. “Sou um fraco”, pensou. Resolveu voltar ao quarto para pegar o dinheiro, mas eis que Lola desperta “quem está aí?”. Ele então explica a situação e que achavam que ela estava morta.

Retorna então ao bar onde estavam Ivich e Boris. Pensa: “Não pude pegar o dinheiro, minha liberdade é um mito – Brunet tinha razão – e minha vida constrói-se por debaixo desse mito com um rigor mecânico, um vazio, o sonho orgulhoso e sinistro de não ser nada, de ser sempre outra coisa diferente do que sou”³⁹ (SARTRE, 1945, p.316). Mathieu reflete que anda com os jovens irmãos para não assumir a idade que tem, é para não ser um burguês que escreve nas revistas de esquerda. “É para fugir de minha vida que cochicho por toda parte”⁴⁰

³⁸ “Épouse-la, faux bohème, épouse-la, tu as pourtant ‘âge de raison, il faut l’épouser”.

³⁹ “Je n’ai pas pu prendre l’argent ; ma liberté c’est un mythe. Un mythe – Brunet avait raison – et ma vie se construit par en dessous avec une rigueur mécanique. Un néant, le rêve orgueilleux et sinistre de n’être rien, d’être toujours autre chose que ce que je suis”.

⁴⁰ “C’est pour échapper à ma vie que je couchotte à droite et à gauche”.

(SARTRE, 1945,p. 316). Vivia como casado, mas se recusava a casar com a licença de Marcelle. Em meio a um pensamento desesperador sobre sua condição, decide que deve casar-se com Marcelle, assumir o que é. Mas sua liberdade que parecia fora de alcance, lhe ordenava cruelmente que largasse Marcelle.

Eis que a telefonista o chama para usar a cabina. Resolve ligar para Sarah para que ela tente negociar com o médico judeu para que o pagamento fosse mandado para onde ele iria.

Logo depois encontra Daniel em um bar. Este confessa a Mathieu que se encontrou com Marcelle no dia anterior e que costumava encontrá-la de vez em quando. Mathieu fica surpreso sem saber como reagir tenta entender como é a relação dos dois, o que conversam. No entanto, ambos escolheram esconder de Mathieu, como um pequeno mistério. Era grave, mas Mathieu não se sentiu muito abatido embora eles se dissessem tudo. Mathieu tenta compreender porque ela mentira “O que me diverte em você é que não sei para onde vou, com Mathieu, sei sempre”⁴¹, diz Marcelle (SARTRE, 1945, p. 341). O professor de filosofia nunca perguntava nada a ela.

Daniel então confessa que Marcelle confidenciou que estava grávida. Mathieu confirma que sempre estiveram de acordo sobre a questão de ter filhos. Mas já se passaram dois a três anos desde a última vez em que o assunto entrou em voga. Não seria muito tempo para manter a mesma opinião?

Mathieu depois encontra-se com Ivich e então descobre que ela não passara nos exames finais. Assim, teria de retornar à cidade dos pais. Mathieu promete que irá sustentá-la em Paris.

Mais adiante no texto, Mathieu aparece no prédio de Lola. Como tinha a chave, subiu no quarto dela e roubou o dinheiro que outrora não havia conseguido.

Ao se encontrar com Marcelle, Mathieu não hesitou em entregar-lhe o dinheiro para o aborto. Marcelle não parecia compreender. Ao saber que ele havia roubado o dinheiro, observa a vontade dele de se ver livre da criança. Ele afirma que não gostaria é que ela fizesse o aborto com a velha.

Ambos discutem sobre a conversa de Mathieu com Daniel. Ele pensa que Marcelle quer que ambos se casem, ela aborrecida não acredita que ele pense isso dela depois de sete anos juntos. Eles brigam e confessam que já não se amam mais. Ele ainda a quer, mas de outro jeito. Ela o manda embora e joga o dinheiro no rosto dele.

⁴¹ “Ce qui m’amuse avec vous, c’est que je ne sais pas du tout où je vais. Avec Mathieu, je le sais toujours”.

Logo se encontra com Ivich e fala sobre Marcelle. “Não queria abandoná-la. Queria só dar o dinheiro para não ser obrigado a casar”⁴² (SARTRE, 1945,p. 413). Lola aparece procurando Bóris dizendo que deu queixa contra ele por roubo. Mathieu confessa que ele roubara. Ela pede o dinheiro de volta, mas já não o tinha. Daniel aparece com o dinheiro em um envelope e entrega a ela. O dinheiro era o mesmo que fora entregue à Marcelle. Segundo Daniel, ela não precisaria mais. Disse: “Caso-me com ela. Ficaremos com a criança”⁴³ (SARTRE, 1945, P. 427). Ao ser questionado, confessa: “Mathieu, eu sou pederasta”⁴⁴ (SARTRE, 1945, P. 432). Daniel se casa para se martirizar⁴⁵

Mathieu pensa que a liberdade talvez fosse isso, um ato que não se pode voltar atrás. “Eu, tudo que faço, faço por nada; dir-se-ia que me roubam as conseqüências de meus atos, tudo se passa como se eu pudesse sempre voltar atrás. Não sei o que daria por um ato irremediável⁴⁶,⁴⁷ (SARTRE, 1945,p. 439)

O livro termina com Mathieu concluindo que está na idade da razão e que já não pode não se comprometer. Que nunca fora livre. Mas não parece realmente transformado. Continua o mesmo, sem se abalar. Assim, em *A idade da razão*, “Mathieu é livre para consentir ou não com o aborto de Marcelle, livre para se inscrever ou não em um partido, livre para ser professor, livre para aceitar suas paixões, e mesmo livre para considerar, de má-fé, que a liberdade é uma ‘liberdade de indiferença’ ” (CASTRO, p. 70). Mathieu pensa que a única forma de preservar sua liberdade é não ser definido como uma mesa é uma mesa. Todavia, Jacques e Brunet tampouco assumem uma liberdade engajada. Ambos assumiram papéis⁴⁸

⁴² “Je ne voulais pas la plaquer. Juste lui donner l’argent pour ne pas être obligé de l’épouser”.

⁴³ “Je l’épouse. Nous garderons l’infant”.

⁴⁴ “Mathieu, je suis pédéraste”.

⁴⁵ Daniel assume uma atitude masoquista em relação à Marcelle, pois não quer assumir sua condição de pederasta. Quer tentar se punir. Assim, de acordo com *O ser e o nada*, há uma tentativa de se manter como ser-objeto, negando a liberdade que é sua condição. O Para-si experimenta seu ser-objeto na vergonha e a partir daí se apegar a sua objetividade para o outro. Aqui o diferencial será a negação da própria transcendência.

⁴⁶ “A liberdade sendo essencialmente projeto, isto é, tarefa, projeto de libertar-se, ela se descobre no próprio ato, numa unidade com este ato. (GILES, 1989, p. 293).

⁴⁷ “Moi, tout ce que je fais, je le fais pour rien ; on dirait qu’on me vole les suites de mes actes ; tout se passe comme si je pouvais toujours reprendre mes coups. Je ne sais pas ce que je donnerais pour faire un acte irrémédiable”.

⁴⁸ Conforme Sartre, “Todo homem que se refugia na desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé (SARTRE, 1946, p. 81)

E assim vemos um homem que com sua liberdade abstrata, a história pouco tem importância. A guerra na Espanha, o médico judeu refugiado, são problemas distantes que não afetam sua vida.

3.2 *SURSYS*

Romance que dá continuidade à obra literária *A Idade da Razão*, porém agora a narrativa gira em torno da expectativa de guerra contra a Alemanha. Se antes, a questão da história não tem importância para Mathieu, agora há uma ameaça de guerra.

O livro não tem como foco principal nosso professor de filosofia. Vemos agora personagens diversos com seus problemas. Os personagens esperam por algo, estão em suspenso⁴⁹.

Há uma ameaça de guerra. Hitler e os alemães estão se aproximando.

Não há mais o foco em questões pessoais, como conseguir o dinheiro para o aborto. Agora os problemas são maiores e atingem muitas pessoas. A narrativa muda completamente. A todo o momento, os diálogos aparecem entre diferentes pessoas e diferentes lugares⁵⁰. Conforme Silva, “a multiplicação das subjetividades em *Sursis* significa: todos os homens são iguais perante a culpa e a liberdade. E a narração simultânea dessa pluralidade subjetiva indica que a cada um lhe é dada a sua liberdade; ninguém pode exercê-la por outro” (2004, p.30)

Mais adiante um padre toca o sino da cidade para avisar a população de uma mobilização geral. Os homens com fascículo 2 estavam sendo mobilizados.

Mathieu que está no litoral sul da França, tranquilo em seu cotidiano, dá-se conta que ele possuía o fascículo 2. Pensa “É isso!”. Depois, Mathieu se encontra com seu irmão Jacques que se espanta com a resignação do irmão. Este está indiferente e pensa não poder fazer nada.

Mathieu, você me espanta. Me espanta completamente. Não o reconheço mais. Tinha um irmão revoltado, cínico, sarcástico, que não queria ser tapeado, que não podia erguer o dedo mindinho sem se indagar por que o mindinho e não o indicador,

⁴⁹ Sursis – pena suspensa

⁵⁰ “L’écriture de ce roman est placée sous le signe d’une double inspiration: la narration cinématographique et les grands romanciers américains de la première moitié du XXe siècle, dont les «romanciers de la simultanéité», John Dos Passos en tête” (FRANÇOIS, 1998, p. 76).

por que o da mão direita e não o da esquerda. A essa altura, estoura a guerra e mandam-no para as trincheiras, e o revoltado, o subversivo, parte direitinho, sem discussão, dizendo: parto porque não posso deixar de ir!⁵¹ (SARTRE, 1945a, p. 121)

Mathieu apenas fala que nunca pensou muito sobre essas questões.

Enquanto isso, Marcelle pensa sobre a guerra, o que será agora que carrega um filho no ventre. Daniel após conversar com Marcelle que nada é tão terrível assim, sente uma sensação estranha:

Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê. Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. À noite. Como se a noite fosse um olhar. Estou sendo visto. Transparente, transparente, transpassado. Mas por quem? Não estou só, disse Daniel em voz alta⁵² (SARTRE, 1945a, p.153-154).

Daniel sente-se visto por alguém. E o fato de haver alguém ocorre um arrepio imediato, quase como uma censura do seu ato. É o que em *O Ser e o nada* Sartre chama de vergonha. Diz Sartre: “a vergonha é apreensão vergonhosa de algo e este algo sou eu”⁵³ (SARTRE, 1943, p.259). Todavia, não é um fenômeno de reflexão, “é vergonha diante de alguém”. Desse modo, o outro surge como mediador entre mim e mim mesmo, pois “sinto vergonha tal como apareço ao outro”. Mas não há comparação ao que sou para o outro e o que sou para mim, pois não há correspondência.

⁵¹ “Mathieu, tu m’étonnes. Tu m’étonnes énormément, je ne te reconnais plus. J’avais un frère révolté, cynique, mordant, qui ne voulait jamais être dupe, qui ne pouvait pas lever le petit doigt sans chercher à comprendre pourquoi il levait le petit doigt plutôt que l’index, le petit doigt de la main droite plutôt que celui de la main gauche. Là-dessus, voilà la guerre, on l’envoie en première ligne, et mon révolté, mon casseur d’assiettes part gentiment, sans s’interroger, en disant : je pars parce que je ne peux pas faire autrement”.

⁵² “On me voit ; non. Même pas : ça me voit. Il était l’objet d’un regard. Un regard qui le fouillait jusqu’au fond, qui le pénétrait à coups de couteau et qui n’était pas son regard ; un regard opaque, la nuit en personne, qui l’attendait là, au fond de lui, et qui le condamnait à être lui-même, lâche, hypocrite, pédéraste pour l’éternité. Lui-même, palpitant sous regard et défiant ce regard. Le regard. La nuit. Comme si la nuit était regard. Je suis vu. Transparent, transparent, transpercé. Mais par qui? Je ne suis pas seul, dit Daniel à haute voix.”

⁵³ “La honte. [...] elle est appréhension honteuse de quelque chose et ce quelque chose est moi”.

Em questão de um dia os personagens passam de suspensos a mobilizados para a guerra. Os homens são convocados mudando a situação. Mathieu resolve partir quarenta e oito horas depois para rever um amigo.

Então, às 20:20 horas, Mathieu está no trem e todos, inclusive ele aguardam a declaração que Hitler fará em dez minutos.

Assim, a questão da guerra passa por diversas pessoas, casas, países. Todavia, não há um narrador e sim há uma desfragmentação onde vemos pelo olhar de diferentes indivíduos a situação da guerra.

Mathieu caminha pelas ruas de Paris pensando:

Dentro, nada, nem mesmo uma fumaça, não há dentro, não há nada. Eu: nada. "Estou livre", disse ele para si mesmo, com a boca seca. No meio do Pont-neuf, ele parou e começou a rir. Essa liberdade eu procurei muito; Ela estava tão perto que eu não podia vê-la, que eu não podia tocá-la, era só eu. Eu sou a minha liberdade. Ele esperava que um dia ele estivesse cheio de alegria, perfurado pelo raio. Mas não houve emoção de alegria: apenas esse desenlace, esse vazio confiscado com vertigem diante de si mesmo, aquela angústia que sua própria transparência impediu para sempre se ver⁵⁴ (SARTRE, 1945a, p.407).

Descobrimo que era nada, nosso personagem se descobre livre. Ele que procurava nos acontecimentos, ele mesmo era sua própria liberdade. Mas ao descobrir tal liberdade sente angústia e vertigem. Mathieu sente o absurdo que é o nada. Sem saber direito como agir frente a isso, nosso personagem desiste.

Após alguns acontecimentos, Mathieu pega o trem para Nancy. Seu amigo Daniel entrega-lhe uma carta para ler no trem. Este que sempre tenta fazer Mathieu de cúmplice, tentando humilhá-lo. E Mathieu ainda mantêm-se sempre distante dos acontecimentos e de envolvimento com pessoas, tentando deixar sua liberdade intacta. Na carta, diz Daniel:

Antes de tudo, poderás compreender-me se te disser que nunca soube o que sou? Meus vícios e minhas virtudes, estou com o nariz em cima deles, não os posso ver nem recuar suficientemente para considerar-me um conjunto. [...] mal tento nomear-me e já quem é nomeado se confunde com quem nomeia e é preciso recomeçar tudo. Muitas vezes desejei odiar-me e bem sabes que tinha boas razões para tanto. Mas

⁵⁴ “Au-dedans, rien, pas même une fumée, il n’y a pas de dedans, il n’y a rien. Moi : rien. Je suis libre, se dit-il, la bouche sèche. Au milieu du Pont-Neuf, il s’arrêta, il se mit à rire : cette liberté, je l’ai cherchée bien loin ; elle était si proche que je ne pouvais pas la voir, que je ne peux pas la toucher, elle n’était que moi. Je suis ma liberté. Il avait espéré qu’un jour il serait comblé de joie, percé de part en part par la foudre. Mais il n’y avait ni foudre ni joie : seulement ce dénuement, ce vide saisi de vertige devant lui-même, cette angoisse que sa propre transparence empêchait à tout jamais se voir”.

esse ódio, logo que o experimentava, afogava-se na minha inconsistência e já não passava de uma recordação⁵⁵ (SARTRE, 1945a, p.453-454).

Em relação à tal situação vivida pelo personagem Daniel, Sartre em *O Ser e o Nada* dá o exemplo de alguém espiando pela fechadura. Se estou sozinho não há um eu na minha consciência, não é possível relacionar meus atos a algo ou qualificá-los. Estes atos não são conhecidos, pois “eu sou meus atos [...] Minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos.”⁵⁶ (SARTRE, 1943, p. 298) Desse modo não há como haver algum tipo de juízo sobre minha ação, pois eu a vivo. Mas não posso me definir como estando em situação, como alguém que está escutando atrás da porta. Não é possível me definir, nem me conhecer, pois sou meu próprio nada.⁵⁷ Somente é possível apreender o eu enquanto não é para mim e existe para o outro. Algo que jamais me pertencerá, mas eu o sou.

Mathieu conversando com sua cunhada, dá-se conta que ela lhe confere uma “essência”, ao qualificá-lo enquanto burguês:

Ela me vê. Pareceu-lhe que endurecia e diminuía a toda velocidade. Atrás desses olhos há um céu sem estrelas, há também um olhar. Ela me vê: como vê a mesa e o uculê. E para ela eu sou uma partícula suspensa num olhar, um burguês. É verdade que sou um burguês. E, no entanto não chegava a senti-lo⁵⁸ (SARTRE, 1945a, p.426).

Como não posso ser objeto para mim, apenas o outro consegue me ver e ao me objetivar me qualifica. Assim, “quando um ser humano olha outro, carrega nesse olhar algo que define e qualifica o outro, em vários níveis. Isso é parte da negação interna, base da

⁵⁵ “Voyons donc ce que les mots peuvent faire. Me comprendras-tu d’abord, si je te dis que je n’ai jamais su ce que je suis ? mes vices, mes vertus, j’ai ne le nez dessus, je ne puis les voir, ni prendre assez de recul pour me considérer d’ensemble [...]à peine ai-je tenté de me nommer, que déjà celui qui est nommé s’est confondu avec celui qui nomme et tout est remis en question. J’ai souvent souhaité me haïr, tu sais que j’avais pour cela de bonnes raisons. Mais cette haine, dès que je l’essayais sur moi, se noyait dans mon inconsistence, ce n’était déjà plus qu’un souvenir.”

⁵⁶ “Ma conscience colle à mes actes ; elle est mes actes.”

⁵⁷ Quando alguém me olha, passo a existir enquanto eu para minha consciência irrefletida. O eu se revela ao para-si na consciência reflexiva. A consciência irrefletida é consciência do mundo, assim “o eu existe no mesmo nível que os objetos do mundo, a presentificação do eu agora pertencerá à consciência irrefletida. Mas a consciência reflexiva tem o eu por objeto, a consciência irrefletida não capta a pessoa diretamente ou como se objeto, a pessoa está presente à consciência enquanto é objeto para outro. Tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, enquanto tenho meu fundamento fora de mim”. (SARTRE, 1943, p. 336)

⁵⁸ “Elle me voit. Il lui sembla qu’il durcissait et qu’il rapetissait à tout vitesse. Derrière ces yeux il y a un ciel sans étoiles, il y a aussi un regard. Elle me voit ; comme elle voit la table et le ukelle. Et pour elle je suis une particule en suspens dans un regard, un bourgeois. Et pourtant, il n’arrivait pas à le sentir.”

relação de alteridade. Não apenas o outro aparece como aquele outro que me olha, mas também como aquele que, ao me olhar, me vê de certa forma” (SILVA, 2004, p. 187). Desse modo, o outro me olha e eu sou, não para mim, mas para o outro. Eu adquiero então uma essência, uma natureza que está fora de minha liberdade vivida. Assim, continua Daniel: “durante um instante, foste o mediador entre mim e mim mesmo, o mais precioso do mundo a meus olhos, pois esse sólido e denso que eu era, que queria ser, tu o percebias tão simplesmente, tão vulgarmente como eu te percebia”⁵⁹ (SARTRE, 1945a, p. 454). Conforme Sartre, o olhar do outro me revela a vergonha de minha liberdade, pois ela me escapa e se converte em objeto. (1943, p. 336).

Continua Daniel:

Certamente, já tiveste no metro, no saguão de um teatro, num vagão, a impressão repentina e insuportável de ser espiado por trás. Tu te voltas, mas o curioso já mergulhou o nariz num livro; tu não consegues saber que te observas. Tornas à posição anterior mas sabes que o desconhecido reergue os olhos, e sentes um formigamento nas costas, comparável a uma crispação violenta e rápida de todos os teus tecidos. Pois bem, eis o que senti pela primeira vez, a 26 de setembro, as três da tarde, no parque do hotel. Não havia ninguém entendes Mathieu, ninguém. Mas o olhar estava lá. Compreenda bem: não o agarrei como se abocanha de passagem um perfil, uma frente, uns olhos; pois sua natureza própria é inalcançável. [...] existia na presença de um olhar. Desde então nunca deixei de estar diante de uma testemunha⁶⁰ (SARTRE, 1945a, p. 456).

Mas o que daria a certeza de que há alguém olhando? O ser-visto não pode depender do objeto que manifesta o olhar. Sartre dá o exemplo de alguém espiando pelo buraco da fechadura. Ao ouvir passos, sinto vergonha. Mas não havia ninguém lá. No entanto, continuo alerta e se estremeço de vergonha ao menor ruído, é porque já estou em estado de ser-visto. O que ocorre é que “há a facticidade de outrem, a conexão contingente entre o outro e um ser-

⁵⁹ “Un instant tu as été le médiateur entre moi et moi-même, le plus précieux du monde à mes yeux puisque cet être solide et dense que j’étais, que je voulais être, tu le percevais aussi simplement, aussi communément que je te percevais.”

⁶⁰ “Tu as certainement éprouvé, en métro, dans le foyer d’un théâtre, en wagon, l’impression soudaine et insupportable d’être épié par-derrière. Tu te retournes mais déjà le curieux a plongé le nez dans son livre ; tu ne peux arriver à savoir qui t’observait. Tu retournes à ta position première, mais tu sais que l’inconnu vient de relever les yeux, tu le sens à n léger fourmillement de tout ton dos, comparable à un resserrement violent et rapide de tous tes tissus. Eh bien, voilà ce que j’ai ressenti pour la première fois, le 26 septembre, à trois heures de l’après-midi, dans le parc de l’hôtel. Et il n’y avait personne, entends-tu, mathieu, personne. Mais le regard était là. Comprends-moi bien : je ne l’ai pas saisi, comme on happe au passage un profil, un front ou des yeux ; car son caractère propre, c’est d’être insaisissable [...] j’étais à la fois transpercé et opaque, j’existais en présence d’un regard. Depuis, je n’ai pas cessé d’être devant témoin.”

objeto em meu mundo”⁶¹ (SARTRE, 1943, p.317). O que é de fato duvidoso não é o outro em si mesmo, mas o ser-aí do outro.

É com relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente⁶². Vemos aqui claramente a exposição de Sartre sobre o olhar sentido pelo personagem.

Mathieu não dá muita importância para a carta. Talvez porque agora já não tivesse mais tanta relevância em frente aos novos fatos. No trem, observa seus companheiros e uma atmosfera de guerra ainda não declarada. Mais tarde descobrem que a França se entrega à Alemanha em um acordo de paz.

No entanto, apesar de uma paz já assinada, os soldados não podem ir embora e muitos personagens sentem vergonha, pois estavam prontos para lutar e agora tem de se conformar em nada fazer.

Mathieu, embora tivesse revelações acerca de sua condição de ser livre, já pensa em voltar à sua vida antes da mobilização.

Em *A idade da razão*, como vimos a questão da guerra ainda não aparecia muito. O foco era mais no professor de filosofia e sua liberdade. Já em *Sursis*, a história aparece com força com muitos personagens em torno da segunda guerra mundial.

