

Para a compreensão da história em Sartre

Franklin Leopoldo e Silva

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP

RESUMO^{*}: O texto pretende apresentar algumas etapas que permitem a compreensão da História em Sartre, tendo como pressuposto a continuidade entre a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* e a compreensão da inteligibilidade da História na *Crítica da Razão Dialética*. Ao contrário da tese sustentada por muitos especialistas de que há uma mudança completa entre as obras, pretende-se mostrar que as diferenças entre os dois modos de focalizar a liberdade situam-se na ênfase dada seja ao caráter originário da liberdade, seja ao processo histórico desse caráter originário, mas cuja continuidade poderia ser notada pela noção de *processo*, de modo que, finalmente, a ontologia fenomenológica funda a única antropologia capaz de fazer convergir os dois aspectos da autoconstituição do existente: o processo existencial e o processo histórico.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; História; História e Paixão; Verdade e História; Compreensão e Dialética.

ABSTRACT: This text intends to present some steps that allow the comprehension of History in Sartre, having as presupposition the continuity between phenomenological ontology in *L'être et le Nien* and the comprehension of the untouchability of History in *Critique of the Dialectic Reason*. Contrary to the thesis supported by many specialists that there is a complete change between the two works, it is intended to show that the differences between the two ways of focusing liberty are placed in the emphasis given either to the originary character of liberty, or to the historical process of such an originary character; but the continuity could be noticed through the notion of *process*, in a way that, finally, the phenomenological ontology founds the only anthropology capable of making the two aspects of the autoconstitution of the existent: the existential process and the historical process.

KEYWORDS: Sartre; History; History and Passion; Truth and History; Comprehension and Dialectics.

INTRODUÇÃO

O objetivo desse texto é apenas enumerar algumas etapas preparatórias para a compreensão da História em Sartre, pressupondo que há uma continuidade ligando a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* e a compreensão da inteligibilidade da História na *Crítica da Razão Dialética*. Muitos estudiosos de Sartre vêem entre os dois livros uma mudança completa, a ser descrita como o abandono da ontologia em prol da perspectiva antropológica orientada pelo materialismo histórico. Contrariamente a essa interpretação, entendemos que as diferenças entre os dois modos de focalizar a liberdade situam-se na ênfase presente em cada um: no primeiro livro procura-se marcar o caráter originário da liberdade, identificando-a com a consciência e com o Nada do Para-si; no segundo procura-se mostrar que este caráter originário efetiva-se num processo histórico cuja inteligibilidade depende da dialética entre a liberdade inerente ao projeto singular de existir e as determinações objetivas da facticidade. A continuidade poderia ser notada a partir da noção de *processo*, que se aplica tanto ao fazer-se do Para-si no projeto pelo qual se lança na existência quanto na efetivação histórica do projeto humano. Em ambos os casos a liberdade não aparece apenas como fundamento e finalidade, no sentido de marcos fixos no início e no fim de uma trajetória, mas como *libertação*, que no limite é ação de constituir-se a si mesmo e apropriar-se do mundo. Como essa *ação* nunca será inteiramente realizada, isto é, totalizada, a libertação é um processo necessariamente inacabado de totalização, e isso vale tanto para o projeto existencial do indivíduo quanto para a história na dimensão coletiva de busca de realização da humanidade. Assim, a ontologia fenomenológica, ao desvendar o ser do Para-si e as suas condutas, funda a única antropologia capaz de fazer convergir os dois aspectos da auto-constituição do existente: o processo existencial e o processo histórico. A partir dessas duas perspectivas e em cada uma delas há de se considerar a relação dialética entre subjetividade e objetividade.

