

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - UFJF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – ICH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

PASSADO, MEMÓRIA E MUSEU
Os limites da liberdade e o *fim* da filosofia (Sartre)

Juiz de Fora
2024

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

PASSADO, MEMÓRIA E MUSEU

Os limites da liberdade e o *fim* da filosofia (Sartre)

Tese apresentada à Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do posto de Professor Titular (tese de titularidade).

Juiz de Fora

2024

Revolta

Todos foram saindo, de mansinho,
tão calados,
que eu nem sei
se fiquei mesmo só.

Não trouxe mensagem
e nem deram senha...

Disseram-se que não iria perder nada,
porque não há mais céu.
E agora, que tenho medo,
e estou cansado,
mandam-me embora...

Mas não quero ir para mais longe,
desterrado,
porque a minha pátria é a minha memória.
Não, não quero ser desterrado,
que a minha pátria é a memória...

Guimarães Rosa (*in* Magma)

Sumário

Introdução: Memória e História – a questão de <i>método</i>	05
 Capítulo I - <i>O Ser e o Nada</i> e a libertação metafísica	
Primeira tarefa da filosofia da liberdade	21
I.1 – Sartre e a dicotomia da singularidade histórica (o <i>Deus faltado</i>)	33
I.2 Ética do porvir, ou a morte de Deus nos <i>Cahiers</i> de Sartre	47
 Capítulo II: <i>Ser e fazer</i>	
<i>A liberdade</i> , ou prelúdio da ética do porvir?	62
II.1 – A gênese da antinomia entre história e historização	76
II.2 – Moral e Memória: duas perspectivas da tríplice-raiz das <i>raízes</i> da Ética	97
 Capítulo III: Liberdade e revolução	
A obra de Arte como reinvenção da vida	115
III.1 – Angústia e má-fé em Genet: uma controvérsia em verso (o balcão)	128
III.2 – Genet – <i>eu sou ladrão e amaria matar</i>	138
 Capítulo IV	
Infância, <i>memória</i> e liberdade em Sartre, revisitando a <i>sala escura</i>	150
 A título de conclusão, memória e história do Brasil	
ou, <i>Sartre e o coração de Dom Pedro</i> (uma história que se atualiza)	172
Dou-vos meu coração	176
O Brasil é o país do futuro	179
Quem controla o passado controla o futuro	185
 Bibliografia	188

Passado, memória e museu: os limites da liberdade e o *fim* da filosofia

Introdução: Memória e História – a questão de *método*

As causas de todas as mudanças sociais e de todas as revoluções políticas, não devemos procurar na cabeça dos homens, em seu entendimento progressivo da verdade e da justiça eternas, mas na vida material da sociedade, no encaminhamento da produção e das trocas.

Marx

(*Crítica da Economia política*, prefácio, 1859)

História e memória são áreas distintas da investigação humana: a primeira visa analisar fenômenos passados, a ação humana espaço-temporal numa acepção científica; a segunda, ainda que também diretamente ligada ao passado, visa reconstruí-lo, sem metodologia, análise crítica ou apreciação pública. Memória, na acepção aqui proposta, não tem que ver necessariamente com *lembrança*, objeto de pesquisas ligadas à Psicologia e à Pedagogia; não se trata de fazer historiografia ou avaliar a capacidade humana de recordação do passado, pois a indagação filosófica de Sartre coloca-se da perspectiva da existência: há sim diálogo entre memória e história, elas são fonte uma para outra, mas não se misturam. A memória do povo judeu, por exemplo, e seus grandes feitos míticos como a fuga do Egito e a tomada da terra prometida, não coincide com a história do mesmo povo, que rechaça feitos *divinos* ou aparatos meramente *ideológicos* (religião) a partir de evidências arqueológicas e documentais; isso porque, enquanto trabalho intelectual, essa ciência necessariamente obedece a um método, jamais admitindo a intrusão de crenças por memoráveis que sejam.¹ As memórias, por sua vez, são constituídas em jogos de poder e disputas discursivas que envolvem no limite o uso da violência e extermínio ou aculturação-incorporação dos adversários, donde caiba ao historiador desfazer mitos históricos ao invés de propagá-los. Assim, como afirma Pierre Nora,

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vividos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 9).

¹ Além de certamente não terem feito qualquer incursão pelo deserto, ou terem atravessado um mar seguindo a Moisés para, depois, servirem a Davi e Salomão, o povo judeu historicamente se formou como qualquer outro: muita luta e disputa, com vencedores e perdedores entre várias etnias que o fundamentalismo ainda tenta negar. Sobre isso ver: SAND, 2008.

A memória prescinde da análise crítica do passado, enquanto a história o exige; ou, o que dá no mesmo, ela é *crítica* do presente em vista de *seu* passado. Em qualquer uma de suas acepções a História tem suas ferramentas de estudo que a colocam no rol das ciências. Embora a memória também seja o (re)conhecimento do passado no presente, não há nesse âmbito qualquer preocupação crítica: não interessam os jogos de poder nem os interesses que movem a criação e perpetuação de memórias, pois elas terão – para aqueles que as cultivam – a insuperável resistência de uma potência mítica, quase mística, de algo que pode nunca ter sido experimentado, mas que leva consigo a verdade mais sólida da tradição, da repetição e da transmissão via normatividade. Desse modo, a memória lida de modo enviesado com o que se passou, na medida em que comporta julgamentos morais, que afirma fatos inventados e nega situações que se impõem de modo evidente (por seus resquícios); ainda, há um claro processo de demonização ou de glorificação do passado, e tudo isso com vistas a justificar o presente em sua estruturação, ou mesmo explicar possíveis mazelas sociais que grupos dominantes pretendem perpetuar. Enfim, a memória tem por tarefa reconstruir o passado visando justificar o presente, no intuito de o explicar a seu modo; e isso serve tanto para a manutenção de privilégios como poderia servir de motivação para a revolução (alteração das estruturas sociais).

O historiador jamais será neutro, isso é um fato; mas, diferentemente do homem de memórias, ele fará uso de métodos e treinamentos que visam lidar com o fato histórico sem nenhuma afetação ou emotividade, sendo essas inclusive objeto de seu estudo, enquanto aquele cultiva o elemento afetivo e impensado para falar de seu passado. É da normatividade presente, sem qualquer respaldo técnico ou teórico, que as memórias são construídas e transmitidas, fazendo com que o passado – alegórico, por certo – seja revivido em sua grandiosidade imaginada por seus entusiastas. Desse modo as lembranças individuais que se somam na comunidade de memória são, efetivamente, constituídas no processo de socialização e advindas de disputas e conflitos situados (sentido original do Ser-Para-Outro). A memória, portanto, revela-se multifacetada: ela é vivida como pessoal, num tipo de identidade que não apenas faz com que esse passado seja *meu*, mas também que seja o único plausível e verdadeiro; a memória não admite o contradito, mesmo que isso exija negar ou contradizer a história. E mais, a memória não exige necessariamente a experiência do passado, visto que ela pode ser transmitida

indiretamente, bastando, para tanto, a *livre* adesão do indivíduo à comunidade de memória ou seu adestramento, desde a infância, em valores e crenças dessa ordem.

O homem de memórias acredita nos seus, naqueles que lhe são próximos e lhe herdaram lembranças feitas memórias; concomitantemente, recebe dali, de seu *seio existencial*, as garantias de veracidade e univocidade desse sentido do passado. A comunidade de memória exclui, além do grupo opositor, a ciência mesma: é em razão da memória dos ditadores e seus comparsas de então que a história do Golpe Militar de 1964 no Brasil continua contradita, afinal já se vão quatro décadas dessa *página triste* de nosso passado recente, e a fantasia de um país ditatorial e feliz, mesmo ante a Comissão da Verdade, resiste entrincheirada na memória de pessoas idosas, e também daqueles que nasceram depois de 1985 e fazem parte desses grupos.² Vale ressaltar, ainda, memórias esquecidas, como a Guerra de Canudos (Bahia, 1896) ou a Revolta da Chibata (Rio de Janeiro, 1910) que, somente no período da República, somam-se a mais de outras cinquenta ocorrências das mais variadas (levante, intentona, golpe, revolução, insurreição, sedição e guerra) e de níveis de gravidade variados, todas presentes nos anais de história;³ ainda, não se trata apenas de memórias que se fazem em embates pontuais, como no caso 1964, mas também da Memória Nacional, que é construída sob os escombros de tentativas revolucionárias que são abafadas pela figura dos supostos heróis nacionais e seus grandes feitos (bandeirantes, militares, políticos e religiosos).

A pertença social matiza de modo severo aquilo que será a memória individual, a ponto de nem mesmo a situação (classe, por exemplo) obrigar a tomada de consciência, seja dos traumas coletivos que compõem a nação, seja das dissonâncias de interpretação e narrativa de fatos históricos situados; *fazer parte* do grupo exige partilhar determinado passado: nos tempos atuais descendentes de quilombolas mantêm a memória de sua luta, enquanto fazendeiros recorrem a Deus e Pátria como bandeira unificadora da defesa de suas propriedades e condição social de mando. O conflito social marca a memória de

² A história recente do Brasil apresenta um exemplo dessa ordem: a atual controvérsia sobre o Golpe Militar de 1964. De um lado a história mostra que não havia a famigerada *ameaça comunista*, falsa justificativa militar para a tomada violenta do poder, Golpe de Estado, portanto, que interrompeu o fluir democrático do país, seguido de violência estatal contra a população, além de muita corrupção e violência; de outro, evidentemente pessoas ligadas às forças militares e que se beneficiaram de muitos modos do regime de exceção, afirmam a memória de um Brasil que *foi salvo* graças à Revolução de 1964 (muda até o nome), que teria acabado com a corrupção e a criminalidade, levando a um tempo de bonança, prosperidade e paz. Memória e história se contradizem; a respeito ver: FICO, 2004.

³ Das ocorrências no Brasil República até 1930 ver CARONE, 1969; para uma visão de todo o período indico JANOTTI, 1999.

modo incontornável, fazendo-a tanto inspiração e motivadora de valores presentes ou como o bastião de defesa e conservação dos modelos passados.⁴ O horizonte de liberdade proposto pela filosofia de Sartre pretende colocar em xeque toda tese determinista da história, seja qual for sua modalidade. Assim, a memória subtende duas acepções que, embora complementares, ligam-se a aspectos distintos da existência; ou seja, esse termo pode significar tanto aquela faculdade individual de se lembrar de estados de consciência passados (conservar memórias de algum modo) como, numa acepção coletiva, remete ao *acervo* histórico e cultural de um povo ou nação; e, claro, comporta o embate de *memórias*, cultivadas por grupos sociais divergentes a respeito do passado comum com vistas à manutenção ou superação de algum estado de coisas.

Conforme pretende Sartre, trata-se inicialmente de separar esses dois planos, o que indica uma dificuldade primeira: são separáveis de direito, mas nunca de fato. Não há como, senão abstratamente, falar de memória pessoal que não englobe aspectos da memória nacional ou grupal, e vice-versa.⁵ Repete-se aqui a mesma dicotomia aparente entre *fazer a história e não se reconhecer nela*: há um descolamento, propositado ou não, da experiência vivida para fora da história, fazendo-a divergir de *memórias*; mais, separa-se a *força das instituições* da ação, sempre individual, e se tem, em suma, o erro de alienar homem e mulher de sua situação, ou de sua corporeidade ou, mesmo, do seu lugar de agente histórico: embora estejam alheios a isso, homens e mulheres fazem sim a história. E fazer história, desde a ontologia fenomenológica, exige *assunção de si-mesmo* e, na sua radicalidade, remete a *escolher o próprio nascimento*: a memória do que fui será mediada por outros, aqueles que me conheceram na primeira infância. E, ainda assim, sou responsável por ela; e responsabilizado.

⁴ Esse aspecto da *concretude* afeta de modo direto a História e a Psicologia; do lado da antropologia, porém, cumpre lembrar Marc Augé que, em 1992, no epílogo de *Não Lugares – introdução à uma antropologia da supermodernidade*, afirma: “Em suas modalidades modestas, como em suas expressões luxuosas, a experiência do não lugar (...) é hoje um componente essencial de toda existência social. [...]. Não há mais análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde eles transitam” (AUGE, 2012, p. 110); não é a História mesma esse *espaço*, tecido pela livre escolha ante o Em-Si e *Outrem*?

⁵ Segundo a tese de Pierre Nora, em *Entre memória e história – a problemática dos lugares*, “A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo. O imperativo da história ultrapassou muito, assim, o círculo dos historiadores profissionais. Não somente os antigos marginalizados da história oficial são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens” (NORA, 1993, p. 17). De seu lado Sartre, conforme será mostrado, recusa-se a ver nesse processo o mero resultado do movimento dialético, ao tempo em que insiste na presença da liberdade em todo esse processo.

O passado assumido exige, no processo de *crescimento* (fases: infância, adolescência, juventude etc.) de cada homem ou mulher, concomitantemente, a assunção da memória e da história *de um grupo* (mesmo que elas estejam em discordância). Nas palavras de Sartre, “esse feto *era* eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado” (SARTRE, 2011, p. 195). No embate dessas instâncias, claro, algumas pessoas estarão restritas ao memorial que lhes é oferecido; outras, via educação (formal ou não), saberão da história: o homem sabe de si em sua intencionalidade, e de sua consciência intencional sabe do outro e do mundo; e mais, sabe-se a partir do outro (Ser-Para-Outro, olhar), e tem *fora* de si a possibilidade única de certificação do ser que ele mesmo é. Ora, o que *foi* cada homem e cada mulher no início de seu ser se aproxima de *nada*, pois nada sabe e nada entende, resumindo-se a possíveis futuros; todavia, afirma Sartre, a condição infantil (bebê) assemelha-se a uma modalidade do Em-Si (como também o é o cadáver). Assim, entre a coincidência absoluta consigo do homem-morto e seu inusitado início (brotamento involuntário de ser), tem-se um enorme percurso: o *fazer-se* homem-e-mulher-no-mundo, aferindo ou renegando memórias, rebelando-se ou submetendo-se, conservando ou criando valores.⁶

Parece forçoso pensar que o feto seja o limite da memória, afinal o que se pode chamar assim, no sentido de *lembranças*, inicia-se entre três e quatro anos de idade; antes, de modo mais generoso, acreditou-se na possibilidade de memórias profundas (por volta de um ano), o que se mostrou falso, como também questionáveis são as pesquisas que afirmam a possibilidade de lembranças desde os dois anos e meio de idade. Entende-se por consensual o período *normal* de formação das primeiras memórias, um saber que somente poderia estar *fora* da consciência infantil; e essas memórias virão, é certo, acompanhadas de determinado saber, que é também inculcado desde a infância; afinal, “o Saber está por toda parte e condiciona tudo, mesmo a memória: em resumo, a memória intelectual pressupõe o saber - e que será esse saber, se o entendemos como fato presente, senão uma memória intelectual?” (SARTRE, 2011, pp. 197-8). A questão se amplia, pois parece claro que memórias intelectuais podem (ou deveriam) buscar elementos materiais de sua verdade (documentos, objetos arqueológicos etc.), algo que celebraria sua paz com a história em seu aspecto crítico (científico); ou, nos termos da ontologia fenomenológica,

⁶ E assim, conforme o diagnóstico preciso de Pierre Nora, “Está dada a ordem de se lembrar, mas cabe a mim me lembrar e sou eu que me lembro. O preço da metamorfose histórica da memória foi a conversão definitiva à psicologia individual” (1993, p. 17).

a história lida com o Em-Si (passado) em sua objetividade parcial, enquanto investigações sobre a memória demandam lidar com algo imponderável: o Ser-Para-Si (liberdade).

Inicialmente, o título desse capítulo – *Passado, Memória, Museu* – expressa metaforicamente as facetas da noção de memória na filosofia da liberdade: o Passado liga-se diretamente à ciência histórica, mostrando-a como Em-Si, pois o fato histórico, ainda que aberto a interpretações e carente de neutralidade do historiador, impõe-se como *coisa* a ser investigada e *corroborada* com elementos materiais (sejam de fontes materiais ou *imateriais*, sejam de fontes diretas ou indiretas – em suma, busca-se fontes históricas). Memória, por sua vez, liga-se diretamente ao modo de Ser-Para-Si, cabendo à liberdade inerente a todo homem e toda mulher dar conta de si mesmo e do mundo onde se move (corporeidade). Museu, por fim, visa explorar justamente o caráter dúbio do *isto* histórico, que tanto aparece como objeto de memórias (mítica Arca da Aliança, p. ex.) como serve de *prova empírica* do passado histórico (uma senzala, p. ex.).⁷ Três perspectivas de um fenômeno único: o passado, seja da humanidade, seja de um povo ou grupo, seja individual; perspectivas várias que se reúnem no único lugar possível, o presente. Afinal, se a liberdade dura *o tempo de uma vida* (consciente), a existência – do homem comum ou do herói – também não se encerra com sua morte; ela permanece enquanto *memória do Outro*, somente *atrofiando-se em Em-Si* quando, em razão do esquecimento, ela tiver rompido “todas as suas amarras com o presente” (SARTRE, 2011, p. 663).

Nota-se que se trata de uma noção ampla de Memória que engloba a questão de saber como pode haver memória se a consciência, intencional, não tem uma *interioridade* onde a memória poderia ser *guardada* (paralelamente a outras teorias, contemporâneas inclusive). E recorrer ao duplo reflexão e pré-reflexão (consciência posicional e não posicional de si, ou tética e não tética) permite responder a primeira parte da pergunta: a memória *pessoal* pois, é certo, haverá uma memória dessa ordem para cada uma das existências. Isso encaminha de imediato à segunda parte da questão: como se articulam todas as memórias pessoais em relação à memória *nacional* ou *da humanidade*? Circularidade entendida por Pierre Nora como *jogo de memória e da história* “uma

⁷ Curiosamente, Sartre antecipa a tese de Nora, de que “Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora” (NORA, 1993, p. 12), haja vista que o Em-Si não comporta de si, ou por si mesmo sentido algum; de outro lado, como é a liberdade mesma aquela que elege sua história, tem-se também aqui os ecos da filosofia da liberdade de Sartre: “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais” (NORA, 1993, p. 13).

interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca. Inicialmente é preciso ter vontade de memória. [...]. Na falta dessa intenção de memórias os lugares de memória serão lugares de história” (NORA, 1993, p.22). Ainda, tentando evitar a circularidade quase incontornável, formulo a pergunta: é o indivíduo que, com suas memórias, compõe a memória coletiva, ou é essa que define os modos individuais de ser-no-mundo? É possível, via liberdade e distensão temporal de ser, lançar luzes sobre o fenômeno da contradição entre memória e história?

A pergunta se amplia, na medida em que Sartre mesmo propõe uma metodologia progressivo-regressiva, que no ambiente da psicanálise existencial visa reunir o que parece díspar: o particular e o universal, que todo homem e mulher é. A ontologia tem na *Crítica da Razão Dialética* seu desdobramento necessário, donde possa-se dizer que Sartre amplia a noção de situação até seu extremo, até comportar *toda* a história humana; isso requer, sabiamente, contornar as críticas de Foucault, direcionadas à noção geral que Sartre tem da história, mesmo que seja inegável que ambos apontem suas lentes para o presente.⁸ Caberia complementar, acrescentando que do presente Sartre visa o futuro, enquanto Foucault submeter-se-ia ao passado? Pois essa parece ser a melhor leitura quando se leva a fundo uma aproximação *pela diferença*, haja vista tamanho antagonismo que perpassa a noção de história e de sujeito na história e, ainda, do papel de homens e mulheres na escolha dos *destinos históricos* do mundo entre os filósofos. Se Foucault é herdeiro de Sartre ou aquele que colocou termo à *época existencialista*, é ainda uma questão sobre a mesa; mas, não há como negar, a seara é a mesma: “preocupação compartilhada com a dimensão ética deste empreendimento aparentemente epistêmico que é a filosofia da história” (FLYNN, 2005, int.). Duas filosofias da existência, não há dúvida; mas que pensam o mundo a partir de pontos severamente distintos: ou negar o sujeito (*dissolvê-lo* em seus ambientes) ou afirmá-lo de modo absoluto, inclusive como *liberdade* (ainda que situada). História, mais uma vez, contrapõe-se à memória, “Memória arquivo, memória dever, é preciso um terceiro traço para completar esse quadro de metamorfoses: memória-distância. Porque nossa relação com o passado, ao menos do modo como ele se revela através das produções históricas as mais significativas, é completamente diferente daquela que se espera de uma memória” (NORA, 1993, p. 18);

⁸ Sobre as questões aqui apontadas ver: BARROS, 2016 (*Sartre e a questão da memória: entre recordação e escolha*), e NORBERTO, 2022 (*Sartre e Foucault: reminiscências do presente*).

e somente a liberdade pode explicar o abismo *quase intransponível* da ação individual quando dissolvida no curso da história local e, por consequência, *geral*.

Se no plano do debate sobre a filosofia da história Sartre mantém a defesa irrestrita da liberdade como princípio, o mesmo deverá ser aplicado à ciência, esse fenômeno humano também *histórico*. Soa estranho cobrar de Sartre, hoje, aspectos sobre o funcionamento orgânico do cérebro, que são conquistas recentes da ciência e que eram completamente ignoradas no tempo de sua filosofia (situação que, evidentemente, também se aplica a Merleau-Ponty); mais estranho seria não situar os intelectuais no debate de seu tempo.⁹ Ora, ainda que o objetivo final dessa empreitada seja tirar elementos críticos úteis para nosso tempo (*presente próximo*, análise da história e memória do Brasil), cabe admitir desde já a necessidade de atualização e, quiçá, adaptação da teoria da memória em Sartre ao âmbito atual das descobertas científicas; e isso na medida exata em que seja importante para compreender o debate filosófico. Portanto, a tese aqui apresentada coloca-se distante da tese cientificista, que redonda sempre na retomada da questão medieval sobre o estatuto da memória, e de seu lugar no organismo humano (mesmo que seja filosofia *da mente*); estamos cientes de que a ciência, assim como todas as empreitadas humanas, é algo que brota da liberdade e inventividade situadas; distante dos modelos de *verificação da verdade e comprovação de eficiência*, que serão, também, sempre *situadas*. Poder-se-ia, igualmente, falar em *história da ciência*, o que revela o caráter secundário dessas investigações do âmbito da atitude natural quando contrastadas com a ontologia, ainda que fenomenológica.

Descartado o cientificismo, há ainda outros aspectos da obra de Sartre onde essa pergunta pode ser respondida: ele, além de filósofo, atuou como romancista e autor de peças de teatro; também aí pode-se encontrar elementos elucidativos dessa questão. Afinal, *O muro* revive uma situação da Guerra Civil Espanhola, enquanto a trilogia *Os caminhos da liberdade* coloca o personagem principal, Mathieu, no *teatro da guerra estranha* que, em tão pouco tempo, tornou-se guerra de conquista e extermínio por parte

⁹ O texto não está assinado, mas a página *Expositivo.com Estudos teológicos*, sob título ‘A tese de Sartre: somos livres em nossa mente?’, afirma coisas dessa ordem: “Os médicos começaram, enfim, a entender que a tese de Jean-Paul Sartre não se sustentava. O nosso Eu é livre para pensar, para organizar os dados da sua memória, mas, ao mesmo tempo, há fenômenos inconscientes, que até então não tinham sido estudados por outros teóricos, que produzem pensamentos sem a autorização do próprio Eu e que podem sabotá-lo, escravizá-lo, encarcerá-lo”. Notável que sejam *médicos* aqueles que atentaram para a fragilidade da tese de Sartre sem, sequer, aparecer aqui o nome de um deles; mas essa ilação acaba repetindo Freud na afirmação do inconsciente, e já em *O Ser e o Nada* encontram-se argumentos mais que suficientes para, do ponto de vista da liberdade, negar teorias dessa ordem. Ver PSICOLOGIAS, 2022 (*A tese de Sartre*).

dos nazistas e guerra total com a presença aliada (Holocausto e Bomba Atômica); ou o sombrio *Sequestrados de Altona*, que na contramão de *Entre quatro paredes*, usa o cenário do pós-guerra como a situação *infernalis* vivida pela família Gerlach; ainda, *As mãos sujas* não se exime de exibir as entranhas da organização política quando tomada pela *Fraternidade-Terror*; e a *Náusea*, livro lido por Bornheim como exercício da dúvida cartesiana no plano da ontologia fenomenológica, pode-se dizer que também revela *a crise da memória* em Sartre¹⁰ – aqui voltando-se para o indivíduo, e não para a história como, de certo modo, fez Foucault. Chega-se assim ao tentador âmbito da linguagem que, repetindo a tentativa husserliana de *preencher adequadamente proposições inteiras*, transfere a questão para a relação *necessária* entre significante e significado.¹¹ Mas cabe repetir: o Em-Si, *por-si-mesmo*, não comporta nenhum sentido; e essa é a orientação da tese aqui apresentada: o valor de verdade da ciência histórica está muito mais fundado em seu *método* do que na *veracidade do material* que, por mais evidente que seja, passará necessariamente por alguma *constituição de sentido*. Segue daí que, sendo si-mesmo (Em-Si), o passado é *nada* de sentido, a menos que seja admitida a *camada constituinte* daquilo de que é passado e adentra o presente porque *foi feito memória* (usando, para isso, a metodologia científica).