O surgimento de uma possível guerra modifica a vida dos personagens. No entanto, Mathieu vai para a guerra como dava aula, não há um engajamento. Brunet também vai a guerra por causa do partido comunista.

Conforme Chiheb, “*Sursis*, como *A idade da razão*, é então um romance de fracasso, fracassos de uma sociedade fraca, vivendo sob a influência do marasmo, decepção e má fé. Uma sociedade incapaz de criar as condições de libertação e liberdade”⁶³(1993,p. 481).

Embora seja possível vermos uma preocupação maior com a história e questões coletivas, Mathieu ainda não é verdadeiramente livre.

⁶¹ “C'est la facticité d'autrui, c'est-à-dire la liaison contingente d'autrui à un être-objet dans mon monde”

⁶² “L'absence est un mode d'être concret de Pierre par rapport à Thérèse : c'est un lien entre des réalités-humaines , non pas entre la réalité-humaine et le monde. C'est par rapport à Thérèse que Pierre est absent de ce lieu. L'absence est donc un lien d'être entre deux ou plusieurs réalités-humaines” (SARTRE, 1943, p. 317-318).

⁶³ “Le sursis, comme l'âge de La raison, est donc Le Roman de l'échec, l'éclosion d'une société velléitaire, vivant sous l'emprise du marasme, de la duperie et de La mauvaise foi. Une société incapable de créer les conditions de as délivrance et de as liberte”.

3.3 COM A MORTE NA ALMA

Como vimos, em *A idade da razão*, o personagem principal Mathieu, foge de qualquer compromisso tentando preservar sua liberdade. Liberdade esta que é vazia e abstrata. O foco da trama são as questões pessoais e individuais do personagem, como a gravidez de sua amante. Nesta primeira obra ainda não há uma grande preocupação com a guerra que se aproxima, centrando nas preocupações cotidianas. Já em *Sursis*, há uma guerra que está prestes a explodir. Há um aumento significativo de personagens, onde a guerra como cenário vai modificar a vida destes. Há uma relação de todos com a história, as questões pessoais vão tendo uma importância reduzida.

Nesta terceira obra, há menos personagens do que em *Sursis*, não sendo mais tão confuso. É dividido em duas partes: na primeira, temos Mathieu e outros personagens que já nos são familiares; e na segunda parte, o foco é no personagem Brunet do partido comunista.

Com Paris invadida pelos alemães, Mathieu aparece como um militar que se encontra em uma guerra na qual não teve de lutar. Com uma guerra perdida, ele e seus companheiros não sabem se estão liberados ou se serão capturados pelos alemães. Pensam em como seria estarem presos e assim passam por muitas emoções como desespero, risos, indiferença, medo.

O personagem Bóris aparece ferido e triste por ter sobrevivido. Pensava em morrer jovem, como um herói. Mas recebe uma proposta tentadora de ir para Londres continuar lutando. Ivich aparece casada com o homem com quem perdera a virgindade quando pensava que estaria tudo acabado e Paris destruída. Ambos falam sobre o futuro, Ivich em sua vida burguesa morando com os sogros, odiando não ter voltado para a Rússia. Bóris amando os franceses, pensa em como deixar Lola e Ivich, duas mulheres indefesas enquanto sonha com a ida à Londres para lutar e morrer jovem.

Mathieu continua vivendo como espectador. Vê seus colegas brigando. No entanto, quando um deles está irritado, pois estava em uma guerra perdida em que não era o causador, mas não queria ser o perdedor. Conforme Souza, “a guerra agora aparece a Mathieu feita pelos homens para os homens. Não há nada de exterior ou inevitável na segunda guerra mundial: ela foi feita a cada gesto que esses homens ensaiavam, a cada palavra dita ou silenciada. Talvez tenhamos aqui a compreensão de que mesmo a passividade é um compromisso” (2008, p. 271). Mathieu critica o companheiro por não ter tentado mudar a situação pelo voto, mas ambos não votaram.

Desse modo, como aponta Silva, “se ninguém é culpado, ninguém é inocente. Pessoalmente, nada tenho a ver com a guerra porque não fui eu quem a declarei. Mas se decido participar dela, mesmo de forma aparentemente anódina, como faz Mathieu, ela me concerne e eu a escolhi (2004,p. 152)

No entanto, no momento não havia nada a fazer a não ser esperar.

Mais adiante, os soldados descobrem que os oficiais fugiram escondidos com os carros abandonando-os à própria sorte. Eles se dividem entre a igreja, a escola, a prefeitura. Uns bebem, outros apenas esperam os alemães chegar. Riem de Mathieu por ser tão moralista naquele momento. Ele que acaba se tornando desprezível por se manter tão superior aos outros. Assim:

Mathieu não sabia mais o que fazer, entrara sem má intenção, para ajudar Longin. Mas deveria ter previsto que com ele entrariam a vergonha e o escândalo. Por causa dele, aqueles sujeitos tinham caído em si. Ele não falava mais a língua deles e no entanto tinha-se tornado, sem querer, seu juiz e sua testemunha. Aquela bacia cheia de vinho e sujeira o repugnava, e ao mesmo tempo ele censurava a si mesmo pela repugnância: “quem sou eu para me recusar a beber quando os companheiros estão bêbados?”⁶⁴ (SARTRE, 1949, p. 138)

Como sempre, Mathieu mantém aquela postura de alguém que não fica abalado e não se compromete. Mathieu então bebe tentando se aproximar dos colegas. O que somente acontece quando ele desiste de tentar ser um igual.

Ao passar da estória, Mathieu vê os franceses armados se aproximando. Enquanto a namorada de um dos soldados pede a ele que não o deixe lutar, ele dá-se conta que ele é quem deve ir, afinal não tinha mais motivos para viver. Porém, quando o convidam para lutar, ele recusa pensando ainda em sua liberdade abstrata e que deveria se manter. No entanto, ao ver seus colegas pegarem os fuzis, decide agir também.

Bóris e Lola reaparecem, mas desta vez é ela quem se sente sufocada por ele e o incentiva a ir lutar na Inglaterra.

Mathieu e seus companheiros estão à espreita aguardando os alemães que se aproximam. Só havia uma ordem: defender a escola e a prefeitura.

⁶⁴ “Mathieu ne savait plus que faire de lui-même : il était entré sans penser à mal, pour porter secours à Longin. Mais il aurait dû prévoir que la honte et le scandale entreraient avec lui. A cause de lui ces types avaient pris conscience d’eux-mêmes ; il ne parlait plus leur langage et pourtant il était devenu sans le vouloir leur juge et leur témoin. Elle lui répugnait, cette bassine pleine de vin et d’ordures et, en même temps, il se reprochait cette répugnance : « qui suis-je pour refuser de boire quand mes copains sont soûls ? »”

Os alemães atiravam e jogavam granadas. Um deles se arrastava para a prefeitura para jogar uma granada. Sentiu-se superior ao pensar que o famoso exército alemão era aquele pobre sujeito. “Mathieu não se apressava, espiava o homenzinho, tinha tempo: o exercito alemão é vulnerável. Atirou”⁶⁵ (SARTRE, 1949, p. 235)

Ao vê-lo morto se sentiu disposto: “são como todo mundo”, pensou.

Passaram três minutos, alemães e franceses lutando em uma guerra já vencida. Ao passar sete minutos, um dos companheiros de Mathieu anuncia. O que importa agora é quanto tempo eles resistirão. Aos dez minutos, a escola é invadida.

Eles resistem até os doze minutos. A praça então enche de soldados alemães. A ordem agora é fogo à vontade. Mathieu pensava que daria tudo para agüentar quinze minutos. De repente, ele estava só. Então,

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 deveria ter largado, um tiro em Odette, que eu não quis beijar. Este para os livros que não ousei escrever, estes 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 safado, não matarás, pam! Nesse hipócrita ai da frente. Atirava no homem, na virtude, no mundo: a liberdade é o terror; [...] atirou sobre o belo oficial, em toda beleza da terra, na rua, nas flores, nos jardins, em tudo que amara. A beleza deu um mergulho obsceno e Mathieu atirou de novo. Atirou: era puro, todo – poderoso, livre. Quinze minutos.⁶⁶ (SARTRE, 1949, p. 244).

A primeira parte termina com tal atitude de Mathieu que aparentemente parece ter se engajado. Assim, “desafiando toda legalidade, parando para reivindicar direitos em nome de uma lei, Mathieu deu seus primeiros passos para o engajamento responsável, etapas que o levariam ao que Sartre mais tarde chamou de moralidade do grupo em fusão. Ele não é mais

⁶⁵ “Mathieu ne se pressait pas, il reluquait son bonhomme. Il avait tout son tems : l’armée allemande est vulnérable. Il tira.”

⁶⁶ “Il s’aprocha du parapet et se mit à tirer debout. C’était une énorme revanche, chaque coup de feu le vengeait d’un ancien scrupule. Un coup sur Lola que je n’ai pas osé voler, un coup sur Marcelle que j’aurais dû plaquer, un coup sur Odette que je n’ai pas voulu baiser. Celui-ci pour les livres que je n’ai pas osé écrire, celui-là pour les voyages que me suis refusés, cet autre sur tous les types, en bloc, que j’avais envie de détester et j’ai essayé de comprendre. Il tirait, les lois volaient en l’air, tu aimeras ton prochain comme toi-même, pan dans cette gueule de con, tu ne tueras point, pan sur le faux jeton d’en face. Il tirait sur l’homme, sur la Vertu, sur le Monde : la Liberté, c’est la Terreur[...]Il tira sur le bel officier sur toute la Beauté de la Terre, sur la rue, sur les fleurs, sur les jardins, sur tout ce qu’il avait aimé. La beauté fit un plngeon obscène et Mathieu tira encore. Il tira : il était pur, il était tout-puissant, il était libre. Quinze minutes.”

uma vítima, mas um homem vingativo, uma metamorfose que é realizada na dialética da ação”⁶⁷ (GRELL, 2013, p. 3).

No entanto, embora ele tenha dado seus primeiros passos, ele ainda não alcança uma liberdade engajada, pois quando ele atira, atira por outros motivos. Sartre em uma entrevista, anuncia que o personagem só agirá de forma livre e engajada na última obra da tetralogia, *A última chance*⁶⁸.

Nos romances, segundo Sartre:

Mathieu incorpora essa disponibilidade total que Hegel chama liberdade terrorista e que é verdadeiramente contra-liberdade. Assemelha-se a Orestes no início das moscas, sem peso, sem ligação, sem conexão com o mundo. Ele não é livre porque ele não se comprometeu. [...] ele se sente excluído da empresa que está sendo jogada [...] Mathieu é a liberdade de indiferença, liberdade de abstração, liberdade para nada. Mathieu não é livre, ele não é nada, porque ele está sempre fora.”⁶⁹ (GRISOLI, 1945, p. 169).

Em outra entrevista, Sartre fala de Mathieu em *Com a morte na alma*: “Ele acaba no exército e passa pela rotina de ser um soldado, eventualmente um prisioneiro, como você, mas não comprometido, simplesmente porque a França está em guerra e você, Mathieu, é francês”⁷⁰ (GERASSI, 2009, p. 6).

A segunda parte da obra é focada no personagem que aparece como coadjuvante nas obras anteriores: Brunet. Um camarada do partido comunista. Nesta obra, ele é feito prisioneiro pelos nazistas que invadiram a França.

A estória começa com Brunet sozinho à noite buscando um lugar para dormir depois de oito dias lutando sem descansar. Invade uma casa, mas logo os alemães chegam em uma

⁶⁷ Récusant toute légalité, cessant de revendiquer des droits au nom d'une Loi, Mathieu fait ses premiers pas vers un engagement responsable, des pas qui le conduiront vers ce que Sartre appellera plus tard la morale du groupe en fusion. Il n'est plus victime, mais vengeur, donc homme, cette métamorphose s'accomplissant dans la dialectique de l'action.

⁶⁸ Trataremos desta obra no último capítulo.

⁶⁹ “Mathieu incarne cette disponibilité totale que hegel appelle liberté terroriste et qui est véritablement la contre-liberté. il ressemble à oreste au début des mouches, sans poids, sans attache, sans lien au monde. il n'est pas libre parce qu'il n'a pas ss'engager. [...] il se sent exclu de l'entreprise qui se joue [...] mathieu c'est la liberté d'indifférence, liberté abstraite, liberté pour rien. mathieu n'est pas libre, il n'est rien, parce qu'il est toujours dehors”

⁷⁰ “He ends up in the army and goes through the routine of being a soldier, eventually a prisoner, like you, but uncommitted, simply because France is at war and you , Mathieu, are French”.

cidade atirando em muitos homens. Alguns franceses assim como Brunet são presos pelos alemães.

Os prisioneiros caminham, conversam entre si. Brunet só consegue pensar em como poderá aproveitar estes homens em prol do partido. Ele não se iguala aos prisioneiros. Assim, como Mathieu se sente superior aos demais.

Todos são colocados em uma caserna onde um sargento francês ordena que sentassem. Os únicos de pé são Brunet e Schneider. Ambos observam os outros. Brunet ri de um homem faminto que espera pela comida. Schneider desperta a curiosidade de Brunet, pois parece tão intelectual e se ao mesmo tempo identificava-se com os outros tão alienados. Assim,

o leitor atende os esforços deste comunista para manter, apesar de fome, sujeira, piolhos e angústia, sua dignidade e a de seus homens montando uma cela com eles. Neste oceano de desespero após a derrota, o otimismo calmo de Brunet parece anacrônico. Seu grande segredo reside na certeza absoluta da imutabilidade da luta necessária propagada pela liderança do Partido: "É uma certeza que me traz e me abriga e me permite perseguir os objetivos concretos que o Partido me atribui"⁷¹ (GRELL,2013 p. 4).

Brunet não se solidariza com os companheiros de prisão. Fica indignado, pois eles só se importam com a comida. Pensa que não devem se comover, pois a guerra para eles não importa. Schneider interroga-o por que ele não ajuda os outros que estavam ali. Brunet responde: "É difícil ajudar as pessoas quando não se tem simpatia por elas"⁷² (SARTRE, 1949, p. 270).

Mais próximo do fim do livro, Brunet se surpreende que os outros prisioneiros realmente acreditem que serão soltos e voltarão para suas casas. Pensa: "Eles vêem sua liberdade, tocam quase com as mãos naquela paisagem familiar, naquelas águas calmas. A paz, o trabalho [...] dentro de oito dias estarão livres.[...] não é bom ser o único a conhecer o futuro"⁷³ (SARTRE, 1949, p. 360-361).

⁷¹ "Le lecteur assiste aux efforts de ce communiste pour garder, malgré la faim, la crasse, les poux et l'angoisse, sa dignité et celle de ses hommes en montant avec eux une cellule. Dans cet océan de désespoir après la défaite, l'optimisme calme de Brunet paraît anachronique. Son grand secret réside en sa certitude absolue de l'immuabilité du combat nécessaire propagée par la direction du Parti : « C'est une certitude qui me porte et m'abrite et me permet de poursuivre les objectifs concrets que le Parti m'assigne. »

⁷² "C'est difficile d'aider les gens quand on n'a pas de sympathie pour eux."

⁷³ "Ils la voient, leus libération, ils la touchent presque sur ce paysage familier, sur ces eaux calmes. La paix, le travail [...] dans huit jours ils seront libres [...] il n'est pas bon d'être seul à connaître l'avenir."

O trem diminui a marcha. Os prisioneiros agitam-se tentando prever para onde vão. Um deles indaga: “É a Alemanha à direita? [...] Sim, vamos pegar à esquerda. A esquerda, é Nancy, Bar-le-Duc et Châlons”⁷⁴ (SARTRE, 1949,p. 361).

No caminho, encontram um sujeito. Indagam: pergunte-lhe sobre os prisioneiros em Nancy “que prisioneiros? Pergunta o civil. - Não havia prisioneiros aqui? - Havia, mas não há mais - Para onde foram? - o civil o olha um pouco espantado. Ele responde: “mas...para a Alemanha!”⁷⁵ (SARTRE, 1949, p. 364). Eles indagam se não seria para Châlons que foram os prisioneiros , mas o civil não responde.

De repente, Brunet sente um alívio do peso que carregava. Mas os homens apenas esperavam sem dizer nada. Tinham olhos parados e expressões duras.

O vagão parece sair dos trilhos. Os homens gritam “esquerda! Esquerda! vamos para Châlons!” No entanto, Brunet sente-se muito triste. Pensa: “haverá uma surpresa no fim”.

Os homens festejam, cantam, riem dos que acreditavam que eles iriam para a Alemanha.

Uma angústia atormenta Brunet. Ele não consegue decifrar se é sua angústia ou dos outros. Logo em seguida, “ao fim de um momento, o trem acelera um pouco, depois surgem dois trilhos por baixo das rodas, duas luzes paralelas que se perdem à esquerda no meio dos campos [...] os homens se caem, compreenderam”⁷⁶ (SARTRE, 1949, p. 374).

Um dos prisioneiros quer se atirar do vagão. Todos gritam para ele pular, se ele subir depressa terá uma chance. Mas antes disso, enquanto Brunet e Schneider o seguravam para não cair, os alemães atiram três vezes. O prisioneiro caiu para trás. Os outros cheios de cólera querem reagir, mas logo surgem os soldados alemães para contê-los. “Franceses e alemães encaram-se, é a guerra; pela primeira vez, é a guerra, desde setembro de 39”⁷⁷ (SARTRE, 1949, p. 377). Aos poucos os homens recuam.

Brunet e Schneider apertam-se contra os peitos dos outros, atrás deles, um Fritz fecha a porta.

⁷⁴ “A droite, c’est l’Allemagne ? [...] Oui, oui, on prend à gauche. A gauche c’est Nancy, Bar-le-Duc et Châlons.”

⁷⁵ “Quel prisonniers? Demande le civil. – il n’y avait pas de prisonniers, ici ? – si, mais il n’y en a plus. – Où sont-ils partis ? – le civil le regarde avec un peu d’étonnement, il répond : Eh bien, mais en Allemagne !”

⁷⁶ “Au bout d’un moment, le train prend un peu de vitesse, puis deux rails jaillissent de dessous les roues, deux éclairs parallèles qui vont se perdre à gauche, entre les champs. [...] Les types se taisent : ils ont compris.”

⁷⁷ “Les Français et les Allemands se regardent, c’est la guerre : pour la première fois c’est la guerre depuis septembre 39.”

Brunet chama em voz baixa: Schneider! Schneider! - estou aqui, diz Schneider. [...] calam-se lado a lado de mãos dadas. Uma sacudidela, o trem parte gemendo. O que fizeram com o corpo? Ele sente a respiração de Schneider nos ouvidos. Brusquement, Schneider se desvencilha com uma sacudidela e desaparece no escuro. Brunet fica só e rígido, desconfortável num calor de forno[...] por cima do morto e do vagão inerte, a noite passa, única vivente. Amanha a aurora os cobrirá com o mesmo orvalho, a carne morta e o aço enferrujado desprenderão o mesmo suor. Amanha virão os pássaros negros⁷⁸ (SARTRE, 1949, p. 377-378).

E assim, termina o romance.

Para Grell, “A humanização de Brunet começou assim que ele foi deportado para a Alemanha: ele começou a entender que não era apenas essencial dar uma pequena esperança aos homens, mas que também era necessário dar-lhes um Razão para lutar contra a perda de sua situação” (2013, p. 4).⁷⁹

Quando Brunet e outros prisioneiros descobrem que vão ser transportados para Alemanha, ele reconhece o outro como outro, não mais como inferiores, pois ambos estão temporariamente em um grupo com um perigo iminente. Brunet experimenta uma solidariedade entre os companheiros⁸⁰, pois os reconhece enquanto liberdades que estão frente ao perigo da morte. Aqui podemos ver um indício do que Sartre irá propor na *Crítica da razão dialética* como grupos em fusão.

3.4 EXISTENCIALISMO E MARXISMO

Em *O Ser e o Nada*, vemos que não há preocupação com o problema da história. Apenas o homem como ser-no-mundo ou em situação sugere uma dimensão de historicidade.

⁷⁸ “Schneider ! Schneider ! – Je suis là, dit Schneider. [...] Ils se taisent, côte a côte, la main dans la main. Une secousse, le train part en grinçant. Qu’est-ce qu’ils ont fait du corps ? Il sent le souffle de Schneider contre son oreille. Brusquement Schneider retire sa main, Brunet veut la retenir, mais Schneider se dégage d’une secousse et se dilue dans le noir. Brunet reste seul et raide, inconfortable, dans une chaleur de four. [...] Au-dessus du mort et du wagon inerte, la nuit passe, seule vivante. Demain l’aube les couvrira de la même rosée, la chair morte et l’acier rouillé ruisselleront de la même sueur. Demain viendront les oiseaux noirs.”

⁷⁹ “Un début d’humanisation de Brunet s’affirme dès la déportation en Allemagne : il commence à comprendre qu’il est non seulement indispensable de rendre un peu d’espoir aux hommes, mais qu’il est en même temps nécessaire de leur donner une raison valable de lutter contre la déchéance de leur situation.”

⁸⁰ Segundo Contat, “in the second part of death in the soul, Sartre portrays his experience as a prisoner through the character of the communist activist Brunet [...] Sartre experience in the prison camp is above all one of solidarity” (SARTRE, 2009, p. 184).

Para Sartre, se a história tivesse um sentido, a liberdade humana seria determinada por um em-si e a ação humana seria condicionada. Conforme Bornheim, o pensamento de Sartre evolui em relação à questão da história. Em *A náusea*⁸¹, o personagem Roquentin pensa ser a história um absurdo; e alguns anos depois, na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre promete estabelecer uma história humana com uma verdade e inteligibilidade.

Em 1952, ocorre a polêmica, de fundo político entre Sartre e Camus, e nosso autor escreve uma *réponse* a Albert Camus. Em certo momento, lê-se o seguinte: “e são estas duas idéias – difíceis, reconheço: o homem é livre – o homem é o ser pelo qual o homem se torna objeto – que definem o nosso estatuto presente e permitem compreender a opressão”(SARTRE, 2005, p. 109-10). Agora o existencialismo de Sartre parece ligado a algum tipo de determinação do homem. Está em jogo a situação do homem determinado que vive na opressão. Como afirma Sartre: “Nossa liberdade hoje não é nada mais que a livre escolha de lutar para nos tornarmos livres. E o aspecto paradoxal desta fórmula exprime simplesmente o paradoxo de nossa condição histórica. Não se trata de enjaular meus contemporâneos: eles já estão na jaula” (SARTRE, 2005, p. 110).

A questão da dialética aparece como primordial na *Crítica*. Sartre tenta fazer uma síntese entre marxismo e existencialismo. Com efeito, “Sartre enfrenta resolutamente uma das contradições mais radicais de nosso tempo: a inquietude social e as exigências da subjetividade humana” (BORNHEIM, 2007, p. 245).

A tese fundamental do existencialismo é a liberdade, incondicionada e absoluta. Como é possível uma aproximação com o marxismo?

