

ENTREVISTA COM GUSTAVO FUJIWARA¹

INTERVIEW WITH GUSTAVO FUJIWARA

Gustavo Fujiwara é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2018), com período sanduíche na Université Paris VIII (2016). Possui graduação (2007) e mestrado (2014) em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - Unifesp. Realizou pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - (2022), com estágio de pesquisa na Université Bordeaux-Montaigne (équipe Sciences, Philosophie, Humanités) (2020). É integrante do grupo de pesquisa Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da EFLCH da Unifesp, do grupo de pesquisa de Filosofia Política da UFSCar e membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. Seus trabalhos de pesquisa têm como objeto principal a obra de Jean-Paul Sartre.

Apresentamos os nossos agradecimentos ao professor Gustavo Fujiwara pela presente entrevista.

POIESIS:REVISTA DE FILOSOFIA - Fale um pouco sobre como se deu o seu encontro com o pensamento de Sartre.

GUSTAVO FUJIWARA - Primeiramente, eu gostaria de agradecer o convite feito pela *Poiesis* - Revista de Filosofia da Unimontes para participar do presente Dossiê Sartre. A edição que os pesquisadores interessados em Sartre e demais leitores têm em mãos seguramente figura como precioso material de estudos. O meu encontro com o pensamento de Sartre acontece na época da minha graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo, mais precisamente em 2009, quando eu estava no quinto semestre do terceiro ano do referido curso, e acompanhei uma matéria acerca de *A Transcendência do Ego* (1937) ministrada pelo professor Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. As aulas do professor Alexandre foram essenciais para despertar em mim um vivo interesse em Sartre. Tanto foi assim que no sexto semestre daquele mesmo ano eu voltei a frequentar um novo curso ofertado pelo professor Alexandre, mas desta vez voltado para *Que é a Literatura?* (1948) lido e interpretado a partir dos conceitos de *A Transcendência do Ego*, isto é, pensando a

¹ Esta entrevista foi realizada através de e-mail. As perguntas foram elaboradas pelo editor da *Poiesis* – Revista de Filosofia e dirigidas ao entrevistado.

famigerada questão da literatura engajada através da espontaneidade intencional da consciência, se se quer, buscando um fundamento fenomenológico para a atividade literária. Os dois cursos mencionados foram a minha porta de entrada na filosofia de Sartre, e depois deles eu resolvi, com a orientação do professor Alexandre, apresentar uma proposta de iniciação científica para a Fundação de Amparo de Pesquisa ao Estado de São Paulo (FAPESP). A proposta, que também tinha como objeto de investigação teórica a relação entre aqueles dois textos sartreano, fora aceita pela agência, e foi a partir dela que aprofundei minhas leituras em outros textos fenomenológicos de Sartre, como, por exemplo, *Esboço de Uma Teoria das Emoções* (1939), *A Imaginação* e *O Imaginário* (ambos de 1940). Estas leituras realizadas durante o meu último ano na graduação, bem como a prática da pesquisa propiciada pela iniciação científica apoiada pela Fapesp e supervisionada pelo professor Alexandre, formaram a base teórica para o que viria a ser a minha pesquisa de mestrado iniciada em 2011. Eu começo o meu mestrado, agora tendo como escopo a fenomenologia e a psicologia fenomenológica em Sartre, com uma boa base bibliográfica, em parte trazida pelo professor Alexandre, em parte decorrente de uma espécie de renovação dos estudos sartreanos na Europa iniciada nos anos 2000 pelo professor belga Vincent de Coorebyter e seu monumental livro *Sartre Face à la Phénoménologie*. Depois da publicação desta obra, o que se observa, principalmente no continente europeu, é uma atenção dos pesquisadores voltada agora para um Sartre leitor sério e competente de outros filósofos, sobretudo Husserl. O vigor da obra do professor Coorebyter está em chamar a atenção dos estudiosos para o modo peculiar e original com o qual Sartre se apropriou da fenomenologia alemão. Não vou entrar nos méritos da obra do professor Coorebyter, mas o que se vê depois dela é, como eu afirmei, um recrudescimento da fenomenologia sartreana, seguido depois por pesquisadores do quilate de Philippe Cabestan, Alain Flajoliet, Florance Caeymaex, e tantos outros. Enfim, esse momento de renovação europeia dos estudos em Sartre dera amplo fôlego para minha pesquisa de mestrado, bem como para o livro que dela se sucedeu, *Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica em Sartre: Arqueologia dos Conceitos*. Logo após o término do mestrado, iniciei meu doutorado em 2014, também sob a orientação do professor Alexandre. Para a tese, eu resolvi realizar a passagem da fenomenologia para a ontologia fenomenológica, analisando, sobretudo, o *modus operandi* daquilo que Sartre chamou em *O Ser e Nada* (1943) de psicanálise existencial. Eu escolhi fazer da psicanálise existencial o eixo central de minha pesquisa, pois, como ela se encontra no fim do livro, pressupõe-se que o leitor, para chegar até ela, tenha passado por todos os demais capítulos que a antecedem. Antes da seção sobre a psicanálise existencial, Sartre estabelecera aquilo que poderíamos

chamar de a “verdade da consciência” ou o *modo de ser geral da realidade-humana como nada de ser desejante do ser*. Em posse desta verdade ontológica, a tarefa da psicanálise existencial seria, por conseguinte, a de ultrapassar os dados gerais deslindados pela ontologia fenomenológica rumo ao modo como cada para-si singulariza tal desejo de ser sob a forma de um projeto original, chegando com isso ao que eu chamo de “realidade da consciência”. O estudo desta psicanálise obrigou-me a estudar as três primeiras biografias existenciais de Sartre, *Baudelaire* (1944), *Mallarmé. La Lucidité et sa Face d’Ombre* (obra que reúne dois escritos de Sartre sobre o poeta Mallarmé, quais sejam: “L’engagement de Mallarmé” (1952) e “Mallarmé” (1953)) e *Saint Genet: Comédien et Martyr* (1952); o resultado fora minha tese “Da ontologia fenomenológica à psicanálise & biografias existenciais: o si como nervura dos conflitos”. É curioso, comentando agora o meu percurso em Sartre, o fato de ele ter-se dado cronologicamente, pois, durante o meu pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos em 2021, e com a supervisão teórica do professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, eu estudei, sob o nome de “antropologia existencial”, as últimas grandes obras de Sartre, *Crítica da Razão Dialética* (1960) e o colossal *O Idiota da Família*, dividido em três tomos publicados ao longo dos anos 1970. Em linhas gerais, eu passei da ontologia fenomenológica para a antropologia, se se quer, de uma filosofia da liberdade incondicional para uma filosofia da liberdade alienada, um tema sartreano pouco explorado se comparado com a miríade de pesquisas sobre a ontologia sartreana dos anos 1943. Servindo-me de extensa bibliografia acumulada ao longo de minha trajetória acadêmica, empreendi então, tendo o Flaubert como ponto de chegada, uma análise acerca das sucessivas transformações teóricas que eu julgo que Sartre operou desde *Saint Genet*, principalmente aquelas que dizem respeito ao estatuto teórico e filosófico da liberdade. Desde *Saint Genet*, o filósofo realiza uma, coloquemos assim, “assepsia teórica” contra os excessos da liberdade incondicional dos anos 1943, e tende, cada vez mais, à concepção da *liberdade alienada* e da ideia de *destino*, duas ideias que vão atingir seu apogeu quando ele introduz no *Idiota da Família* a tese da *constituição*, uma tese que, como não escapa ao olhar atento de Hazel Estella Barnes em seu *Sartre and Flaubert*, deixa os leitores de Sartre bem surpresos. Afinal, como conciliar a tese da constituição, e que em Flaubert é ainda mais escandalosa, pois passiva, com a liberdade incondicional de escolha do para-si da ontologia fenomenológica? É claro que a tese da constituição não é gestada da noite para o dia: se nos anos 1943 podemos pensar a alienação enquanto coordenada pelos fios teóricos da má-fé, então compreendida como “liberdade do para-si de enganar a si mesmo”, em *O idiota*, obra amparada conceitualmente por *Crítica da Razão Dialética* e outros textos da mesma época, a alienação será repensada levando em

consideração as restrições que o *Outro* inflige a mim, o que significa que os mecanismos da alienação passam a ser, também, transcendentais a um para-si que agora não vive mais em uma espécie de *robinsonada* ontológica, mas no seio de uma História como realidade individual-coletiva, como resultado de uma multiplicidade de *práxis* (conceito dos anos 1960) que fazem e são, ao mesmo tempo, feitas pela História. Em resumo, tendo Flaubert como objetivo último, eu investiguei a passagem do individualismo e do indivíduo puro ao social; em outras palavras, a passagem daquilo que Sartre chama de “mito do heroísmo” ao destino constituído pela proto-história (conceito de *O Idiota*) de cada indivíduo. Como dirá o próprio Sartre quando de uma entrevista reeditada em *Situations, X*: “*De uma certa maneira, todos nós nascemos predestinados. Nós estamos fadados a um certo tipo de ação desde a origem pela situação em que se encontram a família e a sociedade em dado momento. (...) A predestinação é o que substitui em mim o determinismo (...) Isso não significa que esta predestinação não comporte nenhuma escolha, mas sabemos que, escolhendo, não realizaremos o que escolhemos: é o que chamei de necessidade da liberdade*”.