A filosofia de Sartre é fenomenológica, donde as bases epistemológicas de sua ontologia estejam asseguradas pela fundamentação cunhada por Heidegger a partir de leituras bem específicas de Husserl, a *situação*: In-der-Welt-Sein, o ser-no-mundo que, pelas mãos de Sartre, faz-se *análise de condutas humanas*. Então, essa união específica pode revelar tanto o que somos (Para-Si) como o que são outros (Para-Outro) na intrincada relação consciência-mundo, permeada por *istos*, seres fenomênicos que revelam a insuperável união do homem com o Ser (Em-Si); ou, o que pode significar o mesmo, a indissolubilidade e insuperabilidade inerentes ao existir humano (tautologia, pois somente humanos podem existir e existem) que, claro, somente pode se dar *no mundo*. Assim, o projeto originário da fenomenologia husserliana, descrever o *a priori* da

¹⁰ Conforme BORNHEIM, 1971; ver ainda LACOSTE, *open edition*, 2022 (La Nausée de Sartre ou la crise de la mémoire).

¹¹ Sartre mostra em sua filosofia que o envolvimento político (engajamento) não raro tem efeitos que são diferentes daqueles projetados, ponto que interessou sobremaneira a Derrida: “esses desvios de memória, sinais e assinaturas de um momento outrora enterrado que se ramificam politicamente de novo em diferentes contextos”, e que certamente abrem uma nova perspectiva da *memória*, In MIROVIC, 2022 (*Teoria e política: Derrida vs. Sartre*, artigo on line); ver ainda JUDANKEN, 2011 (*Sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization*, artigo on line).

correlação, transmuta-se em Sartre na descrição fenomenológica da situação mundano-concreta de homens e mulheres com *seu mundo* e *consigo mesmos*: longe das noções de algum entendimento, que organizaria dados da sensibilidade, trata-se agora de um ser complexo (Para-Si) que se liga originariamente ao estofo de tudo que pode ser (Em-Si), sendo, ele mesmo, em total medida, tributário também do Ser, *devotado* a ele sem, em hipótese alguma, poder *sê-lo* definitivamente; o Ser-Em-Si-Para-Si é, para todo o sempre, irrealizável. Deus não existe, nem poderia existir, isso é um fato e uma imposição lógica; mas homens e mulheres, esses existem, não como o Deus imaginado, que se retira *positivamente* do nada, mas trata-se agora de *criar-se presentemente a partir de escolhas livres* que, no fundo, coincidem com o que se *é*; e fazê-lo a partir de um solo que já é humano e, portanto, prenhe de significados (memórias). Assim, em termos ontológicos, a descrição completa remete sempre ao atomismo entre Para-Sis (Ser-Para-Outro, o conflito) que se revelam na *totalidade* que se pode chamar de mundo; e Sartre mesmo, o indivíduo Jean-Paul, depois de sua morte servirá de exemplo: “É o coração vivo da memória. De um lado o Sacré-Coeur, de outro, a peregrinação popular a Lourdes; de um lado os funerais nacionais de Paul Valéry, de outro, o enterro de Jean-Paul Sartre; de um lado a cerimônia fúnebre de De Gaulle em Notre Dame, de outro, o cemitério de Colombey” (NORA, 1993, p. 26). A história segue seu rumo; ou melhor, como o mundo se faz de Para-Sis, trata-se sempre de uma totalização em curso: jamais acabada, interminável (*a História*). E jamais começada?

Não. A filosofia da liberdade se ocupa, na medida do possível (e, possível aqui, significa os limites da fenomenologia), com a gênese dos fenômenos; não se trata mais (como seria para o Husserl de *Ideias*) de, efetuada a redução fenomenológica, alcançar um plano transcendental de onde o *fenômeno* do conhecimento pudesse ser desvelado em seu *a priori*. A missão da fenomenologia é ampliada, na mesma medida em que seu *objeto*, o fenômeno, revela-se também fenômeno de ser homem e mulher no mundo: sua ligação *específica* é a base de todos os inícios e finais de *todos os mundos* (mundo feudal, mundo socialista, mundo capitalista etc.); e ser homem ou mulher, na contrapartida, é ser partícipe e mantenedor daquilo que é o mundo, senhor ou escravo, proletário ou capitalista. A partilha, porém, dá-se num jogo intrincado entre vários sentidos do mundo (o real é *perspectivo*, mesmo que fundado no Ser) que preexistem ao indivíduo, e o sentido próprio que cada liberdade escolhe, mantém e *ensina* aos demais: já não se trata do plano *pretensamente etéreo* da ontologia, onde Ser e Nada revelam-se como a *matéria do*

mundo, mas de uma abordagem que, mantendo as conquistas ontológicas propiciadas pela fenomenologia, adentra o plano da História. A memória vai revelar, então, seu aspecto mais contraditório: ser-no-mundo, livremente, dá-se sob o plano da mais terrível das alienações de cada tempo; e, não importando capacidades individuais, todos os homens e mulheres de todas as épocas foram vítimas de preconceitos de seu tempo (filósofo *racista* no século XIX, ou *nazista* no século XX, p. ex.); ademais, não custa lembrar, foram crianças. Assim, por inadequado que seja pensar a filosofia de Sartre como *sobrevoos*, cabe então dar conta dessa passagem da ontologia ao plano ôntico, e isso em perfeito acordo como as descrições do mundo, seja na sua gênese ontológica, seja na sua *confusão* ôntica. Chega-se assim aos domínios da psicanálise existencial.

Somente uma escola partiu da mesma evidência originária que nós: a escola freudiana. Para Freud, como para nós, um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas. E a psicanálise é o método que permite explicitar tais estruturas. Freud indaga, como nós, em que condições é possível que tal pessoa em particular tenha executado tal ação em particular. E, como nós, nega-se a interpretar a ação pelo momento antecedente, ou seja, conceber um determinismo psíquico horizontal. O ato lhe parece *simbólico*, ou seja, parece traduzir um desejo mais profundo, o qual só pode ser interpretado a partir de uma determinação inicial da libido do sujeito. Só que Freud busca constituir um determinismo vertical (SARTRE, 2011, p. 565).

Primeiro, e sem indicar adversários, o filósofo se volta contra análises de fatos sociais a partir de uma relação causal (em que *fatos sociais gerariam fatos sociais*); e nada haveria de especial nessa crítica, já *antiga*, às concepções da história, não fosse o fato de que esse *erro metodológico* revela, sem exceção, a *ambiguidade* dialética. E o antídoto desse mal, também de modo bastante previsível, deverá ser buscado na *ontologia fenomenológica*: ali está o contradito das expectativas da *razão histórica* que, porque também situada na história, não poderá senão enquadrar o mundo em *sua grade de verdades*, essa também situada historicamente; ou, conforme afirma Sartre, o fato histórico *é uma singularidade*, e é, também e necessariamente, *trabalho*. A liberdade (Ser-Para-Si) é colocada no centro do *dever histórico*, o que anuncia a ética *por vir* como resultado e objetivo, que é gestado e concebido na situação presente.

Sartre assevera que a história é feita *para o consumidor*; ou seja, uma figura histórica importante do Brasil, Tiradentes, depois de servir de exemplo numa punição humilhante (esquartejado e pendurado pelos caminhos), é feito herói nacional e patrono de uma força militar estatal: a história se refaz, e o conspirador e traidor torna-se herói.

Ou, do mesmo modo, pode-se ainda encontrar quem ainda pense que a constituição do povo brasileiro se deu pela *união de raças* (ou etnias), o que relega às sombras toda a violência do extermínio de indígenas e a escravização de pessoas negras.¹² Não há, assim, agente histórico Em-Si (ou por si) que faça a história, tanto como não há causalidade determinante e, nem mesmo, algo que se possa pensar como Lei ou Dialética. Afinal,

Quer se trate das incursões de Hitler, de Napoleão através do mundo ou da invenção da máquina a vapor, um certo trabalho humano é indispensável. E este trabalho humano é a relação da generalidade generalizante que é o corpo com a generalidade sem memória da matéria. Aqui, o verdadeiro agente histórico deve se encarnar no geral, porque não se trata do geral sobre geral se fazendo a si mesmo geral. O trabalhador histórico é dotado de uma consciência geral (SARTRE, 1983, p. 44).

Parte integrante e preponderante no movimento da história é o trabalho humano, entendido como *indispensável* (mesmo que *incerto*); assim, trata-se de uma relação da *generalidade generalizante* (corpo) com a generalidade *sem memória* da matéria; e isso importa sobremaneira, pois tem consequências imediatas: fica claro que corpo é memória, e ele leva consigo a generalidade da situação histórica num processo contínuo de encarnação dessa generalização (homem *de seu tempo*, classe etc.) via escolhas situadas. E isso, mesmo que não invalide as análises advindas de uma *psicologia de separação* – aquela em que o investigador, por um processo de alienação voluntária, coloca-se *de fora* do fato social que investiga –, deixa transparecer a condição do trabalhador (todos e todas): cada um e cada uma são, a seu modo e a partir de sua situação, mediadores entre a generalidade (universalidade) da matéria e a singularidade da ideia; e isso, importa dizer, ao excluir a causalidade (*causa* da ambiguidade dialética), leva a investigação para a noção acima aventada do *corpo-memorial*. Essa mesma questão, todavia, aparece na ontologia fenomenológica como investigação sobre o *ser do passado*, que remete, já ali, à questão da temporalidade; ou seja, se toda “teoria sobre a memória encerra uma pressuposição sobre o ser do passado”, são essas pressuposições que, porque “nunca elucidadas, obscureceram o problema da memória e da temporalidade em geral. É preciso, então, (...) colocar a pergunta: qual é o *ser* de um ser passado?” (SARTRE, 2011, p. 159).

¹² “A História é feita para o consumidor. Sem dúvida, a classe dos mestres e a dos escravos estão elas teoricamente *em luta*. Mas praticamente essa luta não faz a história da Idade Média. É um estado, de fato, *no presente* que se traduziu de um tempo para outro numa insurreição no presente (sem memória: a precedente não aprende nada – sem futuro: nenhum plano, nenhuma tática)”, in SARTRE, 1983 (grifos no original), p. 83. Sobre a Inconfidência Mineira ver CHIAVENATO, 2000; sobre formação do povo brasileiro ver RIBEIRO, 1995.

O corpo, essa generalidade generalizada, deverá fazer coincidir memória e situação sendo, em todas as acepções possíveis, corpo *passado* (ser-passado); ao mesmo tempo, é corpo sempre renovado que se mantém no presente e, longe das concepções vagas pelas quais oscila o senso comum, a questão não se resolveria com alguma incursão psicológica (revelar contextos *sociais* da memória); ao contrário, Sartre recusa essa afirmação absoluta do presente e, via ontologia, pretende descrever o ser-homem-passado ou, em termos não hifenizados, mostrar a relação originária entre presente e passado com vistas à afirmação mundano-concreta desse ser-passado. É assim que o embate de Sartre mira Bergson, passa por Descartes e desemboca em Husserl: nem instantaneísmo, nem duração nem retenção seriam capazes dessa tarefa. Nem mesmo caberia arriscar-se com teses científicas ou psicológicas, afinal o passado *é para o presente*, mas *existe lá atrás* como seu ser-passado, ou seja, “só têm passado os seres de tal ordem que, em seu ser, está em questão seu ser passado, seres que *têm-de-ser* seu passado. Tais observações nos permitem negar *a priori* o passado ao Em-Si” (SARTRE, 2011, p. 166).

A história é humana, e nisso nenhum filósofo ou historiador diverge; Sartre *idem*. Mas, ao que parece, assim como Kant e Copérnico promoveram revoluções, Sartre revoluciona a compreensão de história ao revelar o quanto de memória, mesmo que aferida cientificamente, ainda está presente no pretense fato histórico *verdadeiro*; isso não parece promissor, senão quando visto em sua contrapartida: é da liberdade (presente) que se cria o sentido (fundamento) da opressão (passado). Portanto, também *à mão* deve estar a *chave* da história; cabe lamentar que ela abra uma porta tão minúscula, num corredor que comporta atualmente outras sete bilhões de portinholas. Por isso, a *tentação da totalidade* se apresenta mais uma vez, e será a *vontade de verdade* a indicar o caminho: homens e mulheres podem ser visados *em grupos*, pois pensam igual, agem da mesma maneira, e respondem de modo semelhante a determinadas provocações; técnicas *científicas* (atualmente programáveis em algoritmos) de controle social, tanto em sua *pasmaceira* quanto no momento da *ação*, modelam o mundo. Então, a liberdade pode ser *fascinada* e, assim, levada a escolher *em bloco* aquilo que lhe fora previamente (com ajuda de IA) preparado; ora, mesmo *teleguiada*, ainda será a liberdade a escravizar-se, aposta Sartre. E, como tal, também somente ela poderá, se for o caso, libertar-se; entra-se assim no âmbito da normatividade, mas com isso o texto avançaria para além do desejado.

Enfim, a história é permeada por movimentos ideológicos, donde seja natural falar-se em história da ideologia ou, conforme prática insuspeita das ciências humanas, promover *recortes* e encadeamentos parciais; afinal, o fato histórico é uma singularidade. Ainda assim o trabalho humano é indispensável. Evidente que não se trata aqui da mera atividade posterior, do *escritor*, de narrar o fato, suas nuances e discrepâncias; o *verdadeiro* agente histórico faz-se a si mesmo *geral*, ou seja, medeia a singularidade de sua situação e a situação em geral (História); mas o que seria uma *consciência geral*? Sartre responde:

É uma consciência que se absorve no corpo, como o corpo necessita que faça existir na sua generalidade as relações mais simples de ser-no-mundo: fome, fadiga, justiça, injustiça etc. É a consciência do soldado, do pequeno burguês, do proletário cansado (o trabalho embrutecedor, generaliza-se, é também o que acontece com o respeito ou a fome). São eles que consomem uma incrível energia humana para cumprir o trabalho histórico, quer dizer, para inserir a História na matéria, sob forma de esquemas gerais (SARTRE, 1983, p. 44).

É daí, portanto, que se deve partir, da *consciência absorvida no corpo*, ou, noutras palavras, da memória enquanto corporeidade; isso leva, sem dúvida, ao âmbito do Em-Si, o *isto histórico* que, também como o *analogon*, absorve a consciência, fazendo-a submergir nalgum sentido mundano passado: a senzala, a escravização de negros e sua tortura, presentes nos objetos de memória, comporão, através da livre escolha por sua manutenção ou esquecimento (questão política), o rol dos objetos dignos de figurar num museu; ou, noutros termos, de serem guardados e preservados para visitaçã futura.¹³ Estranha (e necessária) a prática humana de guardar no presente *provas materiais* (atualmente, audiovisuais) de seu passado; ainda mais estranha a medida utilizada para escrutinar a diferença entre um objeto *velho*, outro *antigo*, e aquele considerado *histórico*: a camada constituinte do sentido do objeto reveste-se de um verniz muito próprio (memória), fazendo do homem contemporâneo o imbecil que ocupa seu presente *vendo o passado* que lhe é oferecido? Ou lhe permite ser aquele sábio, que preserva sua história em vista de não repetir os mesmos erros? De fato: se deixar à cargo do Espírito Absoluto, e sua completa falta de memória, a história andaria em círculos de ciclos de repetição; se

¹³ Não foram preservados, por exemplo, alguns locais de memória da tortura promovida no período da Ditadura Militar no Brasil (DOPs, DOI-codi etc.), assim como optou-se por demolir o presídio *histórico* do Carandiru; de outro lado ainda se pode encontrar em cidades históricas *trancos públicos* de tortura dos brasileiros escravizados até o século XIX (Alcântara, MA e Ouro Preto, MG p. ex.) e, mesmo, amiúde encontram-se fazendas que ainda guardam suas senzalas além de variado material de tortura *legal e legítima* dessas pessoas escravizadas em razão de sua etnia. Sobre lugares de memória da Ditadura Militar no Brasil, ver ESTEVEZ & ALMEIDA, 2021.

continuar aferida por alguma *Mão Invisível* (punho cerrado em riste, seria mais adequado), como os insuspeitos, *impessoais* e intragáveis interesses *de Mercado*, a história permanecerá colecionando a memória do fracasso humano; e, caso entregue-se a história aos caprichos das *Leis Dialéticas*, será bom eleger logo um legislador, o juiz, e estabelecer um sistema prisional e o meirinho para *fazer cumprir certa lei* que, historicamente, revelou-se muito mais *desejo* que *ciência*. A questão é ampla, diversa e complexa; e está aberta.

A filosofia de Sartre visa a liberdade, isso é consensual; e, também, parece sem risco dizer que, embora tenha havido um tempo em que sua filosofia esteve excluída do debate histórico-político-social, nos dias de hoje suas teses têm sido retomadas. E isso não repete o *modismo* ocorrido no início deste século (em 2005, por exemplo, em ocasião do centenário de nascimento do autor) quando, não importando o que se escrevia, falou-se sobre Sartre. Desde aí, e já se vão duas décadas, o pensamento sartriano parece enfim ter superado suas amarras iniciais: a acusação, criada por Merleau-Ponty e repetida à exaustão tanto por filósofos sérios como por alguns pretensos intelectuais, de que a filosofia da liberdade redundava em *sobrevoos*; ou, porque partiu de noções *absolutas de Ser e de Nada*, Sartre não teria ido além da *nega-intuição do Nada*, e, ainda que isso *resolva problemas de teoria do conhecimento*, não passaria de *jogo de palavras*, incapaz de dar conta de agremiações humanas e, portanto, inútil para entender ou problematizar a história e/ou realidade humanas. Claro, em paralelo a isso, era comum afirmar que Sartre teria *se convertido* ao Marxismo, o que, em teoria, exigiria abandonar as teses de *O Ser e o Nada*; e o remendo, *Crítica da Razão Dialética*, soaria pior que o soneto.

Mas isso já é passado. Tanto no âmbito da psicologia, com trabalhos que visam a psicanálise existencial, como naquele da literatura, que ainda revive a arte como alternativa de mudança social, ou do teatro que recupera obras verdadeiramente questionadoras, nota-se nos dias de hoje a forte e renovada presença do filósofo; e, cada vez mais, as teses da liberdade de Sartre aparecem como a chave de leitura *mais própria* para entender o fenômeno humano atual, seja cultural, político ou *pessoal* (situação contemporânea). E isso com a manutenção, sem ressalvas, das teses de *O Ser e o Nada*: homem e mulher são liberdades que se movem na *superfície mais interior* do Ser, lugar próprio de constituição do *mundo*; livres, primeiro porque nenhuma determinação de nenhuma ordem define o projeto de ser de cada um, mas livres sobretudo porque também do âmbito do Em-Si não advém nenhuma determinação, sendo o mundo humano

resultado da absoluta liberdade que perfaz ser-homem-ou-mulher-no-mundo. E isso não poderia ser feito senão no âmbito da História.

Todo respeito aos especialistas: o antropólogo fala do homem em sua cultura, o historiador trata de fatos da história (humana) etc., que seja; mas é nesse terreno, e apenas nele, que a doutrina da liberdade de Sartre pode fazer sentido. E, assim, propiciar uma nova chave de compreensão do fenômeno histórico a partir de seu agente mais importante (e único): homens e mulheres, enquanto *liberdades*. E isso leva diretamente ao miolo da problemática aqui anunciada: a memória, e suas *relações com a história*. Esse assunto aparece esporadicamente nalguns comentários recentes, mas nota-se a necessidade de aprofundar essa questão: além de indicar a evidente contradição entre memórias e o fato passado, trata-se de aprofundar a noção em relação à corporeidade, efetivo *lugar* da memória e, ainda, sua relação direta com os objetos de memória. Esse parece ser um campo promissor de investigação da filosofia da liberdade, visto a memória unificar de modo evidente as relações com os outros (algo que foi decretado impossível): a memória é o *fio* da história, assim como a *corporeidade* (situação) revela o *passado*. Ainda, abre-se assim a possibilidade de averiguar o estatuto do passado, esse Em-Si que se presentifica mantendo sua preteridade; ou esse Para-Si, que arrasta em seu ser aquilo que foi sem poder, jamais, abandonar *seu* passado de modo definitivo. Isso certamente levará, com proveito, a alguma resposta plausível para o enigma: como podem homens e mulheres fazerem a história e não se reconhecerem nela?

Capítulo I: *O Ser e o Nada* e a libertação metafísica, primeira tarefa da filosofia da liberdade

Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo deste lado de cá [...] mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!

Nietzsche (1992, p. 23)

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade. Essa chave de leitura permite englobar toda a obra do filósofo que, além de textos técnicos de filosofia, é adornada com literatura e teatro respeitáveis, dignos do Nobel de Literatura em 1964, além de confirmada em exercícios de psicanálise existencial (*biografias*) e levada à prova num sem-número de intervenções políticas nas questões de sua época; e, vale lembrar, Sartre também foi *libertário* em sua vida pessoal. Então, não cabe buscar nessa filosofia alguma noção de *sistema* filosófico ou, ainda menos, a indicação de qualquer Totalidade a ser realizada: não. Tudo deve nascer da liberdade, e é em vista de *realizá-la* na História que a filosofia de Sartre pode ser mais bem compreendida. Ou melhor, porque se trata de uma filosofia que utiliza de *métodos inovadores* para revisitar temas *clássicos*, é verdade que Sartre não despreza o *cogito* (certeza de que sou), razão pela qual sua filosofia *parte da consciência* (intencionalidade) mas, cumpre lembrar, sob condição expressa de *aí não permanecer*.

Sartre não é racionalista, e, apesar de revisitar um tema moderno, coloca-se longe de Descartes e suas certezas racionais, pois “Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 107); a consciência é intencional e, portanto, *mundana*, devotada ao Ser e ao Outro, movimento negativo que é perpétuo enquanto existe, e que coincide com seu *nada* de ser, embora sendo. A consciência intencional é o núcleo ontológico de Ser-Para-Si; e, além de partir da herança husserliana (intencionalidade), Sartre pretende alocar essa *consciência* naquilo que encontrou em Heidegger: a *Situação*, não de *algum Ser-aí*, mas dessa *consciência-situada*, homem-e-mulher-no-mundo. É assim que se pode entender a manutenção, pela filosofia da liberdade, da prerrogativa heideggeriana de que *a ontologia somente é possível como fenomenologia*: é com vistas à ontologia (questão fundamental) que Sartre analisa condutas humanas.

Lembrando o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty, Sartre afirma que “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo” (SARTRE, 2011, p. 44) para saber o que é o homem, o que é o mundo e a relação que os une: esse é o *a priori da correlação*, e a análise de condutas humanas, quaisquer que sejam, será expressão desses modos de Ser que fundamentam *nosso* mundo. Então, assim como deve-se partir do *Cogito* com a condição de deixá-lo, deve-se *visar* a ontologia, desde que ela esteja restrita a descrever estruturas de Ser reveladas fenomenalmente, o mundo da vida, a *concretude* de ser-no-mundo, na *História*. Em resumo, o arco da produção de Sartre inicia-se com *O Ser e o Nada* em 1943, no qual ele revela as bases onto-fenomenológicas da doutrina da liberdade-situada; em seguida, outra obra decisiva, em 1960, a *Crítica da Razão Dialética* na qual, em debate com o Marxismo, Sartre mostra que a liberdade é (e somente poderia ser) o primeiro e *último* motor da História.

A história revela, enfim, seu sentido: fenomenologicamente, ela se mostra uma luta incessante pela *libertação*, seja do homem em relação à *Natureza*, seja em relação a outros homens ou grupos de homens; Para-Si e Para-Outro, conflito original que marca a intersubjetividade e se confirma em cada um dos embates históricos. E, para fechar esse arco tem-se, já em 1971, *Flaubert - o Idiota da família*, que, de certo modo, *sintetiza* com maestria esses dois momentos da filosofia da liberdade. Ao *psicanalisar* Flaubert, já de posse de *sua* Psicanálise Existencial, Sartre mostra *na história* um exemplo daquilo que, segundo a tese da liberdade, são *todo homem e toda mulher*, particular-universal de sua época, livre expressão situada de *seu tempo vivido*, e testemunha do recorte histórico *que ele mesmo projeta* e realiza conjuntamente a seus contemporâneos: “ser-Para-si (...) é apenas a individualidade única, da qual é indivisível o processo de historialização (historialisation)” (SARTRE, 2011, p. 218).

A filosofia da liberdade não é sistêmica, mas descreve uma trajetória desde o Ser (ontologia) até a História, passando pela literatura, teatro, intervenções políticas etc.; o elo, claro, são os próprios homens e mulheres, que *fazem a história*, ainda que não se reconheçam nela, e Flaubert (assim como Mallarmé, Baudelaire e Genet) é uma *prova* de que, escolhendo-se, ele escolheu o mundo, *seu mundo* naquilo que, porque vivido na particularidade, pode ser universal. Ou, dito de outro modo, sem Deus (ser impossível Em-Si-Para-Si) cabe ao homem os seus atributos sem a sua potência: se o Deus imaginado

cria do nada, homens e mulheres criam livremente pela *negação do ser*, devendo, também livremente, assumirem como *sua* a contingência que *é Dele*. Essa é a tese.

Homem ou mulher *é liberdade em situação*, o que permite reunir sob uma mesma rubrica tanto indivíduos com a *sua história*, como permite aceder o plano da *História geral*; e é dessa imbricação entre o âmbito ôntico e o ontológico, liberdade-situada, que se pode falar em ética da liberdade, e seu fugidio objeto: o *porvir*. A existência perfaz-se de um *projeto presente* que visa a *liberdade futura*; processo de libertação da liberdade, enfim. Sartre e sua filosofia mostram que ser-homem-e-mulher-no-mundo é ser liberdade-para-se-libertar; e isso pode ser generalizado, na medida em que o que se chama História humana é a *memória* que se faz *livremente* do passado (Em-Si); ou seja, a liberdade *esteve* presente em todos os lances que constituíram a *história dos homens* até aqui, e, também, será por ela que esses meandros *do passado* poderão ser visitados ou *esquecidos*.