Sartre responde: “e já que devo falar do existencialismo, compreender-se-á que eu o tenha por ideologia: é um sistema parasitário que vive a margem do saber, que se opôs a ele primeiro e que hoje tenta integrar-se a ele”⁸² (SARTRE, 1960, p. 17-18). O ideólogo então se definiria pela práxis, pelo empenho de construção e destruição. Marx, para Sartre seria um grande morto, um filósofo; já um existencialista seria um ideólogo, um homem de ação. Desse modo, quem dá vida ao marxismo é a ideologia existencialista. Pois, Sartre acusa o marxismo de não evitar a cisão entre teoria e práxis. É uma teoria que se pretende como um todo fechado, incapaz de renovar-se. Também Sartre critica o marxismo na medida em que

⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris : Gallimard, 1938.

⁸² “Je dois parler de l’existentialisme, on comprendra que je le tiens pour une idéologie : c’est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir qui s’y est opposé d’abord et qui, aujourd’hui, tente de s’y intégrer.”

“ele perdeu inteiramente o sentido do que seja o homem”⁸³ (SARTRE, 1960, p. 58). Faltaria ao marxismo o sentido fundamental do homem, sendo a tarefa do existencialismo então “reconquistar o homem no interior do marxismo”⁸⁴ (SARTRE, 1960, p. 59).

Segundo Flynn, “ Sartre parece estar comprometido com a forma mais crua do materialismo histórico, onde a flecha da influência "causal" aponta em uma única direção, das condições materiais para o possível social e daí para a possibilidade individual como uma "internalização e enriquecimento" deste último”⁸⁵ (1984, p. 81).

Na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre afirma que o marxismo é incompatível com a sua ontologia, mas que não pode negá-lo já que “é a filosofia insuperável de seu tempo”⁸⁶ (SARTRE, 1960, p. 29). Vai reconhecer o existencialismo como algo idealista, já que nega a objetividade baseando-se na subjetividade. Assim “existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele. É esse que reivindicamos”⁸⁷ (SARTRE, 1960, p. 22).

Segundo Sartre, Marx crítica Hegel, pois este teria confundido a objetivação, exteriorização do homem no universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização. Tal objetivação é importante para que o homem possa contemplar-se a si mesmo.

Sartre, no entanto, pensa que a matéria não pode ser a única estrutura do mundo, pois a superação é um processo que vai além, pois “o verdadeiro filósofo é aquele que consegue encarnar o pensamento dos oprimidos enquanto se revolta contra a opressão. Ele opta pelo pensamento e pela ação. O seu pensamento consegue, de uma vez, desmascarar a realidade e modificar o real” (GILES, 1989, p. 302). O marxismo dogmático, para Sartre, tende a considerar o homem como objeto sendo governado pelas leis da natureza. A consciência como é livre e responsável, não pode se encaixar em uma causalidade. Então, se há uma dialética na natureza, é só na medida em que a práxis humana confere à matéria a sua

⁸³ “c’est qu’il a entièrement perdu le sens de ce qu’est un homme.”

⁸⁴ “mais de reconquérir l’homme à l’intérieur du marxisme.”

⁸⁵ “Sartre would seem committed to the crassest form of historical materialism, where the arrow of “causal” influence points in one direction only, from material conditions to the social possible and thence to individual possibility as an “ internalization and enrichment” of the latter.”

⁸⁶ “ Il reste donc la philosophie.de notre temps : il est indépassable.”

⁸⁷ “Mais il est un autre existentialisme, qui s’est développé en marge du marxisme et non pas contre lui. C’est de lui que nous nous réclamons et que je vais parler maintenant.”

importância especial, ou seja, na medida em que as condições materiais afetam o mundo humano, e elas, por sua vez, sofrem o impacto da intervenção humana.

Nesse contexto, o materialismo histórico seria a única interpretação válida da história, enquanto que o existencialismo será a única abordagem concreta da realidade.

Conforme Pires, Sartre na *Crítica*,

examina as teses do marxismo para discernir o que é válido e para criticar o dogmatismo ao qual a dialética foi submetida. Sartre rejeita a idéia de uma dialética de natureza, inspirada na ideologia positivista. Ele distingue o pensamento de Marx de seus desvios partidários e estalinistas, que esclerosaram o pensamento marxista⁸⁸ (2006, p. 137).

Para Sartre, o marxismo estacionou: “precisamente porque esta filosofia quer transformar o mundo, porque visa ‘ao tornar-se mundo da filosofia’, porque é e quer ser prática, operou-se nela verdadeira cisão que jogou a teoria de um lado e a práxis de outro” (SARTRE, 1978, p. 120), pois o pensamento deve surgir na práxis e voltar-se a ela.

O marxismo para Sartre, embora englobe atividade humana, não tem mais o objetivo de adquirir conhecimento. E sim se fechou em um saber absoluto. “O existencialismo e o marxismo reafirmam a realidade dos homens, mas o segundo absorveu o homem na idéia” (SARTRE, 1978, p. 122). Assim, “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 [...] é uma totalização que se totaliza sem cessar” (SARTRE, 1978, p. 124).

Na *Crítica*, Sartre irá propor uma dialética crítica que difere de um determinismo social e de uma dialética da natureza. Desse modo, “Sartre recusa ao mesmo tempo o idealismo de Hegel, que começa pelo conceito e lá termina, e o marxismo idealista de Engels, sustentado por uma dialética dogmática da natureza” (CASTRO, 2016, p. 99).

Sartre concorda com a crítica de Kierkegaard à Hegel. Mas recusa o subjetivismo total, seguindo a posição de Marx para considerar o homem concreto em sua realidade: “a dialética da natureza é uma dialética sem o homem, uma simples organização dos fatos, um materialismo dialético de fora ou transcendente”⁸⁹ (SARTRE, 1960, 123-124).

⁸⁸ “ Dans son livre Critique de la Raison Dialectique, il examine les thèses du marxisme afin d'en discerner ce qui est valide et de critiquer le dogmatisme auquel la dialectique a été soumise. Sartre rejette l'idée d'une dialectique de la nature, inspirée par l'idéologie positiviste. Il distingue la pensée de Marx de ses détournements partisans et staliniens, qui ont « sclérosé » la pensée marxienne.”

⁸⁹ “Quand le matérialisme dialectique prétend établir une dialectique de la Nature, il ne se découvre pas comme une tentative pour établir une synthèse très générale des connaissances humaines mais comme une simple organisation des faits.”

Para Bornheim, “Sartre pretende destituir o marxismo de seu fundamento e emprestar-lhe um novo fundamento: aqui reside o sentido profundo de toda a sua crítica à dialética da natureza” (2007,p. 250).

De acordo com Cox:

Marx reconhece que toda revolução tecnológica, a cada mudança no que ele chama de "meios de produção", traz uma revolução social, mudanças no que ele chama de "relações de produção", mudanças em quem tem poder efetivo e controle sobre o que e quem. Sartre concorda com Marx. O que ele não concorda é o que alguns marxistas têm visto como a principal implicação da teoria de Marx, ou seja, que é determinista e que não há lugar nele para a liberdade humana.⁹⁰ (COX, 2009, p. 47)

Para Sartre, a teoria de Marx do materialismo dialético dá um lugar importante à consciência humana. Para ele, há uma interpretação errada de Marx ao supor que seu materialismo é uma teoria reducionista. O marxismo dogmático se tornou abstrato onde a ação humana é reduzida a ação de uma força física.

Alguns autores criticavam de forma incisiva o existencialismo. Entre eles, Lukács que denuncia no existencialismo sartreano uma nova encarnação do idealismo.

Para este autor, o existencialismo é uma filosofia da burguesia intelectualizada. Ele relaciona *O Ser e o Nada* com o momento histórico do fascismo, que, segundo ele, traz o desejo de liberdade. Para ele “o existencialismo recusa-se a atribuir um papel decisivo, na gênese das decisões dos homens, às opiniões e às idéias, em uma palavra, aos reflexos da realidade objetiva na consciência humana” (Lukács, 1979, p. 90).

Para Desan, “Sartre reprova aos marxistas por terem esquecido as múltiplas conexões que compõem a vida individual e mantendo apenas o esqueleto abstrato da universalidade.” (1966, p. 54). Assim, “o resultado é que ele (o marxismo) esqueceu completamente o significado do que é o ser humano” (SARTRE, 1960, p. 58)

Sartre quer atingir o homem singular em seu contexto histórico. Assim “o homem situa-se na história ao mesmo tempo que ele a faz. Esse é o fio condutor da *Critica da razão dialética*.” (CASTRO, 2016, p. 98)

⁹⁰ “Marx recognizes that every technological revolution, every change in what he calls 'the means of production', brings about a social revolution, changes in what he calls 'the relations of production', changes in who has effective power and control over what and who. Sartre agrees with Marx. What he does not agree with is what some Marxists have seen as the main implication of Marx's theory, namely, that it is deterministic and that there is no place in it for human freedom.”

O marxismo dogmático teria suprimido o homem substituindo o ser pela verdade. Assim, preocupando-se com a idéia da matéria e não com o pensamento humano. Para Sartre, a dialética se limita ao homem.

Assim, “Sartre nos ensina que a racionalidade dialética e histórica não devem ser realizadas em detrimento do sujeito, que faz a história na dinâmica das contradições, para além das determinações catequistas de partidos e doutrinas estabelecidas”⁹¹ (PIRES, 2006, p.144).

⁹¹ “Sartre nous apprend que la rationalité dialectique et historique ne doit pas s'accomplir au détriment du sujet, qui fait l'histoire dans la dynamique des contradictions, par delà les déterminations catéchistiques des partis et des doctrines établies.

4. DA PRÁXIS INDIVIDUAL AO PRÁTICO INERTE

A ontologia fenomenológica de Sartre se tornou um tanto abstrata em um mundo de guerras e exploração vivido pelo autor. Desse modo, surgiu a necessidade de explicar a práxis individual e o relacionamento social entre os homens. A liberdade humana vai surgir como práxis que age livremente em uma situação histórica.

Sartre apresenta a práxis como uma totalização em curso. O para-si não pode ser uma totalidade, pois a consciência é totalização. A práxis é o que Sartre chama de projeto, mas este não abarca apenas as ações individuais. Seria a ação própria do homem que assume funções as quais no pensamento fenomenológico de Sartre seriam da consciência, pois, como práxis, tal ação é sempre intencional. E a consciência é que daria à práxis a capacidade de apreender-se enquanto age. Segundo Jameson, “há uma conexão entre muitos dos conceitos de *O Ser e o Nada* e da *Crítica da Razão Dialética*, entre eles, “a noção de ‘facticidade’ que leva à de ‘escassez’, de ‘inautenticidade’ que leva à de ‘serialidade’ e a instabilidade do ‘para-si’ que leva a do ‘grupo em fusão’ ”⁹² (2009, p. 225).

Em *O Ser e o nada*, Sartre conceitua o homem como um para-si sem essência que busca uma totalização no em-si. Na *Crítica*, esta noção surge como necessidade⁹³: aparece como uma falta que surge como negação a ser negada exigindo uma superação. O homem vai ao encontro de um movimento de totalização, visando um projeto futuro. Desse modo, vai unificar o campo material, procurando as possibilidades e estabelecendo uma relação de interioridade com as totalidades deste campo. O homem enquanto organismo se exterioriza, pois age sobre a materialidade inerte transformando-a em matéria trabalhada. Tal relação de interioridade do homem com a matéria é para Sartre a primeira totalização das relações humanas.

Para Boechat, “o para-si é uma totalidade destotalizada que se temporaliza por um movimento de totalização em um perpétuo inacabamento” (2011, p. 69). Como em *O ser e o nada*, o para-si é uma totalidade destotalizada que é pura relação de nadificação com o

⁹² “Conduit from many of the concepts of *Being and Nothingness* to those of the *Critique of Dialectical Reason*: among others, the notion of ‘facticity’ leading to that of ‘scarcity,’ ‘inauthenticity’ to ‘seriality,’ the instability of the ‘for-itself-in-itself’ to that of the ‘fused group.’ ”

⁹³ “Na há primeiro necessidades, há uma necessidade, que é o proprio organismo como exigência de subsistir” (SARTRE, 1943, p. 27)

mundo. O para-si destotalizado busca uma totalização, busca preencher um vazio. Sendo corpo, depende do material inorgânico para sobrevivência.

Em *O Ser e o Nada*, a realidade humana se caracteriza por uma finitude radical. Que sentido tem agora a finitude radical em que Sartre considera o homem uma paixão inútil⁹⁴? Pois, “se a história atinge o homem, então condiciona de alguma maneira a liberdade” (BORNHEIM, 2003, p. 225). Uma liberdade condicionada ainda seria liberdade?

Podemos notar uma progressão de *O Ser e o Nada* para a *Crítica*. Ambas são atravessadas por um dualismo. O conceito fundamental da primeira obra é o de nadificação. O da *Crítica* é o de totalização. Todavia, por totalização⁹⁵ se entende o processo que tenta alcançar a história.

Aparentemente, os conceitos de nadificação e totalização parecem se opor. No entanto, ambos “só são inteligíveis a partir da ambiguidade de seu relacionamento com o ser; de um lado o ser é seu fundamento e, de outro, eles se constituem pela negação do ser que os torna possíveis” (BORNHEIM, 2007, p.254). E na *Crítica* ainda se mantém o mesmo dualismo de em-si e para-si, embora com nova terminologia.⁹⁶

Conforme Lima, para Sartre, “a dialética é o movimento próprio da vivência histórica. O processo de totalização ou, o que dá no mesmo, a atividade totalizadora, assemelha-se às atividades do para-si, em *O ser e o nada*, quanto tem que negar o dado (em-si) para construir sua autenticidade” (2003, p. 55).

Nesse contexto, afirma Bornheim: “O conceito medular da *Crítica* é a práxis; ela se realiza na medida em que se concretizar o ideal de totalização ao qual tende: a práxis se dialetiza para totalizar-se”(2007, p. 255). Para Sartre, uma totalização é uma organização unificadora de uma pluralidade e a realidade humana é a pluralidade de tais organizações. A relação original totalizante desse ser material, o homem, com o mundo material é definida como necessidade. A necessidade é uma interiorização pelo homem da necessidade de uma falta no exterior, no campo total das satisfações. Algo está faltando, não há o suficiente.

⁹⁴ “Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile” (SARTRE, 1943, p. 662).

⁹⁵ Segundo Jameson, a palavra “totalização”, Sartre usa especificamente a fim de diferenciar -se de Lukács, pois a palavra chave deste último é “Totalidade”. Mas Lukács identificou este ponto de vista e essa perspectiva com uma posição de classe. (2009, p. 229).

⁹⁶ “Impõe-se, via de regra, que a razão dialética seja entendida de forma negativa, ao modo do nada, isto é, em sua forma infinitamente indeterminada e indeterminável” (ROSSATTO, 1991, p.108).

Assim, “a necessidade destotaliza o todo, indiferente, totalidade que persiste no inorgânico. Esta destotalização, a introdução do nada no mundo, é uma unívoca relação não recíproca”⁹⁷ (LAING, 1964, p. 107-108).

O elemento antidialético deve ser superado para desencadear a dimensão humana da práxis. O antidialético é a inércia ou prático inerte que nos faz escravos.

Há uma relação de utilidade, pois “para suprir a falta no mundo que é reflexo da minha falta de ser, significo as coisas no mundo como objetos a serem utilizados, ou seja, como instrumentos úteis às tarefas que devem ser cumpridas” (BOECHAT, 2011, p. 72)

Segundo Sartre:

o orgânico depende em seu ser diretamente ou indiretamente do ser inorgânico [...] desde a aparição da necessidade, a matéria circundante recebe uma unidade passiva, pelo simples fato de que a totalização em andamento reflete-se aí como totalidade: a matéria desvelada como totalidade passiva por um ser orgânico que tenta encontrar aí o seu ser, eis a natureza sob sua primeira forma; é a partir do campo total que a necessidade procura as possibilidades de ser satisfeita; e é a totalização que descobrirá na totalidade passiva seu primeiro ser material como abundância ou escassez⁹⁸ (SARTRE, 1960, p. 195).

Na *Crítica*, a ação aparece na relação entre práxis e matéria. A práxis supõe um agente material. Assim, “o homem é "mediado" pelas coisas na medida em que as coisas são "mediadas" pelo homem”⁹⁹ (SARTRE, 1960, p. 165).

A necessidade é a primeira relação totalizante do homem¹⁰⁰ com o conjunto material do qual ele faz parte. É uma relação de interioridade¹⁰¹. A necessidade é negação de negação, pois ela é uma falta no interior do organismo, assim como é uma totalização transcendente na

⁹⁷ “Need detotalizes the full, indifferent, persisting totality of the inorganic. This detotalization. The injection of nothing into the world. is a univocal. non-reciprocal relation.”

⁹⁸ “l’organique dépend dans son être, directement (oxygène) ou indirectement (nourritures) de l’être inorganisé [...] La matière environnante reçoit dès l’apparition du besoin une unité passive, du seul fait qu’une totalisation en cours s’y reflète comme totalité : la matière dévoilée comme totalité passive par un être organique qui tente d’y trouver son être, voilà sous sa première forme la Nature. Déjà, c’est à partir du champ total que le besoin y cherche ses possibilités d’être assouvi; et c’est la totalisation qui découvrira dans la totalité passive son propre être matériel comme abondance ou rareté.”

⁹⁹ “l’homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l’homme”.

¹⁰⁰ “O homem sartreano, agora transposto ao modelo da racionalidade dialética, parece continuar ainda a mesma “paixão inútil”, onde o outro polariza seu inferno.” (ROSSATTO, 1991, p. 110).”

¹⁰¹ “O reconhecimento de nosso estatuto orgânico como sistema de interioridade não deve, porém, fazer-nos esquecer de que somos, ao mesmo tempo, definidos por um estatuto inorgânico. (...) Por conseguinte, é possível dizer que o orgânico não é um conjunto de objetos específicos que se vem acrescentar, na natureza, ao inorgânico, mas um estatuto particular de certos conjuntos inorgânicos; estatuto definido pela *interiorização do exterior*” (SARTRE, 2015, p. 33).

medida em que o organismo encontra seu ser fora dela, o orgânico depende do ser inorgânico.

Conforme Simont,

A "falta" é perfurada com a dor latejante de um destino de incompletude; Esta é a sua obsessão pelo valor, a busca do próprio por si mesmo, o que certamente apresenta um rosto de alienação, mas que talvez também tenha um rosto de autenticidade que possa muito bem ser o da ética livre da liberdade cuja possibilidade se abre no final do O Ser e o Nada.¹⁰² (2006, p. 200).

O homem da necessidade é uma totalidade orgânica que se faz sua própria ferramenta no meio da exterioridade. Tal superação da exterioridade em direção à interioridade caracteriza-se como existência e como práxis.

A práxis humana é sempre totalização¹⁰³, uma superação que se desdobra mediada pela necessidade em um mundo feito de homens e coisas em busca da realização de um projeto. Nesse contexto,

o organismo preenche as suas carências dentro do campo que é a natureza, mas dentro da própria natureza há possibilidades escondidas, possibilidades de morte que ameaçam o ente orgânico. Para se proteger e subsistir, o homem emprega utensílios e até o seu próprio corpo, na medida em que é material e inerte. Nessa situação o homem torna-se inerte num mundo inerte (GILES, 1989, p. 306)

Este campo prático-inerte, que é condicionado pela escassez¹⁰⁴, é o ser-em-si quando trabalhado e compreendido pela práxis humana. O inerte se transforma em prático-inerte quando há uma interiorização do seu significado. O trabalho como práxis humana, dá sentido à matéria. Todavia, a passividade que exerce a materialidade do prático-inerte sobre os homens condiciona-os, tornando-os reificados.¹⁰⁵ Os indivíduos são condenados à massificação, vivendo na impotência e instalam em si a inércia prática do conjunto. Assim,

¹⁰² "“Lack” is pierced through with the throbbing pain of a destiny of incompleteness; this is its obsession with value, its quest for the in-itself- for-itself, which certainly presents a face of alienation but which perhaps also has a face of authenticity that could well be that of the free ethic of liberty whose possibility opens up at the end of Being and Nothingness, whereas "need" is plenitude and dialectical affirmation that renders vain any ethical beyondness.”

¹⁰³ Há uma condição de interioridade. O todo tem de ser, está sempre em curso de totalização. O todo é na realidade uma lei de interiorização e de reorganização perpétua; equivale a dizer que o organismo é mais uma totalização do que propriamente um todo. A totalização se dá pela intervenção do exterior que perturba, que muda.

¹⁰⁴ Veremos mais adiante o fenômeno da escassez.

¹⁰⁵ O homem se faz inerte para agir sobre a materialidade. “eis a encruzilhada dialética: o momento da necessidade (besoin), da fome, da negação da negação, no mundo ameaçado pela raridade, é precisamente o

Esse homem permaneceu o homem da necessidade, da práxis e da escassez. Mas, enquanto é dominado pela matéria, sua atividade já não deriva diretamente da necessidade, embora esta seja sua base fundamental: mas é suscitada nela, de fora, pela matéria trabalhada como exigência prática do objeto inanimado. Ou, se preferirem, é o objeto que designa seu homem como aquele de quem se espera certa conduta¹⁰⁶ (SARTRE, 1960, p. 252).

Desse modo, o campo prático-inerte é cheio de atos sem autor, pois a ação de todos desaparece e é substituída por forças que retém o poder da ação. Essas forças são as necessidades e as contrafinalidades.

A matéria aparecerá como uma contra práxis. Sartre nos dá como exemplo a ação de desmatamento das terras feita pelos camponeses chineses. Ela tem uma finalidade positiva, na medida em que ela é destinada a eliminar obstáculos, a fim de assegurar a repartição das culturas e a fertilização do solo. Mas a ausência das árvores produz efeitos que não foram esperados: a encosta das montanhas e dos planaltos não fixada pelas árvores cobre os rios e o resultado final são inundações catastróficas. Assim, “o sistema positivo da cultura se transformou em máquina infernal (...). O trabalhador se torna a própria fatalidade material; produz inundações que o arruínam”¹⁰⁷ (SARTRE, 1960, p. 233-234). Tais contrafinalidades formam o campo prático-inerte que junto da materialidade, determina os homens como objetos sociais.

Para Jameson,

o que é negativo na contrafinalidade não é o resultado da matéria enquanto tal, mas sim o resultado da produtividade humana ou da práxis investida nela e que retorna sob uma forma irreconhecível sobre os seres humanos, que originalmente, investiram nela seu trabalho”¹⁰⁸ (2009, p. 233).

momento dialético em que (1) a práxis se recupera e se reconstitui por seu trabalho; ou (2) a práxis se deixa determinar pela materialidade no mundo da raridade, através do prático-inerte inscrito na matéria. Nessa segunda alternativa, a práxis se deixa determinar por algo que lhe é externo pela materialidade, ao mesmo tempo que a própria ação se torna outra. (CASTRO, 2016, p. 109-110)

¹⁰⁶ “Cet homme est resté l’homme du besoin, de la praxis et de la rareté. Mais, en tant qu’il est dominé par la matière, son activité ne dérive plus directement du besoin, bien que celui-ci en soit la base fondamentale : elle est suscitée en lui, du dehors, par la matière ouvrée comme exigence pratique de l’objet inanimé. Ou, si l’on préfère, c’est l’objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue”

¹⁰⁷ “Le système positif de la culture s’est transformé en machine infernale. [...]Le travailleur devient sa propre fatalité matérielle; il produit les inondations qui le ruinent”.