HISTÓRIA E PAIXÃO

Poderíamos nos aproximar de uma primeira etapa a partir da frase célebre que encerra o último capítulo de *O Ser e o Nada*: "o homem é uma paixão inútil". Uma sentença que despertou várias objeções e que foi considerada quase gongórica pelo próprio Sartre, que numa entrevista criticou o fato de ter, nesse caso, trocado o conceito pela imagem. Entretanto, é possível encontrar nessa descrição não apenas a

expressão sintética da análise fenomenológica de *O Ser e o Nada*, no que se refere à relação entre o para-si, o em-si e o em-si-para-si, quanto uma apreciação profundamente antecipadora dos avatares inerentes à efetivação histórica da liberdade. Para indicar isso, é necessário reconstituir o contexto da citação.

Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam Deus. Assim a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil.¹

Articulemos primeiramente o significado existencial do texto. As escolhas livres e a variação dos projetos na temporalidade da existência não expressam apenas a pluralidade e a intermitência, mas também um projeto fundamental, algo que eu quero ser e ao qual de alguma forma se subordinam todas as minhas escolhas. A precedência da existência em relação à essência não me impede de almejar a uma essência, pelo contrário, até me levam a isso. Na verdade o que eu gostaria mesmo é que minha escolha redundasse numa metamorfose: uma nova forma adquirida, em princípio definitivamente. Mas como não possuo forma, não me posso metamorfosear. Então a metamorfose passa a significar a aquisição de uma forma. É isso que quer dizer metamorfosear o Para-si em Em-si-Para-si: desejo que minha consciência não seja apenas meu projeto de ser, processo ou dever; quero muito simplesmente *ser*, na forma do Em-si, mas sem perder a consciência de si, isto é, sem deixar de ser Para-si. Há uma relação entre o Para-si e o processo de ser porque o Para-si é apenas uma direção, ou o sujeito indo em direção a si. O Em-si-Para-si significa a *forma feita* e não apenas o fazer-se: o processo acabado e a consciência dessa totalização realizada como consciência de ser. Mas precisamente a oposição entre Para-si e Em-si mostra que a realização do si é a perda da consciência. Por isso o ser-em-si é a plenitude inconsciente de si, já que a consciência, não sendo coisa ou ser, é inseparável do processo pelo qual o para-si dirige-se a si sem nunca se alcançar. Se o Para-si se realizasse no seu ser em si ele se perderia. Mas é precisamente isso o que o existente almeja: perder-se para realizar-se, perder-se para ganhar-se, "perder-se para fundamentar o ser", o próprio ser e assim escapar à contingência. Por isso o desejo fundamental do homem é ser Deus: passar da con-

tingência à necessidade do *Ens causa sui*. Esse desejo de absoluto é ao mesmo tempo o desejo de nada porque o Para-si se perde enquanto tal, para realizar o Em-si. Sartre chama *paixão* a esse projeto de ser que implica a perda de seu próprio ser, ou a esse desejo do homem de perder-se enquanto homem para que dele, isto é, dessa perda, nasça Deus. No entanto, nessa perda está a realização do desejo de absoluto, o desejo de salvar-se da contingência, de realizar-se. Se a paixão é perder para salvar, deixar de ser (para-si) para ser (em-si) então se justifica a comparação com a paixão de Cristo. Ele morreu para que o homem nascesse outra vez, isto é, passasse do nada do pecado à realidade da salvação. Nesse sentido, Deus morreu para que o homem nascesse: a paixão resultou na redenção. Ora, quando o homem morre para que Deus nasça, Deus não nasce porque Deus é apenas o desejo do homem. Então, se o homem morre, Deus morre com ele. Trata-se de um sacrifício inútil, de uma paixão inútil, porque não serve à redenção.