Assim, hoje (*presente*), é ainda a liberdade que vige em cada mulher e homem e, é em vista do seu *projeto de ser-futuro*, que se constituirá aquilo que *homens e mulheres do futuro* vão chamar de História (passado). E, como a liberdade é pressuposto para que a história seja, ela não tem fim, nem finalidade ou teleologia: seu fim, necessariamente, vai coincidir com o final do *último* homem ou mulher. A história humana é para a liberdade, e fora dela, nada. Somente a liberdade pode indicar os rumos, visto ela mesma incorporar o *alfa e o ômega*, princípio e fim do mundo-humano; liberdade absoluta, e situada: esse é o *reino humano* (plano fenomenológico), sendo a Totalidade uma ilusão, do mesmo modo que o impossível Ser-Em-Si-Para-Si. Ou Deus.

A filosofia da liberdade vai do homem à história, e dessa ao indivíduo: o método progressivo-regressivo mostra que a singularidade está na gênese do fenômeno histórico; e se a história é, conforme pretende a filosofia da liberdade, o processo de libertação de homens e mulheres, sendo a existência particular também expressão da mesma liberdade, parece adequado concluir que *coube a cada momento histórico* escolher aquilo que, *hoje*, é passado *para-nós*; na mesma fórmula, serão nossas escolhas atuais aquelas que, do futuro, serão o *passado* da humanidade. Um campo sempre movente, sobre o qual nada se pode prever, e tudo deve-se esperar; é nesse ambiente, todavia, que Sartre aventa um *programa* a ser cumprido por sua filosofia da liberdade:

Nosso objetivo concreto, um objetivo muito atual, contemporâneo, é a libertação do homem em três aspectos. De início, a libertação metafísica do homem. Dar-lhe consciência de sua liberdade total, e que ele deve combater tudo aquilo que tende a limitar a liberdade. Segunda, sua libertação artística: facilitar ao homem livre a comunicação com os outros homens graças às obras de arte e, por esse meio, mergulhá-los em uma atmosfera de liberdade. Terceira: libertação política e social, libertação dos oprimidos e de outros homens (SARTRE, in CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 189-0).

A segunda tarefa, cumprida à risca pelo filósofo, está materializada em sua enorme e respeitável obra *artística*; a terceira delas ainda está para ser feita. Mas a primeira, e mais fundamental (libertação *metafísica*), encontra-se inteira em *O Ser e o Nada*. É na ontologia que se tem a entronização da liberdade como único e necessário ato para a *libertação metafísica* de homens e mulheres; ou seja, a ontologia fenomenológica revela seu propósito: *levar à consciência* o fato de que somos liberdade, mesmo que essa resposta precise ser retomada ante o Marxismo em 1960, ou ante o Estruturalismo em 1971. A *biografia comentada* (psicanálise) de Flaubert mostra que a experiência não é um *mero fato*, mas é por sua ação (escolha) que o *valor* pode se revelar no mundo. E isso liga-se à *Crítica da Razão Dialética*, que exige considerar a variável *liberdade* naquela equação dialética da História, ou em qualquer outra.

Ocorre que a filosofia da liberdade serve como barricada para todo determinismo: a filosofia da liberdade não demanda fundamento metafísico (a liberdade é o *modo imediato* da consciência intencional); assim, basta voltar à ontologia e mostrar, pela análise do *fenômeno de Ser* (que é *transfenomenal*), as razões desse engano. Cabe lembrar, Sartre *nunca renega* as teses de sua ontologia. *O Ser e o Nada* é um compêndio da liberdade em situação e, pode-se dizer com algum risco, toda a obra de Sartre posterior a *O Ser e o Nada* visa reafirmar essa tese; claro, isso implica que as obras que a antecedem sejam, também, a preparação da tese da liberdade. Ainda, seria preciso que toda a literatura e teatro sartrianos fossem libertários e visassem a liberdade. E não é mesmo assim? Sartre viu na fenomenologia o potencial de *renovar todo o conhecimento*, e suas diferenças com Husserl revelam sua motivação: afirmar a liberdade *concreta*, o que exige manter a intencionalidade da consciência e rejeitar enfaticamente a redução fenomenológica. Também é assim que se explica a aproximação de Sartre da filosofia de Heidegger sem, contudo, repetir a descrição daquele Dasein impessoal, e lançar-se de vez ao *mundo dos homens*. Mas esses movimentos da filosofia sartriana são mais bem explicados caso seja trazida à baila a fundamental e renitente prisão metafísica à qual estaria submetida a própria filosofia: são as grades erigidas pela crítica de Kant, que em

sua *arquitetônica da Razão Pura*, relega a questão do Ser ao plano do juízo além de, com isso, resumir a liberdade àquilo que, em sua filosofia, cabe à *Razão Prática*, sendo equivalente da *vontade*.

A crítica de Kant é um *divisor de águas* da filosofia, que marca um momento preciso de sua história: o tempo da *maturidade* da Razão que, nessa investida, pretende-se *pura* e aposta todas as suas fichas na *experiência possível*. Mas isso, mostra Sartre, se visto do olhar da *fenomenologia*, demanda a afirmação de *outra* metafísica: o caráter restritivo da crítica de Kant, que relega a ontologia ao âmbito da *especulação*, funda-se metafisicamente na opacidade noumênica. E, como não cabe se opor ao kantismo no varejo, é preciso contorná-lo no atacado: o primeiro ato da libertação metafísica, visando reestabelecer a dignidade e a possibilidade da ontologia, é ter a fenomenologia como método. Noutros termos, *depois* de Kant seriam ortodoxas ou dogmáticas todas as filosofias de temas *metafísicos*; a ontologia inclusive.

Amparado na fenomenologia Sartre pretende romper os limites da vida *prática*, que confunde liberdade e vontade, fazendo ver que ser-homem-e-mulher *é* ser-liberdade; com o método fenomenológico o ser-livre não apenas adentra a vida cotidiana (prática), como se mostra o modo mesmo de *ser-homem-e-mulher*, Ser-Para-Si, consciência-intencional-corpórea que *é* suas escolhas, assim como será (e somente será) aquilo que ele ou ela *escolhe* no mundo. Supera-se, também com esse embate, todas as teses dualistas, na medida em que ser-no-mundo passa longe de qualquer possibilidade de efetiva *pureza transcendental*: homem *é* liberdade em situação, o que livra a filosofia tanto do *estômago idealista* que tudo dilui, como das cadeias *críticas*, que tudo tenta *esterilizar*. A *razão pura* é tão miragem do ponto de vista fenomenológico-existencial como o é qualquer sorte de *Espírito* ou entidade transcendente.

A filosofia da liberdade se faz *humanista*, pois procura *o homem* onde ele está, *na estrada, na poeira...*; visando o *concreto absoluto*, é do *concreto total* que se deve partir. Esse é, para Sartre, o caminho fenomenológico *efetivo* (ou *verdadeiro*, porque calcado no fenômeno-*transfenomenal*): é pela análise de condutas humanas que o filósofo pretende revelar as estruturas de ser que sustentam o mundo, quais sejam, Em-Si e Para-Si. Ainda, o mundo revela duas outras modalidades de ser, dedutíveis dos primeiros e que fazem de cada homem ou mulher uma singularidade: Ser-Para-Outro (intersubjetividade), e o hipostasiado Ser-Em-Si-Para-Si. O primeiro, além de mostrar-se um decisivo argumento contra o solipsismo, finca no âmbito ontológico o fundamento do *conflito* mundano

(histórico), ao passo que o ser-impossível (Deus), porque habita o fundo de todo *cogito*, revela a razão pela qual homem ou mulher *é falta* de *Si*, que não poderá jamais ser preenchida (nem com a morte, não *somos-para-a-morte*, embora finitos).

A libertação metafísica visa não permanecer *nos livros*, mas focar na *existência* e, assim mostrar, em duas acepções, que a liberdade é a razão *única* tanto daquilo que se pode chamar de *aventura individual* (uma existência) como da *aventura humana* como um todo (História). E isso requer, de homens e mulheres, *olharem para si-mesmos* (fenomenologia de *atos conscientes*): encontrarão *liberdade*, ou serão de *má-fé*; não há exceção. Paradoxalmente, a revelação da liberdade *passa pelo outro* (olhar) e mostra, de saída, seus *aparentes* limites; cabe então a Sartre afirmar que não há interioridade, mas, ser-no-mundo *é lançar-se* no mundo por *sua escolha livre*. Somos *condenados a escolher*: para o filósofo não há um estranho em mim, que *escolhe* em meu lugar (subconsciente, inconsciente ou pré-consciente), mas serei *eu mesmo* o autor de *meu ser*.

Isso exige, de um lado, travar o bom combate contra toda *ciência da alma* naquilo que elas, *metafisicamente*, sugerem em contrário à liberdade; de outro, requer que o mundo seja um lugar *também de liberdade*: se a análise de condutas, de *dentro*, não revela qualquer determinação, cumpre mostrar que se passa o mesmo também *de fora* (o mundo). E, de novo, Sartre mostra que o mundo humano, e apesar da contingência do Ser, *é construído* peça a peça pela *livre escolha de ser-no-mundo*. Não há Deus, é bom lembrar, donde homens e mulheres sejam os criadores não apenas de si-mesmos, mas também do mundo no qual habitam. A liberdade está no início da jornada humana, assim como é o fundamento único de ser homem ou mulher no mundo; a liberdade é o meio, pelo qual o mundo permanece *presente* e, ainda, será também liberdade *qualquer fim* (ou finalidade) de ser-no-mundo.

As consequências parecem, à primeira vista, aterradoras: homem e mulher são *deus-faltado*, e a história de cada uma das existências *é a história de um fracasso*. Pessimista ou realista, a filosofia da liberdade ainda convida a pensar, a partir do presente, aquilo que será o futuro; e o faz de um ponto de vista filosófico *adulto*, contrapondo-se a toda a infantilidade de entregar ao transcendente (Deus, Natureza, Ideia, Substância etc.) os rumos do mundo, ou a um *ilustre desconhecido em mim-mesmo* os rumos daquilo que *sou*. Sartre convida à emancipação: não há Leis Dialéticas como não há Mão Invisível, e tanto é miragem o Deus salvador como também o são a alma, algum sujeito transcendental ou Ego em seus determinismos; é infantilidade “encarar o Eu como um pequeno Deus

que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica” (SARTRE, 2011, p. 87).

Não se trata de meramente *desconsiderar* a crítica de Kant, afinal ele *demonstra* que o ser não é um predicado *real*; todavia, cabe lembrar que Husserl, com a noção de intuição categorial, *libertou o Ser do Juízo*. Ao menos é o que mostra Heidegger. Em resumo Husserl, quando tratou do *preenchimento de proposições inteiras* em suas *Investigações Lógicas*, concluiu que caberia fazer um adendo ao sistema kantiano: para que esse tipo de proposição possa ser preenchido é preciso que o *é* e todo o categorial seja *dado*, ou *colocado diante de nossos olhos* (donde a necessidade de, ao lado da intuição sensível, haver também alguma sorte de intuição categorial). Heidegger, visando a descrição *desse ser*, que se revela *aí* a partir de cada homem ou mulher, entrevê a reabertura para a indagação ontológica, desde que limitando-se à descrição de fenômenos: *Ser e Tempo*, uma ontologia fenomenológica baseada nas questões *próprias* de determinado modo de Ser, aquele que *nós mesmos somos* (Dasein).

É desse *ambiente alemão* que Sartre pode afirmar que “a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 2011, p. 19). A ontologia somente é possível como fenomenologia, o que justifica a descrição *direta* daquilo que *aparece no mundo*; isso supera, de imediato, a postura, descaradamente metafísica, de reduzir o fenômeno (basicamente, tudo aquilo que *nos aparece*) à mera aparência, sem lastro *no Ser* e, portanto, lugar de *especulação*; não para Sartre. Contra Kant cumpre lembrar: “O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como *é*” (SARTRE, 2011, p. 16). Assim, via análise de condutas humanas, Sartre revela que homem é Para-Si, ser *negativo* que *traz o Em-Si ao mundo*, numa infinidade de istos.

O *a priori da correlação*, visado por Husserl, é para Sartre a singularidade de ser liberdade-situada, incapaz de coincidir consigo: *é liberdade*, que existe em seu *fazer-se* pelo qual também o mundo é feito. Ser-Para-Si é *ser nascido*, detalhe que parece esquecido pelo veio transcendental: esse é o ponto de partida para a argumentação contra a metafísica, pois seja fenomenal ou fenomenologicamente, é fato que ninguém jamais adentrou o mundo por *outra via*. Nascidos e livres, homens e mulheres deverão *projetar-se*, e serão a realização desse projeto, afinal, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 2011, p. 597). A

condição singular, de ser responsável por si mesmo sem *ser seu próprio fundamento* é um fato, cabendo à metafísica especular sobre essa *verdade* fenomênica: sou nascido e sou liberdade; e embora nascido num *mundo pronto*, que na prática *me é apresentado*, serei *também eu* participe na constituição e manutenção desse mundo, *meu* lugar.

A tarefa da fenomenologia, descrever estruturas de Ser-no-mundo, encerra-se com a afirmação peremptória da régua pela qual a *verdade fenomenológica* pode ser medida: a própria concretude do mundo, *presente* a cada consciência intencional; e, assim, numa virada espetacular, metafísico passa a ser tudo aquilo que ultrapassa uma *experiência existencial possível*. Além da experiência mundano-concreta, única que efetivamente faz sentido investigar, está a especulação. Em-Si e Para-Si são fenômenos de ser por si evidentes, como também evidente é a *presença ao outro* (Para-Outro); então, compete “à metafísica formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (SARTRE, 2011, p. 757), ou, explicar o *sentido transcendente de Ser*. Pois, de fato, é inútil perguntar sobre se o Em-Si nasceu do Para-Si, ou como haveria Em-Si antes do Para-Si, ou por que o Para-Si nasceu *desse Em-Si* e não de outro etc.; essas sim, questões especulativas, também cabíveis à metafísica, das quais cabe *se libertar*.

Nesse sentido a fenomenologia, ao libertar o Ser do Juízo, não reabilita toda a metafísica; ao contrário, cria uma exceção à regra kantiana: será especulativa toda ontologia não fenomenológica, afinal, se “de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (SARTRE, 2011, p. 21). Esse aspecto da libertação metafísica, básico na estrutura geral da ontologia de Sartre, representa a possibilidade de retomar o discurso mundano a partir do mundo mesmo, donde “em virtude da contingência absoluta do existente, estamos convictos de que toda metafísica deve concluir com um ‘é isto’, ou seja, uma intuição direta desta contingência” (SARTRE, 2011, p. 379).

A ilusão metafísica dos *trás mundos*, denunciada por Sartre em *O Ser e o Nada*, segue-se de outra ainda mais perniciosa: o solipsismo. Ainda analisando condutas, Sartre mostra (pela análise da vergonha, p. ex.) que, diferentemente daquele *Ser-com* de Heidegger, a *certeza* do outro perpassa *meu ser*: sou nascido, logo, sou homem porque *fui entronizado* no mundo *por outrem*. E tudo aquilo que *posso ser* no mundo perpassa, irremediavelmente, o Outro; seja belo ou feio, bom ou mau, herói ou covarde, será sempre *a partir* de outrem que meu ser vai habitar o mundo; ou, “minha solidão ontológica é pura

hipótese metafísica, perfeitamente injustificada e gratuita, pois equivale a dizer que, fora de mim, nada existe; transcende, pois, o campo estrito de minha experiência” (SARTRE, 2011, p. 298).

Sou perpassado pelo outro, que *está presente a mim sem intermediário*; ele é transcendência que, sei e sinto, *é para além de mim* como, de meu lado, *sou para além dele*. Ambos temos nosso ser imiscuído, embrenhado de facticidade *vista*, realizada em *minha presença* enquanto exige *minha atuação*: o inferno é o outro, mas bem poderia não o ser. É à revelia de toda experiência possível da liberdade-situada que surge a pergunta metafísica tão mesquinha: *há o outro?* Há outrem, e sem má-fé, ninguém precisa de qualquer prova disso; então, não seriam *eles* a prova irrefutável que *sou para além de mim* e, tal qual *todos e todas*, governado por forças que *me* ultrapassam? E não seria isso que mostrou, com maestria, a psicanálise? Não, ao menos não tão rápido: a consciência é intencional e, assim, ela é também *translúcida*.

É para afirmar a liberdade e combater toda teoria determinista (toda *metafísica*) que Sartre se opõe à Freud: “pela distinção entre o ‘Id’ e o ‘Eu’, Freud cindiu em dois a massa psíquica. Sou eu, mas não sou o ‘Id’. Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente” (SARTRE, 2011, p. 96); ora, soa absurdo (de má-fé) que, no *teatro do mundo*, eu seja compelido a dizer que *não escolhi* aquilo que escolhi. Não há *estranho que vive em mim*, isso é metafísica; ainda assim, Sartre não se acanha em elogiar a psicanálise, mas exige sua correção: ela deve ser *existencial*. Isso se explica: é “por ter contemplado o psíquico no passado que os psicólogos acharam que a consciência fosse uma qualidade capaz ou não de afetá-lo, sem modificá-lo em seu ser. O psíquico passado primeiramente é, e é Para-si depois” (SARTRE, 2011, p. 173).

Ser-liberdade não se resume a descobrir, fenomenologicamente, uma modalidade de ser que *não pode coincidir consigo*: a análise de vividos concretos mostra que somos *liberdade engajada*, e não liberdade que *paira* sobre o mundo; não há sobrevoo porque nunca houve liberdade *descomprometida*. O homem “é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma situação” (SARTRE, 2011, p. 128). A ontologia revela, enfim, porque fazemos a história sem conhecê-la: a espessura do mundo nos ultrapassa em nossa *vontade* de ser-Deus (Ser-Em-Si-Para-Si). Não é por acaso que toda metafísica *especula* sobre o Ser, enquanto a fenomenologia permite descrevê-lo a partir de seu âmago, do ser-mesmo-que-

eu-sou; e, como também *me cabe* a palavra final sobre minha aventura individual, serei eu mesmo *coautor da História*, ainda que me sejam cabidas somente algumas linhas, concomitantemente reescritas em outras infinitas formulações.

Assim *o outro está presente a mim*, sem intermediário, enquanto eu, para chegar a *ele*, preciso atravessar toda a *espessura* muito efetiva (real) do mundo; e o que se encontra é, de novo, liberdade. As muralhas da metafísica cercam, também e de modo inapelável, a liberdade quando se trata da História: ela não somente teria seu encaminhamento *próprio* (seja via Mão Invisível ou Lei Dialética, como também seria a realização do Reino de Deus ou outra Utopia), como escolheria *ela mesma* seu *fim*, escrito nalgum céu inteligível que somente alguns *filósofos* (ou historiadores) poderiam conhecer. Não para Sartre: a liberdade *é para todos e todas*, ela se confunde com ser-homem e mulher; não há *teleologia* de Ser, senão aquelas inventadas pela liberdade.

Nem para a morte, nem para a vida, homens e mulheres se definem a partir do mundo em que brotam; é verdade que é observável uma *tendência* a manter aquilo que se *aprendeu*, mas ainda mais notório fenomenalmente é que toda e qualquer mudança *exigiu* a *ação* de homens e mulheres. Não há mundo Em-Si, nem História *neutra*: a multiplicidade de culturas, de *visões de mundo* dentro de um mesmo grupo, a diversidade de modos de ser-homem-e-mulher no mundo o mostram a contento. Sem caráter, nem Eu, nem Ego, nem inconsciente ou subconsciente, somos *liberdade de dentro*; nem por isso encontramos-nos no mundo como livres, mas “o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que ocorra ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo” (SARTRE, 2011, p. 753).

Não há mundo senão para o homem, repete o bordão fenomenológico; é porque não há Deus, ou Natureza (a toda prova naturalizada) ou qualquer instância *além* da escolha (milhares delas, todas *situadas*), que a História é *história humana*. Sem a liberdade, mais adequado pensar a história como a fantasia da redenção *das almas* por um salvador, ou como a história do autorreconhecimento do Espírito Absoluto, ou o resultado de autorregulações próprias do *Mercado*, ou, mesmo, a realização de alguma *igualdade futura* (Comunismo, Reino dos Céus); mas de onde vieram esses modelos senão da inventividade e, portanto, de *nossa liberdade situada*? Equivalentes, essas teses visam totalizar a história indicando seu fim ou finalidade; são *metafísica pura*, no sentido de especulação, pois negam o que é fenomenologicamente evidente: os homens e mulheres, por sua história, fazem a História! Cabe, assim, evitar a todo custo a má-fé social,

demasiado humana, de negar a responsabilidade por seu mundo, pelas *escolhas* que o trouxeram até aqui, e, também, pela *escolha* dos rumos daquilo que será o *futuro* (Ética do Porvir), seu e de *todo mundo*.

Somos nascidos, e nascemos situados. A passagem do plano ôntico ao ontológico é permitida e esperada, vale dizer; assim, o Ser-Para-Si permanece liberdade que jamais vai realizar-se, pois *não será jamais Em-Si-Para-Si*. Homens e mulheres *são seu projeto*, eleito e mantido livremente, donde pensar a liberdade sem situação pode gerar aberrações, como a noção de alma e seus similares; a contrapartida, também advinda dessa *fê* metafísica, dá notícias de um *mundo sem homens*, algo tão absurdo que o próprio Kant tratou de mostrar sua contradição (*a árvore que desaba inacessível no meio da floresta, faz barulho?*). Livres da crença na realização necessária da Totalidade (impossível Ser-Em-Si-Para-Si), pode-se chamar de metafísica todas as iniciativas que ousam tirar da escolha humana o princípio de seu mundo ou de seu ser.

A filosofia da liberdade é radical: história não é determinante, nem poderia sê-lo porque é, ela mesma, *história da libertação humana*; e não importa o objeto de seus grilhões, se as adversidades aparecem no mundo é porque *são humanas*, cabendo sempre à liberdade indicar o caminho de sua superação, se houver; caso não haja, cumpre inventar. Nenhum Deus ou Demônio poderá indicar atalhos, e não os indicou: cada pedra que foi movida na face da Terra teve seu propósito, e ele nasceu de uma livre escolha, de alguma projeção *de ser-homem*, que foi futura, fez-se presente e agora é passada; e isso em razão daquilo que *somos e escolhemos*. “É o Para-si que flui, que se convoca do fundo do porvir, que carrega o passado que era; é ele que historia sua ipseidade, e sabemos que é, no modo primário ou irrefletido, consciência do mundo e não de si” (SARTRE, 2011, p. 218). A filosofia da liberdade cumpre, assim, sua primeira tarefa, a libertação metafísica de homens e mulheres; trata-se, então, de fazer saber que homens e mulheres, mesmo sob *as mais terríveis das opressões*, são *liberdade para se libertar*.

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade, e *O Ser e o Nada* é sua obra magna, que permanece irretocável em suas teses; pois a libertação metafísica não exige somente convencer (esclarecer) ao vulgo que ele é liberdade: o problema todo aparece quando se trata de confrontar as teses histórico-científicas, sociológicas ou psíquicas, que estão fundadas em hipóteses deterministas. É contra essas hipóteses, fazendo uso do método fenomenológico (verdade fenomenológica), que a filosofia da liberdade visa *libertar o homem e a mulher*. Pois Liberdade não é substância, como não é uma ideia, nem mesmo

uma hipótese: para Sartre, ela coincide com o âmago de ser-homem-e-mulher-no-mundo, permeando tudo aquilo que concerne ao interesse mundano concreto e, quiçá, abstrato.

Não se faz ciência sem liberdade, assim como a metafísica e, mesmo a ontologia, tem uma única e mesma fonte: a liberdade. É daí que todo saber, seja fundado em *documentos históricos* ou na memória preservada, será sempre *corroído* pela liberdade; e não importa para qual período histórico a consciência se volte, ali também o que ela vê é liberdade. Mesmo que o homem se volte para si mesmo, não há qualquer interioridade, e ele será novamente lançado ao mundo: é liberdade, e terá a experiência indelével de que *é* porque *escolhe* seu ser-no-mundo; e, caso volte-se para outrem, de novo será *liberdade* o que vai encontrar (o conflito original, inerente ao Para-Outro, o demonstra). Liberdade é condenação, pois exige criar e criar-se indefinidamente; “o homem é livre. (...). Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 2011, p. 543).

Libertar-se da metafísica exige admitir *liberdade*, fundamento tanto da necessidade como da possibilidade da *libertação metafísica*, primeira e instauradora tarefa da filosofia de Sartre, cumprida em *O Ser e o Nada*. Por fim, a atualidade da filosofia da liberdade liga-se ainda à tese da liberdade absoluta situada: nosso mundo é *prova* de que o filósofo tem razão, e que sem admitir a liberdade, será preciso, sempre, uma boa dose de má-fé metafísica para *explicar* a história, seja de *uma vida*, seja a História Geral. O mundo em sua totalidade, cada Deus ou Demônio, em seus *paraísos* de sorrisos ou *infernos* incandescentes, cada movimento da História, memorável por sua glória ou fracasso, cada inovação tecnológica e suas consequências, tudo nasceu da liberdade, e foi visando realizar algum aspecto dessa mesma liberdade que *a história humana* nos trouxe até aqui.

I.1 – Sartre e a dicotomia da singularidade histórica (o *Deus faltado*)

Mas onde estava situado esse conhecimento? Apenas em sua própria consciência, que de todo modo deveria ser aniquilada em breve. E se todos os outros aceitavam a mentira imposta pelo partido, se todos os registros contavam a mesma narrativa, então a mentira entraria para a história e se tornaria verdade. ‘Quem controla o passado’, dizia o slogan do partido, ‘controla o futuro’; quem controla o presente controla o passado.

Orwell (2021, p. 40).