¹⁰⁸ “what is negative in counterfinality is not the result of a matter as such, but rather of the human productivity or *praxis* invested in it, and returning in unrecognizable form upon the human beings who invested their labor in it in the first place”.

Os homens se reduzem à condição de coisa material pelo seu trabalho para poder agir sobre outras coisas. Todavia, para modificá-las se tornam utensílios para conseguir modificar o ambiente. O homem é relação com o mundo e se torna instrumento que pode mudar a realidade. Na materialidade é que conseguimos superar a necessidade, pois embora sejamos livres também experimentamos a necessidade ao dependermos dos outros e do mundo. Mas muitas vezes o que planejamos ocorre de outra maneira.

Desse modo, “não há *práxis* que não se objetive, nem relação humana que não seja filtrada pela materialidade, que às vezes contagia com a sua inércia – com o peso de todo o passado de ações alheias ali coaguladas – todo indivíduo” (BODEI, 2000, p. 199).

O homem é determinado pelo quadro social, e é neste ambiente que ele age para modificá-lo. Desse modo,

a tarefa que Sartre se coloca é estudar a atividade humana, tanto de dentro como de fora, o que implica a análise dos diversos grupos sociais com os quais o homem se familiariza desde que toma consciência do mundo, pois é dentro desses grupos sociais que ele fará as opções” (GILES, 1989, p.307).

Todavia há um perigo, pois o homem sendo uma parte do ambiente se torna um objeto, um utensílio, sendo coisificado numa existência atomizada. O agente é roubado de sua ação, não apenas pelo outro, mas pelo poder da força do prático-inerte, agindo passivamente. O prático-inerte volta-se para o homem como atividade e passividade.

No entanto, a liberdade está ligada à resistência. Para Sartre, nunca fomos mais livres do que na época da ocupação alemã (1947, p11).

Conforme Quintiliano, “se, ontologicamente, o fundamento da realidade humana é a liberdade, do ponto de vista histórico é preciso conciliar essa liberdade com a necessidade, advinda da escassez material, pois para o materialismo histórico, a liberdade não é fundamento do homem, mas sim o resultado de uma relação positiva do homem com a necessidade de prover sua própria existência material” (2011, p.10).

O indivíduo é totalizante. Pois, “toda dialética histórica baseia-se na práxis individual enquanto esta já é dialética, isto é, na medida em que a ação é por si mesma superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria”¹⁰⁹ (SARTRE, 1960, p. 165-166).

¹⁰⁹ “Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique, c’est-à-dire dans la mesure où l’action est par elle-même dépassement négateur d’une contradiction, détermination d’une totalisation présente au nom d’une totalité future, travail réel et efficace de la matière”.

As relações constitutivas da práxis nunca são somente relações de interioridade ou exterioridade. É sempre totalização. Na *Crítica*, os homens tornam-se objetos uns para os outros, e cada um integra o outro em sua totalização.

A categoria de práxis em Marx, para Sartre, se refere à autoconstituição do sujeito através de sua atividade no mundo, no qual é constituído ao mesmo tempo em que o próprio sujeito.¹¹⁰ Sartre tenta dar uma fundamentação mais detalhada do processo da práxis. A práxis é processo de objetivação e subjetivação. Será pelo homem que a negação chega ao homem e à matéria. Pois, “a práxis, oriunda da necessidade, é uma totalização, cujo movimento em direção ao seu próprio fim transforma praticamente o meio ambiente em uma totalidade”¹¹¹ (SARTRE, 1960, p. 170).

Para Sartre, o trabalho humano¹¹² é a práxis original pela qual ele produz e reproduz sua vida.

Sartre dá um exemplo sobre a maneira de produzir-se como condicionante da necessidade. Diaristas agrícolas que comem uma vez ao dia, ou de dois em dois dias. A fome como necessidade desaparece. Ela não deixou de existir, mas foi interiorizada como uma doença.¹¹³ Assim,

o homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias e condições sociais, portanto toda relação humana é histórica. Mas estas relações humanas são humanas na medida em que se apresentam, em todo tempo como a consequência dialética imediata da práxis, isto é, da pluralidade das atividades no interior do mesmo campo pratico¹¹⁴ (SARTRE, 1960, P. 180).

¹¹⁰ “Em *A ideologia alemã*, ele afirma claramente que o pressuposto do processo histórico é constituído pelos indivíduos realmente existentes, os indivíduos que agem concretamente”. (SARTRE, 2015, p. 89).

¹¹¹ “La praxis née du besoin est une totalisation dont le mouvement vers sa propre fin transforme pratiquement l’environnement en une totalité.”

¹¹² Sobre o trabalho, diz Marx em *O Capital*: “é o trabalho, por isso, uma condição da existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza, e portanto da vida humana. (2003, p. 50).

¹¹³ “Dans le Sud italien, les journaliers agricoles — ces demi-chômeurs nommés braccianti — ne mangent pas plus d’une fois par jour et — dans certains cas — une fois tous les deux jours. A ce moment, la faim comme besoin disparaît (ou plutôt n’apparaît que s’ils sont mis brusquement dans l’impossibilité de faire chaque jour ou tous les deux jours cet unique repas). Ce n’est pas qu’elle n’existe plus mais elle s’est intériorisée, structurée comme une maladie chronique” (SARTRE, 1960, p. 178).

¹¹⁴ “L’homme n’existe pour l’homme que dans des circonstances et dans des conditions sociales données, donc toute relation humaine est historique. Mais les relations historiques sont humaines dans la mesure où elles se donnent en tout temps comme la conséquence dialectique immédiate de la praxis, c’est-à-dire de la pluralité des activités à l’intérieur d’un même champ pratique.”

Isto é ilustrado pela linguagem.

4.1 LINGUAGEM E RECIPROCIDADE

Sartre na *Critica da razão dialética*, trata a linguagem como um vínculo necessário com o outro. Em *O Ser e o Nada*, nas relações concretas com o outro, a linguagem aparece como uma tentativa de assimilação. A linguagem era tratada como um fenômeno originário do ser-para-outro que acontece no reconhecimento que se tem do outro. O Para-si é linguagem pelo fato de que seus atos e seus projetos rumo a suas possibilidades adquirem um sentido fora de si.

A linguagem, entretanto, não é caracterizada como um instinto ou uma invenção da subjetividade humana. Para Sartre, ela faz parte da condição humana, sendo

originalmente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo à possibilidade que são minhas possibilidades. (...) A linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento da existência do outro¹¹⁵ (SARTRE, 1943, p. 413).

Quando o outro surge frente ao Para-si faz com que ele surja à linguagem. A linguagem é entendida aqui como todas as formas de expressão, não apenas a palavra. Por outro lado, não temos como ter acesso aos efeitos que nossos gestos causam no outro. A significação dada por esta liberdade que não é a do Para-si sempre lhe escapa. Não é possível saber o que o outro está pensando. Todavia, o outro confere sentido à linguagem do Para-si.

Como não é possível prever como as atitudes serão fundamentadas pelo outro, pois não há como ler o pensamento do outro, a linguagem se torna um Em-si fora do Para-si. Pois, uma vez expressida uma atitude, ela já não pertence mais a quem a exprimiu. O outro é que irá conferir total sentido a esta linguagem.

Conclui Bornheim:

Pela linguagem, anuncio-me a uma outra transcendência. Presente já no simples olhar, ela se define como um modo de querer dominar o outro pelo fascínio atua magicamente sobre o outro, tentando fazer dele um ser fascinante: aqui também se

¹¹⁵ “il est originellement l'épreuve qu'un pour-soi peut faire de son être - pour- autrui et, ultérieurement, le dépassement de cette épreuve et son utilisation vers des possibilités qui sont mes possibilités [...] Il ne se distingue donc pas de la reconnaissance de l'existence d'autrui.”

verifica uma reversão do Para-si ao ser, e se escamoteia a transcendência (2007, p. 104-105).

Na *Crítica*, a linguagem parece ter uma dimensão mais abrangente, pois implica a materialidade. Assim,

para que um indivíduo possa descobrir seu isolamento, sua alienação, para que possa sofrer com o silêncio e, também para que se integrar em algum empreendimento coletivo, é necessário que sua relação com o outro, tal como esta se expressa pela e na materialidade da linguagem, o constitua em sua própria realidade. Isso significa que, se a práxis do indivíduo é dialética, sua relação com o outro é também dialética¹¹⁶ (SARTRE, 1960, p.181)

A linguagem é então um vínculo comum em ato. Homens ligados por interesses, família ou trabalho, mas que ignoram a maior parte dos outros não se incluem ainda em uma totalização ou totalidade. Há, sim, uma dispersão de reciprocidades, pois aqui “nossa experiência ainda não está preparada para compreender as estruturas desse grupo, ela procura o vínculo mais elementar que condiciona todas as estruturações”¹¹⁷ (SARTRE, 1960, p. 181).

Ao considerarmos indivíduos separados, tentaremos descobrir em uma relação exterior o vínculo histórico e de interioridade. Exemplo:

de minha janela vejo um cantoneiro na rua e um jardineiro em seu trabalho. Entre eles, existe um muro guarnecido na parte de cima com cacos de vidro que defende a propriedade burguesa onde trabalha o jardineiro. Portanto, cada um deles ignora inteiramente a presença do outro. Cada um absorvido em seu labor, nem imagina questionar-se se existem homens do outro lado. Quanto a mim que os vejo sem ser visto, minha posição e este sobrevôo passivo de seu trabalho situam-me em relação a eles (...) desse ponto de vista, minha presença na janela é uma atividade passiva¹¹⁸ (SARTRE, 1960, p. 182).

¹¹⁶ “Pour qu'un individu puisse découvrir son isolement, son aliénation, pour qu'il puisse souffrir du silence et, tout aussi bien, pour qu'il s'intègre à quelque entreprise collective, il faut que son rapport à autrui, tel qu'il s'exprime par et dans la matérialité du langage, le constitue dans sa réalité même. Cela signifie que, si la praxis de l'individu est dialectique, sa relation à l'autre est elle aussi dialectique.”

¹¹⁷ “Et notre expérience n'est pas encore armée pour comprendre les structures de ce groupe, elle cherche le lien élémentaire qui conditionne toutes les structurations.”

¹¹⁸ “De ma fenêtre je vois un cantonnier sur la route, un jardinier qui travaille dans un jardin. Entre eux, il y a un mur surmonté de tessons de bouteille qui défend la propriété bourgeoise où travaille le jardinier. Chacun d'eux ignore donc entièrement la présence de l'autre; chacun, absorbé dans son labeur, ne songe pas même à se demander s'il y a des hommes de l'autre côté. Quant à moi, qui les vois sans être vu, ma position et ce survol passif de leur labeur me situe par rapport à eux [...] De ce point de vue, ma présence à la fenêtre est une activité passive.”

Minha relação com os trabalhadores é negativa. Cada negação é uma relação de interioridade para Sartre, a realidade do outro me afeta na medida em que não é a minha realidade.

As duas pessoas que vejo me são dadas como objetos situados entre os outros objetos no interior do campo visível, e como perspectivas de fuga, como centro de escoamento da realidade.

Na medida em que essa atividade os define como outros que não eu, o desvelamento me aparece como uma objetividade para o outro que me escapa. Um aspecto do real me é roubado por cada um deles. O trabalho deles é apreendido por mim como uma falta de ser.

Esses homens na minha percepção estão unidos:

o simples fato de um ver o que o outro não vê, de desvelar o objeto por um trabalho particular, estabelece em meu campo perceptivo uma relação de reciprocidade que transcende minha própria percepção: cada um deles constitui a ignorância do outro. E com toda certeza, essas ignorâncias recíprocas não chegariam, sem mim, à existência objetiva: a própria noção de ignorância supõe um terceiro que interroga ou já sabe [...] a única relação real é de contiguidade, isto é, de coexistência na exterioridade. Mas, pela minha percepção, faço-me mediação real e objetiva entre essas duas moléculas: se, com efeito, eu posso constituir-los em reciprocidade de ignorância é porque, em conjunto, suas atividades me determinam e porque minha percepção estabelece meus limites, desvelando a dualidade de minhas negações internas¹¹⁹ (SARTRE, 1960, p. 184).

Também compreende as atividades exercidas pelos outros. Apreende as ferramentas, suas relações práticas com as coisas, os objetivos e suas ações. Ao mesmo tempo mostra que em relação as suas atividades, sou um ignorante: não sei fazer o que eles estão fazendo, com seu trabalho eles definiram meu ser. A percepção do terceiro também estabelece uma relação de reciprocidade entre os dois “percebo que o jardineiro não sabe do cantoneiro e vice-versa”. Pela mediação da testemunha que a ignorância surge no cenário. Cada um em sua relação com a própria atividade constitui a ignorância do outro e é pelo terceiro que suas ignorâncias têm uma existência objetiva.

¹¹⁹ “Le seul fait, pour chacun d’eux, de voir ce que l’Autre ne voit pas, de dévoiler l’objet par un travail particulier, établit dans mon champ perceptif un rapport de réciprocité qui transcende ma perception même : chacun d’eux constitue l’ignorance de l’Autre. Et certes, ces ignorances réciproques ne viendraient pas sans moi à l’existence objective : la notion même d’ignorance suppose un tiers qui interroge ou qui sait déjà [...] le seul rapport réel est de contiguïté, c’est-à-dire de coexistence dans l’exteriorité. Mais par ma perception, je me fais médiation réelle et objective entre ces deux molécules : si je puis, en effet, les constituer en réciprocité d’ignorance, c’est que leurs activités me déterminent conjointement et que ma perception me donne mes limites en dévoilant la dualité de mes négations internes.”

Para Sartre, “a reciprocidade das relações – que examinaremos em detalhe mais adiante – é um novo momento da contradição que opõe a unidade unificante da práxis e a pluralidade exteriorizante dos organismos humanos”¹²⁰ (1960, p. 185-186).

Os indivíduos tornam-se objetos uns para os outros e cada um integra o outro em sua totalização em andamento. Assim, “é impossível existir no meio dos homens sem que eles se tornem objetos para mim e para eles por mim, sem que eu seja objeto para eles, sem que por eles minha subjetividade tome sua realidade objetiva como interiorização de minha objetividade humana” (SARTRE, 1960, p. 219).

É importante ressaltar que a relação é descoberta pela mediação de um terceiro. É pelo terceiro que a ignorância se tornou recíproca. Pela formação ternária¹²¹ será possível o reconhecimento de uma relação recíproca, posteriormente, nos grupos em fusão.

Conforme Laing, “Sua relação entre si não pode ser descrita como mais do que ignorância recíproca. E isso requer um terceiro para mediá-lo. Eles podem ser, e são necessariamente, unificados em uma totalização que não é deles.”¹²² Agora, as relações recíprocas e triádicas serão o ponto de partida ou base de todas as relações, incluindo todas as formas de reificação e alienação.

Há também a relação com o outro sem reciprocidade: opressão e a tentativa de tratar o outro como fim absoluto. A opressão consiste em tratar o outro como animal, mas “para tratar um homem como um cão, é necessário tê-lo reconhecido, de início, como um homem”¹²³ (SARTRE, 1960, p. 190).

Com efeito, Sartre não acredita que um reconhece o outro como fim absoluto. Uma reciprocidade completa só seria possível em uma ideal cidade dos fins claramente impossível *a priori* no mundo real. Segundo ele, meu projeto é superação do presente em direção ao futuro e de mim em direção ao mundo. Assim me trato como meio e não posso tratar o outro como fim.

A reciprocidade implica: 1. Que o outro seja meio na exata medida em que eu próprio sou meio; 2- que eu reconheça o outro como práxis, isto é, como totalização

¹²⁰ “La réciprocité des rapports — que nous examinerons en détail plus loin — est un nouveau moment de la contradiction qui oppose l’unité unifiante de la praxis et la pluralité extériorisante des organismes humains.”

¹²¹ No entanto, a formação binária é fundamento necessário de qualquer relação ternária.

¹²² “Their relation to each other cannot be described as more than reciprocal ignorance. and this requires a third to mediate it. They can be, and are necessarily, unified in a totalization which is not theirs.”

¹²³ “pour traiter un homme comme un chien, il faut l’avoir d’abord reconnu pour un homme.”

em andamento ao mesmo tempo em que eu o integro como objeto no meu projeto totalizador; 3- que eu reconheça seu movimento em direção a seus próprios fins no movimento mesmo pelo qual eu me projeto em direção aos meus; 4- que eu me descubra como objeto e como instrumento de seus fins pelo próprio ato que o constitui para meus fins como instrumento objetivo. A partir daí, a reciprocidade pode ser positiva ou negativa¹²⁴ (SARTRE, 1960, p. 225).

No caso da reciprocidade negativa, embora as condições sejam exigidas, cada um se recusa a servir o fim do outro. Há luta e competição onde cada um tenta usar o outro como meio para alcançar seus fins. Na reciprocidade positiva, cada um dos indivíduos se coloca como meio para o projeto do outro.

Com efeito, “importa ressaltar que ela se dá sempre pela mediação da matéria que a condiciona, mantendo os agentes comprometidos em uma pluralidade externa” BOECHAT, 2011, p. 137) ou seja, essa reciprocidade permanece na separação pois não há unidade. Há um elemento de desintegração.

Todavia, é importante notarmos que essa relação de reciprocidade que envolve um Terceiro não é a mesma do nós-objeto apresentado em *O ser e o nada*.

Nesta última, há uma experiência do Para-si enquanto objeto e uma liberdade que é petrificada. Porém, como agora não é apenas um ser objeto, mas um “nós” que é objetivado, é necessário que o Para-si se comprometa com os outros que são alienados. É uma experiência de ser objetivado que é comum a mais de uma pessoa.

Todavia, aqui ainda permanece a relação fundamental do ser que olha e do ser que é visto. O nós-objeto assim como o ser-objeto é uma experiência do Para-si no mundo frente ao outro. Pela vergonha, o Para-si experimenta o nós enquanto solidificação de possibilidades comunitária.¹²⁵

¹²⁴ “La réciprocité implique : 1° que l’Autre soit moyen dans l’exacte mesure où je suis moyen moi-même, c’est-à-dire qu’il soit moyen d’une fin transcendante et non pas mon moyen; 2° que je reconnaisse l’Autre comme praxis, c’est-à-dire comme totalisation en cours en même temps que je l’intègre comme objet à mon projet totalisateur; 3° que je reconnaisse son mouvement vers ses propres fins dans le mouvement même par lequel je me projette vers les miennes; 4° que je me découvre comme objet et comme instrument de ses fins par l’acte même qui le constitue pour mes fins comme instrument objectif. A partir de là, la réciprocité peut être positive ou négative.”

¹²⁵ Sartre exemplifica: “Supposons, par exemple, que l’autre me regarde. Dans cet instant, je m’éprouve comme entièrement aliéné et je m’assume comme tel. Survient le tiers. S’il me regarde, je Les éprouve communautairement comme « Eux » (eux-sujets) à travers mon aliénation.” (SARTRE, 1943, p. 456). Ao surgir este Terceiro, todavia, não muda o fato que o Para-si é visto. Mas se este Terceiro olha o outro que está olhando a mim, surge algo mais complexo. É possível captar o Terceiro, mas apenas no outro, pois este está sendo visto pelo Terceiro. Mas captar o terceiro diretamente, no momento, não é possível, pois sou objeto para ele, assim como o outro também é. Desse modo, “Ainsi la transcendance tierce transcende la transcendance qui me transcende et, par là, contribue à la désarmer” (SARTRE, 1943, p. 456).

Mas nessa experiência a qualquer momento pode sofrer uma reviravolta, pois ou o Para-si se alia ao Terceiro para olhar o outro e assim objetivá-lo, ou olha o Terceiro e aliena a transcendência que está alienando o outro. Porém, quando eu olhando o terceiro, posso objetivá-lo, mas ainda sou objeto para o outro. Aqui temos uma situação complicada “posto que sou objeto para o Outro, que é objeto para o terceiro, que é objeto para mim”¹²⁶ (SARTRE, 1943, p. 456).

Pode acontecer uma nova situação, em que eu olho o outro e surge um Terceiro que também o olha. Assim, ambos me aparecem como Eles-objeto. Há também a possibilidade de captar através do outro que olho, o olhar do terceiro, pois o outro sabe-se visto pelo terceiro. Entretanto, como a situação de olhar e ser olhado tem como pano de fundo todos os outros, onde o terceiro que surge na relação pode ser visto por outros Terceiros. A situação a partir desta inconsistência pode mudar a qualquer momento. Em outra situação, posso ser visto pelo terceiro enquanto olho o outro. Nesse caso, sou alienado enquanto alieno o outro, então minhas possibilidades de instrumentalizar o outro são também solidificadas pelo Terceiro.¹²⁷

A experiência do nós-objeto, em suma, ocorre com este comprometimento onde há um reconhecimento da responsabilidade própria e do outro. É uma solidariedade com o outro, e não é possível conhecer ou sentir o nós-objeto. O nós-objeto é uma alienação radical do Para-si, pois assume algo que ele faz parte, mas não é. É uma espécie de experiência coletiva de impotência, pois o Para-si está entre várias existências petrificadas.¹²⁸ É mediante o terceiro que a classe oprimida descobre a condição de oprimida. O Para-si experimenta-se enquanto objeto pelo olhar do terceiro e ao mesmo tempo experimenta-se como um entre outros que são olhados, havendo então uma alienação coletiva.

¹²⁶ “Puisque je suis objet pour l'autre, qui est objet pour le tiers, qui est objet pour moi.”

¹²⁷ Antes quando havia apenas o outro, era um confronto de olhares onde um dos dois era objetivado pelo outro. Mas com o terceiro, o Para-si além de ser alienado, percebe que as possibilidades do outro também são solidificadas. Nesse momento, surge algo como uma solidariedade entre o nós-objeto que está sendo experienciado. Esta situação vai se dar sempre pelo terceiro que mantém unidos os que estão sendo objetivados. Assim, como observa Sartre, “ce que j'assume, c'est la communauté d'équivalence par quoi j'existe engagé dans une forme que je concours comme l'autre à constituer. En un mot, je m'assume comme engagé dehors et n l'autre et j'assume l'autre comme engagé dehors en moi.” (SARTRE, 1943, p. 458).

¹²⁸ Para Sartre, assim como o olhar é somente a manifestação concreta do fato originário de minha existência para o outro, e, portanto, assim como me experimento existindo para o outro fora de qualquer aparição singular de um olhar, tampouco é necessário que um olhar concreto nos fixe e atravesse para que possamos nos experimentar como integrados lá fora em um nós. (1943, p. 460).