Os projetos no sentido das escolhas e o projeto fundamental que é a raiz de todas as escolhas e o pólo orientador do desejo de ser acontecem na história, isto é, na facticidade e na contingência. O Para-si é o fazer-se do existente, mas o que cada um pode fazer de si está em estrita dependência das relações de alteridade e das determinações objetivas. A realização do Para-si enquanto projeto de libertação ocorre por via de condutas que sintetizam a liberdade de ação do sujeito com as determinações do mundo objetivo. Note-se que o ser-em-si é objeto da consciência, ou seja é aquilo ao qual se remete o sujeito. Como a consciência não é ser, e sim nada, essa incorporação do em-si como objeto tem também a finalidade de objetivar o Para-si, ou de tornar o cogito a primeira das cogitatas. Isso se realiza pela objetivação do sujeito no outro. Mas não basta; não quero apenas contar com a possibilidade de que o outro me objetive e fixe o meu ser a partir de sua liberdade. Quero que meu ser seja fixado como determinação objetiva. Quero que meu ser reflita essas determinações, o que é uma maneira de participar da objetividade do em-si. Daí uma dificuldade em termos de filosofia da história que já aparece na ontologia fenomenológica: persigo a meta contraditória que consiste em agir historicamente a partir de minha liberdade, mas de modo a que minha ação sempre possa também derivar das condições objetivas. Isso está em paralelo com o projeto do Para-si de empregar a sua liberdade para anular-se enquanto Para-si. De alguma forma ajo *livremente* para atingir o objetivo de ser *determinado*. Cada um antecipa na sua própria inserção histórica o fim da história: quero inserir-me na história, não historicamente, mas como biografia realizada, para que possa fugir do paradoxo de ter que me *determinar* sempre *contingentemente*. O Para-si vive a situação de que por mais que se determine, nunca estará determinado, porque as escolhas de ser são processo de ser, inacabável por

definição. Assim como no plano existencial o desejo de ser Deus é uma paixão, no duplo sentido de uma paixão pelo absoluto e de uma paixão enquanto sacrifício absoluto, também no plano histórico se poderia dizer que o indivíduo vive a paixão da objetivação histórica, ainda no duplo sentido da paixão por ser em-si mas determinadamente e da paixão enquanto o oferecimento de si próprio à objetivação histórica, anulando-se como subjetividade histórica, para a realização do desejo impossível de redimir o sujeito de sua própria contingência. Como se fosse impossível identificar-se historicamente num processo, a partir de uma compreensão de si mesmo como ser-em-processo. Ou como se a subjetividade só pudesse alcançar identificação no plano da anti-história, isto é, da completa identidade do ente consigo mesmo, paralisado em si.

VERDADE E HISTÓRIA

O segundo momento que se poderia assinalar estaria talvez mais voltado para o *conhecimento* histórico, que provavelmente seria mais bem enunciado como a relação histórica entre o homem e a verdade. Podemos localizá-lo no texto escrito em 1948, mas publicado apenas postumamente, "Verdade e Existência". Ele se relaciona com o que dissemos anteriormente uma vez que Sartre tenta estabelecer algo como o lugar da verdade, ou o lugar da busca da verdade. É preciso, antes de tudo, abandonar a dicotomia entre objetividade e subjetividade da verdade. Se a verdade fosse apenas objetiva, entendendo-se a objetividade como o pleno domínio do Em-si, seria preciso que coincidíssemos com o Em-si para encontrar a verdade. Ela seria então a renúncia do homem à sua condição de Para-si. Se a verdade fosse totalmente subjetiva, ela teria de acompanhar o estatuto do Para-si que é negação do Em-si, e assim teríamos que defini-la como negação da objetividade, o que é absurdo. A verdade não deve ser procurada numa assimilação do Para-si ao Em si ou vice-versa, mas na distância entre ambos, e tal distância deve ser entendida como o próprio conhecimento. Mas falar em distância não significaria dizer que o homem estaria longe da verdade, ou mesmo irremediavelmente afastado dela? Seria assim se essa distância fosse concebida como existindo para ser anulada, isto é, se o conhecimento consistisse em substituir a distância por uma correspondência em que sujeito e objeto se poderiam tocar, visto que o ser objetivo e o ser subjetivo teriam que coincidir no mesmo valor de significação. Ora, a concepção intencional de consciência retira do sujeito a densidade de uma coisa que se opõe a outras coisas. Caracterizando-se a consciência pela

transcendência em direção às coisas, a existência posta no horizonte desse ato de transcender-se já é a verdade das coisas, ou, como diz Sartre, a verdade é originalmente *haver* alguma coisa na vizinhança intencional da consciência.