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade. Pudera: o filósofo entende que “aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’” (SARTRE, 2011, p. 68). A tese da liberdade ontológica absoluta, por sua vez, exige como contrapartida que também a responsabilidade seja absoluta; ora, isso não seria o mesmo que reconhecer que, em sociedade, o oprimido é responsável por sua opressão? Ou, o que parece ainda mais absurdo, que os problemas psíquicos seriam resultantes de escolhas? E, de modo ainda mais direto, como falar em liberdade se para todo lado que se olha o que se encontra são *correntes e grades* (câmeras)? Estaria Sartre repetindo, com a noção de liberdade absoluta ontológica, o fracasso do filósofo Kant e seus Imperativos Categóricos, tão verdadeiros em sua pureza transcendental quanto inúteis para a vida *prática*?

Não parece. E isso tem que ver com as origens da ontologia de Sartre: ela nasce de questões próprias da filosofia francesa, mas não se pode desconsiderar que é na Alemanha que ele encontra um método capaz de *renovar todo o conhecimento*. Vincent de Coorebyter, entre questões que antecedem e preparam a confecção da ontologia fenomenológica, não titubeia em sua conclusão: Sartre foi buscar *do outro lado da fronteira*, precisamente Berlim, alternativas à aporia que sua filosofia deixa ressaltada na *Lenda da verdade* e em *A Náusea*;¹⁴ ou melhor, parece lícito mostrar de onde parte a filosofia da liberdade para chegar a conclusões que, à primeira vista de um senso muito comum, são realmente absurdas: *acaso sou responsável por meu nascimento*? E, para responder a isso, não será o bastante mostrar que as estruturas ontológicas de *O Ser e o*

¹⁴ A conclusão a que chega Vincent de Coorebyter é clara : “Comment son Je peut-il prendre valeur de « nous », alors que l’intellectualisme ne connaît que l’impersonnalité du rationnel ? La philosophie française étant impuissante devant ces questions, Sartre ira chercher la réponse de l’autre côté de la frontière, à Berlin” (COOREBYTER, 2005, p. 310).

Nada são reveladas fenomenologicamente: é preciso olhar com bastante atenção o Para-Si, ser dicotômico, que tem *Nada* que o separa de si mesmo e o impede, em definitivo, de coincidir consigo; e, no entanto, essa identidade impossível será sua obsessão: existir, fazendo-se e fazendo seu mundo desde nascido até morto, esse é para Sartre o reino humano. Não há Deus, não custa lembrar: são homens e mulheres que fazem o mundo por suas escolhas, ao tempo em que se fazem a si mesmos; livremente? Para retomar a pergunta – se a liberdade, mesmo situada, é livre – Sartre, no espaço pantanoso da subjetividade, agarra-se à noção de intencionalidade da consciência. E isso terá muitas consequências.

O fundamento da ontologia de Sartre é fenomenológico, o que permite trazer a questão de modo definitivo para o plano ôntico e, enfim, produzir uma primeira resposta para o enigma sartriano de uma *liberdade que é para libertar-se*, mesmo sendo esse projeto de todo irrealizável. A conclusão da ontologia, vastamente conhecida, é que *a história de cada uma das existências é a história de um fracasso, pois o inferno é o outro* e porque ser-homem-e-mulher é *almejar ser-Deus*; é dessa perspectiva, crítica, aporética e bastante *comum*, que se pode falar de *história*: somente a liberdade, enquanto responsabilidade, pode dar conta ao mesmo tempo do que é o mundo a partir de nossa existência; ou, o que dá no mesmo, permite entender nossa existência (o que somos) a partir daquilo que é o mundo. Para ser-no-mundo, homens e mulheres *devem* projetar-se; assim, o projeto de ser que cada qual é, o é *porque o elege*, e permanece sendo porque *livremente se escolhe*. Então, será possível indicar, a partir do horizonte da liberdade situada, alguma resposta para a mais inquietante questão ética: *como pode que façamos a história e não nos reconheçamos nela?* Não há somente uma resposta, por certo; mas será suficiente aqui indicar com precisão a gênese desse ponto obscuro de nossa realidade.

A ontologia de Sartre tem sua intenção própria, explicável pela ânsia de superar o idealismo (doutrina dominante na França de sua juventude) sem recair no realismo; essa *questão de método*, por sua vez, deverá atender às *convicções pré-teóricas* de Sartre, sobretudo aquela ligada à *concretude* da investigação fenomenológica (SEEL, 1995): uma *dialética* que parte do concreto total para chegar ao concreto *absoluto*. A justificativa dessa empreitada, porém, parte da *evidência* da intencionalidade (*cogito*): pautado por Husserl, a consciência é como um *escapar-se de si*, sinônimo do “sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma” (SARTRE, 2011, p. 68).

Na sua formulação mais conhecida, *toda consciência é consciência de...*, logo, a mera constatação mundana da subjetividade referenda um *ser-em-movimento* que, mal comparando, indefinidamente, *explode em direção a...* *Uma ideia fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, texto no qual Sartre deixa clara sua pretensão analítica, de partir do *Cogito*; ou, “Contra a filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neo-kantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005c). Sim, partir do *cogito*, mas com a expressa recomendação sintética de *aí* não permanecer.¹⁵ A intencionalidade *é*, desde que *se coloca em movimento*, a *intraestrutura* da própria consciência; e, por suas características (fluir), ser-consciência é ser-liberdade.

Fica patente e definitivo, desde agora e apesar do senso comum, que liberdade para Sartre *não é* fazer o que se quer. Também não se resume ao fato de que homens e mulheres têm em si mesmos o princípio de seu ato, nem que estamos obrigados a fazer escolhas dentre opções previamente preparadas; não. A liberdade é absoluta. Isso vai exigir que a questão seja, de modo sério, colocada em seu lugar: a ontologia, não aquela que discursou sobre *O Ser Ele Mesmo* (pré-kantiana), mas na sua versão fenomenológica, devotada e *restrita* à descrição de estruturas de ser fenomênicas; e isso, para Sartre, significa lidar com *o Ser* naquilo que ele *revela*: a verdade, agora fenomenológica, é desviada de duas de suas pretensões mais antigas e viscerais, quais sejam, a tentação da dicção absoluta (explicar o *princípio do princípio*) e a pretensão mais absurda dos homens de todos os tempos, decifrar o *fim* ou finalidade (teleologia) *da História*. Sartre sabe que o papel da ontologia se restringe a “declarar que tudo se passa como se o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si”, donde caiba à metafísica “formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (SARTRE, 2011, p. 757). Ou seja, numa versão inovadora da arquitetura da razão de Kant, Sartre separa a ontologia fenomenológica do âmbito da metafísica; essa, por seu

¹⁵ A esse respeito convém recorrer ao denso trabalho de Vincent de Coorebyter, publicado em 2000: *Sartre face à la phénoménologie* mostra, em seus detalhes e em toda sua pertinência, a conturbada aproximação de Sartre do método fenomenológico. O livro parte do encantamento do filósofo quando, via Aron, conhece uma filosofia que lhe permite *filosofar a partir de um coquetel de abricó* (p. 11), o que reafirma a importância da fenomenologia. Pois, fica claro, “c'est bien chez Husserl que Sartre découvre la notion de 'reel!', qui constitue en effet le seul domaine ouvert à une phénoménologie qui se fixe pour règle la certitude irréfragable du vécu actuel” (COOREBYTER, 2000, p. 668).

caráter especulativo, pode formular hipóteses, enquanto aquela descreve o *ser-no-mundo* em sua *verdade fenomenológica*.

Assim, partindo da consciência, que *é intencional*, Sartre acede ao plano ontológico, chamando Ser-Para-Si esta estrutura *de ser* que, diferentemente do Ser (que *é*, *é Em-Si*, *é o que é*), *jamais* coincide consigo. Não há interioridade, haja vista Sartre esforçar-se por mostrar que o *Ego é transcendente*, e que a presença de qualquer noção de *Eu*, ou de sujeito (transcendental), exigiria negar a auto evidência da intencionalidade da consciência (SARTRE, 1995); assim, a circularidade hermenêutica de Sartre não poderia desembocar em nenhum *Ser-para-a-Morte*, conforme se passa para Heidegger: ela revela *Nada*, que separa o Ser-Para-Si de si-mesmo, fazendo-o *falta* no mundo e, portanto, *fonte absoluta* de tudo que possa ser *atribuído* ao Ser. É curioso que, terminada a introdução de sua ontologia, Sartre analise primeiro a conduta *interrogativa*: o Ser-Para-Si, repetindo as primazias ôntico e ontológica do Dasein, interroga sobre seu ser, sobre o ser *de outrem* e sobre o Ser *Ele mesmo*. Já está claro que do *Em-Si*, *Nôumeno* em toda sua extensão, não há o que ser descrito; será hipótese. Ocorre que a ontologia se torna, via fenomenologia, algo novo, diferente e separado da metafísica especulativa: exige partir do ser *que-eu-mesmo-sou* (consciência intencional) e, daí, interrogar pelo Ser-em-geral (mundo); ou, conforme lembra o professor Franklin Leopoldo e Silva, “quando dizemos que o indivíduo é histórico, que comunidade é histórica, não estamos dizendo (...) que eles estão submetidos à história, mas sim que são históricos num sentido intrínseco”, donde a relação entre *indivíduo e história* seja “sintética, isto é, como diferença constitutiva de uma totalização perpetuamente em curso” (LEOPOLDO E SILVA, 2013, p. 7).

A filosofia existencial reedita a *filosofia fácil*, aquela que não requer nenhum tipo de pré-disposição metafísica ou exige intermináveis processos de *purificação* para aceder níveis cada vez mais *etéreos*: para Sartre basta *descrever com toda ingenuidade*, conforme afirmou Merleau-Ponty (2006, *prefácio*), afinal, são os próprios fenômenos que deverão indicar os limites da ontologia fenomenológica. Na versão sartriana, homens e mulheres são seres-Para-Si, consciências intencionais em perpétuo movimento negativo, que negam o Em-Si, e isso *traz o Ser ao mundo*, fazendo ver a infinidade de istos que *compõem*. Ainda, é assim que se tem a melhor formulação de resposta para a pergunta de Husserl sobre o *a priori da correlação*:

O Para-si não existe primeiro para conhecer depois, e tampouco pode-se dizer que somente existe enquanto conhece ou é conhecido, pois isso o faria desvanecer em uma infinidade determinada de conhecimentos particulares. Mas é o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e Para-além do ser - a partir do ser que ele não é e como negação deste ser e nadificação de si - que constitui o conhecimento (SARTRE, 2011, p. 284).

Longe e perto da tese epistêmica do mestre Husserl, Sartre segue decidido a trilha da Existência: o desvio iniciado por Heidegger, que vai das estruturas categoriais para o *ai* (existência *situada*), confunde-se agora com a própria *realidade humana*.¹⁶ A busca pelo Ser empreendida por Sartre (parte inicial da ontologia) acabou levando-o ao Nada: a *interrogação sobre seu ser*, própria desses Seres-Para-Si, carrega consigo certa *dose de negatividade*, que é levada ao mundo; é isso que cria a *real* possibilidade de *faltas objetivas*, afinal, a busca por *algo* é a ocasião para revelar *sua falta*. E por mais abstrato que isso soe, se o Nada *não é*, é exigido um *ser onde ele* possa *assentar-se*: esse modo é Ser-Para-Si, pois, primeiro o homem ou mulher *é*, existe no mundo, e só então pode se definir (SARTRE, 1978a). Para rebater a crítica (que é do próprio Heidegger), de que Sartre teria meramente *invertido os termos metafísicos*, essência e existência, cumpre recorrer, sempre e de novo, à fenomenologia: *basta olhar o mundo*, e o que se vê? Homens não nascem com cartola ou carteira de trabalho, como não há (exceto no âmbito das pseudociências) nenhuma técnica para saber *o que vai ser* esse homem ou essa mulher em seu ser; *são* nascidos, isso é um fato. Todavia, cada brotamento involuntário de Ser revela-se único, pleno de possibilidades que, além de imprevisíveis, poderão ser inéditas. Assim, fenomenologicamente, não custa lembrar aos filósofos que a via natural e *única* de adentrar o mundo humano é a infância, *travessia de uma sala escura* da qual ninguém pode escapar. Ainda, e isso será importante, fenomenologicamente é evidente que são homens e mulheres que engendram homens e mulheres, donde não haja *um modo de ser humano*, mas tantos quantos a *liberdade de projetar-se* puder inventar. Homens e mulheres jamais terão seu *ser* garantido, pois além da incógnita sobre si advinda da infância, eles terão de lidar com a *situação na qual são lançados*, além de encarar a perene

¹⁶ Excetuando-se algumas divergências tópicas, é consensual pensar que a filosofia de Sartre é tributária da fenomenologia: é de Husserl que advém a noção da consciência intencional, e é de Heidegger que advém a noção de situação, Sartre mesmo o admite. Todavia, quando se trata de medir a *relevância*, o *alcance* e as *motivações* de Sartre em relação à fenomenologia, parece que todo consenso se desfaz; e isso se explica: Sartre jamais *se engajou* nalguma filosofia que o precedeu, mas é notório que ele incorpora a seu pensamento elementos vários, de fontes diversas, e o faz *do seu jeito* (DA SILVA, 2012). Bento Prado Júnior, em seu clássico livro *Presença e campo transcendental*, afronta essa tese, ao mostrar a *sombra de Bergson*, tanto nos fundamentos da filosofia da liberdade como em seu encaminhamento (PRADO JÚNIOR, 1988).

determinação advinda de *olhares alheios* (Ser-Para-Outro) e, claro, a morte. Essa é a razão principal para que, em sociedade e graças a inúmeros processos situados de alienação da liberdade, homens e mulheres *adultos* sejam infantilizados, ou escolham agir de modo *infantil*; outro tanto pode se dizer da *humanidade* que, também infantilizando-se, cria deuses às dúzias para ocupar o lugar de seus *pais*. Ainda, na falta de deidades explicativas, a história mostra que homens e mulheres dedicarão toda sua inventividade para negar a liberdade.¹⁷

Isso revela uma aparente contradição: afinal, homens e mulheres são ou não são livres? A dicotomia anunciada por essa questão revela-se na sua crueza, e a impressão aventada por Merleau-Ponty, de que se trata de uma filosofia de sobrevoo, parece fazer sentido (MERLEAU-PONTY, 1984); afinal, como falar em liberdade se, também fenomenologicamente, o mundo se revela uma espécie de *prisão*? Se *somos nascidos*, se não escolhemos previamente nosso corpo (*Almas bem-aventuradas* de Platão) nem *nossa* vinculação ao mundo, há liberdade? Enfim, se não nasci herdeiro de uma grande fortuna, certamente não foi porque assim eu escolhi, reclama o senso comum, numa tentativa desesperada de reanimar a moribunda tese do livre arbítrio; mas, para tanto, o mundo precisaria ser mais antigo que o homem, algo que do ponto de vista da filosofia da liberdade não faz nenhum sentido, ao menos, não do ponto de vista de *seres nascidos*. “Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto sua própria falta” (SARTRE, 2011, p. 140); contemporâneos, concomitantes, homem-no-mundo é Para-Si, mas que brota e se sustenta no Em-Si (visto o homem não ter condições de fazê-lo por si mesmo). Mundo *não é ilusão*; o Ser que é *transfenomenal*.

Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre, visando um público *não especializado*, recorre a uma metáfora: assim como o industrial *projeta um corta-papel*, Deus (se existisse) teria *projetado* o ser-homem-no-mundo (SARTRE, 1978a); mas, e isso é uma *verdade fenomenológica*, não há Deus. E de pouco adiantaria substituir essa noção transcendente por qualquer outra, visto que o intuito é retirar de homens e mulheres

¹⁷ Essa questão, da *infantilização* de adultos em razão de *negar a infância*, foi o tema de meu estágio de pós-doutoramento em 2016, que resultou num livro publicado em 2018; trata-se de, tendo como pano de fundo trabalhos sobre a ética de Sartre, retomar a singela (e fundamental) questão: *somos livres?* E, ao contrário de qualquer expectativa determinista, essa pergunta, quando levada à doutrina da liberdade de Sartre *como um todo*, revela não somente a *verdade fenomenológica* da liberdade individual, mas, também, mostra que a história é, ela mesma, *esse processo de libertação* da própria liberdade (DA SILVA, 2018).

a responsabilidade por *seu mundo*; pois *a Natureza* é natural porque *foi naturalizada* pela trajetória humana, tal qual os deuses, seres inventados e mantidos em sua inteireza pelo movimento nadificador que é Ser-Para-Si. Em resumo, homens e mulheres são brotamentos involuntários de ser-no-mundo, sendo *o mundo* a consequência necessária e suficiente de cada um dos projetos que homem ou mulher pode almejar; ou, como resume com precisão Philippe, “o campo filosófico é o homem” (CABESTAN, 2019, p. 55). *A filosofia de Sartre*, obra já incontornável para compreender a relevância da filosofia da da liberdade no século XXI, mostra a *metamorfose* da liberdade em necessidade, movimento preciso que se dá na passagem da ontologia à *Crítica da Razão Dialética*.¹⁸ Assim, há ao menos duas acepções possíveis do fenômeno da liberdade-situada, a saber: *de dentro*, que nada tem que ver com interioridade, mas com o fato de que para existir como singularidade homens e mulheres precisam alcançar a *idade da razão* (consciência reflexiva, Para-Si); *de fora*, ou seja, a aventura individual começa *antes de ser sabida por si*, embora ocorra sempre *ante* outrem (é sabida, Para-Outro).

De dentro, homens e mulheres não sabem de seu início senão a partir de relatos de terceiros; outrem são as *testemunhas* de minha chegada ao mundo, que *fui nascido*, que tive essas ou aquelas características *na infância*. Também advirá *de fora* parte da qualificação do que *fui* em momentos gerais da adolescência, mas já aí pode-se notar a presença dessa reflexão própria, até que, sem mais (pois se trata de processo), eu sou *e sei* que sou. A condição existencial de homens e mulheres pode, agora, ser universalizada: “A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la” (SARTRE, 2011, p. 106); homens e mulheres, porque não essenciais, existem a partir daquilo que almejam ser sem, jamais, realizar-se

¹⁸ As análises críticas da filosofia de Sartre já divergiram bastante sobre as possíveis *fases* de seu pensamento: não se questiona que houve um Sartre *jovem* que se fez *maduro*, o que justifica todas as empreitadas de *história da filosofia* que se esforçam por entender o pensamento de Sartre. Entretanto, os trabalhos sobre a ética sartriana se avolumaram recentemente, e nota-se uma preocupação recorrente de inseri-lo no debate de seu tempo, e limitá-lo a um momento da história da filosofia ou do debate ético que teria se dado na virada da primeira para a segunda metade do século XX, e que teria seu encadeamento interno a partir de demandas externas, ética e ontologia ou ética e literatura etc.; além de resgatar a filosofia da liberdade, esses trabalhos são de suma importância quando o objetivo é mapear o lugar da ética da liberdade num conjunto maior, a História da Filosofia, ou entender a imbricação da ética de Sartre em meio a um intrincado jogo que se pode resumir como a Ética em Geral, ou o debate de temas filosóficos (não políticos) de interesse contemporâneo. A esse respeito, ver: JEANSON, 1965; REIMÃO, 2005; SIMONT, 2016. Em resumo, conforme mostra Fábio, “Em uma perspectiva cronológica, é possível periodizar o pensamento de Sartre em cinco momentos: (1) crítica pré-fenomenológica da ética; (2) ética fenomenológica; (3) ética ontológica; (4) ética dialética; (5) ética da *obrigação* e da fraternidade” (CASTRO, 2016, p. 289).

definitivamente: todo projeto, bem-sucedido ou fracassado, é o solo do projeto seguinte. Afinal, numa sequência bizarra, *nosso ser* é, de dentro, aquilo que nos escapa; somos o passado sendo *nosso passado* ao modo de não mais sê-lo, enquanto já sou *meu futuro* ao modo de ainda não o ser, dicotomia que caracteriza a existência de cada homem e de cada mulher, fazendo-os *sua* singularidade existencial.

A existência humana, vista de seu âmbito ontológico, *é liberdade*: Ser-Para-Si, em poucas palavras, remete à impossibilidade definitiva de identificação consigo mesmo; ora, o que isso mostra senão que o projeto de ser-homem-ou-mulher tem um *fundo ontológico* comum? Desde a criança que *brinca com seu corpo* como se *ele fosse algo diferente* dela, passando pelo garçom que performa ser-garçom, mesmo sabendo que *bastaria parar de agir como garçom* para deixar de sê-lo, a filosofia da liberdade revela essa condição dicotômica: sou livre, e não sou livre; não parece haver ponto intermediário entre os poderes infinitos de um Deus hipostasiado, que *tudo pode* e, por isso, *seria* livre, e a liberdade humana, que *deveria assentir* de seu livre-arbítrio em *obediência* a alguma Essência, ou Natureza, ou não importa o que; mas chamar esse assentimento de liberdade, além de hipócrita, contraria a mais límpida das constatações fenomenológicas: Deus não existe. Afinal, esse ser onipotente, onipresente e onisciente desemboca em contradição *fenomenológica* absoluta: Deus *seria* idêntico a si e incapaz de identificar-se consigo, um Ser-Em-Si-Para-Si. Com a inclusão desse quarto modo de ser, uma *hipóstase*, a estrutura geral da ontologia de Sartre se completa.

O modelo ontofenomenológico da liberdade-situada baseia-se no Ser-Em-Si, fundamento, fonte e origem de tudo que possa vir ao mundo; mas não virá, senão conjuntamente ao *acontecimento absoluto*, que é o próprio aparecimento do Ser-Para-Si. Nesse sentido, o mundo fenomênico em sua infinidade de istos é Em-Si *trazido ao mundo* via negação pelo Para-Si; a negação, nesse caso, é *produtora* de fenômenos, com o concurso direto do Em-Si, conforme se passa em *A liberdade cartesiana* (SARTRE, 1947). Cumpre lembrar que o processo de negação do Para-Si ao Em-Si *somente* pode acontecer diante *do olhar* de outrem (somos *nascidos* antes de sermos reflexivos), o que acarreta a experiência generalizada desde a infância de que, ao contrário de livres, somos *determinados*; e, claro, isso não poderá ser notado pela criança (dentro), mas *de fora* fica evidente o processo de negação da liberdade na infância a partir de modelos *inventados* por adultos: sou Para-mim *sendo para outros*; a fonte original do *conflito* indica sempre

o *Outro*. O quadro completo demanda a presença da dicotomia no próprio seio ontológico, o *ser-impossível*, a contradição nos termos, Ser-Em-Si-Para-Si, Deus.

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o Em-si. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si. Mas o Em-si que ela deseja não poderia ser puro Em-si contingente e absurdo, comparável em todos os aspectos ao Em-si que ela encontra e nadifica. A nadificação, como vimos, assemelha-se, de fato, a uma *revolta do Em-si que se nadifica contra sua contingência*. (...). O ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é, portanto, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento, ou seja, que fosse para sua facticidade aquilo que o Para-si é para suas motivações. Além disso, o Para-si, sendo negação do Em-si, não poderia desejar o puro e simples retorno ao Em-si (SARTRE, 2011, pp. 692-693).

Malgrado a citação enorme, fica claro que o trabalho da ontologia fenomenológica *já foi feito*; caberá à metafísica, naquele sentido especulativo de Kant, decidir se são dois seres, Em-Si e Para-Si, que coexistem pela eternidade, ou se se trata de um Ser, o Em-si, que *com vista a justificar-se*, sacrifica-se em Para-si. Mas falar disso já é *contar estórias*, como adverte o próprio Sartre, afinal, a História humana é uma humana história, pois, se não há Deus, *quem* decidiu *o que é* o homem ou a mulher? É assim que, ainda conforme afirma o professor Franklin, “a psicanálise existencial mostra que o indivíduo é uma história individual, cada indivíduo não é mais que uma história, a sua história, inserida na História” (LEOPOLSO E SILVA, 2013, p. 3). O homem-alma é tão inventado como aquele permeado de *essência*, e isso a fenomenologia faz ver: quem se dizia criatura divina no medievo era tão humano (e livre) como hoje são aqueles que se definem *ateus*. E não custa lembrar, tanto o ato mais vil como aquele mais benevolente, deverá ser atribuído, sem erro, a algum homem ou mulher: Hitler diabólico e Nelson Mandela pacifista são homens, Maria I da Inglaterra e Angela Davis são mulheres. E, ainda que seja evidente a presença de *grupos* como o *nazista* ou *cristão*, será invariavelmente a partir de *indivíduos* que esses grupos vão se sustentar.¹⁹ Olhar para trás, no caso humano, olhar para *a história*, é equivalente a contemplar *sua obra*.