4.2 ESCASSEZ

Este campo prático-inerte é condicionado pela escassez. Conforme Flynn, “Sartre confirma a adoção de uma quase antropologia marxista definindo o homem como organismo prático vivendo com uma multiplicidade de organismos similares no campo da escassez”¹²⁹ (1984, p. 82). Escassez é o relacionamento fundamental, relacionando o homem tanto com a natureza ou com os objetos materiais como com os demais. Há uma determinação de superá-la que motiva a práxis. É o contexto histórico no qual está inserido o homem, uma escassez material que faz o homem lobo do homem. Como observa Sartre, “essa relação unívoca da materialidade circundante aos indivíduos manifesta-se na nossa História sob uma forma particular e contingente, uma vez que toda aventura humana – pelo menos até aqui – é uma luta obstinada contra a escassez”¹³⁰ (1960,p. 201). Através da materialidade trabalhada, a escassez surge como “primeira unidade que vem à matéria pelos homens e que volta aos homens através da matéria”¹³¹ (1960,p. 201)

No entanto, “a escassez fundamenta a possibilidade da história humana e não sua realidade” (SARTRE, 1960, p. 238)

O outro vai aparecer como um inimigo nos fazendo assim competidores. A história humana é uma longa disputa por recursos limitados. A presença do outro é tida como ameaça e uma luta mortal tende a surgir entre as consciências, pois “(...) a história, tomada neste nível, oferece um sentido terrível e desesperador: parece, com efeito, que os homens são unidos por esta negação inerte e demoníaca que lhes toma sua substância (isto é seu trabalho) para retornar contra todos sob a forma de inércia ativa e de totalização pelo extermínio”¹³² (SARTRE, 1960, p. 200). Pela escassez, surge a violência nas relações humanas, onde só há reciprocidade negativa.

¹²⁹ “Sartre confirms his adoption of a quasi marxist anthropology in the Critique by defining man as a practical organism living with a multiplicity of similar organisms in a field of scarcity”.

¹³⁰ “Ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste dans notre Histoire sous une forme particulière et contingente puisque toute l’aventure humaine — au moins jusqu’ici — est une lutte acharnée contre la rareté.”

¹³¹ “Comme première unité venant à la matière par les hommes et revenant sur les hommes à travers la matière.”

¹³² “L’Histoire, prise à ce niveau, offre un sens terrible et désespérant; il apparaît, en effet, que les hommes sont unis par cette négation inerte et démoniaque qui leur prend leur substance (c’est-à-dire leur travail) pour la retourner contre tous sous forme d’inertie active et de totalisation par extermination.”

O que está em jogo é que não há o suficiente para todos e assim, surge como uma ameaça à necessidade ou falta humana. No entanto, há uma diferença entre o homem da escassez e homem da necessidade. Este desenvolve sua práxis numa luta em busca daquilo que vai suprir sua necessidade como falta no interior, todavia surge de forma positiva, pois conduz o homem a sua preservação. O homem da escassez, ao contrário, o que vemos é muito mais uma adaptação do organismo diante da ausência daquilo que seria a satisfação de sua necessidade. Sartre nega abertamente que é uma lógica ou uma necessidade priori. Ele também rejeita a noção de que a escassez é ontológica. Para Castro, “a raridade é a unidade conferida à matéria pelo homem. Que retorna ao homem sob a forma de escassez, captada pela própria práxis como uma determinação contingente da matéria, através da dialética da necessidade.” (2016, p. 110).

A escassez é a condição de que a humanidade surgiu. Em segundo lugar, Sartre afirma que a escassez seria uma espécie de base para a luta humana (e, portanto, é histórica), mas não é uma causa suficiente para a luta. Para Jameson, “esta não é uma forma tardia de darwinismo social, nem mesmo uma proposta de sócio-biologia, é a expressão de liberdade humana, bem como de reciprocidade”¹³³ (2009, p. 227).

Sartre assinala que é verdade que o indivíduo é condicionado pelo meio social, mas é também verdade que ele se volta sobre esse meio para condicioná-lo. A escassez sempre se manifesta como um fato contingente que cada indivíduo presencia em sua realidade e que, desde os primórdios da história vem condicionando as ações humanas. Em um mundo ameaçado pela escassez, como se desenvolvem as relações de reciprocidade?

Na *Crítica*, Sartre nos mostra que a experiência fundadora das relações humanas é a reciprocidade que acontece no momento do encontro entre duas consciências. A especificidade da relação reside na intersubjetividade constituída pela negação: o outro é aquele que não sou, mas sempre tenho a possibilidade de compreender suas necessidades e seus fins. As relações humanas são uma realidade de fato: os homens não estão isolados uns dos outros, ao contrário, o isolamento também é uma conduta social. Cada indivíduo é inserido em um mundo prático-inerte que já o espera organizado pelas gerações passadas e com o qual ele desenvolve uma ligação unívoca de interioridade. A escassez é vivida por uma multiplicidade que mantém com o campo material escasso uma relação de interioridade, tal relação entre os homens e a materialidade adquire um caráter de relação fundamental. No

¹³³ “This is not some belated form of social Darwinism nor even a proposition out of socio-biology, it is the expression of human freedom, as well as of that of reciprocity.”

entanto, escreve Sartre: “ocorre que, após milênios de história, as três quartas partes da população do globo são subalimentadas; assim, apesar de sua contingência, a escassez é uma relação fundamental (com a natureza e com os homens)”¹³⁴ (1960, p. 201).

A reciprocidade das relações humanas se constitui sobre um campo material que tem a escassez como estrutura fundamental. Para Santoni,

Nós já vemos que o "conflito" que marcou "o significado original" de nosso "ser-para-outros" em *O Ser e o Nada* - e isso levou Garcin in *Entre Quatro Paredes* para exclamar: "o inferno são os outros" - é traduzido e exibido no contexto sócio-histórico, prático, e contexto sociológico (e antagonismos) da *Crítica*. Ser-para-si e o ser-em-si não desapareceram; eles reapareceram, com novos significados socializados e ampliados nas condições materiais da história, como práxis e prático-inerte.¹³⁵ (2003,p. 35)

Nessas condições um homem se torna sempre ameaça para o outro. Mesmo sem se conhecerem eles estão ligados. A materialidade é um meio escasso em que cada um apreende o outro por uma hostilidade. Cada um compreende o projeto do outro, mas identifica também neste projeto a possibilidade de sua própria exterminação. Aqui Sartre parece manter um aspecto hobbesiano, pois cada homem é um inumano para os outros. Para Jameson,

agora torna-se possível compartilhar o pessimismo realista de Hobbes ou Machiavelli - que os seres são necessariamente maus - sem qualquer metafísica ou premissas sobre a própria natureza. Na verdade, o simples fato de habitar um mundo de escassez (um mundo que ainda habitam mesmo se ou quando nossa própria sociedade passa a tornar-se rica e próspera) explica o fato de a violência e agressividade em uma situação em vez de uma forma naturalista¹³⁶ (2009, p. 227).

Pois, em Sartre, não há uma natureza humana, mas também não há natureza inumana. O homem não é naturalmente bom ou mau. São formas pelas quais a liberdade nega o fato

¹³⁴ “ Mais il reste que les trois quarts de la population du globe sont sous-alimentés, après des millénaires d’Histoire; ainsi, malgré sa contingence, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et avec les hommes).”

¹³⁵ “We already see that the “conflict” that marked “the original meaning” of our “being-for-others” in *Being and Nothingness*— and that led Garcin in *No Exit* to exclaim, “l’enfer c’est les autres”—is translated into and exhibited in the sociohistorical, practical, and sociological context (and antagonisms) of the *Critique*. Being-for-itself and being-in-itself have not disappeared; they have reappeared, with new socialized and extended meanings in the material conditions of history, as praxis and practico-inert.”

¹³⁶ “Now it becomes possible to share the realist pessimism of Hobbes or Machiavelli—that beings are necessarily evil—without any metaphysical premises about nature itself. Indeed the simple fact of inhabiting a world of scarcity (a world we still inhabit even if or when our own society happens to become rich and prosperous) explains the fact of violence and aggressivity in a situational rather than a naturalistic way.”

ontológico inicial, a falta do para-si que resulta sua forma primeira de projeto: a negação da negação que em situação de necessidade se manifesta pela livre práxis.¹³⁷

O problema está na ambiguidade que fundamenta as relações humanas, pois na reciprocidade pura o outro, que não é eu, é também o mesmo, pois permanece sempre a compreensão de cada indivíduo para a práxis do outro: compreendemos seus atos, seus projetos e reconhecemos no outro um homem. Desse modo, ele ameaça minha vida por ser meu semelhante. Mas na escassez, as relações de reciprocidade se manifestam de forma ambígua: o outro que na pura reciprocidade é o mesmo, na realidade escassa vai aparecer como radicalmente outro. A exterioridade desta relação vai colocar o outro como inimigo que ameaça a possibilidade material da minha própria sobrevivência. A relação aqui é “uma falsa reciprocidade [...] ou se preferir, os indivíduos vivem sua reciprocidade de seres humanos como uma interioridade negada”¹³⁸ (SARTRE, 1960, p. 210).

Eu constituo o outro como ameaça da mesma forma que ele me constitui como ameaça e perigo de morte. A partir daí sou um homem a mais, e por isso mesmo devo ser excluído; sou uma ameaça. Sou perigoso, sou tão inumano quanto ele. Todavia, é preciso ressaltar que, como afirma Flynn, “dado o fato da escassez, a violência permeia a história humana. Mas a violência sartreana é sempre uma relação entre práxis livres, orgânicos mediados pela matéria trabalhada”¹³⁹ (1997, p. 133). No entanto, não significa necessariamente que o conflito já está interiorizado e vivido como uma luta pela sobrevivência. Significa simplesmente que a mera existência de todos é definida por escassez como o constante perigo de não-existência, tanto para si e para todos.

Há agora surge uma polarização entre o homem da necessidade e o da escassez, pois, o homem da necessidade apreende esses recursos como escassos. E se não há o suficiente para todos, o número de consumidores deverá ser reduzido.

Segundo Arendt, Sartre:

fornece uma espécie de explicação hegeliana para o seu apoio à violência. O seu ponto de partida é que “a necessidade e a escassez determinaram a base maniqueísta da ação e da moral” na história atual, “cuja verdade baseia-se na escassez (e) deve manifestar-se em uma reciprocidade antagônica entre as classes”. A agressão é a

¹³⁷ Todavia, a generosidade, cooperação e similares não são falsos ou fictícios, mas eles não são características da natureza humana ou (não existe tal coisa como natureza humana). Eles são, ao invés, outras formas em que nossa liberdade nega esse fato inicial de ser.

¹³⁸ “Dans un faux rapport de réciprocité [...] en vivant leur réciprocité d'êtres humains comme une intériorité niée ou, si l'on préfère, en la vivant faussement en extériorité.”

¹³⁹ “Given the fact of scarcity, violence permeates human history. But Sartrean violence is always a relation between free, organic praxes mediated by "worked matter.”

conseqüência da necessidade em um mundo onde “não há o bastante para todos”. Nessas circunstâncias, a violência já não é um fenômeno marginal.”A violência e a contra violência são talvez contingências, mas são necessidades contingentes, e a conseqüência imperativa de qualquer tentativa de destruir essa desumanidade é que ao destruir no adversário a desumanidade dos *contraman*, somente posso destruir nele a humanidade do homem, e em eu descobrir a sua desumanidade. Se mato, torturo, ou escravizo, ... meu objetivo é suprimir a sua liberdade trata-se de uma força estranha. (1969, p. 57)

A violência é sempre dirigida ao sujeito. Pois eu o compreendo como ser para-si livre. É em nome do reconhecimento dessa liberdade que se estabelece a relação senhor e escravo. O senhor só faz do outro um escravo porque reconhece nele a sua liberdade. Assim, “A violência é o exercício da liberdade contra a liberdade para obter o que se quer, e envolve o reconhecimento recíproco e negação da liberdade do Outro” (SANTONI, 2003, p. 40).

Sartre critica Hegel, pois este suprimiu o papel da matéria, suprimiu da reciprocidade a mediação do campo material e assim não considerou a particularidade que caracteriza cada uma das relações recíprocas.

Sartre mostra também que a violência não é a única resposta possível à competição estabelecida na escassez, pois nos é possível criar novas formas de vencer os limites impostos pela materialidade e transformar, pelo trabalho, a escassez. Na relação essencial do homem com o mundo e com os homens, a consciência singular se torna práxis e o processo do trabalho se apresenta como o meio através do qual uma multiplicidade de práxis age e coexiste sobre um mesmo campo material em busca de satisfação das necessidades individuais.

É esta escassez de possibilidades do campo prático que acaba por gerar conflitos. Estes que seriam o motor que geraria a história. Todavia, “as relações interpessoais básicas, caracterizadas como conflitivas, agora são vistas como positivas ou negativas, cooperativas ou combativas, dependendo das circunstâncias prévias e das condições materiais que determinam o campo prático”¹⁴⁰ (FLYNN, 1984, p. 82).

É a motivação de superar a escassez que faz o homem agir para mudar. No entanto, os homens se opõem por causa da escassez, considerando-os como ameaça, como obstáculos de meus objetivos. Essa condição nos remete a relação intersubjetiva apresentada em *O Ser e o Nada*, antes em bases ontológicas: o outro aparece como um

¹⁴⁰ “The basic interpersonal relations, formerly characterized as conflictive, are now seen as positive or negative, as cooperative or combative, depending on previous circumstances and the material conditions which determine the practical field.”

inimigo, uma ameaça que me coisifica e aliena minha liberdade¹⁴¹; agora aparece como um inimigo nas bases materiais e históricas.

4.3 SERIALIDADE

Sartre, na *Crítica*, observa que em um campo social há conjuntos estruturados de agrupamentos que são ao mesmo tempo práxis e prático-inerte. Caracteriza-se como coletivo que se define pelo seu ser, assim é “um objetivo material e inorgânico do campo prático inerte na medida em que uma multiplicidade discreta de indivíduos atuantes produz-se nele sob signo do Outro como unidade real no ser, ou seja, como síntese passiva”¹⁴² (SARTRE, 1960, p. 361).

A necessidade surge na experiência dialética quando a matéria que é trabalhada pelo homem, retira da práxis sua ação. “Ela [*necessité*] se descobre como violência, na medida em que ela se opõe à livre práxis”¹⁴³ (SARTRE, 1960, p. 282).

Sartre nos mostra que a alienação se estabelece na própria relação da práxis com a matéria, no entanto, “essa nova formulação da alienação em um sentido dialético não exclui a alienação no sentido ontológico, ela determina seu fundamento material” (CASTRO, 2016, p. 113).

No campo do prático-inerte, a base das relações com os outros é a serialidade. É um grupo formado por indivíduos em situação comum, mas que estão unidos pela exterioridade. É uma existência serial na medida em que é apenas um número, substituível. A série se constitui, segundo Sartre “como um modo de ser dos indivíduos uns em relação aos outros e

¹⁴¹ Em *O Ser e o Nada*, sou coisificado ao ser olhado pelo outro, pois ele me objetiva. Assim o outro solidifica minhas possibilidades, pois eu sou possibilidades enquanto liberdade. Ao me olhar, o outro me apreende em relação com os utensílios: sou aquele que está no buraco da fechadura. Ao ser visto pelo outro na situação de estar no buraco da fechadura, tenho a possibilidade de me esconder. Mas essa possibilidade se torna utensílio. Com o olhar do outro, não tenho mais controle da situação. Podem acontecer coisas inesperadas a partir do momento em que outra liberdade aparece. Sou escravo do outro na medida em que sou dependente de uma liberdade que não é minha, mas é condição de meu ser. Sartre explicita reações subjetivas ao olhar do outro: o medo de estar em perigo frente ao outro, o orgulho ou a vergonha são o reconhecimento da minha escravidão e alienação de minhas possibilidades.

¹⁴² “c’est un objet matériel et inorganique du champ pratique-inerte en tant qu’une multiplicité discrète d’individus agissants se produit en lui sous le signe de l’Autre comme unité réelle dans l’Être, c’est-à-dire comme synthèse passive.”

¹⁴³ “Elle se découvre comme violence dans la mesure où elle s’oppose à la libre práxis.”

em relação ao ser comum, e esse modo de ser metamorfoseia-os em todas as estruturas”¹⁴⁴ (1960, p. 316).

Sartre desenvolve a série como uma das primeiras formas de sociabilidade fundamental em que as consciências vivem em um estado de justaposição e de separação.

Nas práxis seriais, encontramos os indivíduos condicionados por um objeto material como no exemplo que Sartre dá de uma situação vivenciada por indivíduos que se aglomeram em torno de um ponto de ônibus aguardando o mesmo transporte que os conduzirá até algum local. Embora próximos uns dos outros, mantêm sua solidão individual. O isolamento, para Sartre, é um comportamento humano histórico e social no meio de um ajuntamento de homens. Conforme Santos,

é a própria estrutura da alteridade que, mais uma vez, encerra a alienação originária da liberdade e opõe os homens entre si. Na *Crítica*, o postulado da existência do outro como fonte original de alienação da liberdade perdura, mesmo que agora não seja explicado pelo movimento de objetivação direto de uma liberdade sobre outra” (2014, p. 179).

A solidão como relação de exterioridade entre os membros de um ajuntamento provisório, expressa o grau de massificação do conjunto social. Assim,

as solidões recíprocas como negação da reciprocidade significam a integração dos indivíduos na mesma sociedade e, nesse sentido, podem ser definidas como uma certa forma (condicionada pela totalização em andamento) de viver em interioridade e como reciprocidade no âmago do social a negação exteriorizada de toda interioridade¹⁴⁵ (SARTRE, 1960, p. 309).

Desse modo, é cada um por si e não há ajuda ao outro. A solidão no entanto é projeto, ela é vivida. Relativa a determinados momentos como para ler um jornal ao lado de outras pessoas.

Todavia há uma reciprocidade pela materialidade que os condiciona, a ação passiva de um objeto prático-inerte, no caso o ônibus, faz com que exista uma totalidade, pois os indivíduos têm interesses e atitudes idênticas. Cada usuário é “produzido pelo conjunto social como unido a seus vizinhos, na medida em que lhe é rigorosamente idêntico; ou por outras palavras, seu ser-fora (ou seja, o interesse que tem como usuários da linha) é único enquanto

¹⁴⁴ “la série est un mode d’être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à Vêtre commun et ce mode d’être les métamorphose dans toutes leurs structures.”

¹⁴⁵ “les solitudes réciproques comme négation de la réciprocité signifient l’intégration des individus à la même société et, dans ce sens, peuvent être définies comme une certaine façon (conditionnée par la totalisation en cours) de vivre en intériorité et comme réciprocité au sein du social la négation extériorisée de toute intériorité.”

abstração pura e indivisível e não enquanto rica síntese diferenciada”¹⁴⁶ (SARTRE, 1960, p. 311). Eles estão unidos em interioridade por uma generalidade abstrata que os torna idênticos como indivíduos separados: “a identidade de cada um, com cada um dos outros é lá [na unidade prático-inerte] sua unidade como ser-outro e é aqui, agora sua alteridade comum”¹⁴⁷ (SARTRE, 1960, p. 311).

Há uma relação de interioridades, pois cada um deles só pode se tornar determinado indivíduo da série, em relação a seu vizinho. Há uma relação de identidade. Cada um é idêntico ao outro na medida em que espera o ônibus em um grupo não estruturado. Sartre identifica essa relação como falsamente recíproca, pois na medida em que o interesse é o mesmo para cada um, esses indivíduos tornam-se seres orgânicos idênticos: “cada um é idêntico ao outro na medida em que ele é feito pelos outros, outro atuante sobre os outros; a estrutura formal e universal de alteridade fará a razão da série”¹⁴⁸ (SARTRE, 1960, p. 314).

No caso da fila do ônibus, o número de assentos pode não ser suficiente para todos. Então, entrarão primeiro os que estão na frente até completar os lugares, ficando o restante como excedente. Pela diferenciação é que se dará a distinção entre os membros da série.

A serialização faz com que os indivíduos em uma condição comum, se tornem inimigos.

A série ocasiona separação, impotência social, equivalência numérica, falsa reciprocidade, união em exterioridade e atividade passiva. Aqui a práxis não é assumida pelo indivíduo, pois

realiza na banalidade cotidiana a relação de solidão, de reciprocidade e de unificação pelo exterior (e de massificação pelo exterior) que caracteriza, por exemplo, os cidadãos de uma grande cidade na medida em que se encontram reunidos, sem serem integrados pelo trabalho, pela luta ou por qualquer outra atividade, em um grupo organização que lhes seja comum.¹⁴⁹ (SARTRE, 1960, p. 308).

¹⁴⁶ “chacun, en effet, est produit par l’ensemble social comme uni à ses voisins en tant qu’il leur est rigoureusement identique; en d’autres mots leur être-dehors (c’est-à-dire l’intérêt qu’ils ont comme usagers de la ligne) est unique en tant qu’abstraction pure et indivisible et non en tant que riche synthèse différenciée.”

¹⁴⁷ “l’identité de chacun avec chaque Autre c’est leur unité là-bas comme être-autre et c’est ici, maintenant, leur altérité commune.”

¹⁴⁸ “chacun est identique à l’Autre en tant qu’il est fait, par les autres, Autre agissant sur les Autres; la structure formelle et universelle d’altérité fera la Raison de la série.”

¹⁴⁹ “Ces personnes [...] réalisent dans la banalité quotidienne le rapport de solitude, de réciprocité et d’unification par l’extérieur (et de massification par l’extérieur) qui caractérise, par exemple, les citoyens d’une grande ville en tant qu’ils se trouvent réunis, sans être intégrés par le travail, la lutte ou toute autre activité dans un groupe organisé qui leur soit commun.”

Portanto, o coletivo é o ser da sociedade a o nível do campo prático-inerte. Sartre argumenta ainda que o objeto coletivo origina um retorno social. Por exemplo, o desejo de gostar do que os outros gostam.

Sartre considera os coletivos como uma pluralidade de consciências solitárias sem a distinção que faz delas uma totalidade. Essas consciências se organizam em uma união na qual o vínculo é o condicionamento deles à materialidade. Essa matéria inerte com a qual essas consciências se relacionam em dada situação é um objeto constituído por essas mesmas consciências. Como afirma Santos, a série

é o modo de ser do indivíduo, cuja unidade fugida se encontra sempre num ser-fora, num objeto comum, que torna cada qual outro para o outro e para si, permitindo assim, uma reciprocidade pela própria alteridade, isto é, uma reciprocidade externamente constituída que conserva um antagonismo interno (2014, p).

Assim, na série o que reina é a indiferença ao outro.

Sartre designa dois tipos básicos de serialidade, os coletivos e a instituição. Os coletivos são o modelo da unidade em exterioridade: “Em termos marxistas, o coletivo forma o objeto, não o sujeito da história”¹⁵⁰ (FLYNN, 1984, p. 113).