POIESIS:REVISTA DE FILOSOFIA - Sartre, como sabemos, é um dos principais expoentes do existencialismo, um modo de pensar contemporâneo que se opõe às teorias essencialistas. A relação homem-mundo, os embates do ser humano com a sua existência concreta, é uma forte característica desse pensamento que alcançou uma grande relevância histórica, estética e filosófica no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial. Nessa ocasião, o mundo ainda vivia a experiência da barbárie e do desamparo. Sartre já se destacava como um intelectual politicamente engajado. Sendo assim, qual foi, de fato, a relevância política do existencialismo naquele momento?

GUSTAVO FUJIWARA - Para responder satisfatoriamente, devemos, antes de qualquer coisa, situar o que eu chamo na minha pesquisa de pós-doutorado (eu abordo o tema ali) de “*drôle d’amitié*” entre Sartre e os comunistas durante e após a Liberação. N’outras palavras, a suposta relevância política do existencialismo ao longo do pós-guerra só pode ser bem enquadrada se recuperarmos a questão comunista na vida intelectual francesa do Pós-Guerra, ou seja, no modo como Sartre, pessoa física & pessoa filosófica, fora envolvido paulatinamente por isso que aqui referimo-nos como a questão comunista. Para ajudar-nos nisso, podemos, por exemplo, resgatar a conferência proferida por Raymond Aron em 1946 no Collège de Philosophie, intitulada “Marxisme et existentialisme”: segundo Aron, observar atento de sua época, “*o diálogo entre existencialismo e marxismo, ou, para falar mais*

precisamente, entre Sartre e os comunistas, ocupa, desde a Liberação, a dianteira da cena político-literária da França". “Estranho diálogo”, prossegue ele, uma vez que “um dos interlocutores expressa sua amizade, e, em troca, somente recebe rejeições”. Nesse “estranho diálogo entre Sartre e os comunistas”, diálogo situado no espaço-tempo da Ocupação/Liberação, nós sabemos que Sartre é aquele que afirma sua amizade enquanto é “rejeitado” pelos *tovarishchi*. Novamente cito Aron: “*Os existencialistas multiplicaram os testemunhos de bons sentimentos, e Sartre, em uma entrevista, até mesmo disse que se tratava, entre os comunistas e ele, de uma querela de família. Os comunistas responderam, no mais das vezes, decretando que o existencialismo, ideologia pequeno-burguesa, tornava-se progressivamente reacionária, até mesmo fascista*”. Aron, apesar de sua antipatia de “*bon garçon*” pelo comunismo, não exagera no relato, pois, em verdade, Sartre e seu existencialismo sofreram todas aquelas acusações proferidas pelos comunistas. O que espanta Aron está principalmente no fato de Sartre, apesar do “*j’accuse!*” dos comunistas, referir-se ao confronto – existencialismo *versus* marxismo – como “querela de família”, o que significaria admitir, seguramente, certo “ar de família” entre existencialismo e marxismo. Tal admissão, por exemplo, nós a encontramos no pequeno texto sartreano escrito em 1944 chamado “*À propos de l’existentialisme: mise au point*”; diz ali Sartre: “*tudo o que eu posso dizer – e sem insistir muito nas semelhanças – é que ele (o existencialismo) não se afasta muito da concepção de homem que nós encontraríamos em Marx*”. Não vou entrar nos meandros da questão, pois isso exigiria longa explanação, mas gostaria apenas de observar que ao longo da conturbada década de 40, o comunismo, no rastro da Liberação e da vitória da URSS contra o nazifascismo, imerge como o mandatário irretocável e irrevogável das massas proletárias oprimidas. O “vórtice do comunismo”, expressão de Tony Judt e não menos carregada de olhar crítico, dragou toda uma geração francesa de *bien-pensants* para aquela lógica que outrora fora a lógica urgente da Resistência, isto é, o “você está conosco, ou está contra nós” passou a significar “estar contra nós quer dizer “colaborar com as forças do capital e “trair as massas”. Sobre este ponto, o próprio Sartre, em *Situations, IV*, comenta que no imediato Pós-Guerra só existiam duas posições, duas e não mais que isso, ou seja, ou filiar-se ao marxismo do PC e aceitar a doutrina stalinista ou então ser enquadrado como um apoiador do “imperialismo norte-americano”. O que fazer diante deste verdadeiro *tertium non datur* típico daquela época de imediata Guerra Fria entre URSS e EUA? Se Sartre aceita a ideia da luta de classes e se filia a ela, naquele momento ele não o faz em nome de uma adesão cega às “verdades históricas” do PC como quer fazer crer Judt em seu livro *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*. Uma análise detalhada de textos como o já

mencionado “À propos de l’existentialisme”, a famosa conferência “L’existentialisme est un humanisme” (1945) ou “Matérialisme et Révolution” (1946), dão prova de que o filósofo não abandonou, no auge do vórtice comunista, os seus conceitos mais caros, quais sejam: a consciência como projeto e movimento de transcendência, a situação, a nadificação, e, não menos importante, a liberdade. Ora, todo o esforço sartreano em relação ao marxismo, e isso desde a Liberação, fora o de tentar criar uma relação (constantemente rechaçada pelos comunistas) de cooperação crítica dos intelectuais pequeno-burgueses (Sartre ali incluído) com os intelectuais comunistas, pois Sartre, como os comunistas, partilhava os anseios por uma Revolução socialista; aliás, e nunca é demais esquecer a profunda e constante ojeriza sartreana pela democracia liberal e burguesa. Dito de modo claro, Sartre, ao longo da Segunda Guerra Mundial e depois dela, colocou-se ao lado das classes trabalhadoras e da Revolução, mas, contra os comunistas, rechaçou o materialismo dialético/dialética da natureza em nome da subjetividade e da liberdade humana. Em “Matérialisme et Révolution”, publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, que aliás nasce como uma espécie de “terceira via” entre o comunismo stalinista e o liberalismo americano, Sartre, contra a “escolástica marxista” e o “neo-marxismo stalinista”, pretende reforçar os conceitos de subjetividade e de liberdade humana a partir de um exame crítico do materialismo dialético que será enquadrado como uma metafísica dissimulada sob um positivismo e um racionalismo dogmático. Ali é possível notar como ele aprofunda sua leitura de Marx e tem o cuidado de distingui-lo do marxismo de inspiração engelsiana que, na sua ótica, teria postulado um materialismo dialético ou uma dialética da natureza que engessa o par liberdade-subjetividade. Muito *en passant*, a dialética da natureza, naquele texto, é visada como um movimento (dialético) pelo qual os contrários, ao se oporem, são superados e reunidos em uma nova síntese. Esta nova síntese, por seu turno, passa pelo seu contrário, para fundir-se nele e gerar outra síntese nova, e assim sucessivamente. Tal movimento é próprio da *dialética hegeliana*: em Hegel, segundo Sartre, uma Ideia convoca outra, e cada uma produz seu contrário; o princípio desta dialética é que um todo governa suas partes, que uma ideia tende por si mesma a completar-se e a enriquecer-se, que a progressão da consciência não é linear, como aquela que vai da causa ao efeito, mas sintética e pluridimensional. Esta dialética, na ótica sartreana, é possível aceitá-la sem problema quando se trata das ideias. O grande quiprocó sartreano com o marxismo oficial do Partido Comunista está em aplicar a dialética à matéria, findando com isso em um determinismo que condena o homem às leis dialéticas da matéria. Assim, quando Engels, em nome da objetividade científica, aplica a dialética à matéria (ou natureza), ele deturpa não apenas a dialética, mas também a noção de homem, fazendo com que este não passe a não ser

de um simples produto natural. Ora, o que Sartre já mostra neste texto (e que será ratificado e aprofundando em *Questions de Méthode, Critique de la Raison Dialectique, Marxisme et Existentialisme: Controverse sur la Dialectique e Qu'est-ce que la Subjectivité?*) é que o materialismo dialético, por ver na ciência a explicação do universo, finda em fazer da matéria dos cientistas uma matéria regida pela dialética, um princípio de inteligibilidade que se estende para todos os setores: a dialética da matéria é aplicada à dialética da história do homem, enquanto esta é condicionada pela totalidade dos fatos naturais; daí que este materialismo, sempre na ótica sartreana, não faça senão reduzir o homem a um objeto ou simples produto natural. Mas isso não é tudo: o materialismo dialético faz da ciência a explicação do universo (de todos os setores do universo), contudo, caso nos voltemos para a ligação de causalidade, podemos constatar que esta não é de maneira alguma científica, pois, de acordo com Sartre, “a ciência estabelece relações funcionais entre os fenômenos e escolhe a variável independente segundo a comodidade”. Logo, a causalidade materialista, que supostamente está ancorada no *modus operandi* da ciência, é vaga, ou melhor, ela é o resultado de um anseio metafísico de desautorizar a subjetividade, de reduzir o espírito à matéria, ao determinismo, ou seja, de fazer da consciência um mero “reflexo do ser”, o que significaria, forçosamente, negar a liberdade do homem para depositá-la nas coisas. Diante da negação da liberdade, o materialismo dialético (em sua forma engelsiana ou stalinista) apresentar-se-á aos olhos de Sartre como um mito revolucionário que faz do homem um objeto subsumido aos processos causais, e finda por solapar qualquer iniciativa de ação enquanto esta é “desvelamento da realidade e ao mesmo tempo modificação desta realidade”. Contra uma tal visão coisista e teleológica do homem e da História, é preciso uma filosofia (no caso o existencialismo de Sartre) que conceba o sujeito revolucionário como aquele que ultrapassa, por sua liberdade de nadificação, sua situação em direção a uma situação radicalmente nova, isto é, que conceba um estado ideal de coisas (futuro) em detrimento ao estado real (presente). Neste texto, portanto, observamos a mesma operação (dupla nadificação) outrora estabelecida por *L'Être et le Néant*. Todo o escopo sartreano ali é mostrar, contra aquele materialismo dialético - ou dialética da natureza - que a liberdade humana é imprescindível para qualquer revolução; melhor, que a liberdade é o fundamento *por excelência* não apenas das ações cotidianas do homem, mas também da ação revolucionária: o revolucionário, ao contrário do homem quietista (ou o sério de *L'Être et le Néant*) que se resigna diante de sua situação por concebê-la como estrutura *a priori* e definitiva, apreenda tal situação opressora como ultrapassável através de um projeto de si rumo ao futuro (o que significa que ele a transcende). Apesar de resgatar conceitos de 1943 -