¹⁹ Na *Crítica da Razão Dialética* Sartre explora o aspecto da formação dos grupos a partir do *Grupo em Fusão*, ocasião em que as liberdades, livremente (sem comando), atendem a algum *chamamento* que vise a própria liberdade; uma situação rara, que tem como exemplo a tomada da Bastilha por populares, e similar, como exemplos contemporâneos, tem-se a luta pela emancipação dos Negros ou o Feminismo (DAVIS, 2016 e 2018). Mas é também da possibilidade de reunião de liberdades em torno de uma causa comum que nascem doutrinas nefastas como o Nazismo e o Fascismo; esse modelo, que também está presente em todas as Igrejas, difere-se somente em relação ao processo de *cessão da liberdade* para que o líder (Führer, nesse caso) fale e escolha *por todos*. Mas para aí chegar alguns passos já precisam ter sido dados: o Juramento,

Parece agora plausível retomar a tese da liberdade *absoluta*, não para corrigir aquele senso comum que se depara com as agruras da vida, mas sim para denunciar homens e mulheres de má-fé, que colocam *para-além* do mundo o *sentido fundamental* do próprio mundo: se há empecilhos *naturais*, eles somente poderão adentrar o mundo porque foram naturalizados; se há contingência, é porque ela reflete o mundo humano fundado em *nada* que o separa de si mesmo; se há opressão na história é porque homens e mulheres, *livremente*, a inventaram e a mantêm no mundo; e, se a mudança é possível, de novo será porque somos nós os responsáveis por nossa libertação. Não há herói, não há Deus, não há *cristo*; o Existencialismo é mais austero que o Cristianismo, não custa lembrar (SARTRE, 1978a). E, sozinho, o homem existencialista sem tábuas de salvação para se sustentar deverá ser *ele mesmo* seu salvador, haja vista que ele é, *in extremis*, criatura sua, que habita um mundo que *ele* mesmo criou. E essa é a razão para que ser-Deus habite o *fundo de todo Cogito*, como Orestes, quando discute com Júpiter e *escolhe* sua liberdade diante do Destino em *As Moscas* (SARTRE, 2005); a situação, *sob a mais terrível das determinações*, inunda de liberdade cada Ser-Para-Si desde sua medula. E isso, em consonância com o que mostra Thana, se justifica pela íntima relação entre ontologia e *história* na filosofia da liberdade; ou, “no próprio termo ‘metafísico’, de *O Ser e o Nada*, já havia a história, e no próprio termo absoluto já tínhamos, desde o começo, a necessidade de pensar o absoluto dentro do concreto” (SOUZA, 2012). Ser-livre, pensado como a liberdade divina, exigiria que *homens e mulheres* retirassem seu mundo do nada (conforme o Deus todo-poderoso), e isso não é *verdade* (fenomenologicamente); todavia, o mundo é sim criado por homens e mulheres, a partir da negação do Ser, donde a liberdade humana absoluta exija, também livremente, que a *contingência* de Ser seja assumida.

Noutros termos, visto *de fora*, não é necessário mundo, como também não é necessário haver homens e mulheres; isso equivale, de *dentro*, a dizer que *eu sou contingente*, que eu poderia não ter existido e o mundo seria tal e qual. Mas renunciar à

que hipoteca o destino das gerações vindouras, leva à Fraternidade-Terror, estrutura mais apropriada para pensar esses fenômenos históricos em que a liberdade, livremente ou sem resistência, trabalha para o extermínio da própria liberdade; felizmente, e isso também é História, há outros homens e mulheres que, livremente ou sem resistência, estiveram dispostos a lutar e morrer no combate dessas aberrações históricas. Enfim, na mesma tônica, será a liberdade mesma a fonte de invenção e manutenção daquilo que *é o homem, o mundo e a relação que os une* (SARTRE, 2002); assim, resta concluir que a *Crítica da Razão Dialética* é um *desdobramento necessário* de *O Ser e o Nada*, como espero ter mostrado em meu trabalho de doutoramento em 2006, publicado posteriormente (DA SILVA, 2010).

crença de que *sou especial*, embora seja um choque de realidade para os idealistas (sou animal, como tantos outros), é apenas o pressuposto para assunção de si como homem e mulher *nascidos*. Parece absurdo lembrar, no século XXI, que não há fenomenalmente *nenhum* homem ou mulher não nascido (sem corpo, ou que subsista sem ele); desconsideradas as ficções científicas, sobra que

eu sou de fato na medida em que tenho um passado, e esse passado imediato me remete ao Em-si primeiro, sobre cuja nadificação surjo pelo nascimento. Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um nascimento, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o corpo, tal como é para mim (SARTRE, 2011, p. 413).

Parece justo que o *senso mais comum* afirme que, se é assim, não há liberdade: ele sempre terá suas razões para negá-la, e isso (vide a noção de má-fé) é esperado. Mas, falando por um instante com *homens e mulheres*, haveria para o *nosso mundo* outra maneira de *exercer a liberdade* que não a partir daquilo *que nós somos*? Não há liberdade *no ar*, essa liberdade abstrata que tudo pode, nem cabe negá-la porque ela sempre encontra seus limites; ao contrário, é justamente porque *nostra liberdade* encontra limites que é possível *experimentá-la* e dela ter uma *prova*. Ou seja, a liberdade absoluta de ser, quando traduzida em *fazer* (ou qualquer coisa que o equivalha), mostra-se *relativa*; para Sartre, no entanto, como Ser-Para-Si não tem essência, e será *seu projeto* (aquilo que *escolhe*), é livremente que cada homem e cada mulher *se faz* e, por esse mesmo ato, *faz mundo*. A ilusão da determinação, destino quase implacável de ser-homem-e-mulher-no-mundo, decorre justamente dessa estrutura de ser hipostasiado, Em-Si-Para-Si; a impressão de que não haveria liberdade nasce *de fora*, e alcança o Para-Si em seu momento originário (a entrada no mundo), permanecendo *pelo olhar* de outrem, deixando a impressão dicotômica que nada posso fazer, ainda que, contrariamente, nada (nem aquilo que sou) se faça sem que eu participe, esteja presente ou atue. Situação similar ocorre nas acepções deterministas da História, que se recusam a admitir a liberdade como princípio e fim do devir histórico. Cabe, então, olhar mais de perto a singularidade que é ser-homem-e-mulher-no-mundo, meio mais profícuo de superar essa juntada que, por vezes, a filosofia entendeu como *homem*.

A noção de situação adentra a filosofia de Sartre indicando sua *origem* heideggeriana: é n' *O Imaginário* que Sartre, como alternativa à exigência da Epoché (redução fenomenológica) de Husserl, lança mão dessa noção; claro, não se trata de

repetir Heidegger. Aquele *aí*, que aparece embotado no Dasein (Ser-*aí*) heideggeriano, pelas mãos de Sartre desemboca no próprio mundo, mundo *inteiro*, em sua *totalização permanente* (SARTRE, 1978). Por isso, para o filósofo francês, o objetivo da filosofia nunca foi a mera descrição de estruturas ontológicas: falar de liberdade é o mesmo que falar da *situação humana*; é da análise de condutas, não custa lembrar, que o modelo ontológico de Sartre se desenha, e será a partir de exemplos *muito humanos*, demasiado às vezes, que ele irá fundar sua ontologia. Trata-se do garçom, da criança, do operário e, longe de qualquer forma categorial, homens e mulheres são expressão de liberdade, tanto em seu ser como em seu fazer; e liberdade ainda mais portentosa, afinal não será apenas seu ser, mas também o *ser do mundo* estará em suas mãos. E, ao ouvir isso, tanto o vulgo como o filósofo crente do determinismo buscarão, no mundo ou no homem, razões para contra-argumentar; tolos, que livremente se recusam a ver: não há Deus, senão o homem, e tudo que há de mais sólido e verdadeiro, bom ou mau, não tem nem poderia ter outra fonte que aquilo que Sartre descreveu como liberdade.

A condição dicotômica de ser homem no mundo, Para-Si que se almeja Em-Si mantendo as características de Para-Si, acabou gerando, pela própria marcha da filosofia, o absurdo de um mundo *incriado* (ou *criado por Deus* ou similar, o que dá no mesmo); a aspiração ontológica, Ser-Em-Si-Para-Si, serviu para ocultar a singularidade que somos, homem e mulher: liberdade em situação. Aparentemente, e essa tese é a mais comum, a situação *limita* a liberdade; todavia, alguma vez no mundo houve liberdade *não situada*?

O ser do Para-si é uma aventura individual, e a escolha precisa ser escolha individual de ser concreto. Isso vale, como vimos, para a situação em geral. A escolha do Para-si é sempre escolha da situação concreta em sua incomparável singularidade. Mas isso também vale para o sentido ontológico dessa escolha (SARTRE, 2011, p. 730).

Esgotado o velho modelo bipartite, a filosofia da liberdade volta-se para a noção de corporeidade, haja vista que “o cadáver *não está mais em situação*” (SARTRE, 2011, p. 437); o *aí*, entrevisto por Heidegger a partir da incursão por Husserl e sua noção de intuição categorial, coincide agora com a gênese singular de ser-homem-e-mulher-no-mundo: liberdade, desde que situada. Aquele ser-bastardo, que tudo pode, tudo sabe e está em todos os lugares e tempos, Deus, ainda que apresentado como alfa e ômega, jamais participou da fundação do mundo; sempre fomos nós, homens e mulheres, que tudo criamos, tudo sabemos e tudo (ou quase) podemos, *desde que* em situação. Se os antigos tiveram de se contentar em contar estórias, como aquela de Ícaro, nosso tempo

conta, além de aviões, com outras dezenas de modalidades de *voo*, todas *efetivas*; e, é preciso convir, desde lá até os dias de hoje, *nada* mudou na atmosfera ou na composição dos elementos *disponíveis*. Ainda assim, a situação do grego dependente de suas naus é completamente diferente daquela dos homens contemporâneos: evidencia-se que *situação* não é mero lugar, ou condição de possibilidade *neutra*, mas ela invade mesmo o plano da liberdade que, em duas vias, escolhe *e faz ser* sua situação. Essa singularidade, de ser liberdade-situada, revela de um lado a absoluta responsabilidade humana por seu ser; mas revela mais: também aquilo que se chama história humana será, em cada uma de suas partes, *escolha*; também, *coagidos por seu ser-livre*, homens e mulheres *escolhem seu ser*, a cada dia, a cada instante. Essa é a condição ontológica para que o mundo fenomênico ocorra.

E o mundo é. Fenomenologicamente seria um contrassenso negar isso ou promover reduções com esse intuito; ou melhor, para todos os casos aberrantes *de negação* a ciência (psicologia e psiquiatria, sobretudo) criou um nome que, *fenomenalmente*, expressa o conjunto de atitudes dessas pessoas. Previdente, a ciência também determina tratamentos e internação para casos perigosos de *doenças mentais*: tudo isso é fato, e cabe evidentemente aos médicos, psicólogos e psiquiatras, em nome da *normatividade contemporânea*, catalogar esses casos e estudá-los; a fenomenologia nada tem a reparar.²⁰ E eles o fazem a partir da liberdade mesma de perguntar e construir a resposta; ou seja, também as doenças adentram o mundo humano como *invenções* (ou descobertas) humanas. “Assim, é escolhendo-se e historicarizando-se no mundo que o Para-si historicariza o próprio mundo e faz com que este fique datado por suas técnicas”

²⁰ A pergunta aventada, sobre se há pré-requisitos para a liberdade, responde-se assim: cabe à ontologia, se é fenomenológica, curvar-se aos resultados mostrados pela Psicologia e Psiquiatria enquanto ciências, ainda que não caiba, em momento algum, reparar a ontologia (somos liberdade). O primeiro exemplo polêmico, nesse sentido, é o caso da adicção: por óbvio, a escolha da *primeira dose* será livre e de má-fé, e necessariamente estará inserida no contexto de algum *projeto existencial*. Mas depois de dependente químico, o homem ainda é livre? Também problemático é pensar os casos de doenças mentais graves, pelas quais fica evidente que determinado grupo de pessoas *não é* como Sartre descreve (liberdade-situada); ainda, como lidar com casos de *distúrbios de saúde mental* diagnosticáveis (como fobias, codependência e narcisismo materno, p. ex.)? Seriam alguma sorte de alienação fáctica (*natural*) da liberdade? Avançar nessa resposta exigiria *inventá-la* pois, primeiro, não há como saber que reparos Sartre faria em sua doutrina da liberdade caso precisasse reescrevê-la na contemporaneidade; segundo, não é adequado, desde o ponto de vista filosófico (sobretudo fenomenológico), desconsiderar os importantes trabalhos prestados por essas ciências quando se trata de aplacar a dor de homens e mulheres; terceiro, parece irreal considerar que o adicto, o demente e o *doente mental* – seja em que medida for (até mesmo uma nevrose ordinária) – façam *escolhas livres*. Todavia, cumpre lembrar que toda cura, seja de vícios, seja de problemas psicológicos ou mentais, somente pode ter algum êxito caso haja a *livre* e colaborativa *ação* do próprio paciente. Enfim, uma questão para deixar sobre a mesa, que demanda respostas mais aprofundadas.

(SARTRE, 2011, p. 639); e o paradoxo, de homens e mulheres que fazem a história sem nela se reconhecerem, revela-se, à luz da filosofia da liberdade, como um sonoro *ato de má-fé* social. Não há, nem nunca houve *história Em-Si*, a ser meramente perscrutada: isso seria equivalente a perguntar sobre a vida a um cadáver. Do mesmo modo torna-se uma pretensão absurda falar do *fim da história*, pois ela deverá coincidir com a morte do último homem e, portanto, seria *história para nada* (ou ninguém, visto extrapolar o reino humano).

Desfeitas as ilusões, muito bem explicáveis pela presença de um ser normativo, ideal e irrealizável no plano das estruturas ontológicas (Ser-Em-Si-Para-Si), Sartre acredita ter alcançado o limite extremo ao qual pode levar a filosofia enquanto fenomenológica: liberdade em situação, o fundamento possível do mundo, que a toda prova não tem *fundamento* (é *Abgrund*). Não é possível, depois de Kant, recorrer a instâncias transcendentais visando fundação, como também parece absurdo negar, depois de Husserl e Heidegger, a *condição* dicotômica de ser-no-mundo: garbosos por suas primazias ôntico e ontológica, homens e mulheres são na verdade expressões de uma falta a ser preenchida, *ausência que não presentifica jamais* (nem mesmo com a morte, como pensou Heidegger). Sartre é preciso: “Na verdade, se captamos o Para-si em sua historicidade, a duração psíquica se desvanece, os estados, qualidades e atos *desaparecem, dando lugar ao ser-Para-si enquanto tal, que é apenas a individualidade única, da qual é indivisível o processo de historialização*” (SARTRE, 2011, p. 218). É certo que, assim considerada a realidade, isso vai gerar uma série de questões para a História enquanto disciplina (ciência), mas não vem ao caso avançar o assunto aqui.

Parece mais proveitoso investigar, agora já sabidos o que são *homem e mundo*, qual é sua *relação*; de seu lado, homem é liberdade, mesmo que nenhum homem ou mulher sintam-se *livre*: a liberdade não é uma conquista pontual, nem se revela em razão de tal ou qual sucesso ou fracasso de algum projeto, pois ela é Ser-Para-Si, ou, é *enquanto se projeta*. Assim, nada mais justo e evidente que afirmar que cadáveres não têm mundo, ainda que apodreçam *num mundo*; e engana-se quem teima em pensar o verbo existir como sinônimo de vida, uma vez que se pode estar vivo sem sequer adentrar o *mundo* (vide os casos da acefalia e da anencefalia, p. ex.). E, mais, não importando em que situação o homem ou a mulher se encontrem, é relativamente fácil mostrar fenomenologicamente que tudo, *absolutamente* tudo que tenham *vivido*, originou-se de

sua escolha ou exigiu sua participação, ou as duas coisas: os exercícios de psicanálise existencial de Sartre o mostram a contento.²¹

I.2 Ética do porvir, ou a morte de Deus nos *Cahiers de Sartre*

Quando a humanidade, sem exceção, tiver renegado Deus (e creio que essa era virá), então cairá por si só, sem antropofagia, toda a velha concepção de mundo e, principalmente, toda a velha moral, e começará o inteiramente novo.

Dostoiévski (2008, p. 840)

Uma breve inspeção fenomenológica revela que a principal razão do agir moral ao longo da história foi a submissão humana a alguma força ou existência *estranhas*: Deus, bom e veraz, fonte de tudo o que foi, é ou pode vir a ser o protótipo de todos os modelos inventados pelo homem e fundados nalgum arquiteto, fomentador ou juiz daquilo que se pode nomear *moralidade*. E em que pese toda a fraqueza racional das exigências dos mandamentos de Javé, é em vista de evitar punições (*eternas*, acreditou-se) que homens e mulheres se submeteram aos valores morais que definiram o agir humano ocidental pelos últimos milênios, sina que se repete nos dias de hoje. Ou, como declara Sartre nas primeiras linhas de seus *Cadernos para uma Moral*, “Como acreditamos em Deus, é lícito *fazer* o Bem para *ser* moral” (SARTRE, 1983, p. 11 – tradução minha para todos os trechos dessa obra). Mas pode-se admitir que haja, de fato, moralidade no agir *religioso*? Ou ainda, mesmo sem Deus, não é justamente contra a liberdade do homem que noções como Razão, Lei, Estado ou Natureza são erigidas? E, mesmo em relação à história, não é mais uma vez contra a liberdade que se atenta quando aquilo que homens e mulheres fazem é atribuído à alguma sorte de *causalidade*, *mão invisível* ou *dialética*? Sartre e seu Existencialismo denunciam o *individualismo ontológico* que se imiscui no plano do agir dos homens a serviço dessa moralidade

²¹ Sartre escreveu quatro biografias que, a meu ver, são na verdade *exercícios de psicanálise existencial*: sobre Mallarmé, Baudelaire, Genet e Flaubert; já sobre Freud não dá para dizer o mesmo, mas em *Freud além da Alma* tem-se certamente um esboço do exercício de compreender uma vida em sua história, ou a história a partir de uma existência: a noção de universal-singular vai repetir, no âmbito da crítica à dialética, a liberdade situada, temática presente também em *As Palavras*; talvez, de modo crítico-filosófico, até mesmo o *Diário de uma guerra estranha* encaminhe aspectos da psicanálise existencial; e isso sem dizer que essa é a temática comum nos romances do filósofo, em personagens como Mathieu ou Ibbieta, e mesmo Roquentin, para citar alguns (trilogia *Os caminhos da liberdade*, *O Muro* e *A náusea*); por certo, o mesmo se aplica ao teatro: é em situação, mesmo infernal, que Inês é livre no inferno de *Entre quatro paredes*, ao passo que Elektra, em *As Moscas*, age de má-fé desde sua situação *inventada* por Sartre (pela ordem de aparição na nota, SARTRE 1986a, 1963, 2002a, 1971, 1986, 1972, 1983a, 1996, 1972a, 1983, 2005c, 2004, 2005a e 2005).

judaico-cristã que serve apenas a si mesma, em detrimento daquilo que o homem é (liberdade). Esse homem-santo, aquele que faz *seu bem* ao outro, expressa para Sartre profundo egoísmo; num arroubo nietzscheano ele pergunta: “a quem serve que ele tenha a alma bela, que ele seja bonito senão a ele mesmo?” (SARTRE, 1983, p. 11). *Transvalorar* valores visando a liberdade exige admitir que toda moral, se apartada de seu agente ou de sua situação, faz da liberdade mesma a fonte da opressão; e, segundo Sartre, é assim que a maioria dos homens entregam a *alguns* (no caso, aos homens *santos*, mas poderiam ser *sábios*, ou *racionais* ou *ricos*) a decisão final sobre aquilo que *deve ser* o mundo e, claro, o homem que o *habita*. Mas qual seria a *alternativa* moral que poderia advir de uma filosofia da liberdade?

A resposta já foi anunciada no título deste capítulo, *Ética do porvir*, essa *absoluta e impossível* necessidade existencial, que deverá suplantar o engessamento da liberdade em regras prévias do agir; ou, noutras palavras, não será mais no passado que a ética buscará seus modelos de homem e de mundo pois, sendo liberdade, será o homem, sozinho e em grupo, aquele que pode *mirar seu futuro* desejado ou sonhado e, dali, daquilo que almeja para si e para os seus, fazer *agora* o que é necessário para que *esse mundo* se realize. Mas para isso não basta apenas *matar Deus*, conforme anunciou NIETZSCHE (2004, af. 125); a liberdade humana absoluta exige mais: para que possa recuperar seu futuro puro o homem precisa enterrar seu Deus, reconhecer que Ele apodrece e esquecê-Lo. Isso porque, conforme a ética sartriana, *o homem moral* não se limita a escolher certa moralidade, seja comunista, capitalista-cristã ou outra: ele *é* sua moral. Ainda, a filosofia existencial é mais austera: trata-se de escolha não apenas de *si*, mas da livre constituição de mundo; afinal, “O homem é o fundamento injustificável de toda justificação” (SARTRE, 1983, p. 22). Ao eleger Deus como fundamento moral o que se elegeu foi a própria maneira de fundar *essa* moralidade; e crer que seja bom dar de beber a quem tem sede não é mais que encontrar uma falta *objetiva* no mundo, e decidir livremente por *preenchê-la* ou não (ainda que isso signifique não aliviar o sofrimento de alguém). Segundo Sartre o homem não é resultado de uma descoberta, mas é invenção, donde decorre sua oscilação generalizada entre *ser Deus* ou *Nada ser*. É assim que, ao longo da história, pode-se entender homens, senhores e servos, trabalhadores e proprietários, pais e filhos, mulher e marido: o homem *é natureza* (objeto), e como tal deve ser entendido; mas também é assim que se pode, por exemplo, passar da mera *incoerência natural* de tudo que vive para uma *natureza perfeita* da criação, que

corresponderia àquilo que é esperado pelo *olhar divino*.²² Assim, algo que parece ponto pacífico no meio religioso (não importando seu matiz) é que o homem é um ser *anímico* que se aprisiona numa *substância material*; e, apesar do grotesco da formulação, é assim que em Descartes a alma aparece atrelada ao corpo (DESCARTES, 1983). De fato, o interesse moderno era constituir a certeza do sujeito de conhecimento, mas para Sartre repete-se ali a noção de homem como *objeto imperfeito* aos olhos do *Outro*, esse Deus, o único si-*Sujeito* de fato. Porque entende a realidade humana como liberdade situada, o filósofo inaugura (ou retoma) uma compreensão de humanidade sem Deus; e isso é uma verdade fenomenológica: o homem “é a origem de todo bem e de todo mal e se julga em nome do bem ou do mal que ele criou. Então, *a priori* nem bom nem mal” (SARTRE, 1983, p. 23); e isso é o máximo que se pode dizer com alguma margem de verdade *fenomenológica* sobre o assunto.

A marcha da história, por sua vez, revela a reinvenção perene de alguma instância transcendente dominatrix (no sentido sadomasoquista mesmo), na qual seja possível descarregar a angústia do homem por aquilo que ele é; essa é a descoberta nefasta de Roquentin, por exemplo, quando é confrontado com seu *ser-liberdade* (SARTRE, 2004). Caso a moral separe o agente de sua situação ela não passa de *abstração ética*; ou *idealização*, o que daria no mesmo. Ainda, liberdade nada tem que ver com alguma sorte de *boa* consciência inata, afinal isso contradiria fortemente a exigência sartriana de *concretude moral* a partir da *situação vivida*: é o homem e a mulher, situados, que podem ser livres. Para Sartre não há consciência moral em situação imoral, ou, não pode haver mundo moral caso um ou alguns homens tenham seu *ser-liberdade* desconsiderado ou negado; o fato de que a liberdade foi solapada pela liberdade mesma não alivia em nada o sofrimento daqueles que se submetem, seja à ideia de um Deus *todo poderoso*, seja às correntes do branco escravista ou, em nosso tempo, aos grilhões de dívidas contraídas a bancos. Não é por acaso que, em *O Ser e o Nada*, Sartre parte do cadáver de um Deus já putrefato pela filosofia nietzscheana para falar da *liberdade do homem*; a mera admissão de algum ser divino limitaria a responsabilidade humana e, com isso, destruiria irremediavelmente o caráter absoluto da liberdade ontológica, minando sua força intersubjetiva (*conflito*, e Grupo em Fusão) em favor de Deus. Mas, afirma Sartre, “Deus não é necessário nem suficiente como garantia da existência do Outro; além disso, a

²² “Deus contemplou toda a sua obra, e viu que tudo era muito bom”, BÍBLIA, *Gênesis*, 1:31.

existência de Deus como intermediário entre eu e o Outro presume já, em conexão de interioridade, a presença de um outro a mim mesmo” (SARTRE, 2011, p. 302). Sem Deus, só, livre e responsável, o homem sartriano carrega consigo a liberdade de trazer o Ser ao mundo e, no mesmo ato, a responsabilidade por estabelecer seu *mundo* a partir de um *sentido* que ele mesmo, *o homem criador de deuses*, inventa.

O futuro puro sempre esteve aí, pois nenhuma força exógena determina de antemão agora o que será o mundo no século XXII; mas a alienação da liberdade faz crer que a história segue *seus rumos*, aqueles estabelecidos por Deus ou por algum de seus substitutos, seja a *Vontade* ou o *Acaso*. A ética do porvir é aquela que, do *futuro puro*, anuncia o que será o mundo humano; e isso, na metáfora da morte de Deus, seria comparável a seu *sepultamento*: enterrado em túmulo profundo e distante, Deus deixaria de assombrar o mundo; é sua *presença* (enquanto um *acordo de liberdades*) o fundamento *fácil* da moralidade. O cheiro putrefato desse Deus assassinado na cruz ainda provoca culpa no Ocidente, e a força mitológica ao mesmo tempo em que encobre a liberdade, decide e escolhe o que deve ser mundo para *todos e todas*. Ser-livre demanda não hipostasiar valores nalgum *céu transcendente*; ao contrário, para Sartre com ou sem a ideia de Deus, tudo *nos é* e sempre foi *permitido*. E tudo será cobrado, não custa lembrar: liberdade não se separa da responsabilidade. A ética do porvir somente pode nascer do *futuro puro*, que não remete à transcendência; ou, como ele escreve, “*A ausência de Deus não é mais o fechamento: é a abertura ao infinito*” (SARTRE, 1983, p. 40). Não se trata, ao menos aqui, de crítica à religião ou a seu papel de mitigação do humano e das possibilidades da humanidade mas, ao contrário, Sartre almeja recuperar ambas as parcelas do ser-livre: é sim pela ação humana que o *mal* vem ao mundo, os *santos* têm razão; mas é também pela exclusiva escolha de homens e mulheres que o *bem* pode vir-a-ser. O homem é o único que pode *ultrapassar* o ôntico rumo ao ontológico e, assim, somente ele é capaz de “superar o homem porque ele é homem superando-se, porque o homem é justamente o ultrapassamento de todo dado; ele se encontra, portanto, sempre para além de toda espécie” (SARTRE, 1983, pp. 74-75). Enquanto *ser de possibilidades*, Ser-Para-Si é a possibilidade mais própria de ser *homem*: ele é aquilo que faz; fenomenologicamente, é ele mesmo *quem inventa sua espécie*, seus valores, *seu Deus...* ou, ainda, a *humanidade do humano* não pode ter outra fonte que *o homem mesmo* (SARTRE, 1978).