Os coletivos são objetos materiais e inorgânicos nos quais uma pluralidade de indivíduos se produz como passividade sob a forma do outro. Segundo Sartre, para “compreender os coletivos, deve-se compreender que esse objeto material realiza a unidade de interpenetração dos indivíduos enquanto seres-no-mundo-fora-de-si, na medida em que ele estrutura suas relações de organismos práticos, segundo a nova regra da série”¹⁵¹ (1960, p. 308).

O racismo para Sartre “é o interesse colonial vivido como ligação de todos os colonos pela fuga serial da alteridade”¹⁵² (SARTRE, 1960, p. 344, nota). Assim,

*as idéias racistas*¹⁵³, enquanto estruturas da opinião coletiva dos colonos, [são] condutas petrificadas [...] que se manifestam como imperativos no quadro do Outro

¹⁵⁰ “In Marxists terms, the collective forms the object, not the subject, of history.”

¹⁵¹ “Pour comprendre le collectif, il faut comprendre que cet objet matériel réalise l’unité d’interprétation des individus en tant qu’êtres-dans- le-monde-hors-de-soi dans la mesure où il structure leurs rapports d’organismes pratiques selon la règle nouvelle de la série.”

¹⁵² “le racisme est l’intérêt colonial vécu comme liaison de tous les colons de la colonie par la fuite sérielle de l’altérité.”

¹⁵³ “ Sobre o racismo, Sartre faz uma peça chamada A prostituta respeitosa. Nela a personagem Lizzie se vê envolvida em problema racial. A peça se passa no sul dos Estados Unidos. Ela tenta não tomar partido, nem quer

a se realizar por mim. Elas marcam, como exigências perpétuas de serem reafirmadas por atos verbais singulares, a impossibilidade de uma totalização real dessas afirmações, ou seja, a intensidade do imperativo é diretamente proporcional ao índice de separação¹⁵⁴ (SARTRE, 1960, p. 344 – nota).

Há ainda os coletivos formados pelo *mass media*, onde o ouvinte de rádio, o leitor de jornal ou telespectador são membros da série. Aqui aparece a ideologia como fazendo parte do sistema prático-inerte. Pois, cada um como outro para todos os outros apreendendo-se a si mesmo, se convertendo em Idéia e se impondo a seus membros — através de suas próprias ações e pensamentos sobre o fundo da impotência de sua separação serial.

Sinto impotência em relação ao outro, pois ele que decidirá se meu ato vai ser um ato individual ou torna ato comum. “assim, cada um espera o ato do Outro e cada um faz-se a impotência do outro na medida em que o outro é sua impotência. Mas essa impotência não corresponde necessariamente [...] à pura imobilidade passiva do conjunto. Ela pode tornar-se violência desorganizada”¹⁵⁵ (SARTRE, 1960, p. 325).

Sartre dá o exemplo do escândalo e do riso: “cada um no teatro diante de cada réplica de uma cena que ele julga escandalosa, é de fato condicionado pela reação serial dos vizinhos, o escândalo é o Outro como razão de uma série”¹⁵⁶ (1960, p. 382)

Para Sartre, o sucesso de disseminação de uma ideologia depende da sua capacidade de se fazer interiorizar por cada indivíduo, na medida em que este se encontra em relação serial para com os demais.

Em suma, a relação humana fundamental é a serialidade. Uma pluralidade de solidões, um ajuntamento provisório e contingente que expressa uma massificação do conjunto social. Todavia, Sartre coloca nessas práticas seriais o fundamento de toda sociabilidade.

saber do que testemunhou. Mas tanto o negro, acusado de algo que não fez, quanto alguns brancos, que representam o verdadeiro culpado, procuram-na e dependem dessa única testemunha. A questão racial, a ingenuidade e a tensa relação entre opressores e seres marginalizados são o cenário.

¹⁵⁴ “les idées racistes, en tant que structures de l’opinion collective des colons, soient des conduites pétrifiées [...] qui se manifestent comme impératifs dans le cadre de l’Autre à réaliser par moi. Elles marquent, comme exigences perpétuelles d’être réaffirmées par des actes verbaux singuliers, l’impossibilité d’une totalisation réelle de ces affirmations, c’est-à-dire que l’intensité de l’impératif est directement proportionnel à l’indice de séparation.”

¹⁵⁵ “chacun attend l’acte de l’Autre et chacun se fait l’impuissance de l’Autre en tant que l’Autre est son impuissance. Mais cette impuissance ne correspond pas nécessairement — en tant que présence constituante en chacun de la série — à la pure immobilité passive de l’ensemble. Tout au contraire, elle peut devenir violence inorganisée.”

¹⁵⁶ “chacun, au théâtre, devant chaque réplique d’une scène qu’il juge scandaleuse, est en fait conditionné par la réaction sérielle des voisins, le scandale, c’est l’Autre comme raison d’une série.”

Podemos analisar a peça *Entre Quatro Paredes*¹⁵⁷ no contexto da serialidade. Na peça surgem três personagens principais: Garcin, um literato e jornalista, Inês uma funcionária dos correios e Estelle, uma pessoa extremamente superficial a primeira vista. Todos estão ali porque estão mortos. E aos poucos tentam entender o motivo de estarem no inferno. Todos cometeram erros, mas não querem assumir a responsabilidade. No contexto de *O ser e o nada* eles estão no inferno, pois vivem na má-fé¹⁵⁸. Estando mortos, não podem mais mudar a sua vida. Enquanto vivemos podemos mudar nossas ações. Mas no inferno sartreano, não se vive mais, ou seja, não se assume a condição de ser livre. Vivendo na má-fé perdemos nossas possibilidades, e os personagens são o extremo desta condição: viverão “eternamente” dependendo do outro, do julgamento do outro.

A recusa da liberdade acarreta a tentativa de apreender a si próprio como um ser-Em-si. Tentando dar a consciência uma certa essência, encontrando na realidade uma justificativa para sua existência e suas ações.

No contexto da serialidade, os personagens estariam no inferno porque serializados. Tratam os outros como coisas substituíveis. E tampouco se assumem como indivíduos livres. Eles poderiam dar-se conta de sua condição, pois estão sendo oprimidos. E assim, ao se reconhecerem como liberdades em uma ameaça externa, poderiam agir livremente e sair do inferno como grupo. Todavia, Sartre em uma entrevista sobre o inferno:

“O inferno são os outros” é apenas um lado da moeda . O outro lado que ninguém parece mencionar é “o céu são os outros”. –Você quer dizer que se essas três pessoas se importassem em vez de tentarem se apresentar como justos ou pelo menos humanos, teriam superado sua terrível história para criar um grupo com a segurança psicológica. Todos nós tomamos por certo, e precisamos, como crianças. Como você colocou na Critique depois, eles foram serializados. Se eles criassem um grupo em fusão, sua situação não mudaria, mas, tornando a sua, eles teriam sido capazes de aceitá-la. - Precisamente. O inferno é a separação, a sua capacidade, a identidade egocêntrica, Eu sou o poder, para as riquezas, para a fama. Céu, por outro lado, é muito simples e muito difícil: se importar com seus semelhantes. E isso é possível em um base sustentada apenas em coletividade¹⁵⁹ (GERASSI, 2009 , p. 130)

¹⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. **Huis clos**. Paris: Gallimard, 1944.

¹⁵⁸ O homem busca ser algo que não pode sê-lo. A condição de possibilidade da má-fé está no fato de que a realidade humana procura “ser o que não é, e não seja o que é”.

¹⁵⁹ “But that's only that side of the coin . The other side, which no one seems to mention, is also " Heaven is each other." - You mean that if those three people cared about each other instead of trying to present themselves as righteous or at least human, they would have overridden their terrible history to create a group with the psychological security we all took for granted, and needed, as children. As you would later put it in the Critique, they were serialized. Had they created a group-infusion, their situation would not have changed, but by making it theirs, they would have been able to accept it. -Precisely. Hell is separateness, uncommunicability, self-centeredness, lust for power, for riches, for fame. Heaven, on the other hand, is very simple -and very hard: caring about your fellow beings. And that's possible on a sustained basis only in collectivity.”

O momento do campo prático-inerte é antidialético, em que os indivíduos são movidos por algo que os ultrapassa, em que “a ação de cada um se perde em benefício dessas forças monstruosas que guardam, na inércia do inorgânico e da exterioridade, um poder de ação e de unificação articulado a uma falsa interioridade”¹⁶⁰ (SARTRE, 1960, p. 359). Todavia, no momento em que o indivíduo se dá conta dessa impotência de superar as diferenças materiais, acontece algo como uma revelação em que a pessoa assume sua situação.

Sartre afirma que “o operário só há de liberar-se de seu destino se a multiplicidade humana inteira transformar-se para sempre em práxis de grupo. Seu único futuro está, portanto no segundo grau da sociabilidade, isto é, nas relações humanas na medida em que elas fazem parte de um grupo”¹⁶¹ (1960, p. 351).

O campo prático-inerte é a pura negação das dialéticas, pela exterioridade e pluralidade. Mas, “cada práxis como livre dialética totalizante, mas individual, coloca-se a serviço de uma dialética comum, cujo tipo é produzido a partir do modelo original da ação sintética do trabalhador isolado”¹⁶² (SARTRE, 1960, 376)

Desse modo, o grupo “constitui-se como a impossibilidade radical da impossibilidade de viver que ameaça a multiplicidade serial”¹⁶³ (SARTRE, 1960, p. 377)

Surge então o momento do grupo em uma reunião em que a livre práxis de cada um se encontra com a livre práxis do outro. O grupo para Sartre é o segundo degrau da sociabilidade.

O prático-inerte ao mesmo tempo em que aliena a liberdade do homem, possibilita que os homens se libertem pela práxis em grupo, pois o prático-inerte não é visto como um impedimento da práxis livre do indivíduo. Serve inclusive como propulsão para os indivíduos se reunirem para superá-lo. Todavia, o reconhecimento da situação é o ponto

¹⁶⁰ “En lui Faction de chacun se perd au profit de ces forces monstrueuses qui gardent, dans l’inertie de l’inorganique et de l’extériorité, un pouvoir d’action et d’unification joint à une fausse intériorité.”

¹⁶¹ “L’ouvrier ne se délivrera de son destin que si la multiplicité humaine tout entière se change pour toujours en praxis de groupe. Son seul avenir est donc au deuxième degré de la socialité, c’est-à-dire dans les relations humaines en tant qu’elles se font dans l’unité d’un groupe.”

¹⁶² “chaque praxis comme libre dialectique totalisante mais individuelle se met au service d’une dialectique commune dont le type même est produit sur le modèle originel de l’action synthétique du travailleur isolé.”

¹⁶³ “ainsi le groupe se constitue comme l’impossibilité radicale de l’impossibilité de vivre qui menace la multiplicité sérielle.”

de partida para assunção da práxis livre. É pelo engajamento que será possível conciliar liberdade e situação histórica.

Conforme Jameson,

o estado serial, por mais cômodos e contentes que se considerem seus membros, é um estado de mediocridade, senão de alienação, enquanto que o grupo em fusão encarna a práxis humana ativa de um modo singularmente afiado; uma classe de práxis tanto mais distinta na medida em que constitui a produção não de coisas, mas de outras pessoas e do eu, de uma nova classe de sociabilidade¹⁶⁴ (2013, p. 235).

¹⁶⁴ “the serial state, however comfortable or content its members might consider themselves to be, is one of mediocrity if not of alienation, while the group-in-fusion incarnates active human *praxis* in a uniquely heightened fashion—a kind of *praxis* all the more distinctive in that it constitutes the production, not of things, but of other people and the self, of a new kind of sociality.”

5. GRUPO EM FUSÃO

O grupo¹⁶⁵ constitui-se a partir de uma necessidade ou perigo comum. Mas, tal necessidade não é dada em um ajuntamento qualquer. Embora, este forneça as condições básicas da possibilidade de o grupo ser constituído.

Segundo Simont, “no grupo em fusão ou o Apocalipse, o momento revolucionário adequado de liberdade está envolvido aqui[...] Existe um perigo mortal: conseqüentemente contra um fundo de escassez e contra a escassez de si mesmo que a fusão toma o lugar”¹⁶⁶ (2006, p.198).

No início do capítulo, Sartre utiliza como exemplo obras de Marc Bloch em que, no século XII, a classe nobre, a classe burguesa e a classe dos servos teriam uma existência de fato. Para Sartre, estes seriam coletivos. Os burgueses ricos, enquanto indivíduos tentam integrar-se na classe nobre provocando um fechamento desta, passando de um estatuto de fato para um estatuto jurídico, tornando-se algo seletivo. Os servos vivem considerando sua situação como algo singular ou acidente. No entanto, a nobreza constituindo a servidão como instituição jurídica, revela aos servos sua impotência comum. Desse modo, condicionando as insurreições dos camponeses nos séculos seguintes. Conforme Sartre,

o único objetivo deste exemplo consiste em mostrar como, no movimento da história, uma classe de exploração, consolidando seus vínculos contra o inimigo e tomando consciência de si mesma como unidade de indivíduos solidários, revela às classes exploradas seu ser material como coletivo e como ponto de partida de uma tentativa continuada para estabelecer, entre seus membros, vínculos vívidos de solidariedade¹⁶⁷ (1960, p. 382)

Sartre quer mostrar com isso que, o importante é que qualquer nova organização coletiva terá como modelo em outra mais antiga. Assim, os que não estão agrupados comportam-se frente ao grupo como uma totalidade orgânica.

¹⁶⁵ Todavia, não é suficiente apenas que os membros do grupo tenham em comum necessidade, objetivos ou práxis. Pois, o grupo em fusão é uma comunidade.

¹⁶⁶ “The group-in-fusion or the Apocalypse, the proper revolutionary moment of freedom is involved here. [...] There is mortal danger: It is consequently against a background of scarcity and against scarcity itself that fusion takes place.”

¹⁶⁷ “Cet exemple n’a d’autre but que de montrer comment dans le mouvement de l’Histoire, une classe d’exploitation en resserrant ses liens contre l’ennemi et en prenant conscience d’elle-même comme unité d’individus solidaires découvre aux classes exploitées leur être matériel comme collectif et comme point de départ d’une tentative continuée pour établir entre ses membres des liens vécus de solidarité.”

Embora Sartre tenha afirmado que o ajuntamento serial é o tipo fundamental de sociabilidade, não há a pretensão de dar um caráter histórico. Assim, para ele, em uma história que é condicionada pela luta de classes, o que importa é mostrar como um coletivo passa para a práxis revolucionária do grupo.

Sobre essa passagem, diz Andaló:

A título de ilustração da passagem da serialidade à fusão, se o referido ônibus sofre um acidente qualquer, os objetivos antes particulares dos indivíduos (ir na mesma direção) tornam-se comuns, e um membro desse “grupo em fusão”, ao dar sugestões ou tomar iniciativas, passa a exercer temporariamente a função de líder. Num momento subsequente, entretanto, outra pessoa que apresente uma alternativa melhor pode ocupar esse lugar (2006, p. 50).

Desse modo, “a origem da reviravolta que dilacera o coletivo pelo clarão de uma práxis comum, é, evidentemente, uma transformação sintética e, por conseguinte, material que se realiza no âmbito da escassez e das estruturas existentes”¹⁶⁸ (SARTRE, 1960, p. 384). Ou seja, sem a necessidade original que é uma relação de interioridade com a natureza, não haveria práxis comum. Portanto, a passagem do coletivo ao grupo se realiza em todos os patamares da materialidade e é superado como práxis organizadora.

Assim, “O grupo em fusão tem sua origem no que Sartre chama de dialética constituída. A fonte “constitutiva” desse surgimento de liberdade, que no Apocalipse e só é válida para uma multiplicidade humana, é encontrada na práxis individual em sua maioria forma elementar: necessidade”¹⁶⁹ (SIMONT, 2006, p.199).

Todavia, há um círculo vicioso, pois o grupo

constitui-se a partir de uma necessidade ou perigo comum e define-se pelo objetivo comum que determina sua práxis comum; mas a necessidade comum, a práxis comum, tampouco o objetivo comum, não poderão definir uma comunidade se esta não se fizer comunidade experimentando como comum a necessidade individual e projetando-se na unificação interna de uma integração comum em direção a objetivos que ela produz como comuns¹⁷⁰ (SARTRE, 1960, p. 385).

¹⁶⁸ “L’origine du bouleversement qui déchire le collectif par l’éclair d’une praxis commune, c’est évidemment une transformation synthétique et par conséquent matérielle ayant lieu dans le cadre de la rareté et des structures existantes.”

¹⁶⁹ “The group-in-fusion has its source in what Sartre calls the “constituted” dialectic. The “constituting” wellspring of this upsurge of freedom, which in the Apocalypse and only there is valid for a human multiplicity, is to be found in individual praxis in its most elementary form: need.”

¹⁷⁰ “le groupe se constitue à partir d’un besoin ou d’un danger commun et se définit par l’objectif commun qui détermine sa praxis commune; mais ni le besoin commun ni la praxis commune ni l’objectif commun ne peuvent définir une communauté si celle-ci ne se fait communauté en ressentant comme commun le besoin individuel et en se projetant dans l’unification interne d’une intégration commune vers des objectifs qu’elle produit comme communs.”

Mas, o que leva a definir uma luta comum? Afinal, os indivíduos em uma situação de necessidade comum poderiam disputar pelos recursos.

Sartre dá o exemplo da insurreição do povo de Paris. Este suportando as necessidades com impotência, com resignação, que para Sartre é uma conduta serial. Sartre dá o exemplo da Queda da Bastilha como um engajamento livre dos indivíduos buscando um objetivo comum.

A reação dos indivíduos é a reinteriorização de uma reciprocidade. Ocorre a dissolução da série no grupo em fusão. Mas esse grupo ainda não é estruturado, é amorfo. No entanto, nesta condição, embora a serialidade possa sempre reaparecer, a unidade sintética está sempre aqui e não alhures como a unidade da série.

No caso da insurreição de Paris, o grupo em fusão é a cidade. O grupo em fusão é a série que se nega ao reinteriorizar as negações exteriores. Todavia, há ainda a possibilidade de este grupo ficar imobilizado em coletivo se não for estruturado.

Enquanto os indivíduos tomam a Bastilha, há uma descoberta de uma terrível liberdade comum. Desse modo, observa que “se o homem não é originalmente livre, mas determinado, não seria possível nem mesmo conceber o que poderia ser sua libertação” (SARTRE, 2005, p.208). Para ser possível pensar em uma liberdade no plano social, é fundamental que o homem seja livre originalmente.¹⁷¹

Sartre parte de um homem que tem uma situação determinada, mas que este pode engajar-se assumindo sua liberdade: “um ato pelo qual ele reivindica a libertação e toda sua classe e, mais geralmente, de todos os homens. Ela [a liberdade] é, na sua origem reconhecimento de outras liberdades e ela exige ser reconhecida pelos demais” (SARTRE, 2005, p. 216-217).

O grupo surge da coletividade como resultado da luta contra a ameaça do homem na serialidade. No entanto, na unidade serial vive-se múltiplas relações de reciprocidade, como por exemplo, colegas de trabalho, vínculos no coletivo de habitação, que tendem a produzir como fundamento de todas as relações concretas. Mas, por estar no prático-inerte, tal unidade como estrutura serial de alteridade revela-se como impotência. Assim, a reciprocidade aparece como “dependência fugida e inerte de cada um em relação à série e de

¹⁷¹ “Na conferência de Araraquara, Sartre fala sobre liberdade:” Penso, entretanto, em uma liberdade alienada. Acho que, por ora homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrario: se não fossem livres como poderiam transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que primeiramente é livre” (SARTRE 1987, p. 39).

todos os indivíduos em seu lugar serial em relação a cada um”¹⁷² (1960, p.397). Tal contradição tem a função de nos conduzir ao momento da experiência dialética e na constituição dos grupos.

às relações ternárias da livre ação individual, da livre reciprocidade e do terceiro mediador. Ou, em outras palavras, essas relações , que nos apareciam como as liberdades mistificando-as a si mesmas no campo das atividades apassivas, são as únicas que podem tornam inteligível a aparição de uma práxis constituída, no campo passivo e contra ele¹⁷³ (1960, p. 398)

Com efeito, para ser possível uma unidade como realidade de uma serialidade que será liquidada, se afetar cada um nas relações com o Terceiro.

Como foi visto anteriormente, cada um é também um terceiro relativamente à relação recíproca de outros indivíduos e isso significa que ele a totaliza em sua práxis.

O grupo não é uma totalização, um organismo. A realidade é do indivíduo, mas este não está mais em uma realidade isolada. Os outros deixam de serem obstáculos em um grupo de indivíduos que se torna uma força. Para Vautrelle, “A estrutura do grupo em fusão é definido por uma unidade de ação e resistência, mas também uma harmonia interna”¹⁷⁴ (2001,p. 10).

Um dos problemas que o grupo encontra é que não existe uma união orgânica, correndo o risco de voltar à situação serial quando passa a ameaça que os unia. Para se chegar ao grupo é preciso superar a serialidade. É uma luta constante para evitar o retorno a existência serial, a qual tem como base a relação com o outro enquanto objeto. Para superar essa reciprocidade coisificante, o outro deve ser considerado como uma liberdade, sendo possível uma união de liberdades. É o que Sartre vai chamar de reciprocidade positiva.

Superando a série, os para-si vão se basear numa relação de reciprocidade, havendo uma fusão das liberdades “na medida em que o grupo, pela unidade de sua práxis, os determina em sua inércia, eles apreendem as finalidades e a unidade do grupo através da

¹⁷² “la réciprocité comme dépendance fuyante et inerte de chacun par rapport à la série et de tous les individus à leur place sérielle par rapport à chacun.”

¹⁷³ “aux rapports ternaires de la libre action individuelle, de la libre réciprocité et du tiers médiateur. Autrement dit, ces relations qui nous apparaissaient comme les libertés se mystifiant elles-mêmes dans le champ des activités passives, sont celles qui peuvent seules rendre intelligible l’apparition d’une praxis constituée, dans le champ passif et contre lui.”

¹⁷⁴ “la structure du groupe fusionnel défini par une unité d’action et de résistance mais aussi une harmonie interne.”

livre unidade unificante da sua práxis individual”¹⁷⁵ (SARTRE, 1960, p.383). Essa relação de reciprocidade há onde há relações ternárias de livre ação individual, de livre reciprocidade e do terceiro mediador. Conforme Sartre

importa observar que a relação foi descoberta pela mediação de um terceiro. É por mim que a ignorância se tornou recíproca. [...] se a tríade é necessária no caso-limite de uma relação encaçada no universo e ligando, de fato, dois indivíduos que se ignoram, ela quebra-se por exclusão do terceiro quando pessoas ou grupos ajudam-se mutuamente ou combatem entre si com conhecimento de causa. Ao mediador humano só resta transformar em outra coisa tal relação elementar, cuja característica essencial é ser vivida com a mediação exclusiva da matéria¹⁷⁶ (1960, p. 187).