o homem como liberdade de ultrapassagem do presente em direção ao futuro -, o interessante da descrição de “Matérialisme et Révolution” acerca do *modus operandi* do revolucionário como aquele que solapa as bases da ideologia burguesa está precisamente no fato de que o homem, imerso nesta ideologia e antes de realizar uma revolução (socialista) que faria da liberdade o fim último da humanidade, é uma *liberdade alienada*. Se, por um lado, Sartre não renuncia à liberdade, pois “*jamais oprimimos senão uma liberdade*, por outro, ele dá um passo a mais em relação à ontologia fenomenológica dos anos 1943, pois concebe que os homens, enquanto *seres sociais* vivem em uma sociedade que os oprime. Nesta toada, “Matérialisme et Révolution” tece análises importantes no vir a ser da filosofia sartreana pós *L’Être et le Néant*: de fato, o referido texto continua a apostar na indefectível liberdade do homem como condição *sine qua non* de qualquer ação (seja ela revolucionária ou opressora), na liberdade como *leitmotiv* dos fins do homem, isto é, como aquilo que define intrinsecamente a humanidade do homem. Mas ao contrário da ontologia de 1943, ele traz à baila um social que, enquanto tramado pela ideologia burguesa, oprime e aliena a liberdade. Essa liberdade alienada, como também soará ocorrer em *L’Idiot de la Famille*, significa aqui um pensar a si mesmo “*como um Outro e com os pensamentos do Outro*”. Eu trouxe tais análises para mostrar como o existencialismo, no imediato Pós-Guerra, estava tentando firmar-se como uma alternativa ao marxismo oficial do PC. A aposta sartreana no indefectível movimento de transcendência humana representou alguma relevância política no que diz respeito à postura teórico-intelectual do membros do PCF? A resposta é negativa, pois, naquele momento, e com a intensificação da Guerra Fria, tudo resumia-se a: “ou você é favor do PC e, portanto, a favor das massas e da Revolução”, ou você “é contra o PC, logo, contra as massas e a Revolução”. Logo, o fato de Sartre responder às críticas que o PC endereçava-lhe é sintomático não apenas da força do “vórtice comunista”, mas, igualmente, da opção sartreana pela Revolução e pela luta de classes. No entanto, aquela opção não passava por uma adesão cega, pois, como o próprio Sartre afirma em uma entrevista, “*eu sempre quis buscar as coisas por mim mesmo. O ‘eu penso, logo, sou’ de Descartes sempre foi e sempre será meu pensamento filosófico essencial*”. De modo muito objetivo, portanto, eu diria que a relevância política do existencialismo no imediato Pós-Guerra não se limitou a ser senão teórica. E já que estamos falando da relação de Sartre com os comunistas, eu gostaria apenas de rememorar o seguinte: da Ocupação/Liberação, passando pela aproximação mais incisiva do filósofo com o PCF (compagnon de route), e chegando à constatação do debacle da URSS como portadora das esperanças da causa proletária, acompanhamos uma miríade de eventos que marcaram as idas e vindas de um mundo então profundamente tensionado pela Guerra Fria. Quanto a Sartre,

que se colocara imediatamente à esquerda do espectro político, a opção pelo comunismo (sem filiar-se a ele, claro) vai se tornando cada vez mais urgente em detrimento de uma série de acontecimentos: a guinada à direita, pró-americana e anticomunista do Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (grupo que o filósofo integrara em 1948, espécie de terceira via entre o gaullismo e comunismo), a guerra da Indochina, a guerra da Coréia, e, sobretudo, a visita oficial do general Ridgway à França e o caso Henri Martin. Ora, se as manifestações contra a visita do general norte-americano causam mudanças políticas em Sartre, o caso Henri Martin inaugura oficialmente a colaboração intelectual do filósofo com o PC. Em um claro sinal de realismo político, de 1952 até 1956 Sartre tangencia sucessivas intervenções intelectuais em defesa da URSS, sendo a mais famosa delas o seu polêmico e extenso artigo *Les Communistes et la Paix*, onde o PC é então concebido como o único partido que exprime e realiza os interesses reais da classe operária. No entanto, a relação é imediatamente desfeita quando os tanques soviéticos, em 1956, invadem a Hungria e sufocam as manifestações populares contra a repressão exercida pelo governo comunista local. O que se segue a isso é conhecido: Sartre passa de “companheiro de rota”/“crítico amigo” a “crítico inimigo” dos comunistas soviéticos e do PCF, e é neste contexto que escreve *Le Fantôme de Staline*, *Questions de Méthode* e *Critique de la Raison Dialectique*. As duas últimas obras se entrelaçam e se complementam, pois possuem, a partir do mesmo diagnóstico, um mesmo objetivo. O diagnóstico: a crise da URSS é resultado de uma interpretação que estagnou e degenerou o pensamento dialético de Marx e suas análises dialéticas da História. O objetivo: é preciso colocar novamente em movimento este pensamento petrificado. Como bem pontua Birchall em seu *Sartre Against Stalinism*, depois de 1956, Sartre procurará responder até que ponto os indivíduos devem ser vistos como simples representantes de uma classe social e vinculados por determinações históricas, e até que ponto eles são livres para agir dentro de uma determinada situação, situação que passa a ser enquadrada por um processo dialético constante de totalização, destotalização e (re)retotalização pelo qual o homem, agora *práxis*-projeto, faz a História enquanto é feito por ela. Neste novo esquema sartreano as significações são constantemente reabsorvidas, desviadas e redirecionadas pelos outros e pela História, de modo que o sentido, agora, *depende e não depende* de mim. Eis o problema que anima toda a produção filosófica de Sartre desde então.

POIESIS:REVISTA DE FILOSOFIA - Um dos projetos de pesquisa que você desenvolveu versou sobre a maneira como Sartre traçou o esboço da psicanálise

existencial em *L'Être et le Néant* (1943) a partir do conceito fundamental de Nada. Comente acerca dos resultados desse projeto. O que é “biografia existencial”?

GUSTAVO FUJIWARA - Em minha tese de doutorado busquei desenvolver a passagem do discurso da ontologia fenomenológica ao discurso psicanalítico existencial como passagem da “transcendência qualquer” (nível da verdade da consciência) à “transcendência pessoal” (nível da realidade da consciência). Resumidamente, poderia dizer que até a seção III, capítulo I, da Quarta Parte de *L'Être et le Néant*, Sartre trata das estruturas universais da realidade-humana para, na seção I do capítulo II dessa mesma Quarta Parte, passar a uma análise de como tais estruturas são individualizadas pelo para-si-em-situação enquanto ser-no-mundo(-singular). Nesta lida, a seção I, “La psychanalyse existentielle”, do capítulo II, operará uma compreensão singular das estruturas universais desveladas pela ontologia fenomenológica; compreensão que virá à tona através do *modus operandi* da psicanálise existencial. Eis aí o esquema geral de minha pesquisa. Se se quer, eu procurei enquadrar a psicanálise existencial como estudo individual dos dados universais descortinados pela ontologia fenomenológica (nadificação, ser-no-mundo, ipseidade ou ipse que falta de... para... (movimento ek-stático animado pelo desejo de ser), liberdade, má-fé, etc.). A psicanálise existencial assim entendida visa compreender como um para-si singular *existe e individualiza* as estruturas ontológicas do real. Rapidamente, tal psicanálise, nos quadros da obra de 1943, pretende-se um instrumento para chegarmos à “realidade da consciência”, isto é, a maneira singular como cada para-si escolhe seu modo de ser-no-mundo através de um projeto original, afinal, o para-si é ali liberdade incondicional de escolha e nadificação. Doravante, produzir uma *compreensão rigorosa* do para-si, ao contrário da psicologia empírica, não será mais buscar nenhum tipo de explicação exterior a ele, mas compreender seu ser em totalidade através de seu projeto original como expressão de sua escolha de si no mundo. A psicanálise existencial - contrariamente à concepção psicológica do sujeito como um “feixe de tendências”-, partirá de uma definição do sujeito como totalidade, ser-no-mundo-em-situação-de-escolha-irredutível-e-injustificável. Ao contrário de tentarmos restituir o homem pela soma/cominação de suas inclinações (insufladas por sua hereditariedade, condição socioeconômica, educação, etc., etc., etc.), diremos, à guisa de Sartre, que o homem é *ser-no-mundo que se pessoaliza através de uma transcendência singular que expressa sua escolha original enquanto projeto original de si*. A psicanálise existencial, ao contrário do determinismo psicológico, tentará escrutinar, leia-se compreender em totalidade, o projeto original enquanto escolha indeterminada de si, enquanto liberdade