Ora, se *haver coisas* é a primeira verdade, já vivo num mundo verdadeiro antes mesmo de estabelecer formalmente qualquer relação de conhecimento, como que pré-reflexivamente. Essa distância entre sujeito e objeto não tem que ser transposta ou anulada, porque ela é o *elemento* em que ocorre o conhecimento. A metáfora usada por Sartre nos mostra qual o significado desse elemento: “Vivo no verdadeiro e no falso. Os seres que se manifestam diante de mim se oferecem como verdadeiros e, às vezes, depois, se revelam como falsos. O Para-si vive na verdade como o peixe na água.”²

A imagem do peixe na água nada tem a ver com um otimismo que dissolveria o problema da verdade, ou a verdade como tarefa – ou com alguma ingenuidade epistemológica. Significa apenas que o homem que procura a verdade não tem que transpor obstáculos extrínsecos, mas tem que vencer um *medium* em que já se encontra situado. Um pouco como o ar para a pomba de Kant, se poderia dizer que a água para o peixe é condição e obstáculo. Nela se situa toda distância que ele deve transpor; mas também nela está a condição de qualquer transposição. A verdade é o *elemento* em que os seres se manifestam para mim, num modo de revelação que é sempre susceptível de ser revogado, mas que não anula o caráter primário de aparição. Lembremos o fenomenismo radical de Sartre, expresso no início de *O Ser e o Nada*: o único ser a que pode remeter o fenômeno é o ser do próprio fenômeno. Nesse conjunto de aparições, algumas se revelarão como falsas. Mas qualquer correção dessas aparições se dá sobre o fundo primitivo do *haver coisas*, espécie de contato primário com o ser.

“Assim, a verdade não é uma organização lógica e universal de ‘verdades’ abstratas: é a totalidade do ser na medida em que se manifesta como um *há* na historialização da realidade humana.”³ Posterguemos por enquanto o esclarecimento do termo historialização como uma modalidade do histórico e fiquemos com a visão mais geral de que a verdade como elemento significa que o homem vive historicamente na verdade como o peixe na água. Sartre acrescentará à noção heideggeriana de desvelamento, tal como a encontra em “Essência da Verdade” (e também na “Introdução à Metafísica”) a qualificação de movimento histórico: o homem se move no elemento verdade num processo constante de desvelamento, uma conduta denominada *comportamento verificante*. A *veritas* é algo que se *verifica*, não é algo simplesmente dado à contemplação, e portanto trata-se de uma atividade. O desvelamento da verdade é uma atividade complexa: inclui a *desco-*

berta, mas apenas como um dos sentidos de desvelar; porque inclui também a intersubjetividade, já que descobrir a verdade é inseparável de apontá-la a outros, ou seguir aquilo que outros me apontam, de modo que tal descoberta se dê também por intermédio do outro. Assim a verdade *acontece* sempre numa dupla dimensão: a visão de cada um, e o ato de proporcionar a outro ver, pela minha visão, com os seus próprios olhos. O desvelamento é sempre para-mim e para-outro.