Segundo Castro, “o grupo em fusão é um momento de experiência crítica totalmente contrário à série, onde corre a interiorização da reciprocidade (...) durante a formação do grupo em fusão, cada um é também um terceiro mediador em relação a prática recíproca dos outros indivíduos” (2016, p. 116-117).

O grupo não é uma relação binária e sim ternária, mas a formação binária como relação humana imediata é fundamento da relação ternária. Esta como mediação do homem entre homens é onde a reciprocidade reconhece-se como ligação recíproca. Conforme Jameson,

já não é mais um dualismo, uma simples reciprocidade que indiferencia uma pessoa de outra, se não uma forma triádica, na qual (como na teoria do grupo-objeto em *O ser e o nada*) os indivíduos antes seriais se unem por uma ameaça (ou olhar) de um terceiro externo, que o grupo emergente deve interiorizar para manter sua coerência e dinâmica”¹⁷⁷ (2009, p. 236).

Para haver uma relação de interioridade, o outro enquanto objeto deve ser superado, o homem se percebe como liberdade e o outro como liberdade: “a reciprocidade como relação com o interior da totalidade não pode ser apreendida senão do ponto de vista da totalidade, isto é, por cada grupo na medida em que exige sua integração com todos os

¹⁷⁵ “Dans la mesure même où le groupe par l’unité de sa praxis les détermine dans leur inertie inorganique, ils saisissent ses fins et son unité à travers la libre unité unifiante de leur praxis individuelle.”

¹⁷⁶ “il faut remarquer que la relation s’est découverte par la médiation d’un tiers. C’est par moi que l’ignorance est devenue réciproque. [...] si la triade est nécessaire dans le cas-limite d’un rapport ensablé dans l’univers et reliant en fait deux individus qui s’ignorent, elle se brise par exclusion du tiers quand des personnes ou des groupes s’entraident ou se combattent en connaissance de cause. Le médiateur humain ne peut que transformer en autre chose cette relation élémentaire dont le trait essentiel reste d’être vécue sans autre médiation que celle de la matière.”

¹⁷⁷ “is no longer a dualism, a simple reciprocity or indifference of one person to another, but rather with a triadic form, in which (as in the group-object theory of *Being and Nothingness*) formerly serial individuals are united by the threat (or the Look) of an external third, which the emergent group must then interiorize in order to retain its coherence and its dynamic.”

outros”¹⁷⁸ (SARTRE, 1960, 188) No grupo em fusão, cada ação vale para todos do grupo, pois a unidade do grupo não tem base ontológica, a unidade do grupo se efetiva na unidade das ações de cada um que é assumida pelo grupo.

No grupo em fusão cada um é um terceiro e é mediado pelo grupo¹⁷⁹. Assim, “os membros do grupo são terceiros, o que significa que cada um deles totaliza a reciprocidade dos outros. [...] A isso nós chamamos de reciprocidade mediada”¹⁸⁰ (SARTRE, 1960, p. 404).

Na serialidade, o terceiro é absorvido porque está estruturado como o Outro. Assim, “como Outro que não cada um e que não todos, de modo que sua relação interna-externa de livre alteridade em relação à reciprocidade perde-se na alteridade serial”¹⁸¹ (SARTRE, 1960, p. 398).

No grupo, há uma relação do sujeito com sua atividade de grupo constituída como atividade em que o grupo vai ao sujeito como sua própria existência de grupo. Desse modo, “o que caracteriza a tensão de interioridade entre o grupo (salvo eu) e eu que estou dentro é que, na reciprocidade, somos quase objeto e quase sujeito, simultaneamente, um para o outro e um pelo outro.”¹⁸² (SARTRE, 1960, p. 404).

Então, apreendo o grupo como minha realidade comum e também como mediação entre eu e cada terceiro. O vínculo é de interioridade. Assim, “cada um liquidando nele mesmo e em sua volta a serialidade como alteridade de impotência, agirá da forma como gostaria que agissem” (BOECHAT, 2011, p. 153).

É importante ressaltar que este Terceiro não é um terceiro-objeto: “ele me transcende em direção a seus projetos na medida em que eu o transcendo: é a reciprocidade simples”¹⁸³ (SARTRE, 1960, p. 406).

¹⁷⁸ “C’est que la réciprocité comme rapport à l’intérieur de la totalité ne peut être saisie que du point de vue de la totalité, c’est- à-dire par chaque groupe en tant qu’il réclame son intégration avec tous les autres.”

¹⁷⁹“ in a reciprocal relation in Sartre's sense. I include you in my totalization, and you include my totalization of you in your totalization of me, and I totalize in turn your totalization of my totalization of you, and so on, a reciprocal relation can be called a relation of interiority. (LAING, 1964, p. 121).

¹⁸⁰ “les membres du groupe sont les tiers, c’est-à-dire chacun comme totalisant les réciprocités d’autrui [...]que nous appellerons la réciprocité médiée.”

¹⁸¹ “il est structuré a priori comme l’Autre, donc comme Autre que chacun et que nous, en sorte que son rapport interne-externe de libre altérité par rapport à la réciprocité se perd dans l’altérité sérielle.”

¹⁸² “caractérise la tension d’intériorité entre le groupe (sauf moi) et moi qui suis dedans, c’est que nous sommes dans la réciprocité quasi-objet et quasi-sujet l’un pour l’autre et l’un par l’autre simultanément.”

¹⁸³ “il me transcende vers ses projets dans la mesure où je le transcende : c’est la réciprocité simple.”

Pois, “no grupo em fusão, o terceiro é minha objetividade interiorizada. Não a apreendo nele como Outro, mas como minha”¹⁸⁴ (SARTRE, 1960, p. 406).

Isso ocorre, pois o que media não é um objeto, mas uma práxis. Não é mais um ajuntamento inerte de pessoas. É um ato. E eu tento integrar minha práxis na práxis comum. “Enquanto essa unidade de autodeterminação prática penetra a liberdade de nossas ações recíprocas e as faz para cada um de nós a mesma enquanto comum a todos”¹⁸⁵ (SARTRE, 1960, p. 407) Há uma transformação de uma livre ação em livre ação comum. Flynn sugere que a “interiorização da multiplicidade que constitui tanto o grupo como o membro do grupo (indivíduo comum) seja lida como interiorização de responsabilidade para todos é um por todos e todos por um.”¹⁸⁶ (1984, p. 146). Para cada terceiro, sou um agente humano e livre, mas também comprometido com os outros terceiros em uma relação de reciprocidades mediadas.

Para Priest, “Ser consciente de estar no grupo é uma condição necessária para estar no grupo. O grupo é essencialmente caracterizado por solidariedade ou fraternidade porque cada membro sabe que suas ações dependem em parte das ações e omissões de outros membros por seu sucesso”¹⁸⁷ (2001, p.303).

O grupo se forma, como vimos, por uma ameaça ou necessidade. É um processo orientado. Após, o grupo pode voltar a dissolver-se na serialidade. Todavia, para Sartre: “após a tomada da Bastilha, Paris já não pode ser a cidade de Paris de junho de 1789. Novas organizações formam-se a partir dos resíduos das antigas, novos temores implicam novas diferenciações, continua a luta do grupo e do inerte.”¹⁸⁸ (SARTRE, 1960, P. 416).

No grupo há um Nós na medida em que na práxis não existe outro, mas vários eu mesmo. A unidade sintética do grupo é a liberdade como desenvolvimento do ato comum. No caso dos manifestantes, a batalha. “Para cada um, a batalha em andamento é uma

¹⁸⁴ “Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée. Je ne la saisis pas en lui comme Autre mais comme mienne.”

¹⁸⁵ “cette unité d’auto-détermination pratique pénètre la liberté de nos actions réciproques et les fait pour chacun de nous la même en tant que commune à tous.”

¹⁸⁶ “I have suggested that the interiorization of multiplicity which constitutes both the group and the group member (common individual) be read as interiorization of responsibility as well: all for one and one for all”.

¹⁸⁷ “Being conscious of being in the group is a necessary condition for being in the group. The group is essentially characterized by solidarity or fraternity because each member knows that his or her actions partly depend upon the actions and omissions of other members for their success.”

¹⁸⁸ “Paris, après la prise de la Bastille, ne peut plus être le Paris de Juin 89. De nouvelles organisations se forment sur les débris des anciennes, de nouvelles alarmes entraînent de nouvelles différenciations, la lutte du groupe et de l’inerte continue.”

reciprocidade absoluta no objeto e vista no objeto entre o grupo, como multiplicidade reinteriorizada, graças ao terceiro regulador.”¹⁸⁹ (SARTRE, 1960, P. 420).

Nessa fase, não há um chefe ou líder. Todos são líderes. “É o momento da liberdade total e selvagem, sem qualquer resquício de inércia ou petrificação” (BOECHAT, 2011, p. 153).

No entanto, a práxis comum não é uma simples ampliação da práxis de um indivíduo. A interiorização da multiplicidade é uma de suas características essenciais.

Apesar disso, nem a minha interiorização da multiplicidade, nem a afirmação aqui de minha liberdade como reconhecimento de todas as nossas liberdades, nem a totalização como constituição de um meio da práxis, nem o caráter sintético e comum da urgência original e de nossa objetivação na vitória conseguem constituir como ser-no-grupo um novo estatuto de existência hiperorgânica, do mesmo modo que os caracteres específicos da ação comum [...] não conseguem transformá-la em uma hiperdialética cuja inteligibilidade residisse em sua superação sintética das dialéticas individuais¹⁹⁰ (SARTRE, 1960, p. 432).

Assim, a unidade do grupo é sempre por uma totalização e nunca uma totalidade. A inteligibilidade do grupo baseia-se na práxis singular. Então, a dialética do grupo não subsiste por si mesma. Como o grupo não é uma totalidade, este momento não se mantêm.

A experiência nos conduzirá do grupo-fusão ao grupo organizado. Convém ressaltar que não há uma ordem de um para outro, mas Sartre adota do simples ao complexo e do abstrato ao concreto.

Conforme Santoni, “O grupo agora deve se tornar reflexivo, deve se ver como objeto, deve continuar a proteger-se contra a ameaça externa, deve encontrar uma maneira de sobreviver permanentemente em unidade, garantindo que a ação separada de cada um dos seus membros é em favor da ação comum e da reciprocidade”¹⁹¹ (2003, p. 42)

¹⁸⁹ “La bataille en cours c’est pour chacun, une réciprocité absolue dans l’objet et vue dans l’objet entre le groupe, comme multiplicité réintériorisée grâce au tiers régulateur.”

¹⁹⁰ “Il n’empêche que ni l’intériorisation en moi de la multiplicité ni l’affirmation ici de ma liberté comme reconnaissance de toutes nos libertés ni la totalisation comme constitution d’un moyen de la praxis ni le caractère synthétique et commun de l’urgence originelle et de notre objectivation dans la victoire ne parviennent à constituer comme être-dans-le-groupe un statut nouveau d’existence hyperorganique pas plus que les caractères spécifiques de l’action commune [...] ne parviennent à faire d’elle une hyperdialéctique dont l’intelligibilité résiderait dans son dépassement synthétique des dialectiques individuelles.”

¹⁹¹ “The group must now become reflexive, must view itself as object, must continue to protect itself against external threat, must find a way of surviving permanently in unity while guaranteeing that the separate action of each of its members is in behalf of common action and reciprocity.”

No grupo organizado então, “o grupo em fusão inaugura um novo movimento dialético através da consciência do grupo, isto é, através da superação por cada terceiro de seu ser-no-grupo para uma nova integração” (CASTRO, 2016, p. 118)

No entanto, para permanecerem no grupo e não correrem o risco de voltar a serialidade, os membros do grupo se impõem uma inércia em forma de juramento.¹⁹² “O juramento é a invenção prática da livre e inerte permanência de uma unidade comum a todos, pela mediação da reciprocidade mediada, que conduz à organização do grupo.” (CASTRO, 2016, p. 118).

O juramento não é um contrato social. Mas uma passagem necessária de uma imediata forma de um grupo em perigo, para outra forma mais permanente e reflexiva. Assim, “o juramento é uma conduta que visa à práxis livre enquanto tal e procura limitar livremente essa liberdade, de dentro”¹⁹³ (SARTRE, 1960, p. 443).

O juramento é uma real modificação do grupo. Nesta fase, eu dou meu juramento como garantia diante de um perigo possível. Por reciprocidade mediada, faz-se o juramento. Também o indivíduo do grupo jura para se proteger contra si nos outros. Assim, “toda organização com reciprocidade de juramento é começo primeiro, já que ela é sempre conquista do homem como liberdade comum sobre a serialidade, qualquer que seja. (SARTRE, 1960, p. 453).

Para manter o funcionamento, “uma nova estrutura é forjada como passividade ativa para se opor à atividade passiva do prático-inerte. O grupo se transforma, assim, em uma organização para controlar a práxis comum.” (CASTRO, 2016, p. 119). Desse modo, o juramento é a base do grupo organizado.

Todavia no juramento, segundo Flynn, “quando o grupo impõe uma espécie de inércia em si mesmo ao jurar a fidelidade mútua sob pena de morte, cada membro efetivamente faz uma aposta”¹⁹⁴ (1984, p. 119).

No entanto para Sartre “há reciprocidade, mas enquanto ela permite qualificar a liberdade prática pela inércia, já é uma reciprocidade trabalhada [...] desde o juramento, a reciprocidade é centrífuga”¹⁹⁵ (SARTRE, 1960, p. 479).

¹⁹² Isso é facilmente reconhecido como a reintrodução da serialidade nas relações pessoais.

¹⁹³ “le serment est une conduite qui vise la praxis libre en tant que telle et cherche à limiter librement cette liberté, du dedans.”

¹⁹⁴ “when the group imposes a kind of inertia on itself by pledging mutual fidelity under pain of death, each member in effect makes a wager.”

¹⁹⁵ “Il y a réciprocité mais, en tant qu'elle permet de qualifier la liberté pratique par l'inertie, c'est déjà une réciprocité travaillée. [...] Dès le serment, la réciprocité est centrifuge.”

Com o juramento, surge a fraternidade-terror. Para Laing, ““A condição de permanência do grupo é a negação da presença de medo, assim o medo precisa ser reinventado [...] e este medo como produto e ação corretiva do grupo contra dissolução serial é o terror induzido pela violência da liberdade comum”¹⁹⁶ (1964, p. 136). O terror será o reino do grupo de absoluta violência entre os membros. Desse modo, a fundamental estrutura do grupo em juramento é a violência – terror, desde que eu consenti livremente diante da possibilidade de meu extermínio. Nesse caso, o terror é o que une e não o que separa o grupo.

Segundo Sartre:

A fraternidade-terror como uma verdadeira relação de interioridade entre os membros do grupo baseia sua violência e sua força coerciva no mito do novo nascimento; define e produz o traidor como um mal absoluto na medida em que o determina como o homem que destruiu a unidade anterior. Ou, se preferir, o terror e o juramento se referem ao medo fundamental de uma dissolução da unidade.¹⁹⁷ (1960, p. 566).

Na práxis organizada, há uma hierarquização e criação de subgrupos. Nesse momento, a práxis comum é também ação e processo. O juramento e o grupo organizado tendem a cristalizar-se em uma hierarquia. Desse modo, para Flynn, “A auto-preservação da organização torna-se a preocupação primordial; O terceiro, mediador da liberdade de grupo, cristaliza em um outro insuperável.”¹⁹⁸ (1984, p. 119).

No grupo organizado como processo, a inércia surge cada vez maior tornando a ação dos membros cada vez mais passiva. Com o tempo, os indivíduos do grupo não participam mais das decisões. Para não ser dissolvido na serialidade, o grupo se transforma em instituição. Assim, “Mas o que foi a cooperação no grupo de fusão e a fraternidade cautelosa (fraternidade-terror) no grupo jurado torna-se um sistema de direitos e deveres no

¹⁹⁶ “The condition of the permanence of the group is thus the negation of the absence of fear [...] And this fear as free product and corrective action of the group against serial dissolution is terror induced by the violence of common freedom.

¹⁹⁷ “fraternité-terreur comme véritable rapport d’intériorité entre les membres du groupe fonde sa violence et sa force coercitive sur le mythe de la nouvelle naissance; elle définit et produit le traître comme le mal absolu dans la mesure même où elle le détermine comme l’homme qui a détruit l’unité préalable. Ou, si l’on préfère, terreur et serment se réfèrent l’une et l’autre à la crainte fondamentale d’une dissolution de l’unité.

¹⁹⁸ “self-preservation of the organization becomes the overriding concern; the third, mediator of group freedom, crystallizes into an insuperable other”

grupo organizado e reinado de terror no início da instituição”¹⁹⁹ (FLYNN, 1984, p. 119-120). Desse modo, “a plena e selvagem liberdade que reinava no grupo em fusão encontra agora seus limites na tessitura do grupo organizado.” (BOECHAT, 2011, p. 157)

Sartre dá o exemplo novamente da revolução francesa, em 1793 a imensa maioria dos pequenos burgueses na constituição da assembléia da à convenção uma situação de falsa homogeneidade. (SARTRE, 1960, p. 575)

Começa então o processo de burocratização. Sartre dá o exemplo do stalinismo como a burocratização pode enrijecer.

Na instituição ocorre uma autodomesticação do homem pelo homem. Interiorizando a autoridade como poder sobre todos os outros, temos a instituição institucionalizada. A autoridade encontra sua expressão completa na instituição. “É o poder de transformar o campo prático, incluindo outros homens como instrumentos do poder não-recíproco” (FLYNN, 1984, p. 120).

Para Sartre, “a unidade da instituição é a unidade da alteridade”²⁰⁰ (1960, 584).

Na autoridade, o fundamento é a soberania. Conforme Castro, “no grupo em fusão, a soberania se torna uma quase soberania do terceiro regulador, em que sua única limitação é a reciprocidade, a cossobrania. Já a soberania do chefe é uma quase soberania que opera um bloqueio das cossobranias.” (2016, p. 122).

Assim, o soberano ao tentar uma falsa unidade do grupo, acaba suprimindo as relações de reciprocidade. Como exemplo de soberania instituída temos o Estado.

Assim, com a instituição, o grupo recai no prático inerte. Segundo Vautrelle:

para que cada um faça um juramento de fidelidade para prolongar artificialmente a unidade do grupo apertando as fileiras. A efervescência borbulhante do grupo diminui e a última é transformada em um grupo organizado, isto é, hierarquizado e burocratizado. Ao se tornar rígido, ele sofre uma nova mutação e se torna um instituição, ou seja, um organismo oficial sem vida, que soberania, sem questionamento, e que planeja com autoridade a vida da nação.²⁰¹ (p. 9)

¹⁹⁹ “but what was cooperation in the fusing group and wary brotherhood (fraternity-terror) in the sworn group becomes a system of rights and duties in the organized group and outright reign of terror in the early days of the institution.”

²⁰⁰ “L’unité de l’institution c’est l’unité de l’altérité.”

²⁰¹ “si bien que chacun prête un serment de fidélité afin de prolonger artificiellement l’unité du groupe en resserrant les rangs. L’effervescence bouillonnante du groupe s’apaise et celui-ci se mue alors en un groupe organisé, c’est-à-dire hiérarchisé et bureaucratisé. En se rigidifiant, il subit une nouvelle mutation et devient une institution, autrement dit un organisme officiel sans vie, qui fonctionne souverainement, sans remise en cause, et qui planifie avec autorité la vie de la nation.”

Sartre designa então, dois tipos de serialidade na *Critica*, o coletivo e a instituição. O coletivo é o paradigma da união em exterioridade. O grupo é o segundo grau de sociabilidade. O que Sartre tem em mente com o conceito de grupo em fusão é uma comunidade. Não sendo assim suficiente objetivos e necessidades em comum. O que emergiu é reciprocidade mediada pela práxis, a relação social ideal para Sartre. O grupo necessita de condições para verdadeira reciprocidade. Essa é prática, como é a unidade do grupo, e mediada não por um coletivo objeto pratico inerte, mas pela práxis mesma. Onde o práctico inerte media, as relações humanas são seriais, onde a práxis media, as relações são livres.

Assim, como a fraternidade-terror é um problema para o grupo em fusão, a instituição também é, pois o grupo para se manter unido e não voltar a serialidade, se petrificada em forma institucionalizada. Porém, desta forma, as liberdades estão cristalizadas. Desse modo, como manter o grupo em fusão sem que caia no abismo da instituição? Infelizmente, o grupo em fusão não se mantém. O grupo ao tentar manter-se, recai sempre no práctico inerte.

Conforma Boechat, “as etapas descritas não ocorrem rigorosamente nessa ordem e não há prioridade histórica de um grupo sobre o outro. Ao contrário, são as circunstâncias históricas que vão decidir de que forma se efetivara o desenvolvimento desse processo.” (2011, p. 169).

É importante ressaltar que o grupo em fusão é um momento mais elevado da eliminação do inerte. Assim, para Sartre “nossa história nos é inteligível porque ela é dialética e ela é dialética porque a luta de classes nos produz como superando o inerte coletivo em direção aos grupos dialéticos de combate”²⁰² (1960, p. 744). É o momento da recusa da alienação. Podemos nos perguntar então o porque dos indivíduos buscarem superar a serialidade se há sempre o retorno ao inerte. Sartre em uma entrevista responde:

A questão para nós é como manter um grupo em fusão para a sua totalização, que é a revolução permanente. Até agora, na história, cada grupo em fusão foi eventualmente serializado. As pessoas no onibus só podem falar sobre o quão grande era relacionar-se com todos aqueles Estranhos, a satisfação que obtiveram de ajudar um ao outro. Agora, enquanto esperam pelo ônibus, todos. Eles não podem olhar ao redor, espero dirigir-me a um de seus companheiros de ônibus baixos. Mas eles não esquecerão aquele passeio, nunca. E um dia, enquanto esperam por um ônibus com Seu filho, eu digo, filho, você sabe o que me pareceu uma vez? E talvez

²⁰² “Notre Histoire nous est intelligible parce qu’elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte des classes nous produit comme dépassant l’inerte du collectif vers les groupes dialectiques de combat.”

O filho chamará seus colegas de classe. E talvez um deles diga: por que não Organizamos uma rota de ônibus popular.²⁰³ (SARTRE p.243)

Assim, embora o grupo em fusão não se mantenha como algo fixo e cristalizado, não é possível voltar ao que era antes do grupo. Algo muda e fica latente nos indivíduos até o próximo Apocalipse.

A seguir, veremos a última obra de *Os Caminhos da liberdade*.

5.1 A ÚLTIMA CHANCE

Sartre parou de trabalhar em *Os Caminhos da liberdade* em 1950. Em uma entrevista No café Flore em 1945, Sartre anunciou uma outra obra que seria o final da tetralogia, chamado “A última chance”. “*A idade da razão e Sursis* são apenas um inventário de falsas, mutiladas, liberdades incompletas, uma descrição dos obstáculos da liberdade. É somente em *A última chance* que as condições para uma verdadeira libertação serão definidas”²⁰⁴ (GRISOLI, 1945, p. 18).