irredutível a qualquer determinação exterior. Para exemplificar a aplicação de tal método especial, Sartre mobiliza como sua “cobaia” o escritor francês Gustave Flaubert: se ser, para todo homem, é unificar-se livremente no mundo, e se tal unificação, enquanto miríade de escolhas-em-situação, remete a um “irredutível evidente” enquanto totalidade do para-si, ou seja, ao projeto/escolha original, produzir uma compreensão hermenêutica de Flaubert será forçosamente “dissecar” o projeto através do qual suas escolhas ônticas foram derivadas. “*Ser, para Flaubert, como para todo sujeito de ‘biografia’, é unificar-se no mundo*”, destarte, “*a unificação irredutível que nós devemos encontrar, que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos para revelar-nos, é a unificação de um projeto original*”, dirá Sartre em *L’Être et le Néant*. À frente deste horizonte ontológico, deveremos conceber Flaubert como um “absoluto não substancial”, isto é, como um ser-no-mundo-em-situação-de-escolha-constante, como um indivíduo cujos atos, para além de sua aparência empírica/ôntica, remetem a significações ontológicas que, estas sim, descortinam o modo singular/individual de sua escolha originária diante de si, do mundo e da facticidade. “Ponto de chegada” irredutível da *démarche* psicanalítica existencial, o *projeto original* de Flaubert, uma vez perscrutado, revelar-nos-á não uma soma de tendências determinadas por fatos exteriores, mas a irredutibilidade de suas escolhas no mundo, logo, sua *liberdade incondicionada*. Partindo deste princípio, seríamos capazes de encontrar, sob a sua necessidade de escrever, e, sobretudo, de escrever *estes* livros em particular, a necessidade da atividade em geral como projeto de ser que Flaubert adotou diante do *problema do absoluto* (tentativa de realização do valor ou do ser-em-si-para-si), isto é, como tentativa, pela escrita, de realização da totalidade em-si-para-si. Sua ambição, nestas sendas ontofenomenológicas, não dirá respeito a uma ambição comum a todo jovem pequeno-burguês do século XIX, mas representará, se analisada sob o esteio de uma conduta empírica/ôntica que remete a uma escolha originária de si, uma das *modalidades fundamentais de ser* de Flaubert. Dito de outro modo, a psicanálise existencial, ao contrário da psicologia empírica e de seus ídolos explicativos (tendências gerais produzidas por fatores externos ao próprio sujeito), estabelecerá que Flaubert existiu seu ser desta maneira específica, quer dizer, como escritor e autor, dentre outras obras, de *Madame Bovary*, a partir de um *projeto/escolha original de ser* que visou resolver a questão ontológica da falta de ser a partir da literatura. Finalmente, produzir uma hermenêutica rigorosa acerca do autor de *Madame Bovary* será inquirir, em filigrana, cada ação ôntica enquanto ação significativa que se reporta à liberdade incondicionada. Será indagar o indivíduo Flaubert na perspectiva de seu projeto original que somente poderá existir para um ser que, enquanto nada e nadaificação do ser, anuncia a si mesmo através de seus possíveis (possíveis livremente escolhidos). Uma

hermenêutica de Flaubert, assentada na explanação ontofenomenológica das estruturas imediatas do para-si, será o exame (ontológico) de sua singularização compreendida como livre escolha de si, logo, como não determinada por fatores externos, afinal, é pela liberdade (individual) do sujeito que o mundo e a facticidade recebem tais e tais significações à luz do projeto individual. Se, como explicita Sartre, é preciso consultar a história de cada um para termos uma ideia singular acerca de cada para-si singular, essa história, enquanto “ideia singular de cada para-si singular”, apenas poderá ser a história de sua liberdade incondicionada de escolha atrelada a uma escolha ontológica primeira que designará a relação fundamental do para-si ao mundo e a si mesmo. A partir destas explicações algo ligeiro, veremos que a biografia existencial, pelo menos aquelas sobre Baudelaire e Mallarmé, serão a aplicação da psicanálise existencial esboçada na *magnum opus*. Em *Baudelaire*, obra escrita um ano depois de *L'Être et le Néant*, Sartre pretende mostrar, mobilizando toda a engenharia teórica da ontologia fenomenológica, que o autor de *Les Fleurs du Mal*, ao contrário daqueles que afirmam que “ele não teve a vida que mereceu”, teve, sim, a vida que mereceu, pois ele escolheu-se incondicionalmente como alguém que aceitou a moralidade teocrática que o condenou a ser o “poeta maldito”. Estamos, como o leitor pode perceber, muito próximos da assertiva irascível de *L'Être et le Néant* segundo a qual “o que acontece comigo, acontece por mim e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar nem me resignar”. Ora, tal como vimos anteriormente no exemplo da ambição de Flaubert, o filósofo demonstrará que é a partir de uma escolha original/primeira em relação ao Ser que todas as demais condutas empíricas do autor do *spleen* receberam uma significação. Deste modo, é preciso indicar a interdependência de cada uma de suas condutas, pois para Sartre, que escolheu como fim tangível à sua atividade de construir uma filosofia da liberdade, trata-se essencialmente de desvelar, do que é conhecido do personagem Baudelaire, sua significação, ou seja, a escolha de si que ele fez”. E essa “escolha de si mesmo” não será outra coisa a não ser a própria liberdade do poeta em detrimento de sua situação. A presente biografia soergue-se contra a *doxa* (poeta maldito que fora injustamente acometido pela má sorte) ao pretender indicar, no plano moral, a responsabilidade/cumplicidade de Baudelaire em relação à sua má fortuna. N'outras palavras, será preciso revelar, através da escolha original de si, a liberdade sem desculpas de Baudelaire; o que significará, portanto, restituir o fluxo interior do vivido de Baudelaire sem recorrer aos “íolos explicativos” da psicologia empírica. O final desta biografia é elucidativo quanto ao que acabamos de afirmar: “a livre escolha que o home faz de si mesmo identifica-se absolutamente com o que chamamos seu destino”. Igualmente em *Mallarmé*, Sartre mobiliza a ideia de projeto/escolha, que ali “serve de fundamento a todas as

nossas afecções empíricas, pois realiza, com efeito, nossa ligação a todo o real, cada emoção ou cada sentimento manifesta-o ao particularizá-lo”. No entanto, a questão biográfica irá se complicar quando, já refletindo criticamente acerca das implicações concretas do social no vir a ser do sujeito, o filósofo colocar o seguinte questionamento: “*o verdadeiro problema é: interpretação pela história de todos ou pela história de um só?*”. Doravante, se nesta biografia, como em *Baudelaire*, realiza-se uma *investigação em interioridade*, eu diria que a questão do social far-se-á presente quando, por exemplo, o filósofo analisar, naquilo que talvez seja uma das mais belas análises de seu *corpus* filosófico, o papel constitutivo da mãe para o vir a ser da criança. Ali, os cuidados maternos, para além de sua acepção física, revestem uma dimensão ontológica de constituição do bebê a partir dos cuidados afetuosos da mãe. A mãe, ao contrário da figura opressora do pai, será sinônimo de *justificação* ou de *valorização* existencial do infante. A criança é ontologicamente dependente de sua mãe, na medida em que ainda não é capaz de operar o processo da alteridade para, então, diferenciar-se dos objetos. Se a criança vive sua relação ao Todo a partir da mãe, se Mãe & Mundo, nesta fase da vida, não são senão uma única e mesma coisa, é indefectível que o Olhar materno “guie” o olhar da criança no mundo (n’outras palavras, o olhar materno exerce uma verdadeira função ontofenomenológica. Mobilizando as análises ontofenomenológicas do Olhar e do para-si-para-outro tal como descritas em *L’Être et le Néant*, Sartre as complementa, pois torna decisivo o Olhar materno (o para-outro) como *polo organizador das experiências da criança*. Tal como fora afirmado outrora em *Baudelaire*, a criança é um ser totalmente dependente das vontades dos pais, contudo, há aqui uma nova tese, qual seja: ainda que a criança opere sua singularização no mundo através de uma situação precisa, isso não significará mais que ela esteja totalmente liberada, depois de adulta, da presença ontológica da constituição dos pais. Nesta toada, Sartre, analisando o *impacto ontológico* da família no vir a ser da criança, será capaz de depreender que o núcleo familiar é um produtor de alienações que depositará na criança um destino. Mas o que acabamos de afirmar significa que estejamos lidando, *avant la lettre*, com o famigerado tema da passividade? A resposta, para mim, é positiva e ao mesmo tempo negativa. Afirmativa, posto que, de fato, a criança é “esculpida” através da criação dos pais ou de quem quer que seja, mas é também negativa, pois como sabemos, a decisão final acerca desta alienação (sua aceitação ou negação) ainda é dada pela liberdade do sujeito consciente; daí que aquela célebre frase de *Saint Genet*, “o importante não é aquilo que fizeram de nós, mas o que nós mesmos fazemos daquilo que fizeram de nós”, reverbe ao longo da biografia sartreana sobre Mallarmé. Mas é a partir de *Saint Genet* que, na minha opinião, a biografia existencial (entendida como um tipo de análise teórica)