Podemos considerar então que a verdade implica na sua própria antecipação pelo sujeito. Mas não porque ela contenha algo de a priori que o sujeito é capaz de antecipar. O fato de haver sujeitos e de haver coisas já significa que o sujeito é para-a-verdade, de forma análoga àquela em que é para-si. Pois a revelação ou o desvelamento acontece no elemento em que o sujeito já desde sempre está e em relação ao qual ele se constitui. É aproximadamente aquilo que em *O Ser e o Nada* aparece como a conduta interrogante, e por isso a antecipação da verdade não é o pré-verdadeiro, mas a *questão*. Assim, antecipação, interrogação e questão, quando consideradas em relação à verdade, supõem a ignorância como condição ou fundo sobre o qual se constrói a busca da verdade, ou uma ignorância que se sabe tal. Sartre refere-se aqui ao famoso exemplo de Sócrates: *só sei que nada sei* é afirmação da ignorância no sentido de *tudo que está por saber*, portanto de uma presença primária do ser ao sujeito. Daí o significado ético da atitude socrática: a ignorância pode me levar tanto ao comportamento verificante, em que vou em direção a *tudo que está por saber* quanto ao comportamento de recusa do saber, que não é simplesmente o erro, mas uma rejeição livre da verdade. Assumir livremente o comportamento verificante significa assumir a responsabilidade pela verdade – e o risco do erro, aí inerente.

Nesse sentido a verdade aparece como projeto e, assim, tem sua origem na liberdade. Por isso a verdade está completamente ligada à ação, na medida em que se define como o movimento de verificação que o Para-si realiza no desvelamento do ser. Mas então esse desvelamento não é outra coisa senão o livre agir da consciência na história. A liberdade é o fundamento da verdade – tal como para Heidegger – *mas enquanto e porque* a verdade se constitui na história, que é o *elemento* da liberdade. Há portanto na metáfora do peixe na água uma confluência de duas noções e uma identidade de significação em ambas: a verdade é o elemento no qual o homem se movimenta no desvelar a partir das aparições; e a história é o elemento no qual o homem se movimenta no exercício constituinte de sua liberdade. Verdade e liberdade são movimentos ou processos, ligados à historicidade descrita em *O Ser e o Nada* e modulada em *Verdade e Existência* em duas noções: historicidade e historização. *Historicidade* é “o projeto do Para-si a respeito de si mesmo na História”⁴ e historização é a inserção

objetiva desse mesmo projeto no processo histórico. Haveria aí uma tensão constante entre o projeto pelo qual o Para-si historializa a sua própria existência e esse mesmo projeto quando absorvido pelo processo objetivo no qual o Para-si torna-se objetivamente parte da história. É como se a decisão livre e subjetiva fosse sempre traduzida na estrutura maior do espírito objetivo. Podemos também ver aí a tensão entre liberdade e facticidade no processo de historicização da existência. Se o que venho a ser depende da facticidade contingente que me precede como condição de historização de meu ser, qual o sentido de um projeto individual de historialização a partir da liberdade?

COMPREENSÃO E DIALÉTICA

Terceiro momento. Aqui nos aproximamos de uma visão mais clara da exigência dialética. Para que esta se imponha é preciso expurgar o saber histórico de dois mitos, que se encontram enunciados numa anotação dos *Cahiers pour une Morale*, também escrito em 1948 e publicado postumamente. “O mito histórico dos filósofos (comparar a humanidade a uma planta: progresso e desenvolvimento da ordem) e o mito histórico dos historiadores (causalidade física do instante t1 sobre o instante t2, repetições, universo físico). Nem um nem outro.”⁵ Ou seja, é preciso evitar que a facticidade humana (histórica) seja abordada como fatos ou conjunto de fatos, de acordo com as exigências epistemológicas do determinismo factual de cunho naturalista. Entenda-se: o caráter inelutável da facticidade não pode ser assimilado ao determinismo natural, porque a facticidade não determina propriamente o indivíduo de forma direta, mas institui os limites da *situação* em que a liberdade será exercida a partir de fatos que transcendem o sujeito. Trata-se de construir o problema histórico noutra terreno, embora a facticidade seja inseparável da consideração da história e da significação histórica da existência. Não há qualquer fato que não seja assimilado como significação. Em outras palavras: “O problema jamais está nos fatos: é o homem que se torna problema histórico a partir dos fatos.”⁶ Assim como para a realidade humana não podemos representar a essência como precedendo a existência, o mesmo vale para a História. Não se pode representar a história senão no entremeio dos atos que a constituem. A história é o fazer-se histórico do existente. *L'Histoire c'est ce qu'on la fait*. A radicalidade com que deve ser concebido o processo interdita qualquer representação essencialista da história. “A História é sempre outra que não ela mesma. Mesmo a verdade que se diz sobre ela é falsa por incompletude, pois, desde que o dizemos, é outra.”⁷