Não há natureza humana além daquela que o homem *naturaliza*; não há Deus senão Aquele (ou *aqueles*) que ele diviniza. O recurso ao criador como Ser *por excelência*, no intuito de fazê-lo algum tipo de *grande Outro* pelo qual o homem torna-se humano, não é mais que algum tipo de *hipóstase* sem Plotino; e ilusão que, segundo Sartre, justifica-se pela exigência de algum tipo de justificação e regência da *reciprocidade negativa*, essa sim delineadora das relações humanas e do sentido do mundo. Nas palavras do filósofo, trata-se da invenção de um *terceiro absoluto* pelo qual “O reconhecimento deve ser sem reciprocidade; um testemunho absoluto, definição por si mesmo do bem e do mal, deve me *justificar* me reconhecendo. (...). Mas é somente a rapidez do jogo ‘reflexo-refletidor’ que impede de ver seu caráter ilusório” (SARTRE, 1983, p. 76); essa *função*, sobremaneira trabalhosa e desqualificadora do mundo humano, faz da noção Deus algo desnecessário e nocivo para o estabelecimento da ética do porvir: Ele barra o futuro. O círculo vicioso, embora não tão evidente (escondido pelo *jogo* do reflexo-refletidor), gera a necessidade de algum tipo de reconhecimento *objetivo*: volta-se à alguma sutileza dualista (*cérebro e mente*, p. ex.), e a liberdade é o preço a ser pago. Mas se ser-homem é ser-liberdade, conforme pretende Sartre, no ambiente fenomenológico Deus e História são entificações que *generalizam* aspectos do Ser que se revela; e, escamoteados no movimento do Para-Si a si mesmo, fazem crer que haja *bem* ou *mal* para além da *ação, espera ou aceitação* humanas. É assim que a noção de *humanidade* (ou inumanidade) passa a exigir seu quinhão ético, ou seja, que o problema do mal passa a ser decisivo ao longo da história; é também assim que, no decurso dos séculos, Deus perde sua *vida*, juntamente com sua utilidade. Ou melhor,

A grande mudança histórica: a morte de Deus, substituição do eterno pelo infinito temporal. No tempo de Deus o homem não era essencial em relação ao Eterno sem duração. Hoje Deus caiu no tempo. O tempo, descoberto como série infinita e visto em sua totalização que compreende todos os momentos do tempo, é equivalente à Eternidade. Os mitos históricos modernos tendem a fazer considerar o homem como não essencial em relação à duração total (SARTRE, 1983, p. 90).

Nascido num mundo já feito e em vias de se fechar, o homem não passa de um *jogete nas mãos* da história na qual existe, sendo que para tanto a história mesma é mitificada; ela *se aliena* ao tomar consciência de si mesma, ou seja, o aspecto finito do devir histórico *individual* se perde no plano da *infinitude*; não é possível explicar o início da *história humana*, vale dizer. Que o futuro não esteja garantido importa pouco: há milhares de anos passados que *provam* que a existência humana individual não é mais

que resultado de algo que não somente a excede absolutamente, mas que, do ponto de vista da *eternidade*, é desprezível. Esse é o homem sem Deus (livre), ele deve ser *livremente* combatido.

Cada um e todos os homens fazem sua história, ainda que acreditando-se *feitos* por ela: ao conceder à história os mesmos atributos do ser divino (totalidade), a ação humana fez-se mero ensejo finito que *não toca* o infinito; ou, “Desde que os homens perderam seu testemunho absoluto, eles se esforçam por se olharem, eles mesmos, de fora. Eles querem captar a historicidade de uma época (a sua) tentando vê-la com os olhos da época seguinte. O erro é manifesto” (SARTRE, 1983, p. 91). Assim a história torna-se mítica, pois substitui a noção de Deus, mas às custas de levar *atributos divinos* ao Ser Total (Totalidade, Fim da História): ela tem em si o *segredo* do bem e do mal, ela determina o que *deve* ser o homem, ela *escolhe* e *ensina*; enfim, ela promove e *medeia* a sociedade, fazendo ao mesmo tempo o papel de juíza, ré e carrasca: desse modo, pode-se dizer que “Deus está ainda presente na história” (SARTRE, 1983, p. 92). O mito prevalece, e o mau-odor desse túmulo do salvador morto, agora caído, apresenta-se como *dialética da história* ou como *humor do Mercado*, dentre tantas maneiras de ainda se negar a liberdade.

Morto e enterrado, Deus precisa ser esquecido; no lugar dessa *memória* cabe lembrar sempre e a cada vez que é o homem em sua ação individual e *grupal* o sinônimo de sociedade: ela é junção de unidades (fusão); outro tanto vale para a noção de *espécie humana*. É a liberdade que amalgama liberdades, ainda que ela seja livremente nomeada Deus; pois *universalizar* generalidades do homem escamoteia aquilo que sem má-fé é impossível negar: é pelo jogo *de si a si mesmo*, presente no fundo de todo *cogito*, que todos os homens sabem que são *sua escolha*. “O indivíduo é para ele mesmo a *evidência*, a necessidade de fato; para o Outro ele é a *espécie*. (...) Então, eu sou fora da espécie quando eu me penso como espécie” (SARTRE, 1983, p. 101). Esse tipo de universalização do unitário, que gera um *conceito* de homem, faz-se justamente pela negação *do homem que eu sou*; afinal, se a um tempo a individualidade foi negada em virtude da *essência* determinada por Deus, o criador, agora, é a noção de natureza (ou corpo) que repete idêntico proceder pernicioso: cria uma “unidade aparente dissimulando uma reciprocidade de espelho; os conceitos, chamando o terceiro absoluto situado fora da espécie, isto é, Deus” (SARTRE, 1983, p. 103). Todas as necessidades, desejos e carências, sejam quais forem, passam a ser *próprios* de determinada *espécie*, a humana;

e o caráter individual e afirmativo de si, *meu*, enfim (*minha* fome, *meu* desejo, *minha* morte etc.), passa ao plano de generalidades desencarnadas: *o homem* tem sede, deseja, morre.

A humanidade, por sua história narrada por si mesma, alega que não existem *indivíduos* oprimidos, mas sim *grupos*, *etnias* e *classes* oprimidas e opressoras; são homens e mulheres. E se a questão for modificada, no sentido de entender o porquê da opressão da liberdade, seja em que tempo for, imediatamente chega-se ao plano das *justificações históricas*: foi devido à Lei, à Nação, à Cidade, à Guerra, à Deus... nunca aos homens. Mas não há *Direito* sem juiz e juristas e advogados, como não há *Cidade* sem prefeito e vereadores e funcionários públicos; e cidadãos. Não há Deus sem homem! Fazer do indivíduo que age apenas um *meio* (o juiz é o *meio* de se decidir o justo, o meirinho o *meio* de fazer a justiça) cria a impressão, evidentemente *falsa* para a filosofia da liberdade, de que também o sofrimento não é *vivido* individualmente, mas que ele teria (ou *seria*) inerente à universalidade da existência. Mas a qual universal se refere aqui senão *Deus*, esse engodo maior que foi engastado no coração humano desde seu nascimento? “Assim o meio absoluto se identifica ao fim absoluto e exige ser tratado como fim absoluto por todos os outros em nome desse fim absoluto que todos eles servem e do qual ele é meio absoluto” (SARTRE, 1983, p. 107). Hegel, a quem Sartre se endereça nesse momento, poderia sem mais ser substituído por qualquer outro filósofo que, em detrimento do indivíduo, afirmou a coletividade; bem entendido, a mera agremiação como sucedâneo daquilo que *o homem* é, não faz mais que reeditar a estrutura daquilo que, até Nietzsche, teria sido impunemente chamado de *Deus* pelas religiões e pela filosofia.

Outro tanto poderia ser dito da moral: ela pode fazer (ou *faz* ainda) o mesmo papel, de limitar a existência ao plano da *mediação*, tirando do homem o caráter de *agente* genuíno da história; nas palavras do filósofo, “Identificar-se pela mediação do meio absoluto à moral com fim absoluto e se colocar como tendo criado a si mesmo para realizar a moral ou identificar-se com o monarca, é uma só e mesma inautenticidade” (SARTRE, 1983, p. 107). O fim enquanto *finalidade de ser* é, em grande medida, *dado de antemão*: à criança é ensinado o *certo*, seu dever-ser para adentrar o mundo dos homens; ou, os fins absolutos mascaram nossa *finitude*. Dizer que o agir ético responde a uma demanda de natureza não difere muito da admissão de um Deus ao qual o homem deve respeito: a decisão teria sido tomada antes do mundo, cabendo à liberdade situada

aceder ou negar aquilo para o que ela *pende*. Mas que diferença pode haver entre isso e as noções filosóficas do *livre arbítrio*? Sem pendores, sem chamados, sem desculpas, o homem sartriano carrega no fundo de seu modo de ser (Ser-Para-Si) *a falta que o move*; e que, no limite, o impele e o impede, o faz ser no mundo sem poder parar de sê-lo e sem qualquer possibilidade de realizar-se, nem mesmo na morte. Mas se o *homem é falta*, como poderia ser a *completude* sua ética? Ou, de onde vem a necessidade demasiado humana de externar sua *necessidade de fato* em Deus, História, Sociedade ou *Ética*?

As bases de resposta a essa indagação encontram-se já na *ontologia fenomenológica*. Vale lembrar, tudo o que se pode encontrar fenomenologicamente é *Em-Si* e *Para-Si*; o mundo é a totalidade *Em-Si* duplamente *negada* pelo *Para-Si* em meio a outros *Para-Sis*: a negação, embora una, realiza-se duplamente, como negação da totalidade (*não sou*) a partir daquilo que se apresenta imediatamente (*não sou esse objeto aqui*).²³ Sartre distingue tais *momentos* da negação: *interna*, aquela que provoca modificação nos seres negados, e a negação *externa* que não os altera. Esquemáticamente, o *acontecimento absoluto*, que é a aparição do modo de Ser-Para-Si e a *instalação* da reflexão ou, ainda, o aparecimento do mundo, põe em marcha esse processo: a consciência intencional, que é reflexiva, *aparece* como negação do Ser, como *aquilo que o Ser-Em-Si não é*; na contrapartida, pelo mesmo ato, *o Ser é trazido ao mundo*. Tem-se o Ser como um *fundo*, como aquilo que não é a consciência; mas essa negação, interna ou *originária*, é apenas o *ensejo* a partir do qual o *Para-Si existirá como negação*, ininterrupta e insuperável, de tudo aquilo que se lhe apresentar. Assim ele se faz *Para-Si* no mundo, promovendo *uma desordem* no Ser, *fazendo-se nada* (pois não coincide com *tudo* o que é *Em-Si*); mas o que fundamentaria esse *movimento negativo* que, contra toda positividade do Ser (Deus), é a *falta no coração* do homem?

No plano da ontologia não é possível explicar a origem de Ser-Para-Si, nem mesmo se Deus houvesse: somos *Em-Si* (história, corpo, situação, *infância* etc.), isso é evidente; mas também é claro que somos incapazes de coincidir conosco mesmos, que

²³ “Assim, a condição para que eu projete a identificação do Outro comigo é a de que eu persista em minha negação de ser o Outro. Por fim, esse projeto de unificação é fonte de *conflito*, posto que, enquanto me experimento como objeto para o Outro e projeto assimilar o Outro na e por esta experiência, o Outro me apreende como objeto no meio do mundo e não projeta de modo algum identificar-me com ele. *Portanto, seria necessário - já que o ser-Para-outro comporta uma dupla negação interna* - agir sobre a negação interna pela qual o Outro transcende minha transcendência e me faz existir Para-outro, ou seja, *agir sobre a liberdade do Outro*” (SARTRE, 2011, p. 456, grifo meu).

somos liberdade. A translucidez da consciência não demanda provas, e prova sem mais para toda consciência que ela somente o é porque é *Para-Si* (reflete, *volta-se sobre si mesma*). A ontologia mostra que o mundo é essa estranha região, Totalidade de Ser *atravessada* pelo Nada, que irisa sobre o Ser constituindo mundo como pluralidade fenomênica. Mas se é assim no horizonte da liberdade, o que dizer de Deus, História ou qualquer outra dessas estruturas consideradas *super*, no sentido de que estão para além da ação humana concreta?

De toda maneira trata-se dessa ligação do Para-si e do Em-si que é a busca de todo homem. Se ele é Em-si como criatura de Deus, é que ele foi chamado como Para-si do fundo do Nada. Se ele foi criado Para-si através dos pais contingentes, é que a Causa que o chamou foi Em-si. A ideia impossível, a síntese, é um Para-si que é Em-si criando-se Para-si ou um Em-si que se criou Para-si em seu Ser-em-si (SARTRE, 1983, p. 107).

Absolutamente necessária e absolutamente irrealizável, a ética poderia ser confundida com o ambiente mítico dos funerais de Deus; ou mesmo com aquele modelo híbrido de ser revelado pela *imaginação humana*, mas não. Diferente de alguma sorte de divindade, o que de fato embala o mundo humano é a liberdade; e não é Deus, mas a determinação que o homem leva *no recôndito mais profundo* de sua existência, a única experiência possível de *ser livre*. *Liberdade*, essa necessidade insuperável de buscar *fundamentação*, que fez o Para-Si carecer de si mesmo e, para preencher tal falta, inventar o Ser-Em-Si-Para-Si; o homem, contra sua liberdade, criou Deus. Essa aberração, que comporta em seu ser aquilo que seriam *atributos divinos*, seria Em-Si *permanecendo Para-Si*; noutras formulações, seria o Em-Si que não coincide consigo, ou Para-Si que é idêntico a si, seres impossíveis. O homem-santo, o homem-sábio ou o homem-ético seriam realizações desse tipo e, longe daquele além-do-homem nietzscheano, que fatalmente traria ao mundo *espíritos livres* (filósofos do futuro), o que se tem são minguados modelos de homem a serem seguidos.²⁴ Mas o que é Deus senão a *hipóstase* desse modo de ser *irrealizável*? Essa simbiose entre aquilo que o homem é e aquilo que ele *gostaria de ser*?

Deus é a fonte primeira do valor, ou ao menos é assim que o *valor* de algo foi se atualizando ao longo da história ocidental: conforme pretende Hegel, se o trabalho tem como fim preencher uma *falta*, seu valor é medido em função da falta a ser preenchida... Para Sartre é “Impossível que o trabalho tenha um valor independente da sociedade

²⁴ As *ciências sociais* tiveram melhor sorte? Ver DURKHEIM, 1968, p. 10 ss.

considerada, pois um valor implica necessariamente uma apreciação relativa a ela. Quem, então, apreciaria o trabalho para lhe dar um valor absoluto? Deus somente” (SARTRE, 1983, p. 123). A função desse *grande outro* gera, na contrapartida da finitude existencial, a infinitude do conceito, pois é sempre do *plano concreto da existência* que se chega às miríadas abstratas: para Deus, que trabalhou nem uma semana em toda a eternidade, o *valor do trabalho* é absoluto porque assim Ele fez o mundo e, ao final, disse que tudo aquilo que fizera por suas mãos *era bom*. O valor intrínseco que teria a *humanidade* quando oposta ao homem individualmente, ou a *natureza* quando confrontada com seus aspectos mais carniceros, emanaria diretamente da perfeição e incomensurabilidade divinas; daí não é mais que um passo até justificação da *limitação* da liberdade, seja pelas *leis naturais*, seja em função de algum tipo de *vontade* ou *lei* divina. A liberdade, dessa feita limitada pela grandiosidade da razão soberana que tudo rege (ou pelas leis naturais ou, mesmo, pelo *encadeamento dialético*), passa a ser vivida como Destino. Em sociedade o homem age, escolhe, submete-se e, ainda assim, *encontra* noutro lugar (ou *é levado a acreditar* nisso) a motivação de sua escolha ou a força que assim *o determinou*.

Por fim, para que haja ética do porvir é preciso que o homem desça de seu pedestal de ser escolhido por Deus; não bastou matá-Lo, enterrá-Lo longe e esperar que seu fedor arrefecesse. É preciso que Deus seja esquecido. Somente assim ficará claro para o homem que o mundo é sua criação. Mais que a obviedade de afirmar o *mundo humano do homem*, trata-se de assumir que todo agente de determinação é, da base ao escopo, *construção humana*; e, ao criar o mundo, o que de fato se constituiu foi *o homem* mesmo. Na mesma medida a ação humana cria o homem, e nisso os marxistas teriam razão; mas criar-se é mais que meramente encampar determinações. A elaboração técnica modifica as estruturas no mundo, mas também tais alterações são humanas, donde decorre que a humanidade é uma *totalidade* que não se *totaliza* jamais: a imagem *do homem* sobre si mesmo mostra-se incapaz de revelar quem ele *é*. O processo de socialização, que se confunde com a alienação da liberdade, é apenas o primeiro momento de destituição e encobrimento da ação individual sob a *neblina* da multiplicidade travestida de Ser-total. “É perfeitamente exato que, se o Absoluto fosse sujeito, ele seria Deus porque o mundo lhe reenviaria a imagem de uma obra harmoniosa. Mais precisamente, existem *os* sujeitos. Portanto Deus é cativo: sua criação o aliena” (SARTRE, 1983, p. 130); ou, como dirá Sartre noutro lugar, *se Deus existe não é livre*. Nem necessário.

Diferentemente dessa constatação sartriana, a história está repleta de exemplos que mostram justamente o contrário: “a força e a riqueza são símbolos da *plenitude de ser*. A potência maior é Deus, *causa sui*, ou seja, a existência cujo ser é infinitamente rico e infinitamente forte” (SARTRE, 1983, p. 153). Foi assim que se estabeleceu, por exemplo, o princípio do *direito divino*; a mesma ideia esteve na base da criação do mito do *Santo Império Romano*, que estruturou e manteve a instituição do Catolicismo; e foi assim que Jesus, Maria e José desembarcaram nas Américas: armados e dispostos a torturar e matar. Deus aparece, mais uma vez, como *Aquela* que unifica e encarna, por assim dizer, a *totalidade* que não é mais que simbólica e absolutamente dependente da aceitação e submissão de suas partes (os *indivíduos*, homens e mulheres, que formaram o *povo brasileiro*, p. ex.). A monarquia é outro caso: o rei *encarna* a totalidade de um reino, e assim como seria com a figura de Deus, ele tem o poder da *ubiquidade*; o Estado, *panóptico* sem necessidade de torre, suplanta a presença de Deus em todos os lugares e torna os homens, sujeitos de ação, meros objetos de destinos à mercê dos olhares castradores de seus semelhantes. A *presença* do Rei estender-se-ia a todo seu reino e mais, na medida em que Deus *tudo vê*, o Rei (*Estado* ou outro) estará em absolutamente todos os recônditos de seu território; e como isso se dá senão pelo *Outro*? A transmutação do *outro*, qualquer homem, nesse *Outro* que está em todos os lugares, levanta-se como o golpe final à liberdade. A mera lembrança de Deus lança tamanha sombra sobre o homem, obscurecendo sua percepção: ele faz sua história e a História e não se reconhece nelas; e, não cabe lamentar: para o homem *lembrar-se de si* ele precisa esquecer Deus; ou, conforme afirma Nietzsche no aforismo 109 de *A Gaia Ciência*, “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” (NIETZSCHE, 2004, af. 109).

Memória imemorial, o *divino etéreo* fez-se pela socialização humana Deus-*outro*, e desde aí não houve jamais espaço de fuga: o incenso daquele funeral nunca foi ao céu porque não pode sair *da terra*. E pouco importa recorrer à fé, até porque o mero escrutínio dessa *ideia* mostrá-la-ia contraditória; ademais, Deus adentra todos os espaços, até mesmo aqueles nos quais nada ou ninguém poderia chegar: estende-se das profundezas do Inferno ao *mais íntimo da subjetividade* de cada um e de todos os homens e mulheres. Ele é aquilo que o homem não pode alcançar, aquilo que ele não *vê* e, em grande medida, aquilo que ele *não entende* (infinito); “Nos momentos de oração o crente é como o psicastênico: ele mima a fé, como o outro mima a dor; tudo vem dele (...), como a mulher frígida que não quer sê-lo, e que se contorce de prazer sem prazer” (SARTRE, 1983, p.

155). Afirmar o absoluto, a totalidade ou a *lei* em detrimento da ação individual acaba sendo o ato de má-fé por excelência, na medida em que apenas se pode fazê-lo *sabendo-se* que o faz: o crente mente para si mesmo, ele sabe-se incapaz de controlar os fins daquilo que pretende. É assim que o homem mascara suas escolhas chamando-as de *vontade de Deus*, essa “garantia necessária do direito concreto” (SARTRE, 1983, p. 155).

Existem *agentes práticos* daquilo que se poderia chamar Justiça: sempre homens, indivíduos, mas na verdade a *força coercitiva* não se funda *aí*. Parece até uma obviedade repetir que nenhuma força de ordem, em nenhum lugar do mundo, poderia fazer frente ao *restante* da população; pudera: o poder estatal ou real não viria de homens, mas *Dele*, pois “Sem Deus não há nenhuma justificação de estado de fato, que é necessariamente contingente” (SARTRE, 1983, p. 155). A fé, vivida como *medo* ou *aceitação*, ou mesmo validada por pequenos *milagres*, faz com que a liberdade de fato, a *negatividade pura*, seja suprimida em favor da legalidade (*vontade de Deus*); noutras palavras, a *negação social* da *liberdade originária* faz da ação humana dita *boa* a única forma de *negatividade* aceitável. A liberdade mesma, enquanto pura *negação*, aparece socialmente como *negatividade formal*, sem conteúdo *útil* quando se trata de falar da *salvação*, seja para ir a algum *Paraíso*, seja para habitar uma das tantas *utopias*. É ainda a memória de um Deus que explica o lugar de brotamento do Ser e de tudo o que existe: Ele mesmo ditaria as *regras* do que se pode chamar de mundo; afinal “Deus tem tamanha força de ser que ele é, consigo mesmo, sua causa” (SARTRE, 1983, p. 159). Mas, pergunta Sartre, de onde ela vem? Ou o Ser já é tal força e eles se confundiriam, ou o Ser seria decorrência dessa força e, assim, secundário; o *não ser*, todavia, exige ser negado para que o Ser se sobressaia. E Deus?

voltamos para a criação, constatamos que a criação sendo projeção de si mesmo num Outro ou, se se prefere, do Para-si em Em-si, seu problema seria saber como o Para-si poderia, sendo *negação*, produzir um Em-si. Numa palavra, de onde o Em-si tiraria sua origem? O problema da *Causa sui* é o mesmo: porque na *Causa sui* um nada se define precisamente como falta de ser e o Ser sai dessa falta que o define (SARTRE, 1983, pp. 159-160).

Afirmar Deus, Totalidade, Natureza ou qualquer outra *macroestrutura* independente da existência humana é, por consequência, negar a função *nadificadora* que a faz vir ao mundo (*o homem*); as dificuldades suscitadas pela problemática do *ens causa sui* o confirmam. A análise empreendida na ontologia fenomenológica sartriana revela que o Ser-Para-Si expressa, na sua relação negativa ao Em-Si e na sua impossível

realização como Em-Si-Para-Si, exatamente esse paradoxo (liberdade-situada); e a consciência, ciente da porção negativa de sua liberdade, esforça-se por *apagar seus rastros*.

Afirmar Deus (ou qualquer outra instância transcendente) exige negar o homem. Aquilo que se convencionou chamar *leis universais*, uma espécie de ordem ou perfeição cósmicas, que no limite apenas chegam ao ser porque são a ele levadas pela consciência, toma ares de *verdade*: mera confiança na ordem absoluta e transcendente. E ante à pergunta, sobre sua *causa*, a resposta já está pronta: *Deus*. A confusão entre meios e fins se aprofunda, mas “a justificação dos meios pelo fim não é mesmo lógica, dialética ou automática: trata-se de uma intenção que remonta do fim aos meios. Deus abençoa o cristão militante, ele santifica os meios que ele emprega” (SARTRE, 1983, p. 191). Pode ser, mas o que dizer dos meios utilizados no *Autodafé* (1499)? Tudo é obra de Deus, tanto que dois séculos antes (*Cruzada contra os Cátaros*) o então Papa Inocêncio III teria *razão* ao mandar matar todos aqueles que fossem encontrados no Languedoque; e se dentre os mortos houvesse homens não hereges, Deus saberia reconhecê-los. Queimar vivos 107 judeus que se diziam convertidos, ou assassinar numa guerra de extermínio quase toda a população de um feudo em nome de Deus assusta; mas ambos os inquisidores se regozijaram pelo fato de fazer cumprir, *na terra*, a vontade de Deus *no céu* (conf. BETHENCOURT, 1995). A ação do inquisidor e dos *cristãos algozes* é, no limite, destituída de seu *valor terreno* (crueldade, assassinato brutal e *injustificável*); na contrapartida, *valorada* aos olhos do próprio Deus a tortura é boa, e é essa memória que cumpre apagar. Assim como tantos outros exemplos da pura violência, esse ato expressa o resultado nefasto da acepção finalista que visa o transcendente sem considerar a liberdade que todo homem e toda mulher é.