sofrerá uma guinada radical: ali, como nas duas últimas biografias supracitadas, tratou-se, igualmente, de operar uma *análise imanente* ao vivido do sujeito, neste caso, o escritor e poeta Jean Genet. Todavia, em um movimento ascendente rumo às reais implicações do social para o modo de ser de um indivíduo, Sartre realiza a passagem daquilo que eu chamo de alienação *a-histórica* de *L'Être et le Néant* para uma alienação *sócio-histórica*. Como a questão da a-historicidade do ensaio fenomenológico demandaria uma explicação em filigrana, não entrarei nela. Apenas gostaria de observar, em se tratando de *L'Être et le Néant*, que *o para-si apenas sobrevoa a facticidade e não se imbrica realmente a ela* (esta afirmação encontra lastro em comentadores como Flajoliet, Claude Romano ou filósofos como Lucien Goldmann). De qualquer maneira, o próprio Sartre, olhando criticamente para *L'Être et Néant*, reconheceu que em sua ontologia fenomenológica ele buscou “*oferecer generalidades sobre a existência do homem, sem me dar conta de que essa existência está sempre situada historicamente*”. Para alguns intérpretes e comentadores, os fundamentos do existencialismo marxista de Sartre já estariam dados nas entrelinhas de sua ontologia fenomenológica da década de 1940. De minha parte, filio-me a tal interpretação *cum grano salis*, pois, na perspectiva *a-histórica*, *individualista* e *a-social* de *L'Être et le Néant*, não será sem algum esforço teórico considerável que Sartre poderá conceber a sociedade como uma “*primeira concreção que faz passar da ontologia à antropologia*”, para retomar uma passagem de *Cahiers pour une morale* (1948). Para tanto, o corolário ontofenomenológico - “*a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo*” – deverá conceder a este *outro ser* a parte que lhe é devida; leia-se, uma objetividade não tramada exclusivamente pelos projetos-significações-escolhas-incondicionadas da consciência, mas por um *mundo socialmente coabitado*. Algo que, ademais, reverberará na tríade, até então autossuficiente, *projeto-escolha-fim*. Ao conceder a parte que cabe a este *outro ser* (o mundo socialmente coabitado), a autossuficiência da tríade será desarmada e passará a ser igualmente modalizada pelo social. Uma vez o *mundo social objetivamente reabilitado*, o projeto-escolha-fim, até então da “ordem sagrada” da individualidade, ver-se-á às voltas com a ordem social... “Equilibrar” o campo fenomenal – a transfenomenalidade do ser (condição ontológica do desvelamento do fenômeno de ser) e a consciência como condição fenomenológica do “há” do fenômeno – exigirá uma operação deveras ausente de *L'être et le néant*, qual seja, a *dialética da interiorização e da (re)exteriorização*, da *subjetividade como mediação não mediada entre os dois momentos do ser transcendente* (temas tratados com fôlego em *Qu'est-ce que la Subjectivité?*). E a obra de Sartre sobre Jean Genet, *exegese*

histórico-subjetiva, é aquela que dará os primeiros passos em direção ao que acabamos de formular. Esta biografia da década de 50, ao procurar mostrar “os limites da interpretação psicanalítica” e da “explicação marxista” através da liberdade enquanto único leitmotiv capaz de “dar conta de uma pessoa em sua totalidade”, segue, é verdade, firme na condenação dos determinismos (sejam eles psíquicos ou sociais) postulados, segundo o filósofo, tanto pela psicanálise quando pelo marxismo. A biografia em comento visará retratar a “história de uma libertação”, isto é, o movimento de interiorização e assunção, por parte de Genet, de sua alienação, o que significará o irromper de uma dialética entre subjetividade condicionada e objetividade condicionante. Para o professor Coorebyter, cuja interpretação filio-me, nesta obra o filósofo “pretende ter pensado a alienação tanto quanto a liberdade”. Diante dessa perspectiva, eu diria que a “história de uma libertação”, no caso em tela, a libertação de Genet, narrará a maneira pela qual ele reivindicará para si (no sentido de agente livre, mas alienado) o ostracismo no qual fora (passivamente) condenado pelos Adultos. Ainda é preciso acentuar, na esteira do que acabei de dizer, que uma leitura rápida de Saint Genet poderia dar a impressão de que se trata, com a ‘história de uma libertação’, de empregar as etapas de uma saída da má-fé. Antes disso, e à guisa do comentário de Mathieu Pams, “*Sartre quer mais do que a saída da má-fé: Genet não nega sua liberdade, seu problema não é a consciência que ele tem ou dissimula de sua liberdade ou de sua facticidade. Sua liberdade é realmente e concretamente negada*”. Postulado uma “liberdade em luta com o destino” (leia-se liberdade alienada), o filósofo não renunciará a seu estimado conceito de liberdade, mas buscará repensá-lo através de uma intrincada e inexorável interação com o social. Trata-se ali, para que fique claro ao leitor, de mostrar que somente poderá haver liberdade se houver, como seu correlato intrínseco, a alienação (ou alienações) a ser(em) (ou não) superada(s), o que significa que somente poderá haver liberdade para um para-si que, enquanto ser-no-mundo, está situado em uma determinada coletividade sócio-histórica (ser-no-mundo-sócio-histórico). Vemos claramente como a coisa se complica: há liberdade e subjetividade, mas há também alienação e objetividade, de modo que o sujeito, agora, passa a ser compreendido como a interação dialética entre estes dois pólos. Isto significa, sobretudo, que não estamos lidando com um sujeito que é pura liberdade (como ocorria no ensaio ontológico) e nem pura facticidade (tal como o sujeito do neo-marxismo criticado por Sartre em *Matérialisme et Révolution*). Se Sartre, “psicanalizando” Genet, restitui a história de uma libertação, isso não significará que este sujeito liberado, ou seja, sujeito que “digere pouco a pouco” as fatalidades que o esmagam, seja aquele mesmo sujeito autocentrado/autárquico da ontologia fenomenológica. Bem ao contrário disso, todo o esforço por parte do filósofo-biógrafo está

em mostrar que Genet, uma vez condenado pelos Adultos, somente poderá interiorizar tal condenação e reivindicá-la para si. Do que acabei de dizer, poderemos revisitar sob novo ângulo o sentido teórico da famosa assertiva segundo a qual “o importante não é o que fizeram de nós, mas aquilo que fazemos com o que fizeram de nós”. Ora, mesmo que esta frase indique a presença da liberdade, afinal, sempre podemos fazer algo com aquilo que fizeram de nós, ela não deixa, igualmente, de *explicitar o fato de que fomos, em alguma medida, constituídos por outrem*. Afirmar que o que importa é aquilo que fazemos com o que fizeram de nós significa constatar que fui constituído como este sujeito singular a partir daquilo que fizeram de mim: sujeito singular bastante diferente daquele autocentrado/autárquico dos anos 1940. Se podemos ainda falar em liberdade, esta, paulatinamente, deixará de ser liberdade incondicional de escolha: é verdade que Genet, tal como Sartre o compreende, liberta-se (interioriza a objetivação alienante), mas essa libertação não deixa de designar que ele apenas tornou-se o escritor Genet a partir daquilo que ele fez com o que fizeram dele. Logo, Jean Genet não fora este gênio literário por ter decidido, através de uma liberdade incondicionada de escolha, ser escritor; bem ao contrário desta liberdade incondicionada, Sartre mostrará como a escrita se lhe apresentou como a única salvação possível diante do jugo da sociedade que o condenou, desde a infância, à marginalidade. Reforcemos a tinta da reorientação teórica operada em 1952: se, anteriormente, e isto em nível de ontologia fenomenológica, a transcendência pessoal triunfava sobre a transcendência qualquer (tal como constatamos quando de uma análise detida da “Quarta parte” do ensaio de 1943), aqui, ao contrário, a transcendência qualquer advirá - uma vez reforçada pela análise do social e suas implicações alienadoras para com a liberdade - como transcendência sócio-histórica-cultural que perpassa (e imanta) o sentido da transcendência pessoal. Destarte, trata-se de investigar, sob o viés desta reorientação, quais os limites de fato da transcendência pessoal sobre a transcendência sócio-histórica-cultural (que, n’outras palavras, não é senão o conceito de facticidade). Ora, há então uma interação que passa a existir entre a ontologia e o social, de modo que poderíamos falar agora em uma ontologia social enquanto sinônimo de uma antropologia existencial: “a verdade é que a ‘realidade-humana’ ‘é-em-sociedade’ como ela ‘é-no-mundo’”, confessorá o nosso Autor em Saint Genet. A alteridade, enquanto advir-sujeito, é finalmente ontológica e social: ontologicamente, “não ser como os outros, é ser como todo mundo, pois cada um é outro que todos e o mesmo que si”. Socialmente, sou como todo mundo uma vez que estou bem integrado aos valores e normas da comunidade da qual faço parte. O processo de constituição do sujeito é duplo: reciprocidade pela diferença (ontologicamente, sou igual ao outro, na