Algo parecido está expresso por Ph. Klee: “Sabemos que um ato é humano quando reconhecemos que está além de toda e qualquer explicação que se possa dar dele.”⁸ Isso faz do homem enquanto objeto da história um grande paradoxo, porque é forçoso concebê-lo como um “absoluto-relativo”. O interessante é observar que o marxismo tem de fazê-lo precisamente porque *tende* a compreender o homem historicamente. É nesse sentido que “Marx tem razão ao mesmo tempo contra Kierkegaard e contra Hegel, ao afirmar com o primeiro a especificidade da existência humana e com o segundo o homem concreto na sua realidade objetiva.”⁹ É essa dupla herança que se trata de conservar: a irredutibilidade individual ou a realidade específica, de um lado; e o condicionamento concreto das determinações que fornece a realidade objetiva, de outro. A objetividade só pode ser a objetivação da singularidade subjetiva, e esta só pode ser compreendida a partir da interiorização das determinações objetivas. Assim é preciso, com Kierkegaard, considerar a dimensão absoluta da singularidade individual, e também, com Hegel, dar conta das instâncias objetivas que determinam a individualidade subjetiva. Não se trata de procurar a síntese a qualquer custo, mas sim de não ignorar as tensões constitutivas do processo. É como se um sujeito individual tivesse a sua singularidade absoluta produzida pela relatividade da formação dessa subjetividade específica às determinações sócio-históricas. A singularidade é absoluta, mas o processo de sua formação é histórico e relativo. Importante notar que, se é pelo seu ser histórico que o homem comporta a dimensão da relatividade, é pela mesma razão que se pode considerá-lo absoluto.

O problema está portanto em encontrar uma inteligibilidade da história que dê conta da irredutibilidade da existência singular e vivida. Como o que é irredutivelmente singular pode ser também objeto de um conhecimento universal? Na verdade, Marx já mostrou que, se quisermos atingir uma compatibilidade lógica, o singular será fatalmente dissolvido no universal. Mas se pretendermos estabelecer uma relação mediada pela práxis, as duas instâncias guardarão ao mesmo tempo a autonomia relativa e a possibilidade de interação dialética. Ora, para Sartre, isso implica que a inteligibilidade dialética não aspire a uma identidade metafísica do real. Daí a crítica a uma concepção de dialética tão geral que abarque tanto o homem quanto a natureza. Se se estabelece uma identidade entre o homem e a natureza por via da subordinação a ambos de um processo dialético geral, então a própria relação dialética entre o homem e a natureza fica comprometida, subsumida a uma unidade primordial, de caráter metafísico. Assim como é preciso recusar a totalidade abstrata hegeliana, também é preciso evitar a identidade entre o homem e a natureza, isto é, a Dialética da Natureza.

Essa é a razão pela qual Sartre conserva o dualismo entre ser e saber. Ao mesmo tempo, o saber tem de ser exercido por via da inteligibilidade dialética. Em *Questão de Método* é abordada a necessidade dessa inteligibilidade através da formulação da pergunta: temos hoje os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? É curioso notar que uma tal questão só pode ser formulada a partir do marxismo, já que este é o único a deter as condições de síntese entre a definição estrutural de homem e sua condição histórica, podendo assim produzir uma antropologia compreensiva e não apenas uma explicação analítica do fenômeno humano. Ao mesmo tempo, o marxismo recusa o exercício crítico necessário para que se abra o lugar desse saber, na medida em que se atém a um quadro que vincula por liames causais lineares a explicação da totalidade histórica e a explicação dos indivíduos que a compõem como partes. Desse modo não se vê muito bem qual a diferença dessa relação judicativa entre universalidade histórica e particularidade individual e o modo analítico de formular juízos.