A *Santa Inquisição*, embora seja um exemplo privilegiado dessa inversão que faz de Deus a causa *não causada* da ação humana no mundo, não é mais que um exemplo: a *história* mostra, de modo bastante *convincente*, o processo de má-fé social que é levado à transcendência, como fundamento e justificação dos variados modelos organizacionais de sociedades. Afinal, o objetivo *sempre foi* “o reino de Deus sobre a terra, isto é, o reconhecimento por todos que Deus existe” (SARTRE, 1983, p. 191). Tal *admissão* põe em marcha o movimento social, ou melhor, a justificação do *status quo* de quem exerce poder; não por acaso, a história do homem se confunde com a teogonia que ele mesmo propaga. A fé, que nesse caso passa longe do plano religioso, exige admitir que Deus é a

realidade social ou fonte dela e, assim, a justifica e a sustenta, seja que modelo for; socialmente cabe a um homem (ou *grupo de homens*) previamente escolhido e marcado, julgar e decidir em nome de todos; *Deus* se encarregará do resto.

A frase ‘Deus reconhecerá o sentido’ pronunciada em meio a um massacre no qual se faz passar pelas armas fiéis e hereges, indistintamente, é típica da violência. Conta-se com Deus para classificar, para completar a operação. Assim, o homem não tem senão que destruir. O princípio da justiça *humana* é: deixar escapar dez culpados em vez de fazer perecer um inocente. Aquele, de uma justiça que confia na Providência, é: fazer perecer dez inocentes ao invés de deixar escapar um culpado (SARTRE, 1983, pp. 191-192).

O justicamento humano encarna aquilo que deuses imaginários jamais fizeram, como fazer-se homem (carne) ou matar inocentes; mesmo assim, se nalgum tempo houve alguma justiça, ela foi feita pelas mãos de mulheres e homens. A origem do negativo, da falta, do mal (erro, vícios, crime) é, também, a origem de tudo que possa ser bom para o homem; Deus não passa do nome usado por aqueles que *aplicam sua lei*, esses *eleitos* pretensamente consagrados pelo próprio criador. Não é por acaso que todo autoritarismo, sobretudo o fascista, anda de mãos dadas com alguma noção do divino.

Enfim, Deus morto, enterrado e esquecido, de suas lonjuras não ouve os lamentos do homem sofredor; mas é ainda em Seu nome que a violência é perpetuada. Morte aqui não significa somente o *final da vida*, mas exige uma *vida de mortificação da carne*; de *negação* do homem: gula, avareza, luxúria, ira, inveja, preguiça e soberba condenam a alma ao Inferno; porém, restam os desejos que somos, e combatê-los é travar uma luta (inútil, é preciso dizer) contra si mesmo (BOULENGER, 1955, pp. 14 ss). “O ser e a força do violento encarnam-se e se exprimem em seus *corpos*. Os valores corporais são válidos enquanto valores vitais: força física, ferocidade, nobreza” (SARTRE, 1983, p. 197). Já o pecado, ao contrário, expressa a *fraqueza* e não faltarão recursos violentos para vencê-lo: o *cilício* e a *autoflagelação* são os mais conhecidos, dentre práticas como *arranca-seios*, *berço de Judas*, *cadeira do Diabo*, *corta-joelhos*, *dama de ferro*, *mesa de evisceração* etc. Deus morreu, mas deixou cicatrizes profundas no corpo do homem. E não se trata aqui de apenas fazer memória da truculência ou estupidez humana, mas de colocar em evidência aspectos da liberdade negligenciada: mero descuido, e aparece Deus, essa memória nefasta em nome da qual se tortura, mutila, encarcera e mata desde a antiguidade; a história recente do Brasil, extensível à América Latina, é repleta de exemplos dos males da terra: é a *pura violência* que revela sua força na presença do *Outro*;

e é no outro que eu identifico o *mal que eu vejo* e, em nome do bem *que eu crio e creio* (porque escolho), que o diferente deverá ser destruído.

O homem quer amarras que o livrem de sua liberdade, e por isso ele mesmo se violenta; não foi Deus quem matou mais de um milhão nas *Cruzadas*, nem foi sua mão que levou ao fim outros 85 milhões de homens e mulheres durante a *Segunda Guerra Mundial*; a última matança divina depois do *Dilúvio* foi em Sodoma e Gomorra, além de seu Filho Jesus, e só. “Tal é a forma primeira e a mais tola da moral da violência. Veremos que ela será [...]: uma liberdade que se dissimula, (...) o medo de si mesmo” (SARTRE, 1983, p. 197). Fazer *em nome do outro*, cumprir ordens, isentar-se da responsabilidade: seja em nome de Deus, para defender o país ou cumprir seu *dever profissional* (argumento comum das forças *de ordem*), o fato é que a moralidade assim entendida não passa de um elaborado ato de má-fé social. E isso é tão mais verdadeiro quando se percebe que há homens de *consciências tranquilas* (homens de bem) porque acreditam que, combatendo a liberdade, cumpriram *seu papel*: fazem em nome d’*Outro*, ainda que contra si mesmos. É assim que, em troca de não se responsabilizar por seu ato, a maioria dos homens sequer pestaneja para negar sua liberdade; e combatê-la nos demais (conf. GASPARI, 2002). Do torturador em sua sevícia diária ao policial que espanca manifestantes (numa democracia), nenhum poder central poderia prevalecer sem sua borda: é de homens e mulheres que Deus tira seu vigor; e é em troca de não ser responsável que a criatura cria seu criador. A má-fé, essa desfaçatez naturalizada via *educação* desde a tenra infância, mostra sua face mais perversa. E os *Cadernos para uma Moral* não deixam margem para dúvida: para que nasça a ética do porvir não basta que Deus morra; é preciso que seja esquecido.

Capítulo II: *Ser e fazer: a liberdade, ou prelúdio da ética do porvir?*

a opinião comum concebe a vida moral como uma luta entre uma vontade-coisa e paixões-substâncias. Há nisso uma espécie de maniqueísmo psicológico absolutamente insustentável. Na verdade, não basta querer: é necessário *querer querer*.

Sartre (2011, pp. 549-550, grifo meu).

A liberdade é o princípio do mundo, segundo a filosofia de Sartre; mas ela tem seu contrapeso, a situação (responsabilidade). Não há homem ou mulher fora do mundo, o que nos leva a retomar temas espinhosos como a facticidade do Para-Si (situação) e, principalmente, a *quase* total responsabilidade de homens e mulheres por si mesmos e por seu mundo. É necessário, então, formular algumas perguntas prévias (e óbvias): por que a facticidade do Ser não limita a liberdade humana? E, se é assim, cabe de fato responsabilizar homens e mulheres absolutamente por sua situação? Pois, parece, são esses questionamentos que estão em relevo nas franjas desse esboço (em grandes traços!) do estudo da *ação em geral*, que se expressa nas relações essenciais entre fazer-ser-ter, de *O Ser e o Nada*. Ainda que de modo preliminar, coloco acento no *quase* – que deveria constar, sempre – ao lado da afirmação de que homens e mulheres são absolutamente livres, afinal para alçar o plano *dessa* liberdade absoluta é exigida a *assunção da situação*. Ora, como bem diz o ditado francês, *a jovem mais bela do mundo não pode dar mais do que tem*: assunção aqui toma o sentido amplo, de que resta à liberdade o ato supremo de libertar-se a si mesma assumindo livremente seu ser (a toda prova, determinado), e isso deve se dar em dois planos distintos e inseparáveis, o ôntico e o ontológico; noutros termos, cabe a cada homem e a cada mulher assumir livremente seu ser, o que implica assumir, por extensão, a *situação* (facticidade) como *sua*.

Adentra-se assim o plano da contradição? Ou seja, é-se livre e não se é livre? Não parece, pois a liberdade absoluta se revela no fundo de todo cogito (consciência intencional), enquanto a situação, que a limita, é o lugar dessa autoconsciência (a reflexão em oposição ao pré-reflexivo, tanto quando se fala da infância, como quando se trata do homem ou mulher alienados). Afinal,

é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis (SARTRE, 2011, p. 538).

A condição primordial da ação é a liberdade, e é por ela que se pode projetar algo distinto do que *é* (ou *se é*). Os possíveis humanos, mesmo que se revelem impossíveis quando tentados, deverão nascer do *que é*; ou, em termos temporais, a liberdade *é lançada* na situação (presente, Para-Si) que exprime de modo *imutável* o resultado de escolhas pregressas (passado, Em-Si). Ou seja, a tarefa ética não visa meramente superar o passado, mas sim construir agora os fundamentos de um futuro diferente (projeto, *nada*). Sartre é muito claro nesse aspecto: *nenhum estado provoca qualquer ato* e, acrescente-se a isso, *nenhum estado pode determinar a consciência a captá-lo como falta de...*, pois homens e mulheres estão livres e *sós*, e deverão criar seu projeto ou aceitar livremente a determinação *externa*; e, vale lembrar, para Sartre estar só não significa solidão ontológica, mas presença às instituições (valores), aos outros (demais Para-Sis) e, o que é fundamental, *presença a si*. Todavia, essa *presença a* se renova, ou seja, o homem não está em situação senão sendo-a e, em grande medida, fazendo-a enquanto se faz por ela; ainda assim, depois desse percurso, cada homem e cada mulher se encontra consigo, novamente, liberdade para projetar-se e visar-se no futuro, indefinidamente, até sua morte.

O embate entre deterministas e filósofos da liberdade ocorreu, segundo Sartre, sobre bases erradas: buscou-se noutro lugar, que não no homem mesmo, o princípio da constituição do fundamento. Esse ajuste na lente faz ver que “O móbil só pode ser compreendido pelo fim, ou seja, pelo não existente; portanto, o móbil é, em si mesmo, uma negatividade” (SARTRE, 2011, p. 540). Radicalizado esse princípio, não seria justificável dizer que foi isso que *fora feito* desde o início do mundo humano? Ou seja, Sartre não está aqui reafirmando sua tese geral da ontologia, que o nada irisa sobre o Ser como resultado da negação promovida pelo Para-Si na vã tentativa de superar o nada que o separa de si mesmo? A consequência disso é que o mundo humano é de inteira e absoluta responsabilidade das mulheres e homens, donde cada qual é livre numa situação livremente constituída: as mazelas de nosso presente, portanto, foram projetadas por homens e mulheres passados; o futuro, ainda aberto, será aquilo que, reflexivamente ou não, escolhermos livremente agora. E isso trará enormes consequências, não apenas para a ética do porvir, mas para toda a ética; e para a história.

Parece simplório, mas devido ao *estado de coisas presente*, ainda cabem algumas palavras sobre *ser livre e fazer o que se quer*: são bem conhecidas as teses de que, com a

absolutização da liberdade, Sartre teria adentrado um plano solipsista que faria de sua filosofia mero sobrevoo; mas se assim fosse, como entender a relação necessária entre Para-Si e Em-Si que funda o que se pode chamar de mundo? Ainda, é por um ato livre que a humanidade se objetivou em homem e mulher, pois são *homens que engendram homens*; ser-homem é criação humana de ponta a ponta, como também o é o mundo humano. Desse ponto de vista, fomos *nós* os criadores da Terra, do Sol, do Universo etc., pois *aquilo* que são, o são *para* e *no* mundo humano (tautologia). Não se nega, por certo, o Ser (em bruto, indiferenciado, *noumeno* etc.) que possivelmente restaria com a morte do último homem ou mulher; mas, e isso é um possível humano ainda, cremos saber que restará algo, mesmo que indizível, total, fechado, *Em-Si*, Ser. Dizer que *resta algo* sem a consciência já seria adentrar o plano metafísico, seria projetar nada que somos na totalidade de Ser: mesmo a morte é um fenômeno humano, pois não se trata de meramente deixar de Ser-Para-Si. A liberdade se instala no espaço entre *eu e eu mesmo*, pois “O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si” (SARTRE, 2011, p. 545). Trata-se de, sendo, ter consciência da finitude, de *sua* finitude e do fim de tudo o que conhece (e é). O deus-homem não se cria do nada, mas se faz pela negação do Ser, desse caráter totalitário e fechado que serve de aporte para entender, pela via negativa, aquilo que somos e o que *é* o mundo (complexo de istos).

O que sou, tenho de sê-lo fora de mim. A presença do outro é inelutável, pois é pressuposto para que o um seja; e é ela (e dela) que trará a mim aquilo que sou fora de mim: o ego é um habitante do mundo, não custa lembrar. Ao mesmo tempo, se a liberdade está no fundo de *todo cogito*, é preciso voltar-se para ele; a revelação é nefasta: a liberdade, que é nossa (ou seja, *ser-livre é uma necessidade de fato*), nasce do nada de Ser-Para-Si, é contingente... Ser livre exige buscar libertar-se, ou aceitar livremente a opressão (negação de si, ou má-fé). Isso, entretanto, realiza-se pela inseparabilidade entre Em-Si e Para-Si, pois liberdade não se confunde com ausência de impedimentos, mas se revela pelos obstáculos que encontra; ou, nas palavras de Sartre, “O homem não poderia ser hora livre, hora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é” (SARTRE, 2011, p. 545). Numa palavra, ou a liberdade é absoluta ou não é, e isso nada tem a ver com os limites ou com as dificuldades encontradas, seja pelo homem, seja pela humanidade; ao contrário, a ética do porvir exige *a* situação para se realizar.

A filosofia da liberdade, todavia, não faz concessões ao determinismo, e recusa terminantemente aquela condição morna, em que a liberdade se resumiria a alguma

escolha autônoma que fosse distanciada do mundo (juízo categórico): trata-se de escolher fazer parte do sindicato anarquista ou cristão, por exemplo; ou escolher-se abolicionista ou escravocrata, ou seja lá o que for, sempre relativamente à situação. Não há espaço para alguma ética genérica, que sirva a situações diversas, mas ética situada, com todas as implicações que isso demanda. Trata-se de negar toda a interioridade psíquica ou egóica, e colocar em seu lugar aquele puro movimento da consciência intencional (expressão existencial do Ser-Para-Si, separado de si mesmo por nada); para Sartre, soa inadmissível que a consciência possa ser motivada em exterioridade, pois ela seria pura exterioridade, se assim fosse. Mas, “ou bem o homem é inteiramente determinado (...) ou bem o homem é inteiramente livre” (SARTRE, 2011, p. 547). Liberdade, então, não pode ser jamais reduzida ao *querer*, visto ser ela fonte da vontade; ou, como afirma Sartre, “a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais” (SARTRE, 2011, pp. 548-549). Mais uma vez está afirmada a liberdade absoluta (movimento insuperável da consciência intencional) como gênese do agir (projeto), ainda que permaneça também afirmada a situação que, por determinante que pareça, é o lugar onde a liberdade se revela e pode se realizar.

Para Sartre, ser livre exige livrar-se dos *afagos da interioridade*, de onde brotariam justificativas para escolhas constrangedoras; na mesma medida cabe combater razões ambientais (exteriores) da determinação. Não são as circunstâncias que escolhem, assim como a situação não indicará jamais o caminho de sua superação: “Quem pode decidir senão eu?” (SARTRE, 2011, p. 549). Longe do maniqueísmo moral, que joga a existência humana contra si mesma entre vontades e paixões, leis e interditos, a filosofia da liberdade se faz radical: *não basta querer, é preciso querer querer*, algo que somente a consciência, porque intencional, é capaz de fazê-lo; e o pode, não custa lembrar, porque está situada. Não há liberdade sem facticidade, a menos que se encontrasse no mundo consciência (razão) sem corpo ou, ainda, que se projetasse no nada homens e mulheres sem mundo. Afora os *risíveis imperativos categoriais*, para Sartre todas as maneiras de ser homem e mulher manifestam liberdade, pois são os modos de serem *seu próprio nada*.

Não há homem sem mundo, pois sua liberdade se revela no estado de coisas que se apresenta à sua consciência: opressão ou libertação terão sempre a marca de seu tempo, das condições históricas onde brota determinada liberdade. Afinal, antes de ser-homem-no-mundo, cada Para-Si era nada que se fez embrião, criança e adolescente, bem antes de alcançar a *idade da razão*: somos brotamento involuntário de ser, que *acontecemos* como

mundo (Acontecimento Absoluto). Certo que não se pode precisar a quantidade de anos vividos que são demandados, mas é fato que ao longo desse processo homens e mulheres *elaboram* sua escolha original de ser; e serão aquilo que fizeram de si. Assim, “o mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim bem determinado. Portanto, o motivo, longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação” (SARTRE, 2011, p. 554). A liberdade, sendo gênese da ação será, portanto, o único fundamento plausível do mundo, afinal, Ser é contingente, o que faz com que a liberdade situada se coloque sempre entre assunção e má-fé; a liberdade é um projeto coletivo que se realiza na individualidade, o que estabelece a condição ambígua de *ser-livre* na determinação ou a partir dela. A humanidade não pode, senão recorrendo à liberdade como assunção da situação, dar conta de seu princípio: quem, senão a liberdade (consciência intencional, impossível coincidência consigo), engendrou o *primeiro homem*? Assim, se cabe ao indivíduo, por sua assunção, escolher seu nascimento, também cabe a todos os homens e mulheres assumirem o mundo (situação) como *sua obra*.

A questão se complica bastante a partir daí, pois mesmo que a ética do porvir exija como ponto de partida a situação, ela não pode ser meramente dedutível do estado de coisas, mas deverá apontar para o novo, vislumbrado a partir do futuro puro, sempre aberto e sempre inconquistável. Chega-se a uma noção de liberdade que é bem mais profunda que aquilo que os psicólogos chamaram vontade, ou seja, a liberdade *ela mesma*. Mas como, com isso, afrontar o senso comum que insiste em negar a liberdade por associá-la a conseguir o que se quer? Sartre propõe desenvolver uma concepção mais clara do que pode ser chamado de situação: essa é o *a priori da correlação*, sonhado por Husserl e jamais encontrado no plano transcendental, ainda que sempre disponível no âmbito da existência. Estar situado remete a uma relação originária entre o mundo escolhido e a facticidade; ou “essa relação original nada mais é do que o próprio ser-no-mundo do Para-si, na medida em que este ser-no-mundo é escolha; ou seja, alcançamos o tipo original de nadificação pelo qual o Para-si tem-de-ser seu próprio nada” (SARTRE, 2011, p. 564). O que dá sentido àquilo que é escolhido é o ato fundamental da liberdade, de projetar-se; mundo nasce de livres ações particulares que, evidentemente, *já* estão situadas. Isso exige, por sua vez, constante renovação, que na verdade não se distingue de meu ser: sou o livre movimento de unificação do que sou, ou seja, “escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SARTRE, 2011, p. 569).

Ser é fazer-se, tal como ser-no-mundo é fazer-mundo enquanto faz-se a si mesmo; não há separação possível, *homem é no mundo*.

Ser livre no mundo exige que também o mundo seja uma livre criação humana; mas de qual homem ou mulher? Todos, e nenhum em especial; assim, o sentido de nosso mundo é partilhado por mais de sete bilhões de situações que comporão, juntamente com as faixas habitáveis do globo (contingência do Ser) e a livre invenção de linguagens e saberes (técnicas, cultura etc.), o que chamamos de mundo. E novamente a liberdade absoluta, sem assunção de si, produz o engodo da quase responsabilidade total; a má-fé se apresenta como alternativa, na medida em que é pela livre escolha desta modificação que, através de um projeto que *já* somos, temporalizamos, ou seja, constituímos o sentido do ser a partir de sua manifestação mesma. Mas será do futuro que nós nos faremos anunciar a nós mesmos como aquilo que escolhemos, pois “o presente puro pertence à nova temporalização enquanto começo, e recebe do futuro recém-surgido sua natureza própria de começo (...). Assim, toda escolha fundamental define a direção da perseguição-perseguida ao mesmo tempo que se temporaliza” (SARTRE, 2011, p. 575). A separação em estágios, lembra Sartre, visa somente facilitar a compreensão; mas, vale lembrar, tudo se dá ao mesmo tempo. Isso demanda dizer, agora a partir da situação-mundano-concreta, quais os fins almejados.

Liberdade não é fazer o que se quer, como não se confunde com acessar algum espaço (transcendental) onde se é livre: é no mundo, em sua situação, fazendo-se e sendo feito por ela, que homens e mulheres elegem (ou inventam) o valor e, por consequência, toda teleologia nasce da liberdade. Assim, “Não se deve confundir a necessidade que somos de nos escolher com a vontade de poder” (SARTRE, 2011, p. 581): a ética do porvir exige a assunção do resultado de escolhas, mas exige também que sejam homens e mulheres responsáveis pelos rumos da história. Então, não basta mais afirmar que liberdade é o modo de ser homem-e-mulher-no-mundo: cabe definir o que é a própria liberdade desde sua compreensão ontológica; e Sartre o faz, apresentando, enumeradas, quatro características (por assim dizer) do projeto original de ser. E, de saída, o filósofo – a despeito de Kant (Ser não é um predicado real) e de Husserl (que libertou o Ser do juízo) – diz de modo contundente: ser liberdade se reduz a fazer. Isso tem uma consequência importante: a determinação à ação é, ela mesma, ação, ou seja, paradoxalmente o Ser-Para-Si não tem início senão *em-si* e *por-si* mesmo. Ele precisa *querer seu querer* para que a vontade venha ao mundo; é a liberdade total que remete à

total responsabilidade, e não o contrário. Ou, em termos mais heideggerianos, no plano ontológico Dasein é perguntado, questionado e interrogado: ser-seu-fazer repetiria aqui a circularidade hermenêutica?

Sartre continua a esclarecer o que seja liberdade, que sendo *puro movimento* exige alguma *intenção*; e nesse horizonte seria absurdo pensar atos involuntários. O mundo, ele mesmo, aparece-nos em seu sentido próprio (Merleau-Ponty diria *autóctone*) justamente porque esse sentido foi levado ao Ser pela liberdade mesma; é a escolha intencional do fim que revela o mundo. Dizer que o mundo se revela dessa ou daquela maneira e ordem é dizer, também, que há um fim escolhido: é do futuro que o presente pode ser ligado ao passado, sem qualquer causalidade. No princípio a liberdade, se não encontra a intenção de suas escolhas no dado, pode realizar com ele uma ruptura: é a revolução que as bases da ética do porvir anunciam, ainda que tudo nasça do processo de negação interna de Ser-Para-Si. Diferentemente de deuses imaginários que criam do nada, Sartre tem no Ser (*noumeno*) o fundamento último de tudo que pode vir ao mundo, mas que jamais poderia fazê-lo por si; se é contingente o mundo, como contingente é a existência de qualquer homem ou mulher, é necessário que se há homem, que seja *no* mundo. A liberdade é *escolha* de seu ser, mas não *fundamento* de seu ser, que estará para sempre mantido em segredo; nem por isso o Para-Si se move entre sombras, na medida em que o projeto livre e fundamental coincide justamente com seu ser, ou, sua *Escolha Original*.

Haveria mais a dizer sobre a liberdade ontológica, mas Sartre está satisfeito com essa descrição em sua existência originária; ser-homem-é-ser-liberdade é uma sentença que reveste cada Para-Si de mundo, pois será fazendo o mundo que todo homem ou mulher poderá *ser*. Essa identificação entre ser-fazer responde em parte ao argumento “decisivo empregado pelo senso comum contra a liberdade” que “consiste em nos lembrar de nossa impotência” (SARTRE, 2011, p. 593). Sartre mesmo se ocupa de sublinhar, contra o senso comum, que a fórmula *ser livre* não significa o mesmo que *obter o que se quis*; trata-se de determinar-se por si mesmo a querer (escolher): liberdade, portanto, demanda assunção. Assim, ser liberdade ontológica não garante, de *per si*, que homens e mulheres sejam livres: a situação será, em seus traços determinantes, o palco onde a liberdade é coagida por seu ser-mesmo (ser-liberdade) a atuar; ou seria melhor dizer, convidada a *libertar-se*? Ainda mais austero que o cristianismo, o existencialismo não prevê salvador ou messias: cada qual deverá, a partir de sua situação, ou encarnar a

determinação ou assumi-la ou superá-la sendo, em todos os casos, responsável e responsabilizado.

O Ser-Para-Si (ser-livre) é, paradoxalmente, incapaz de coincidir consigo: ele se define por sua falta de ser. Ora, a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado que, de algum modo, faz parte de um projeto de inteira iniciativa da liberdade mesma. Assim, ser liberdade não remete a qualquer noção de ser-pleno: liberdade é *buraco no Ser*; em poucas palavras, “a liberdade é um ser menor que pressupõe o ser para aludi-lo. Não é livre para não existir, nem para não ser livre” (SARTRE, 2011, p. 598). Justifica-se assim que a liberdade ontológica permaneça absoluta, mas revele ao mesmo tempo o pressuposto de assunção da contingência para que ela se realize. Logo, caberia assumir essas obrigações (existir e ser livre), e Sartre toma o cuidado de explorar cada uma das possibilidades existenciais *onde* a liberdade se revela; a imbricação liberdade-responsabilidade aparece como a condição humana, um problema (ser livre como *condenação*) que tem em si mesmo seu início e sua única possibilidade de solução. Mas isso ainda seria dizer muito, pois o equacionamento de um problema dessa ordem será o solo de novas questões, e assim por diante.

Já é hora, então, de voltar-se para uma descrição ampla (exaustiva) dos aparentes limites impostos à liberdade, que fazem dela quase absoluta enquanto vivida; mas que se mostra, em qualquer circunstância, a única fonte plausível de fenômenos e, por extensão, do próprio mundo. E, assim como o Ser-*ai*, de Heidegger, Sartre parte do lugar, a situação-em-bruto onde brota involuntariamente o Ser-Para-Si; e, seja do seu grupo ou mesmo da humanidade, ser-livre é constituir e assumir o passado, que é *Em-Si* e, todavia, fornece o solo dos vividos atuais, nos arredores; é uma indicação clara do papel ambíguo exercido pela situação, de ao mesmo tempo em que permite oportunidades, limitar e encaminhar escolhas; ainda, não pode haver situação sem o Outro, esse próximo que, embora indispensável para que o Para-Si adentre o mundo, é também aquele que pode limitar *minha* liberdade, e desorganizar *meu* mundo. Nascer preconiza ocupar seu lugar, mas não se pode perder de vista que esse lugar é também recebido: “parece haver nesse ponto uma forte restrição à minha liberdade” (SARTRE, 2011, p. 603). Como não há alma, bem ou mal-aventurada, não há possibilidade de escolher a vinculação com o mundo, o que parece ser esse limite; mas o que é lugar-de-ser-no-mundo, no caso do ser-humano, senão *relações*?