medida em que eu e ele somos diferentes um do outro, isto é, porque somos duas consciências individuais) e reciprocidade pela semelhança (socialmente, sou igual ao outro porque, no caso em tela, nós dois participamos e compartilhamos socialmente dos ideais culturais do Ser como sinônimo do Ter). Nada obstante, como Sartre não deixa de ser um filósofo do Cogito, a subjetividade será mantida ali, mas agora como subjetividade condicionada, isto é, como uma subjetividade que, ainda que sinônimo de liberdade, fora e é moldada pelas coerções de um mundo objetivamente dado. Se nos anos 1943 o mundo era mais um resultado da ontogênese privada do para-si do que um mundo objetivamente dado (afinal, o para-si, por meio de seus possíveis próprios, ultrapassava a objetividade rumo aos fins eminentemente subjetivos que ele escolhera livremente), a partir do estudo sartreano sobre o escritor e poeta Jean Genet nós acompanhamos a instauração de um conceito de mundo atravessado inexoravelmente por normas e coerções que participam da constituição (tanto objetiva quanto subjetiva) do sujeito. Em vista desta ligeira análise, consta-se como Sartre começa, então, a corrigir o “escândalo” teórico de uma liberdade pensada como escolha incondicionada e injustificada. O exame sartreano da infância de Genet instaura a passagem da alienação ontológica pré-natal da magnum opus (desejo de ser em-si-para-si) para a alienação sócio-ontológica. Nosso Autor, atendo-se definitivamente à importância da dimensão da infância (o que significa repensar a importância do ek-stase passado e a interação que este mantém com o ek-stase presente e o ek-stase futuro), reformulará sua concepção de sujeito, fornecendo-lhe um “lastro” sóciomaterial fundamental ao método de compreensão da existência dos indivíduos no seio da História, mais precisamente, ao famoso método progressivo-regressivo de trabalhado em Questions de méthode. Entretanto, ocorre que o emprego deste método será a expressão direta de uma série de reconfigurações teóricas empreendidas por Sartre ao longo das três décadas que se seguiram à publicação de *L'Être et le Néant*, e cujo apogeu está seguramente na (re)definição do homem como práxis-projeto. Creio que o leitor já tenha entrevisto que a resposta à questão “o que é a biografia existencial” passa, forçosamente, por uma progressiva reorientação teórica da filosofia sartreana, a tal ponto que em *L'Idiot de la Famille*, aquela monstruosa biografia com mais de três mil páginas sobre Gustave Flaubert, não poderia ser compreendida de modo satisfatório se mergulhássemos nela tendo apenas como único instrumento teórico a psicanálise existencial esboçada nos anos 1940. Esta referida biografia, também a última grande obra de Sartre, amalgama uma miríade de métodos e conceitos que, sem exagero, compreende todo o corpus filosófico de Sartre entre 1930 até 1970. Ali, a investigação biográfica, agora transmutada em antropologia existencial, pretende, como que em uma sequência dos dois tomos de *Critique de la Raison Dialectique*, deslindar a relação

dialética entre o indivíduo e a História, se se quer, a relação entre época & biografia. A empreitada não é das mais fáceis, mas tentarei resumi-la aqui. O método heurístico da antropologia filosófica de Sartre, tal como formulado em *Questions de Méthode*, está alicerçado nas múltiplas temporalidades, níveis, mediações, e no homem como *práxis*-projeto que interioriza e (re)exterioriza o dado social. O método pretende realizar a totalização dos dados a partir da **filosofia marxista** (análise dialética da História), da **psicanálise** (análise da infância e de seus correlatos) e da **sociologia/etnografia** (análise dos grupos e de suas relações humanas). Partindo dessas disciplinas, obviamente orientadas pelo **existencialismo** (orientadas pela definição da subjetividade como *práxis*), seríamos capazes, finalmente, de realizar o projeto de fundamentação da antropologia *et pour cause* de apreender as relações – dialéticas – entre o universal (História) e o singular (*práxis*-projeto) ou, se se quer, o *sujeito fazendo a História e sendo feito por ela*. Sumariamente, o método visa elucidar a *existência* dos indivíduos no seio da história através de um exaustivo processo dialético que procede segundo uma dupla operação: **1)** análise regressiva que visa o passado para poder situar o indivíduo em seu meio sócio-histórico; **2)** análise progressiva que vai do passado ao futuro para apreender o projeto singular como ultrapassagem das condições dadas a partir do processo de interiorização e de (re)exteriorização. Visa-se, assim, determinar como o agente histórico, constituidor e ao mesmo tempo constituído, vive, é feito e faz seu espaço-tempo (a época na qual está situado). O método existencialista é um vai-e-vem que, como afirmará o filósofo em *Questions de Méthode*, “*determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo) aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia*”. Nas searas progressivas-regressivas/analíticas-sintéticas do método heurístico, e com o objetivo preciso de ultrapassar qualquer fator mecanicista presente nas análises dos marxistas, o estudo simultâneo das duas extremidades, diacronia e sincronia, época/sociedade e indivíduo, revelará, como argumenta Sartre, que as duas extremidades permanecerão abstratas se não realizarmos o esforço dialético do movimento totalizador. Afinal, e este o pressuposto fundamental, a biografia (o sujeito) aprofunda a época e a época aprofunda a biografia. Daí, portanto, a sinonímia ou a identidade ontológica entre a *práxis*-projeto individual e a História, uma vez que esta *práxis* individual é, mesmo que em estado de alienação, agente de totalização da História. Resumamos: a biografia aprofunda a época, a época aprofunda a biografia, a biografia e época aprofundam a obra, e a obra aprofunda a biografia e a época. Eis o projeto ambicioso (leia-se totalizante) de *L’Idiot*. Doravante, o método que Sartre esboça em *Questions de Méthode* e desenvolve assiduamente em seu Flaubert deverá ser compreendido como um método de interpretação da produção literária, pois esta é também um elemento de

totalização histórica. Ora, se por um lado podemos afirmar, como o fazem Cabestan e Arnaud Tomès, que o método apresentado em *Questions de Méthode* e aplicado/alargado em *L'Idiot* é “herdeiro da psicanálise existencial”, por outro, nos quadros de *Questions* cada conduta simbolizará precisamente todas aquelas sedimentações (ou níveis) que participam da constituição do agente prático, e isso não como uma escolha fundamental incondicionada que seria um desejo inautêntico de ser em-si-para-si (ou um si idêntico a si). Reflexo da passagem de uma *ontofenomenologia metafísica* para uma *ontofenomenologia social e histórica*, a escolha, antes teorizada como fundamental e marcadamente inautêntica (toda escolha, como dava a entender *L'Être et le Néant*, era desejo impossível de ser), é redefinida como uma escolha constituída pela situação social, familiar, epocal, cultural e econômica do sujeito. Eis então o arranjo metodológico do método sartreano: **1)** interrogaremos a obra para que esta revela questões à vida do indivíduo que pretendemos analisar (neste caso, Flaubert); **2)** as questões reveladas pela obra serão analisadas na perspectiva das condições universais da época; **3)** depois, o estudo da criança Flaubert, como universalidade vivida na particularidade, enriquecerá “o estudo geral da pequena burguesia em 1830”. Note-se com isso que passamos do singular ao universal, do universal ao singular, de tal maneira que o movimento desse vai-e-vem produz sínteses concretas que vão somando-se e embrenhando-se umas às outras; eis um dos aspectos de uma investigação que se pretende *totalizante*. Tudo isso para dizer o seguinte: a biografia existencial, agora na perspectiva de uma filosofia dialética da História, terá como duplo objetivo, como dissemos, mas não custa frisar, explicar a individualidade de uma *práxis* a partir da História e a História a partir dessa *práxis*. O estudo biográfico passa a ser fundamental para a compreensão totalizante da História pelo fato de que é através dele que poderemos concretizar os dados gerais de uma época. Melhor ainda, o estudo biográfico será então requerido como fundamental, na exata medida em que são os indivíduos que fazem e são feitos pela História. É claro que podemos fazer História sem recorrer à biografia, mas, na perspectiva do *nominalismo dialético* de Sartre, isso seria permanecer no terreno das generalizações ou apenas no nível do universal abstrato. A partir do momento que a totalização histórica é tributária da multiplicidade das *práxis*, se eu pinço qualquer uma delas para operar uma análise heurística, imediatamente eu tenho em mãos uma singularidade que não poderá, se corretamente inquerida com o auxílio do método proposto aqui, não revelar em alguma medida a universalidade de sua época. Ademais, é este precisamente o ensejo do método heurístico, qual seja, “*procurar o todo através das partes*”, quer dizer, visar o universal sob a ótica da particularidade, ou, mais especificamente, apreender o universal particularizado e o particular universalizado. Assim, a análise de *um* sujeito ou de um grupo

familiar, nos quadros metodológicos da regressão-progressão, daria acesso, como postula Sartre, ao universal singularizado e concretizado. Compreender o autor, sua obra e sua época na perspectiva universal-singular colocada em cena pelo nominalismo dialético, esta é a nova ambição com a qual Sartre trama sua biografia existencial acerca de Flaubert. Se quisermos, tratar-se-á de enquadrar a obra como resultado de um processo de interiorização e de (re)exteriorização, como resultado de uma *práxis* que se debate *criativamente* ante às contradições do campo social, a obra como “produto” da singularidade universalizada de seu autor, a obra como fatura de um agente que está (ou estivera) ao mesmo tempo *objetiva e subjetivamente* situado. Nesta ótica, o conceito de situação, tão caro à filosofia sartreana, reaparece aqui, mas reformulado e atualizado: estar situado passa a designar, agora no rastro do processo de interiorização e (re)exteriorização, a *forma singular de viver a determinação geral das condições de vida em um determinado espaço-tempo* (social e familiar). Estar situado, portanto, significará pertencer a um determinado espaço-tempo (social, cultural, econômico etc.) que constitui o sujeito tanto quanto o sujeito o constitui através de sua *práxis-projeto*. Como dirá Sartre em *Qu’est-ce que la Subjectivité?*: “*somos encarnações, isto é, somos a singularização de todo o universal dos sistemas nos quais vivemos. Nós somos isso, cada um de nós, e é isso que nossos romances oferecem*”. O conceito de encarnação, não deixemos de comentar, está no cerne de todo o tomo III de *L’Idiot* e, por conseguinte, na designação da neurose individual de Flaubert como neurose objetiva da sociedade francesa em determinado momento do século XIX. O mistério, todavia, está em compreender como e por qual razão determinado agente prático, “*temporalização individual ou microrrgânica*”, pôde encarnar a “*temporalização macrocós mica*”, de modo a se tornar um “representante ímpar” de seu período histórico. Na verdade, com Flaubert a coisa é ainda mais espinhosa, uma vez que a sua temporalização individual ou microrrgânica, resultado de uma família de tipo semidoméstica, “atrasada” em relação à nova família de tipo burguesa (como, por exemplo, a de Baudelaire), faz com que ele prenuncie, com sua neurose subjetiva, a neurose objetiva da sociedade francesa dos anos 1850. Nesse sentido, podemos mesmo afirmar que a “temporalização microrrgânica” de Flaubert é uma espécie de temporalização “oracular” ao prenunciar, em 1844 (com o famoso episódio de sua crise nervosa em Pont-l’Évêque), a neurose objetiva de 1850 e “profetizar” o Segundo Império francês. Se o leitor permitir-me, gostaria de ter algumas últimas considerações acerca de *L’Idiot*, obra ainda pouco estudada entre os pesquisadores de Sartre. Se, como reza a “lenda filosófica urbana”, *L’Être et le néant*, durante a ocupação nazista da França, era usado pelos açougueiros para pesar o quilo da carne (a primeira edição pesava precisamente um quilo), os três volumes de *L’Idiot*, juntos, chegam