Ora, na linha do que, em *Verdade e Existência* se havia chamado de historialização e historicização Sartre propõe que se conceba a modalidade histórica das relações entre singularidade e universalidade como totalização, ou como compreensão de um processo de totalização, em vez de uma explicação da totalidade. Evidentemente nenhum marxista duvida de que a história seja um processo; mas ao mesmo tempo acredita que a cientificidade da história lhe dá o direito de abstrair a totalidade do processo de totalização. Qualquer que seja a aparente vantagem que daí se possa tirar para uma explicação objetiva, que encaixe a particularidade dos atos humanos numa estrutura mais vasta (da qual eles seriam reflexos, por ex.), haveria, para Sartre, um sacrifício da compreensão dialética, ou por conta de uma subsunção de estilo kantiano, ou por conta de uma abstração que reifica o processo. Motivo pelo qual realidade histórica, entendida como totalização, deve incluir dois aspectos, aparentemente contraditórios: a atividade pela qual o sujeito faz a história e a passividade pela qual ele é constituído por ela. Num processo de subsunção ou de causalidade analítica isso não seria pensável; mas por via de uma racionalidade dialética pode-se pensar que esses dois aspectos correspondem a duas referências do processo histórico de constituição do indivíduo: a interiorização das determinações objetivas e a exteriorização dessas mesmas determinações subjetivamente transfiguradas. Pois o sujeito é agente histórico, livre e responsável, e não um mero reflexo das condições objetivas; por outro lado o exercício dessa subjetividade e dessa liberdade, no *elemento* da história, ocorre a partir de uma interiorização das

determinações históricas. Nessa reciprocidade, o indivíduo se faz mediação das determinações, porque a subjetividade não pode ser concebida como um meio neutro e rarefeito que as determinações pudessem atravessar livremente. Por outro lado o mundo objetivo também se faz mediação, já que resiste à ação individual e a condiciona pela facticidade. O indivíduo totaliza mediatamente as determinações e assim se produz como sujeito, porque essa totalização é um meio pelo qual ele aspira à síntese e à unidade subjetivas. O indivíduo é totalizado pelo meio e pelas determinações que incidem sobre ele, e nesse sentido é produzido, seu ser sujeito tende a recair na inércia da objetividade exterior. “História em curso” e “verdade em devir”,¹⁰ tais são as maneiras de compreender a totalização como processo.

Assim nenhum ato humano pode ser explicado unilateralmente, ou pela mera justaposição de fatores subjetivos e objetivos. Na verdade, todo ato humano “está além de toda e qualquer explicação” porque ele não se encerrará nunca numa totalidade fechada, já que a totalização não pode ser compreendida como um Todo, mas como processo aberto. A inteligibilidade dialética da história consiste nisso: na possibilidade de pensar a totalidade sem dissolver as oposições, sem conciliar as contradições e sem anular a negação. Por isso o conhecimento antropológico-histórico é definido na *Crítica da Razão Dialética* como *unificação sintética*, mas cuidadosamente diferenciado de uma síntese acabada.

Chegamos assim ao limiar de uma compreensão da história. A partir dessas aquisições prévias Sartre vai poder então estudar a ação histórica: a passividade dos indivíduos em série (alienação), a atividade dos indivíduos em grupo (totalização recíproca ou o grupo como mediador de todas as relações), a instabilidade dessa “fusão” e a recaída na atomização por via do terror e da hierarquia. Sartre recusa tanto a sobrevivência do indivíduo isolado quanto a universalidade real da estrutura grupal. H. Védrine¹¹ diz, a respeito, que não há nem Robinsons Crusoe nem partidos ou igrejas. No limite, há apenas a *fusão* no momento da *ação*. Quando se trata de consolidar resultados da ação histórica, pela institucionalização do grupo, o que parece acontecer é que o grupo não resiste a essa reprodução daquilo a que ele se opôs: a constituição da autoridade, com a conseqüente perda da reciprocidade das liberdades. Renasce a contradição e a dicotomia entre atividade e passividade, como se o grupo não fosse capaz de manter a legitimidade histórica da sua existência fora do estado de fusão. Ora, como diz H. Védrine, não se toma a Bastilha todo dia. E o dia seguinte ao da revolução já é sempre o da contra-revolução.