No entanto, esta obra nunca foi finalizada. Segundo Sartre, apenas em *A última chance* é que o personagem Mathieu compromete-se em uma liberdade engajada o que dará sentido a sua vida. Ainda na entrevista, Sartre diz: “Você sabe que *O ser e o nada* acabam com a necessidade e a promessa de uma ética. Estou trabalhando nesta ética existencialista ao mesmo tempo que *A última chance*.”²⁰⁵ (GRISOLI, 1945, p. 20).

No entanto, Sartre não finaliza nem *A última chance* nem fez sua tão prometida ética da libertação.

²⁰³ “The question for us is how to maintain a group-in-fusion to its totalization, which is the permanent revolution. So far, in history, each group-in-fusion has been eventually serialized. The folks on the bus can only talk about how great it was to relate to all those strangers, the satisfaction they got from helping one another[...] Now, as they wait for the bus, all they can do is look around, hope to run into one of their fellow bus comrades. But they won't forget that ride, ever. And one day, as they wait for a bus with their son, they'll say, Son, you know what happened to me once? And perhaps the son will tell his class mates. And perhaps one of them will say, Why don't we organize a people's bus route.”

²⁰⁴ “*The age of reason* and *The reprieve* are only an inventory of false, mutilated, incomplete freedoms, a description of freedom's roadblocks. It's only in the last chance that the conditions for a true liberation Will be defined.”

²⁰⁵ “you know that being and nothingness ends on the need and the promise of an ethics. I'm working on this existentialist ethics at the same time as the last chance.”

Em *A última chance*, Mathieu aparece como interno no hospital de um Stalag. Ao ser questionado por um de seus colegas porque ele não fugia, Mathieu responde:²⁰⁶ “a única razão para eu estar aqui é por causa de todos os outros” (SARTRE, 2009, P. 103). Ele se despede de seu colega para encontrar seus companheiros.

Ele nunca se sentiu tão livre como agora no stalag. No entanto, precisava encontrar seus companheiros. Mathieu vai até a janela, aos poucos sente sua felicidade voltando. Pensa: “Eu não sou mais livre. Trinta e seis anos de solidão abstrata. Trinta anos de pensamentos sobre nada” (SARTRE, 2009, p. 107).

Do outro lado daquelas paredes seus amigos estavam esperando por ele. “unidos por um único infortúnio, pela mesma fadiga, a mesma fome, a mesma raiva.”²⁰⁷ (SARTRE, 2009, p. 107).

Mathieu segue em busca de seus amigos, pergunta para todos que encontra se os viram. Um dos prisioneiros consegue descobrir onde estão os companheiros de Mathieu. Mathieu segue-o até o local onde eles estariam. Ao abrir a porta, vê quatro prisioneiros jogando bridge. Próximo à janela, mais dois caras estavam deitados de lado nos seus beliches. Eram Charlot e Lubéron, seus companheiros. Eles não haviam mudado, mas tinham olhos de campo. Eles olham para Mathieu e demoram para reconhecê-lo. Ao se dar conta de quem era, Charlot ri, mas não era a mesma risada de antes: era uma risada de campo. Lubéron também o reconhece. Mais tarde aparece também Pinette.

Mathieu matou alguns homens e isso separa-o dos outros, o que faz sua vida suportável.

O texto possui alguns fragmentos com cortes. Daqui em diante, iremos nos ater apenas à última parte.

Nesta parte reaparece o personagem Brunet das outras obras. De volta ao Stalag. Brunet, depois de ter passado quarenta dias sozinho na prisão, deixa sua prisão para novos prisioneiros. O plano que Sartre havia desenvolvido prevê que uma sentinela venha procurar Brunet, o herói Brunet, conhecido por todos os prisioneiros desde sua fuga, que terminou em um banho de sangue. Brunet descobre que seus ex-companheiros comunistas foram deslocados dezessete dias atrás. Tudo o que resta é Moûlu que se propõe a fugir com ele. Ao longo do mês de detenção de Brunet, ele não estava desempregado e declarou firmemente que havia encontrado a organização de fugas. Os membros seriam alojados no quartel dos artistas.

²⁰⁶ “the only reason I’m here is because of everyone else.”

²⁰⁷ “united by a single misfortune, a single destiny, by the same fatigue, the same hunger, the same anger.”

A primeira frase que Mathieu dirige diretamente a Brunet informa que ele o avistou há três meses, mas não quis falar com ele, já que eles não pretendiam fazer o mesmo trabalho.

Quando Brunet pede que ele se explique, Mathieu responde que Brunet desaprovou as fugas e foi o negócio deles organizá-las. Diz pacificamente: não poderíamos trabalhar juntos. "Nós reprovamos as fugas porque eram prematuras", disse Brunet em um estado de espírito baixo. Para ele, os prisioneiros se deixaram ir contra a democracia. Ao ajudá-los indiscriminadamente, serão fascistas que serão enviados de volta à França.

O sorriso de Mathieu endureceu. Brunet acusa seu velho amigo de trocar uma prisão (o campo) por outra (França não-comunista e ocupada), exceto que fora do Stalag, a opinião seria mistificada e a opressão mascarada. Mathieu respondeu que os homens preferem a liberdade para poder sustentar suas famílias, e ele apóia a hipótese de que a libertação oferece aos homens a oportunidade de serem livres sem se obrigar a se submeter às instruções de um partido. Ou seja, entre eles na há um líder ou idéias que todos devem seguir sem questionar.

Mathieu informa Brunet que Moûlu os traiu por cigarros alemães. O mundo desmorona novamente para Brunet. Ele aperta os punhos, suga grandes gotas, se recusa a soltar seu ódio e de repente se refugia em um riso. Mathieu, calma e fria, não lhe permite nenhuma pausa e oferece-lhe um plano. Brunet pode escapar na manhã seguinte. Brunet diz que está com pressa e Mathieu revida dizendo que os outros também estão. "Eu me recuso a escolher. Ou ajudo todos ou nenhum"²⁰⁸ (SARTRE, 2009, p. 161).

Continua Mathieu:

Ouçá Brunet, e pense nisso, não há nada melhor para fazer em qualquer lugar. Conosco, não há mentiras, nem violência, fazemos que os caras encarem a eles mesmos, e eles decidem, com todo o conhecimento do que está acontecendo. Nós não forçamos ninguém, e nós não vendemos ninguém, mas se eles decidirem que querem escapar, estamos lá para eles.²⁰⁹ (SARTRE, 2009, p. 165).

Brunet critica-o dizendo que ele não entende nada de ação. O que eles estariam fazendo poderia ser correto, mas não estariam de fato agindo. Alguns prisioneiros estariam fugindo, mas o que isso mudaria? Para Mathieu, para cada um deles mudaria muito. Brunet pretende ir o mais rápido possível para Paris para reabilitar seu companheiro Vicarios e

²⁰⁸ "I refuse to choose. I help everyone or no one."

²⁰⁹ "listen Brunet, and think about it, there is nothing better to do anywhere. With us there's no lies, no violence, we make guys face themselves, and they decide, in full knowledge of what's up. We don't force anyone, and we don't sell anyone what they don't want, but if they decide they want to escape, we're there for them."

depois se demitir do PC. Mathieu olha para ele hesitante. De repente diz a ele: "Não deixe o partido, Brunet"²¹⁰ (SARTRE, 2009, p.172) .

No dia seguinte, Mathieu acorda Brunet às seis horas, veste roupas civis, observou-o mudar e segue seu amigo quando ele sai do Stalag.

Como aponta Contat, “os capítulos inéditos do quarto volume de estradas de liberdade, que apresentamos aqui, nos mostram, de fato, um Mathieu que é irreconhecível: ressuscitado, na verdade”²¹¹ (2009, p. 190).

Vemos nosso personagem finalmente assumindo sua liberdade. Mathieu com seus companheiros de campo tem uma relação de solidariedade e fraternidade. Como ele afirma para Brunet, não há mentiras, nem violência, todos decidem, com todo o conhecimento do que está acontecendo. Ninguém é forçado. E o que quer que decidam, estarão lá para eles.

Parece haver uma relação com o grupo em fusão da *Crítica*, pois os companheiros de Stalag estão em uma situação de ameaça, estão presos. Logo, se organizam para fugir. Mathieu não quer deixar ninguém para trás, quer ajudar a todos. E não há exatamente um líder, como no partido. Neste grupo de prisioneiros, a liberdade de cada um é considerada.

²¹⁰ “You shouldn’t quit the PC”

²¹¹ “the unpublished chapters of the fourth volume of roads of freedom, which we present here, show us in fact, a Mathieu who is unrecognizable : resurrected.”

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tentou defender a tese de que Sartre consegue propor uma reciprocidade genuína tanto na *Crítica da razão dialética* como no final da tetralogia de *Os Caminhos da Liberdade*.

No início vemos uma transição na trilogia de uma história totalmente pessoal de Mathieu, para com uma ameaça de guerra, as histórias pessoais vão girar em torno de uma história comum. Em *Com a morte na alma* vai surgir de vez a história em meio à guerra onde Mathieu parecerá lutando e Brunet como prisioneiro. Há uma tentativa dos dois personagens de agir concretamente, mas ambos não conseguem na medida em que não agem de forma engajada. Em *Sursis*, diferentemente de *A idade da razão*, o foco não é apenas em um ou outro personagem. Há uma diminuição da importância dos problemas pessoais, pois há como pano de fundo a guerra. Na obra anterior, apenas algum indicativo como a guerra da Espanha que o marido de Sarah, Gomez está lutando, ou o médico judeu refugiado, mas que ainda não incomodam propriamente os franceses. Já em *Sursis*, a guerra faz parte do cotidiano. Aqui podemos notar a preocupação de Sartre em mostrar os indivíduos em relação com a história, não focando mais apenas em Mathieu.

Sartre mostra personagens tentando fugir da história para mostrar que isto é impossível, pois há um comprometimento em cada ação. Em *Sursis*, Sartre mostra que os acontecimentos políticos interferem sim na vida pessoal de cada um. O homem é livre em situação, e essa situação vai além do limite dos projetos individuais. É pelo engajamento que será possível conciliar liberdade e situação histórica.

No entanto, nas três primeiras obras da tetralogia, os personagens não agem livremente. Mathieu, nosso personagem principal, embora pareça que na última parte de *Com a morte na alma* ele tenha finalmente se engajado, na verdade ele agiu por motivos pessoais e banais. Logo, sua liberdade ainda continua abstrata, sem engajamento.

Em *O Ser e o Nada*, a liberdade é indeterminada, se tornando necessário dar relevância à situação social. Na *Crítica da Razão Dialética*, há uma continuidade do sujeito individual para a necessidade da práxis. Desse modo, a liberdade absoluta vai sofrer alguns reparos.

O marxismo tende em considerar o homem como objeto sendo governado pelas leis da natureza. A consciência como é livre e responsável, não pode se encaixar em uma causalidade. A liberdade humana, neste contexto, vai aparecer como práxis que age livremente em situação que é histórica.

A escassez é o relacionamento fundamental, relacionando o homem tanto com a natureza ou com os objetos materiais como os demais. O outro aparece como um inimigo nos fazendo competidores. A história humana é uma longa disputa por recursos limitados. A presença do outro é tida como ameaça e uma luta. Pela escassez, surge a violência nas relações humanas, onde só há reciprocidade negativa. Vai depender de como o indivíduo interiorizará essa escassez, pois para Sartre não há uma natureza humana que possa-se dizer má.

O inferno das relações humanas agora está ampliado no contexto da escassez e do prático-inerte. Não apenas uma relação ontológica com o outro, mas também baseado em condições materiais e históricas.

O prático-inerte é o ser-em-si quando trabalhado e compreendido pela práxis humana. O inerte se transforma em prático-inerte quando há uma interiorização do seu significado. O trabalho como práxis humana, dá sentido a matéria. Todavia, a passividade que exerce a materialidade sobre os homens condiciona-os, tornando-os coisificados condenando-os à massificação. Assim, no campo prático- inerte os atos não tem autor.

No campo prático-inerte, a base da relações com os outros é a serialidade. Um grupo formado por indivíduos em situação comum, mas que estão unidos pela exterioridade. Tal serialidade é a alienação da liberdade do homem em sociedade. É uma existência serial na medida em que é apenas um número, substituível. Como no caso do ônibus em que todos estão unidos exteriormente por um interesse comum. Mas não há vínculo de interioridade.

Na serialidade, os indivíduos mantêm a mesma relação de *O ser e o nada*. Não há relação de reciprocidade verdadeira nem relação de interioridade. As relações ainda estão fadadas ao fracasso. No entanto, é como vivemos a maior parte de nossa vida. Sem assumir nossas práxis livres, sem reconhecer os outros como liberdades. Os outros aparecem apenas como obstáculos à minha liberdade.

Já no grupo em fusão, como vimos, temos uma práxis comum. Os para-sis se unem em vista de algo comum como uma ameaça ou a escassez, mas o vínculo é interno. Para haver uma relação de interioridade o outro enquanto objeto deve ser superado, o homem se percebe como liberdade e o outro como liberdade. No grupo-em-fusão cada ação vale para todos do grupo, pois a unidade do grupo se efetiva na unidade das ações de cada um que é assumida pelo grupo. Surge então uma relação com o outro que não havia antes em *O Ser e o Nada*. Uma reciprocidade verdadeira mediada por um Terceiro. Aqui há uma liberdade selvagem e mais longe possível do inerte. Seria a realização da totalização da práxis.

É importante ressaltar que a práxis comum não é uma ampliação da práxis individual, pois é necessário que se tenha uma interiorização da multiplicidade.

Como o grupo não é um organismo, são práxis livres que se unem, ele não é durável. Assim, os membros do grupo ao tentar salvá-lo da serialidade, introduzem a inércia através do juramento. No entanto, surgem problemas como a fraternidade-terror. Depois, o grupo organizado vai se tornando cada vez mais passivo indo em direção de ser institucionalizado.

Sartre, embora com limitações, consegue superar a apenas possível relação que havia anteriormente proposto em *O Ser e o Nada*. Antes não havia a possibilidade de uma relação de interioridade. As relações eram apenas em exterioridade. O inferno sartreano era caracterizado pela relação com o outro na medida em que apesar do outro limitar minha liberdade e petrificá-la com o olhar, o indivíduo precisa do outro para ter um reconhecimento de si. No entanto, eu nunca teria acesso à consciência do outro que me qualifica.

Na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre com a evolução do conceito de liberdade, considera que esta já não é mais aquela liberdade idealista e absoluta. Admite que há determinações, pois quando surjo no mundo, já há um mundo material que fora trabalhado por outros indivíduos. Há também novos conceitos como o de necessidade, interiorização e totalização que fundamentam a questão da alienação da liberdade na matéria.

Com o surgimento do terceiro mediador, é possível ter uma relação recíproca verdadeira com o outro, pois, cada um dos indivíduos se coloca como meio para o projeto do outro. Como vimos, no grupo em fusão, cada um é um terceiro para o outro, cada um integra o outro em sua totalização. Assim, apreendo o grupo como minha realidade comum e também como mediação entre eu e cada terceiro havendo um vínculo de interioridade. Há uma integração da práxis individual na práxis comum. Nossas ações são recíprocas e comum a todos.

Embora o grupo não se mantenha para sempre, é somente por ele que há uma reciprocidade entre os indivíduos. É também neste momento que é possível mudar os rumos da história, pois o grupo é revolucionário.

Na última parte, vimos também a última obra dos *Caminhos da liberdade: a última chance*. Nela vemos o personagem Mathieu agindo livremente em situação histórica e em um grupo em fusão que tentará escapar da prisão. Nesta relação há solidariedade e fraternidade entre os membros do grupo. O personagem Mathieu finalmente se engaja e reconhece seus companheiros como livres. Não há líderes, nem partido. Apenas indivíduos normais que desejam recuperar sua liberdade acima de tudo.

No entanto, assim como no grupo em fusão apresentado na *Crítica da razão dialética*, Mathieu pode a qualquer momento voltar à condição de serializado, pois este grupo não se manterá para sempre.

Assim, através do grupo em fusão podemos afirmar que há enfim uma reciprocidade verdadeira entre os indivíduos. O inferno sartreano que agora é caracterizado pela escassez no contexto do prático-inerte tem uma possibilidade de salvação pela práxis comum por meio do grupo em fusão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Jean-Paul Sartre

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers por une Morale**. Paris: Ed. Gallimard, 1983.

_____. **Critica da Razão Dialética: Teoria dos exemplos práticos**: 1ed. DP&A EDITORA, 2002.

_____. **Critique de la Raison Dialectique: Théorie des ensembles pratiques**. 2. ed. Tome I (précédé de Questions de méthode). Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Critique de la Raison Dialectique: L'Intelligibilité de l'Histoire**. 2.ed. Tome II. Paris: Gallimard, 1985..

_____. **Huis clos suivi de Les mouches**. Paris: Gallimard. 1947.

_____. **L'âge de la raison**. Paris: Ed. Gallimard. 1945.

_____. **La mort dans l'âme**. Paris: ed. Gallimard, 1949.

_____. **La Nausée**. Paris: Gallimard, 1938.

_____. **La Putain respectueuse** Paris : Gallimard. 1947.

_____. **L'être et le néant: Essai d'ontologia phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943.

_____. **L'existencialisme est um humanisme**. Paris : Gallimard. 1996.

_____. **O que é a subjetividade?** Nova fronteira: Rio de janeiro, 2015.

_____. **O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. trad. Paulo Perdigão. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Questão de Método**. Col Os pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978

_____. **Sartre no Brasil** – A conferencia de Araraquara. Rio de Janeiro: Ed. Paz e terra, 1987.

_____. **Situations I a X**. Paris: Ed. Gallimard, período de 1947 a 1976. (Situações I – críticas literárias. São Paulo: cosac Naify, 2005)

_____. **Situações IV**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

_____. **Sursis**. Paris: Gallimard. 1945 a.

_____. **The last chance: roads of freedom**: translated by Craig Vasey, 2009

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ALVES, Pedro M. S. **Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade**. Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro: UERJ, Ano 8, n. 2, p. 336-356, 1 semestre de 2008.

ANDALÓ, Carmen. **Mediação grupal. Uma leitura histórico-cultural**. São Paulo: Ágora, 2006.

ARENDT, Hannah. **Da Violência**. Coleção pensamento político. 1969.

BODEI, Remo. **A filosofia no século XX**. Bauri, SP: Edusc, 2000.

BOECHAT. Neide Coelho. **História e escassez em Jean-Paul Sartre**. São Paulo: educ. 2011.

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CASTRO. Fábio Cáprio Leite de. **A ética de Sartre**. São Paulo. Loyola, 2016.

CHIHÉB, Abderrahim. **L'esthétique romanesque chez André Malraux et Jean-Paul Sartre dans Les Conquérants, La Condition humaine, L'Espoir, L'Âge de raison, Le Sursis et La Mort dans l'âme : étude comparée**. Thèse de doctorat: Littérature française: Paris 3: 1993.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **The writings of Jean-Paul Sartre**. 1974.

CONTAT, Michel. **General introduction for *Roads of freedom***. In *The last chance: roads of freedom*: translated by Craig Vasey, 2009

CONTAT, Michel. **Critical note on *The last chance***. In *The last chance: roads of freedom*: translated by Craig Vasey, 2009

COX, Gary. **Sartre and Fiction**. London : Continnum. 2009.

DESAN, W. **The Marxism of Jean- Paul Sartre**. New York: Anchor books, 1966.

DOUEK, Sybil. **Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias**. Tese de doutorado. São Paulo, PUCSP, 2009.

FRANÇOIS, Damien. **Montage, simultanéité et continuité dans Le Sursis de Sartre**. Cinélektá 2 Volume 8, numéro 3, printemps 1998.

FLYNN, Thomas R. **Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility**, Chicago: University of Chicago Press. 1984.

_____. **Sartre, Foucault and Historical Reason**, vol. 1 *Toward an Existentialist Theory of History*, Chicago: University of Chicago Press. 1997.

GERASSI, John. **Talking with Sartre**. Yale University, 2009.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1975. vol. 2.

GOMEZ-MULLER. Alfredo. **Sartre e la culture de l'autre**. Paris : L'Harmattan, 2006.

GRELL, Isabelle. **Et si Sartre avait achevé la Dernière chance ?** *L'année sartrienne*, n° 26, 2013, 26 pages.

GRISOLI, Christian. **Interview at the café flore : 1945**. In *The last chance: roads of freedom*: translated by Craig Vasey, 2009

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296p.

HOWELLS, Christina. **The Cambridge companion to Sartre**. Cambridge University Press, 2006.

JAMESON, Fredric. **Valences of the dialectic**, Verso books, 2009.

LAING, R.D. & COOPER, D.G. (1964) **Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy**. (2nd ed.) London: Tavistock Publications Ltd.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **O Conhecimento de si**. Rio de Janeiro: casa da palavra. 2011.

_____. **O Outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, Walter Matias. **Liberdade e dialética em Jean-Paul Sartre**. Maceió: EDUFAL, 1998.

LUKÁCS, G. **Existencialismo ou Marxismo**. São Paulo, Lech, 1979.

MARX. Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I e II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MARX, K. ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PIRES, Cecília. **La Reconnaissance de la différence comme condition de la solidarité**. In Sartre e la culture de l'autre. Paris : L'Harmattan, 2006.

PRIEST, Stephen. **Sartre. Basic Writings**. London: Routledge, 2001.

QUINTILIANO, Deise. **Introdução**. In História e escassez em Jean-Paul Sartre. São Paulo: educ. 2011.

ROSSATTO, Noeli D. **Alteridade, Reconhecimento e Cultura – o Problema do Outro no Enfoque da Fenomenologia Francesa**. In Cultura e Alteridade: Confluências Ijuí, Rio Grande do Sul, Brasil. 2006.

ROSSATTO, Noeli D. **Crítica e racionalidades: contribuição da razão dialética de Sartre**. Dissertação de mestrado. UFSM, 1991.

SANTOS, Vinícius dos. **Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre**. Tese de Doutorado - UFSCAR, São Carlos, 2014.

SANTONI, Ronald E. **Sartre on violence : curiously ambivalent**. 2003 The Pennsylvania State University.

SCHROEDER, William. **Sartre and His Predecessors** (Boston: Routledge & Kegan Paul. 1984.

SIMONT, Juliette. **Sartrean Ethics**. In HOWELLS, C. The Cambridge companion to Sartre. Cambridge University Press, 2006

SOUZA, Thana Mara de. **Da estética à ética: uma análise compreensiva das obras literárias de Sartre e Malraux**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2008.

TREVISAN, A. L.; ROSSATTO, N. D. **Reificação e reconhecimento: reflexões para pesquisa em educação**. Linhas Críticas, Brasília, DF, v. 16, n. 31, p. 275-286, jul./dez.

VAUTRELLE, Hervé. **Critique de la raison dialectique**. Paris. Ellipses Édition Marketing S.A., 2001.