a pesar quase três quilos. Seria esse o peso exato, sem levar em consideração um quarto e até mesmo um quinto volume, à pergunta inaugural desta biografia - “*o que podemos saber de um homem, hoje?*”. Seria esse o peso teórico exato da incansável caçada sartreana pelo “gosto de um homem” ou, quem sabe, o peso simbólico exato de sua fixação quase neurótica por Flaubert? Claude Burgelin, por exemplo, afirma que esta biografia é um “*Himalaia verbal que ergue diante de mim seus quilos de papel*”. Se a visão ofertada pelo Himalaia representa um verdadeiro espetáculo aos sentidos, um “Himalaia verbal”, em contrapartida, não faz senão espantar e afugentar o leitor... “*Lire L’Idiot de la Famille?*”, eis a questão proposta por Burgelin desde o título de seu artigo. Ora, a obra não teria sido lida por quase ninguém, pois Sartre teria dificultado sua legibilidade através de intermináveis análises que distendem ao máximo a prolixidade e suprimido qualquer índice. Estas dificuldades, sem dúvida, ajudam a repelir o leitor, mas, para Burgelin, o verdadeiro “calcanhar de Aquiles” está no fato de que “*a priori o leitor não sabe bem o que fazer com este livro*”. O que fazer então com este Himalaia verbal? Ora, para o desbravador corajoso que, sabe-se lá por qual razão, resolver adentrar esta selva verbal quase sem fim que é *L’Idiot*, saiba que encontrará, entre muitas coisas, uma das mais instigantes análises acerca da alienação parental sofrida pelas crianças, de modo a confirmar e aprofundar o que Sartre expusera desde *Saint Genet*, a saber, que “*l’enfer, c’est les adultes*”. Ou ainda, mas desta vez à guisa de *Cahiers pour une morale*, “*há violência nas relações dos pais às crianças*”. Se eu pudesse resumir todas as biografias existenciais de Sartre, para além, é claro, de suas especificidades teóricas, eu assim o faria: de *Baudelaire*, passando por *Mallarmé*, *Saint Genet* até, finalmente, chegarmos em *L’Idiot*, veremos, apesar da individualidade de cada um desses escritores, que todos, sem exceção, foram *ontologicamente* coagidos pelos adultos. Seguramente eu teria muito a dizer sobre a biografia existencial de Sartre, por exemplo, como ela é e não é tributária de toda uma tradição de crítico literários inaugurada por Madame de Staël no fim do século XVIII, e que se prolonga no XIX com críticos como Sainte Beuve, Taine e Gustave Lanson. Do mesmo modo, poderia discorrer algo, aliás, muito interessante, no modo como, a partir da *Nouvelle Critique* protagonizada por Barthes, a biografia existencial de Sartre é rechaçada, tanto quanto rechaça-se sua filosofia como um todo; sinal daqueles tempos ditos “estruturalista”. Contento-me, diante de tudo isso, apenas com a seguinte observação: será precisamente através do estudo de casos concretos, mais especificamente de escritores, que Sartre sairá da metafísica ontológica da liberdade incondicional de *L’Être et le Néant*.

POIESIS:REVISTA DE FILOSOFIA - Sartre não apenas refletiu filosoficamente sobre a literatura, mas também se dedicou à escrita de romances, contos, peças de teatro... Em seu instigante ensaio *Qu'est ce que la Littérature?* (1947), ele afirma que o escritor é aquele que é capaz de “desvendar o mundo”. Para tanto, entende Sartre que o gênero da prosa configura-se como linguagem-instrumento enquanto a poesia está fora da linguagem, pertencendo ela a outros domínios estéticos. Diante disso, qual teria sido a contribuição da produção literária de Sartre para a compreensão do mundo, da sociedade, uma vez que a mesma não se dissocia dos preceitos filosóficos por ele construídos ao longo da sua trajetória?

GUSTAVO FUJIWARA - Para Sartre, sobretudo depois de alinhar seu existencialismo ao marxismo (tal como ele o compreendia, claro), o verdadeiro romance será sempre uma encarnação do autor enquanto este é, por seu turno, uma encarnação da sociedade e da época na qual ele está situado como *práxis* que interioriza o social e o (re)exterioriza como socialização da interioridade objetivada. O verdadeiro romance apresenta uma objetividade vivida (interiorizada e (re)exteriorizada) por uma subjetividade que se projeta para constituir a obra, no sentido em que “*subjetivo e objetivo se referem à mesma coisa*”. Destarte, se o verdadeiro romance, na ótica sartreana, é a descrição de uma objetividade social interiorizada e (re)exteriorizada por uma subjetividade – ela mesma sempre social -, forçoso será admitir que a famigerada “literatura engajada” não significa uma obra *conscientemente política*, mas uma obra na qual o autor está engajado existencialmente em *sua* situação histórica, isto é, como encarnação dela, como uma encarnação que, enquanto subjetividade objetivada, pressupõe a obscuridade de si porque mediação entre dois momentos do ser transcendente, totalização e retotalização do social em determinada época a partir do projeto do sujeito. Visado por este ângulo, o engajamento literário “*é finalmente o fato de assumir o mundo inteiro, a totalidade*”, e é nesse sentido que uma literatura puramente objetiva, aparentemente a mais engajada politicamente, não apresentará valor algum para Sartre. Aliás, se o verdadeiro romance é uma *práxis* que encarna a época através do engajamento existencial do agente no mundo, ou seja, como tendo de ser o seu ser (não reflexivamente, claro) *nesta* época e *nesta* sociedade, eis aí razão teórica pela qual a antropologia-biográfica irá mobilizar este objeto estético para a análise do processo de totalização da História. Grosso modo, a literatura para Sartre poderia ser definida como uma espécie de “interpretação imaginária” do real por parte de um indivíduo socialmente situado. Esta concepção, por conseguinte, não poderia não entrar em rota de colisão com o chamado *Nouveau Romance*. Sartre, quando de “*Les écrivains en*

personne”, mostrava estar atento ao *nouveau roman* como movimento estético que privilegiava a autoreferencialidade da escrita: embora o filósofo afirmasse seu interesse pelos escritores deste novo movimento, não deixava de notar, tomando Robbe-Grillet como exemplo, que seus objetivos estéticos, a autoreferencialidade da escritura considerada como o verdadeiro sujeito, a própria escritura, a textualidade em seu desdobramento infinito, não poderiam jamais esgotar ou mesmo suprimir o homem, pois “*o objeto total que figura em um romance é um objeto humano que nada é sem suas significações humanas (...) Oculte o homem e as coisas não estão mais nem longe nem perto, elas não são mais*”. Sartre, como sabemos, fora alguém profundamente ligado à ideia da obra como *intenção* de seu autor (daí sua proximidade com os críticos do século XIX) e, não mesmo importante, alguém atrelado à ideia da literatura como necessidade, por parte do autor, de estabelecer uma comunicação e uma atividade que não se evada do mundo. Como ele afirmara a Jacques-Alain Miller: “*eu jamais compreendi a literatura senão como uma participação no mundo. Se ela se evade dele, ela não tem mais interesse*”. Para Sartre, qualquer tipo de literatura tributária da ideologia da “Arte absoluta” jamais seria capaz de apagar “o objeto total”, ou seja, a atividade intencional por detrás da escrita. Ao fim e ao cabo, se algum escritor visa suprimir a atividade intencional e significativa da escritura em nome da autoreferencialidade, tal substituição, para nosso Autor, não se reportará senão à subjetividade do próprio escritor. Em “*L’écrivain et sa langue*”, discutindo primorosamente com Verstraeten as diversas formas da linguagem (romanesca, poética e filosófica), Sartre concedia a proposição de seu interlocutor segundo a qual a linguagem seria mais um meio que um fim, mas notava, igualmente, que a linguagem, em se tratando de um escritor, deve ser visada como *fim* e, ao mesmo tempo, como *meio*, pois o objetivo da literatura, segundo os princípios estéticos da literatura engajada, é *estabelecer a comunicação entre o escritor e o leitor*. A prosa para ele sempre foi, ao contrário de sua interpretação acerca da prosa flaubertiana, esta espécie de linguagem tomada pelo lado direito, quer dizer, pelo lado da pura comunicação. Se o prosador é um *falador*, ele, assim como o falante, também está em situação-no-mundo. Se “*estamos na linguagem como em nosso corpo*”, é indelével que aquele que utiliza a prosa decide desvelar o mundo, e, especialmente, desvelar o homem para outros homens “*a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, a sua inteira responsabilidade*”. E é precisamente contra este uso comunicativo da escrita que o *nouveau roman* irá mobilizar a autoreferencialidade, algo que colide frontalmente com a definição sartreana da palavra/escrita como, dessa vez para fazermos menção à *L’Imaginaire*, “*apenas uma baliza; apresenta-se, desperta uma significação, essa significação não volta nunca sobre ela própria, mas avança para a coisa e*