CONCLUSÃO

Até onde podemos acompanhar a reflexão de Sartre, a inteligibilidade da história aproxima-se de uma conclusão pessimista, que não podemos no entanto afirmar, devido ao caráter inacabado da *Crítica da Razão Dialética*. Pois se a inteligibilidade dialética pode nos mostrar como a práxis se transforma, quando os indivíduos passam da série ao grupo, da alienação e passividade à fusão e liberdade, ela nos mostra também que a fusão se dissipa numa espécie de dialética regressiva em que a *fusão* das liberdades recai na *série* das alienações. E tanto quanto possamos saber, isso sempre acontece. Portanto, se a fusão revolucionária das liberdades recíprocas pode representar o ponto mais alto do projeto histórico, esse projeto está destinado ao fracasso - e disso se encarrega a própria continuidade da práxis quando tenta reter as conquistas históricas.

Uma das maneiras de estabelecer a continuidade, por certo através das diferenças – que isso fique bem claro - entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* é comparando o fracasso necessário do projeto histórico com a paixão inútil do desejo de ser Deus. E assim chegamos ao paradoxo que mereceria ser aprofundado: a ação histórica, e a dialética que a pode compreender, nos indicam, pela afirmação da liberdade e da responsabilidade, a via do compromisso histórico, ou a necessidade da paixão; mas também a falência necessária da esperança histórica, ou a impossibilidade da redenção.

NOTAS

* Resumo produzido pelos editores.

¹ SARTRE, JP. *O Ser e o Nada*. Tradução brasileira de Paulo Perdígão, editora Vozes, Petrópolis, 2001, pg. 750.

² SARTRE, JP. *Verdad y Existência*. Tradução espanhola da editora Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 1996, pg. 52.

³ Idem, *ibidem*, pg. 55.

⁴ Idem, *ibidem*, pg.159.

⁵ SARTRE, JP. *Cahiers pour une Morale*. Gallimard, Paris, 1983, pgs. 33-34.

⁶ Idem, *ibidem*, pg. 33.

⁷ Idem, *ibidem*, pg. 52.

- ⁸ KNEE, Philip. *Qui Perd Gagne*. Les Presses de l'Université de Laval, Laval, 1993, pg. 150.
- ⁹ SARTRE, JP. *Questão de Método*. Tradução brasileira de Bento Prado Jr. DIFEL, São Paulo, 1966, pg. 17.
- ¹⁰ Idem, *ibidem*, pg. 8.
- ¹¹ VÉDRINE, H. *As Filosofias da História*. Tradução brasileira de Nathanael Caixeiro, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1977, pg. 111.

REFERÊNCIAS

- KNEE, Philip. *Qui Perd Gagne*. Les Presses de l'Université de Laval, Laval, 1993.
- SARTRE, J. P. *Cahiers pour une Morale*. Gallimard, Paris, 1983.
- _____. *O Ser e o Nada*. Tradução brasileira de Paulo Perdigão, Vozes, Petrópolis, 2001.
- _____. *Questão de Método*. Tradução brasileira de Bento Prado Jr. DIFEL, São Paulo, 1966.
- _____. *Verdad y Existência*. Tradução espanhola da editora Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 1996.
- VÉDRINE, H. *As Filosofias da História*. Tradução brasileira de Nathanael Caixeiro, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1977.