deixa cair a palavra". Ao contrário de um “*Ça parle*” oriundo de uma espécie de logos estruturante da própria imanência autorreferencial da *langue*, seria necessário estipular que “*Je parle*” caso não queiramos cair na inércia não totalizante dos modelos estruturais ou, como dissera o filósofo em *L’Arc*, em um “*positivismo dos signos*”. Durante muito tempo, Sartre, por exemplo, em “*Présentation de Temps Modernes*”, *Qu’est-ce que la Littérature?* e *Carnets de la drôle de guerre*, concedeu a prosa como uma espécie de atividade revolucionária por excelência, como aquele “espelho crítico” do mundo. Em *Qu’est-ce que la Littérature?* há a acusação de que a “arte pela arte” de Flaubert, o avesso de uma literatura engajada, não passava senão de uma tentativa para se desvencilhar dos homens e das coisas, o que significaria, portanto, uma espécie de “literatura de sobrevoos”. É interessante notar como nesta obra há uma visão bastante, digamos “idealista” da função da literatura, algo que vai, ao que me parece, vai sendo “amenizada” ao longo de sua vida. Em “Jean-Paul Sartre répond”, entrevista concedida pelo filósofo em número especial da *L’Arc* dedicado à sua filosofia (então considerada *démodé*, pois ali estávamos em um mercado intelectual marcado pela voga do estruturalismo), ele afirma que se a literatura modifica, pelas palavras, aquilo que ela nomeia, nem por isso ela é capaz de mudar o *status quo* da realidade social: “*Não podemos escrever se não consideramos que a literatura é tudo. (...) Quando eu defendia o engajamento, não era para reduzir o alcance da literatura, mas ao contrário para lhe permitir conquistar todos os domínios da atividade humana. Ao mesmo tempo, a menos que admitamos que a fome não é senão a palavra ‘fome’, é bem evidente que a realidade, toda realidade, contesta a literatura e que esta, de uma certa maneira, não é nada. (...) Mesmo se é a emoção que eu provei diante da fome que me faz escrever, eu jamais conseguirei preencher esse vazio. Para lutar contra a fome, é preciso mudar o sistema político e econômico, e a literatura não pode operar ali a não ser um papel muito secundário*” (SARTRE, 1966, p. 96).

POIESIS:REVISTA DE FILOSOFIA - É inegável o fato de que Sartre se tornou uma das maiores expressões filosóficas do século XX, sobretudo pela sua defesa intransigente da liberdade humana. Porém, o presente século ainda vivencia acentuadas crises de ordem ética, política, social... Desta forma, qual a importância de ler Sartre na atualidade?

GUSTAVO FUJIWARA - É verdade que Sartre fora um defensor “intransigente da liberdade humana”. No entanto, eu gostaria de responder à questão acerca da “importância de ler Sartre na atualidade” reforçando o fato de ele também ter sido um defensor intransigente da

Revolução e, não menos importante, um crítico ferrenho das alienações oriundas da democracia liberal. Um belo exemplo desta crítica está, por exemplo, em “Plaidoyer pour les intellectuels”, texto que reúne as três conferências que Sartre dera em 1965 quando de sua passagem pelo Japão. Imbuído pelas reflexões realizadas nos anos 1960, Sartre indica, na referida conferência, a ingerência do campo social na organização do campo dos possíveis: “*O emprego, como posto a ser preenchido e função a ser desempenhada, defini a priori o futuro de um homem abstrato, mas esperado: tantas vagas de médicos, de professores, etc., para o ano de 1965, significa, ao mesmo tempo, para toda uma categoria de adolescentes uma estruturação do campo dos possíveis, os estudos a serem realizados e, por outro lado, um destino: de fato, ocorre frequentemente que o posto espera por eles antes do nascimento, como seu ser social*”. Compreendemos imediatamente que o *ser social* se sobrepõe ao “ser individual” do sujeito, de modo que o campo dos possíveis, e como consequência os mais diversos projetos, não resultam exclusivamente de liberdade ontológica de escolha incondicional. Nesta conferência, possíveis & projetos são orientados e coordenados por um campo social, que na conferência em tela será definido pela classe dominante: “*a classe dominante decide pelo número de técnicos do saber prático em função do lucro, que é seu fim supremo*”. Se ao jovem burguês ou pequeno-burguês há uma “oferta” maior de possibilidades, isso não quer dizer que ele esteja livre das determinações sociais, afinal, ele é o “homem abstrato” que um dia preencherá o posto vacante originado *por e para* a sua própria classe. Como o jovem proletário, o jovem burguês também possui um *destino social*. Todavia, o jovem proveniente das classes dominantes possui um destino social *positivo* (ele é sua profissão sob a forma de não sê-la (ainda)), à medida que o jovem proletário, ao contrário, é depositário de um destino social *negativo* (ele *não é* e talvez jamais venha a ser uma profissão liberal-burguesa). É óbvio que não se trata aqui de um determinismo social puro e simples, afinal, o indivíduo sempre pode fazer algo daquilo que fizeram dele. Ele pode, recusando ser indivíduo de classe, “(...) ultrapassar em alguns casos seu ser de classe e, desse modo, produzir para todos os membros da classe renegada a possibilidade de escapar como indivíduos de seu destino”, dirá Sartre em *Critique de la Raison Dialectique*. Todavia, se por ventura ele conseguir escapar a este destino de classe, *de fato*, “*ele não realizou, em sua pessoa, senão apenas um dos possíveis do campo estruturado de seus possíveis de classe*”. O jovem pobre, embora seja seu ser-de-classe “fora-de-si na matéria”, é suas atitudes e suas condutas como realização “do campo estruturado de seus possíveis de classe”, um campo estruturado pelo prático-inerte e condicionado pela escassez (um dos conceitos basilares de *Critique*). Nesta lida, Sartre concebe um campo social estruturado por uma escassez (tanto

material quanto imaterial) que, atravessando a *práxis*, a constitui como outra que si mesma (intersversão do homem em contra-homem): “*O Ser-Outro que sou não pode por princípio ser vivido no desenvolvimento dialético da práxis; ele é objeto fugidio da consciência e não consciência de si, limite abstrato e preciso de um conhecimento e não presença concreta à intuição*”. É assim que toda a primeira parte de *Critique*, “De la *praxis* individuelle au práctico-inerte”, visa tematizar os processos formais que tornam possível o surgimento da alienação *através das práticas sociais e históricas* estruturadas pelo campo práctico-inerte em estado de escassez ou, se se quer, o primeiro tomo da obra em questão desnuda o que poderíamos chamar de *inteligibilidade regressiva* do homem. Donde a questão: como impedir uma tal intersversão do homem em contra-homem? A pergunta, como em todo bom filósofo, permanece sem resposta definitiva, e, mais ainda, complica-se pelo fato de a escassez, contingência que assume a forma de uma necessidade, ser a condição material da própria historicidade humana, se quisermos, o fato material segundo o qual “não há o suficiente para todos”. Neste mundo atravessado e constituído pela escassez, os homens se voltam uns contra os outros e lutam por suas vidas (isso significa que a escassez está na origem de uma sociedade cuja coexistência é balizada pelo antagonismo, pela reciprocidade negativa e pela violência). Alguém, buscando desarmar o conceito de escassez, poderia dizer, por exemplo, que é empiricamente constatável que nas sociedades de massa as grandes indústrias produzem muito mais do que somos capazes de consumir. Nós poderíamos, contra tal argumento, observar que a maioria dos recursos naturais não são renováveis (pelo menos até o momento tecnológico no qual nós estamos). No entanto, se deixarmos de lado apenas o aspecto material do conceito de escassez veremos que apesar de as sociedades de massa produzirem um excedente de mercadorias e desperdiçá-las abundantemente (sobretudo os gêneros alimentícios), há escassez na distribuição desses produtos por meio de uma escassez equitativa de renda, algo que se traduz por uma escassez de outras éticas (ou sistemas econômicos e políticos) possíveis que não apenas a ética capitalista da acumulação. Nesta toada, uma Revolução, por mais plenamente socialista que fosse, seria incapaz de dirimir a escassez tanto material quanto imaterial que condiciona a própria historicidade humana. Se Sartre nunca dera uma resposta definitiva para o problema, ao menos, lendo-o, somos capazes de compreender as reais dimensões de uma luta social que deve sempre ser travada tendo como objetivo último o sonhado “reino da liberdade”. A alienação e a opressão assolam o mundo, mas, como Sartre nunca deixou de afirmar, sempre é possível fazermos algo com aquilo que fizeram de nós. Há uma passagem do monumental *Memórias do Cárcere*, de Graciliano Ramos, que talvez verta com maestria para a nossa língua portuguesa o que fora a

filosofia sartreana: *“Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a delegacia de ordem política e social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer”*. *“Ainda nos podemos mexer”*, lição que pinço de Graciliano, mas que elucida de forma maestral o que também fora a mais preciosa lição filosófica e política de um Sartre que, definindo-se como *“n’importe qui”* (afinal, *“tout l’homme est tout l’homme”*), marcou e ainda continua marcado todos o que veem razões para revoltar-se contra o estado atual de nossa realidade-humana. Ler Jean-Paul Sartre é compreender que *“on a raison de se révolter”*.