Homens e mulheres se fazem por sua presença a outros, e mesmo que Ser-Para-Outro seja fonte de conflito, não há meio alternativo de adentrar o mundo; ou, conforme afirma o filósofo, “este lugar *que sou* é uma relação. Relação unívoca [...] mas relação ainda assim” (SARTRE, 2011, p. 604). Não se pode esquecer que o Para-Si *é o que não é e não é o que é*: esse movimento ao outro, aqui lido como relação, remete à negação interna, ou seja, aquela pela qual ambos os seres se alteram. O contrário se dá com os *istos*, que opacos em seu ser, cumprem docilmente a espacialização e temporalização promovidas pelo Para-Si: a liberdade se apresenta como necessidade, e todo e qualquer objeto somente entrará nesse plano de sentidos quando incluído, de algum modo, num projeto demasiado humano, e livre. Não há sentido autóctone do mundo na filosofia de Sartre, nem mundo antes do mundo, na medida em que “a facticidade de meu lugar só me é revelada na e pela livre escolha que faço de meu fim. A liberdade é indispensável à descoberta de minha facticidade” (SARTRE, 2011, p. 607). Para dizer se um rochedo é escalável ou não é preciso, antes, formular o projeto da escalada, pois a mesma rocha que revela obstáculos à subida serve com excelência para completar a paisagem daquele que escolheu livremente sentar-se, tomar um chocolate quente e admirar o rochedo.

Ocupar um lugar no mundo é encontrar um mundo já pronto e em construção e, em certa medida, é também encontrar-se como resultado da livre ação alheia (pais, responsáveis etc.): somos *Para-Sis*, o que equivale a dizer, somente podemos ser com passado, ou em relação a ele (quando ainda não éramos). Isso revela algo de meu ser que é Em-Si, fora de alcance, “é aquilo que nos infesta à distância, sem que possamos sequer virar o rosto para observá-lo” (SARTRE, 2011, p. 610). O Para-Si *é si mesmo nas lonjuras*, pois é seu passado, e é seu futuro: a distensão temporal, levada ao ser pelo Para-Si, infesta também homens e mulheres; fomos bebês e crianças, e encontramos um mundo já configurado que leva também em si as marcas daquilo que foi o grupo social. Mas dizer que o passado limita a liberdade é desconsiderar o fato de que sem ele a liberdade, essa remissão infinda ao futuro puro, nem sequer existiria (escolher, eleger seu projeto, constituir o sentido de seu ser). É assim que, segundo Sartre, o passado recebe seu caráter de irremediável: basta para isso que homem ou mulher escolham um futuro. Afinal, “esse passado, em si mesmo, é aquilo que é *abandonado* em *seu lugar*, aquilo que, por conseguinte, acha-se fora de toda perspectiva de mudança; assim, para que o futuro seja realizável, é preciso que o passado seja irremediável” (SARTRE, 2011, p. 611).

Temporalizar o Ser confunde-se, no caso do Para-Si, a distender-se no tempo; é o homem quem faz a história.

O passado não é apenas o tempo de onde venho, mas ele está incorporado, no sentido próprio desse termo (corpo), àquilo mesmo que sou; ou, conforme o exemplo do jogador, não será o tapete verde da mesa de poker a decidir por ele, mas sua escolha presente (explícita) de repetir seu passado, fazer-se novamente jogador, apostar. O passado não pode ser superado, pois ele está aí, com toda sua urgência e insistência; mas, sendo Em-Si, será o homem mesmo aquele que escolhe o sentido de seu passado pela autodeterminação que deu a seu fim existencial expresso na sua escolha original de ser. A relação entre o indivíduo e o grupo não poderia ser mais evidente, pois “exatamente como as sociedades, a pessoa humana tem um passado *monumental* e em *suspense*” (SARTRE, 2011, p. 616). É da escolha de seu futuro que o Para-Si dá a seu ser-passado o sentido de *passado*, daquilo a ser superado enquanto permanece a base de onde parte o novo projeto. E será sempre em vista do futuro que homens e mulheres poderão dar à sua facticidade passada algum valor e, mesmo, uma hierarquia; ou seja, é o projeto futuro a origem, livre, do sentido que terá o passado tanto de cada pessoa como da sociedade (*História*). A liberdade, agora entendida como assunção de seu *projeto próprio* de autolibertação, permanece absoluta; o *quase*, dessa feita, fica por conta da necessidade de *temporalizar* e, assim, *assumir seus arredores*.

O caráter ambíguo dos fenômenos, que sustentam a liberdade ao mesmo tempo em que revelam seus limites, estabelecem obstáculos difíceis, tais como *a montanha a escalar*; e, uma vez eleito um projeto de ser, as adversidades se revelam (jamais antes!). E podem produzir, em casos específicos, um reconhecimento de impotência; ora, mas como se pode, ainda assim, falar em liberdade absoluta? Sartre é categórico: “minha liberdade de *escolher* [...] não deve ser confundida com minha liberdade de *obter*” (SARTRE, 2011, p. 621). Parece claro que a liberdade permanece absoluta na proposição de seus projetos, mas também está atrelada às condições de sua situação; ou seja, assim como não há saltos na história, também não os há em nenhuma existência. Ou, de modo direto, o projeto de Ícaro falha para que aquele de Santos Dumont se realize: na mitologia o voo com asas coladas com cera indica o projeto irrealizável de voar (porque situado na *Antiguidade*) que será, séculos depois, tornado algo bastante trivial; afinal, caso se queira culpar algum ente por tamanha demora para voos humanos, é preciso dizer que foi *incapacidade técnica humana*, pois tanto hoje como na antiguidade, o Ser é o mesmo.

Nosso mundo, de aeroportos e heliportos, de ultraleves e parapentes, por sua vez, é outro daquele de Ícaro.

Todos os homens e todas as mulheres adentraram um mundo *já pronto*; e ainda por fazer, como dito acima. Isso, porém, se revela à consciência intencional como um dado: mas o mundo é dado porque *me foi dado*, também por outros homens e mulheres. Essa necessária presença ao dado (mundo todo), “longe de constituir um obstáculo à nossa liberdade, é exigida pela própria existência dessa liberdade. A liberdade é certa liberdade que *eu sou*” (SARTRE, 2011, p. 622). Se o senso comum admite de bom grado o sonho de Ícaro, ele refuta-se a si mesmo ante o dado; o homem livre, que assume seu ser e as possibilidades próprias de seu entorno (Santos Dumont), elege perguntar ao Em-Si sobre suas possibilidades no mundo humano. E a história mostra, de modo incontestado, que nesse campo foi a liberdade que fez real um *sonho*:

a adversidade vem às coisas pela liberdade, mas isso na medida em que a liberdade ilumina sua própria facticidade como ‘ser-no-meio-de-um-Em-si-de-indiferença’. A liberdade dá a si mesma as coisas como sendo adversas, ou seja, confere às coisas uma significação que as torna coisas; mas isso ocorre assumindo o próprio dado que será significativo, ou seja, assumindo-o para assim transcender seu exílio em meio a um Em-si indiferente (SARTRE, 2011, p. 624).

Não há obstáculos em bruto, mas tão somente aqueles que se levantam ante livres projetos humanos; e o mesmo deve ser dito das potencialidades, pois será o fim escolhido aquele que vai iluminar o Ser em sua colaboração ou empecilho. A liberdade, quase livre, mantém-se absoluta. Toda a interação de cada homem ou mulher com seus arredores vai encontrar, necessariamente, outros Para-Sis; trata-se do próximo, que se mostra tão essencial para a existência do um quanto o próprio Ser. Afinal, se o Ser é o estofo de onde o Ser-Para-Si *brota involuntariamente*, não é pelo Em-Si, mas pela presença a outros Para-Sis que homens e mulheres poderão ser livres no mundo. Mesmo antes de qualquer escolha de ser, ainda naquele passado infantil, é impossível (senão devido à grave doença) negar o “*fato original* da presença do Outro no mundo, fato esse que, como vimos, não pode ser deduzido da estrutura ontológica do Para-si” (SARTRE, 2011, p. 628). A presença do outro se revela de muitos modos, mas Sartre coloca a linguagem como o meio adequado (não privilegiado) desse acesso; e aparece aqui a pergunta mais espinhosa: qual a origem da comunicação? Sem meias palavras, o filósofo vai direto ao âmago da questão: “a liberdade é o único fundamento possível das leis da língua. Além disso, para *quem* há leis da língua?” (SARTRE, 2011, p. 634). O que expressam leis que, como deuses com

pés de barro, são meras convenções originadas pela liberdade e criatividade humanas? Noutra registro, repete-se aqui a crítica nietzscheana da *crença na gramática*, tentação de todos os tempos.

Assim, o Para-Si surge já em um mundo sendo, ele mesmo, fonte de toda possibilidade de sentido desse mesmo mundo em que brotou; o mundo já foi cultivado, explorado e trabalhado em muitos sentidos, e a relação com os istos será, sempre, matizada por esses arredores herdados. Ainda assim, sem qualquer espaço para que, em razão disso, negue-se a liberdade absoluta; “é o fato da simultaneidade. Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato de que é *nesse mundo* mesmo que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias [...] que ele deve escolher-se” (SARTRE, 2011, p. 638). Isso posto, não será o ser, ou mesmo os arredores, mas sim a existência do outro o limite *de fato* para a liberdade do um: o outro me revela certas determinações que sou, e o sou sem tê-las escolhido, mas a liberdade aparece como quase absoluta; e revela-se, também aí, que a maneira pela qual essas determinações serão aceitas será algo oriundo da livre escolha, da autodeterminação ou, mesmo, do já anunciado *querer querer*. Vale lembrar, por exemplo, Genet, que pode até não ser responsável por aquilo que fizeram dele, mas será absolutamente responsabilizado por Sartre por aquilo que ele fez com aquilo que fora feito dele.

A liberdade, absoluta e não restringível sequer pelo passado, ou pelo lugar, ou pelos arredores, tem no seu próximo o seu maior risco: há situações existenciais que, parece, mostram que a morte pode ser preferível a certos tipos de vida (campo de concentração, por ex.), mas o único e verdadeiro limite para a liberdade é *o outro*; ou, o

fato de que um Outro me capta como Outro-objeto, e também no fato [...] de que minha situação deixa de ser situação para o Outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação (SARTRE, 2011, pp. 643-644).

Efetivamente, a liberdade permanece total e infinita, mas nem por isso deixa de revelar seus limites (eleitos): eles prefiguram o outro, e por isso, mesmo que estejam ali, não podem ser encontrados. Se se pode falar em limites genéricos da liberdade, esses serão precisos: espelham os limites que a própria liberdade estabelece para si mesma a partir de seu lugar, dos arredores e das técnicas de cada época; e do projeto em relação aos outros, evidentemente.

O outro é aquele que pode, além de me trazer ao mundo, matar-me; ainda assim, a morte que vou morrer será minha. Para Sartre, ser-livre exige responsabilizar-se pelo próprio nascimento; e pela morte: “torno-me responsável por *minha* morte, tanto quanto por minha vida. Responsável, não pelo fenômeno empírico e contingente de meu trespassar, mas por esse caráter de finitude que faz com que minha vida, como minha morte, seja *minha* vida” (SARTRE, 2011, p. 653); a morte não é uma possibilidade, como pode-se pensar dos infintos papéis que homens e mulheres podem encenar para ser o que são em sociedade (professor, aluno etc.); ela não é um possível meu de não realizar minha presença ao mundo (exceto no caso do suicídio, mas o resultado é o mesmo). Ao contrário de Heidegger, para quem Dasein é ser-para-a-morte, Sartre não deixa sombra de dúvida sobre o caráter final da morte, essa “*nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis*” (SARTRE, 2011, p. 658). A morte, esse fenômeno avassalador, *é porvir por si própria*: é ela que espera por nós mesmos, lá nas lonjuras do futuro ou no instante porvir; pode-se concluir, contra Heidegger, que a morte é um fato contingente de meu ser, que escapa totalmente de minhas possibilidades, visto fazer parte da minha facticidade.

Assim, ao invés de adversárias, liberdade e facticidade são partes de um mesmo fenômeno, Ser-Para-Si, e a morte é um exemplo privilegiado dessa relação originária que as une; ou seja, “escolhemos nossa atitude em relação aos mortos, mas é impossível não escolhermos uma que seja” (SARTRE, 2011, p. 665); do mesmo modo somos obrigados a, vivos e livremente, escolher nossa atitude em relação *à própria morte*, mesmo que esse seja para cada um o único evento do qual não *participará* (a morte coincide com o final da consciência). A morte é o limite permanente de meus projetos e, enquanto tal, não cabe negá-la: a liberdade absoluta, para permanecer livre, deve também tomar o fim insuperável como seu (a finitude, anunciada desde *o início*). Apareço ao outro como mortal, liberdade fadada ao fim; entretanto, para mim mesmo a morte representa meu futuro para-Outro pois, numa bela lembrança de Epicuro, *quando a morte me chegar já não mais estarei aqui*. Absolutamente livres e responsáveis, homens e mulheres são, assim, projetos de si mesmos que visam superar determinada situação; mas é da situação, e na situação *pré-esboçada* que as suas existências serão iluminadas a partir de escolhas, essas sim, *livres*.

Sartre, além de fundar (*finçar*) a liberdade no mundo (história) desde a ontologia fenomenológica, também a reafirma ante toda possível determinação: a liberdade é

absoluta. Isso permite algumas lições: sou um existente *no meio* de outros existentes; a situação apenas se revela (existe) em correlação ao transcender do dado rumo a um fim, ou, nas palavras, de Sartre, “A situação é o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (*não há* jamais nada mais do que as coisas)” (SARTRE, 2011, p. 672). Ainda, sendo o Para-Si sua situação, ser-em-situação define a realidade-humana e prepara o terreno da ética do porvir (ou da revolução): é do ser-aqui que se visa o ser-além; são os fins que iluminam a situação, e fazem ver nela os meios de sua superação, afinal ela é eminentemente concreta. Decorre disso que a situação não é nem objetiva nem subjetiva: é efeito livre de uma liberdade; e caso queira-se ver nisso alguma coerção, ainda será livremente que todo homem e mulher dará sentido à coerção mesma. Por fim, Sartre lembra que Ser-Para-Si é temporalização que se temporaliza; ou, noutras palavras, ele é *fazendo-se*. Essa característica de homens e mulheres pode, também, ser encontrada no mundo, que é porque *é feito*: o mundo, diferentemente do passado, não é Em-Si (nem a História, em grande medida). Assim, o homem “estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 2011, p. 678). Ser liberdade absoluta requer, ao mesmo tempo, que homens e mulheres estejam impregnados de facticidade: o fato de que *não pode não escolher*; curiosamente, essa mesma facticidade somente poderá aparecer a partir do instante em que *eu livremente me projete*. A identificação entre ser-no-mundo e ser-ético anuncia a ética do porvir; e o faz revelando o paradoxo de que libertar-se é assumir-se, assumir a situação, e tomar a si mesmo e o mundo em suas mãos.

II.1 – A gênese da antinomia entre história e historização

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual esquecer é uma força, (...), desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra não empenhada (...), mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, (...), uma verdadeira memória da vontade.

Nietzsche (2002, p. 48)

O Ser e o Nada permanece a obra basilar da filosofia da liberdade de Jean-Paul Sartre. Malgrado a pretensão dessa afirmação, lembro que foi o filósofo mesmo quem determinou a tríplice tarefa de sua filosofia: para chegar à *libertação política e social*, ou seja, a *libertação dos oprimidos* (terceiro momento), é preciso antes *facilitar ao homem a livre comunicação com outrem via obra de arte* (segundo momento); mas a tarefa mais fundamental e primeira deve ser a *libertação metafísica do homem*, e isso é feito na ontologia fenomenológica. Ali, fundamentado epistemologicamente pela Fenomenologia na sua acepção heideggeriana (Ser-no-Mundo, Situação), o filósofo descreve o fenômeno mundano-concreto a partir de condutas humanas que *podem revelar o que é o homem, o que é o mundo, e a relação que os une*; não há abismo, nem sequer obstáculo para passar do plano ôntico ao ontológico: a interrogação *mundano-concreta* revela, sem rodeios, que *há falta* (nada) no mundo, visto que as respostas obtidas por qualquer investigação podem ser *negativas*.

Todavia, e também isso não está em disputa, Ser é plena positividade, é *Em-si*, é o que é, donde a liberdade se levante não apenas como o *modo de Ser-Para-Si*, mas como o fundamento último (e único) também das *estruturas de Mundo*. Assim sendo, desde a instauração dessa doutrina, fica patente que homens e mulheres são absolutamente livres; e, na mesma medida, responsáveis por seu ser e pelo mundo. Claro, para *libertar homens e mulheres de toda teoria determinista* que negue, oblitere ou deforme seu ser-livre, Sartre é levado a debater com as *ciências da alma* (psicanálise, psicologia), com as ciências sociais e com o Marxismo; sua aproximação a Freud é crítica, não custa lembrar, e tem por intuito negar *aquele estranho que vive em mim* e, do âmbito inconsciente, faz *escolhas*. A intencionalidade da consciência, recurso marcadamente husserliano, levanta-se como bastião contra toda noção de determinação de interioridade, fazendo da liberdade a *condenação geral*, para homens e mulheres, de *serem seu projeto* no mundo (*Escolha*

Original); outro tanto se passa na relação bastante conturbada do filósofo com as teses de Marx: desfeito o engodo de que ele ter-se-ia *convertido* ao marxismo, fica claro que tal aproximação tem um custo para a *Filosofia insuperável daquele tempo*, qual seja, admitir a tese fundamental da *ideologia* existencialista que teria sido *gestada e mantida* (mesmo que *à distância*) pelo próprio Marxismo. Essa tese, somente para constar, é que a liberdade *deve* fazer parte da equação das análises histórico-sociais e econômicas, assim como deve ser levada em conta na equação entre indivíduos e fatos sociais.

Em meio a esse turbilhão de embates, que fazem de Sartre alguém malquisto tanto por capitalistas como por comunistas numa época de *Guerra Fria*, cumpre retomar uma de suas mais árduas batalhas: aquela *contra* as ciências sociais. Mas até chegar ao debate dos anos 1970 sobre a História, quando seu antípoda é Foucault (passadas as severas críticas de Lévi-Strauss), Sartre já havia percorrido um longo caminho que passa irremediavelmente pela *Crítica da Razão Dialética* e encerra-se com a *psicanálise existencial* (biografia) de Flaubert, esse *idiota da família* (SARTRE, 1971). A liberdade, enfim, é tema presente também na dramaturgia e literatura, sendo a base de todas as suas intervenções políticas. Ou seja, ainda que o corolário dessa empreitada de Sartre tenha sido a secundarização de sua filosofia em proveito do Marxismo, o fato é que o filósofo jamais renunciou a sua intuição fundadora: ser-homem-e-mulher-no-mundo é *ser-liberdade*; e, como o mundo é uma obra *humana*, tal qual o indivíduo, também a coletividade *existirá só*, sem razão nem desculpa. Em consequência, a história humana será também *história de um fracasso*? Não (SARTRE, 2005).

A morte, limite inultrapassável de *ser-no-mundo*, não atinge a História, que segue seu rumo sem qualquer previsão de *acabar* (ainda que também ela anuncie seu fim); desse ponto de vista o *Comunismo*, aquele estágio pós socialismo, apresenta-se tão quimérico quanto o Reino dos Céus ou Reino dos Fins; e tanto é miragem a *Mão Invisível* e *Humores de Mercado* como o é a *ação de Deus* na história ou as *Leis Dialéticas* (Sartre, 1966). Então, por que essa regra não se aplicaria ao Reino *da liberdade*? Sartre tem suas razões, pautadas justamente no ser-paradoxal da liberdade-situada: ela *encontra sua situação já dada* mas, para *ser*, é obrigada a *assumir-se*, e *escolher-se* novamente enquanto se assume; isso é a *história* de um homem ou mulher em particular que *se faz*, mas o *mundo humano* é, também, *da absoluta responsabilidade humana*, afinal, nasce da liberdade. A pergunta por *qual* liberdade faz a história perde completamente seu sentido, pois é preciso que sejam todas; e nenhuma em particular. Essa aparente contradição expressa, porém, a

condição singular do *homem-histórico*: ele será, invariavelmente, *uma singularidade* do fenômeno *história* que, em grande medida, é tributária da *memória*. E, como o Em-si não comporta sentido senão *para o Para-si*, que *é liberdade*, abre-se um horizonte de sentidos que coloca em questão *toda neutralidade* no trato com o *passado*; será em razão de homens e mulheres que o Em-si *é preterizado* enquanto *é mantido em seu ser*. Ou, noutros termos, não é aleatória a *seleção* de obras para se expor num Museu.

Isso pode parecer catastrófico para a história enquanto *ciência*, o que não é verdade: para Sartre não se trata de *historiar* (criar fantasias) para opor narrativas, por memoráveis que sejam, como alternativas àquilo que a evidência científica pode mostrar; ao contrário, trata-se de *historiarizar* (*historialisation*, na tradução de Paulo Perdigão)²⁵, contradito ontológico da noção comum de *história* como ciência *pura* (sem interesse quando analisa a ação humana espaço-temporal e crítica neutra dos processos passados); e se há algo a reparar no *fazer histórico* é a exigência, coerente, de que ele *seja* fenomenológico. Assim, trata-se aqui de analisar a alternativa sartriana à antinomia que se instaura entre história enquanto passado cristalizado, e historiarização perpétua, a história preche de sentidos (presente) e sempre aberta em seu *futuro*. Parafraseando Sartre, *é escolhendo-se no mundo* que homens e mulheres *historiarizam* o mundo, donde esse permaneça *datado tecnicamente* em razão da própria liberdade. Enfim, a síntese histórica é relegada ao futuro (*é porvir*), cabendo à indagação sobre o passado considerar a intromissão de *memórias*, pois, por universal que seja, a história – conforme pretende Sartre – deverá haver-se com a singularidade de sua gênese.

O Ser-Para-Si *historiariza* sua Ipseidade; é no circuito da ipseidade que a história *é feita*. A doutrina existencialista é mais austera que o cristianismo, e assim nenhum cordeiro ou herói virá em *nosso* socorro; e, ainda mais, porque não há Deus nem transcendente, o mundo é obra *humana*. Partindo dessas premissas, a filosofia da liberdade encontra-se, desde seu início, diante a hercúlea tarefa de *afirmar a liberdade* frente à determinação. E o filósofo não está alheio à constatação prática, quase tautológica, do *senso comum*: não há liberdade alguma! Talvez, pensam homens e mulheres *comuns*, haja alguma possibilidade de escolha dentre um rol *restrito e fechado*

²⁵ Na tradução de *O Ser e o Nada* para o português há uma pequena divergência ao se traduzir o termo *historialisation* que, na página 218 aparece como *historialização*, sendo que nas pp. 362, 639 e 697 aparece como *historiarização*; o mesmo se passa com outra versão do mesmo verbo, que nas pp. 362, 427 e 616 foi traduzido por *historização*. Assim, convencionou-se aqui o uso da tradução mais recorrente (SARTRE, 2011).

de possibilidades previamente preparadas; e nada mais. Pois, antes e primeiro, há que se admitir que a *classe social* determina destinos, barra possibilidades ou cria *magicamente* estamentos de pessoas fundados nas razões mais genéricas (cor da pele ou grau de educação formal, por exemplo). Mas nesse plano cabem melhor os termos capitalista e proletário, sendo a crença comum que o primeiro é *livre* porque tem *Capital*, donde, falsamente, a liberdade passa a ser sinônimo de consumo: mais rico, mais livre porque, em razão de poder adquirir *coisas e pessoas*, faz o que quer. O proletário, por sua vez, não é livre: ele trabalha para comer e, assim, poder novamente voltar ao trabalho; e isso é um fato que não demanda mais que uma breve inspeção fenomenológica de nosso mundo para ser confirmado. Então, é preciso convir que a liberdade de que fala Sartre não se resume ao aspecto da dominação *capitalista*, ou à mera libertação *para o consumo*: nada contra *ter mais de um par de sapatos*, desde que isso não signifique deixar outrem descalço, seria a formulação mais plausível. Liberdade, para Sartre, requer reciprocidade tanto quanto requer *igualdade material*.

Todavia, a série de determinações práticas no mundo contemporâneo não para por aí: além da classe, é comum argumentar contra a liberdade que ser-homem-e-mulher demanda, além de uma *nação* prenhe de valores e normatividades, a *família*. Então, dessa feita nunca houve liberdade sequer para *ser-si*, afinal a entrada no mundo (nascimento) determinaria tudo: a linguagem (e língua), o *modo de ser* homem ou mulher e, acima de tudo, via família, define-se *o que é* cada pessoa. Noutras palavras, a determinação parece *fazer parte* do ser *adquirido* por homens e mulheres *em sua família* que, no limite, representa somente o modelo daquela nação; assim, *ser-indígena* não decorreria da determinação do *olhar europeu*, mas *exalaria* de homens e mulheres que ocupavam as terras que os portugueses invadiram, e a fizeram Brasil. Outro exemplo, pessoas negras que foram *escravizadas* eram vistas como *escravas*, fazendo crer, em conformidade com os *papéis sociais* livremente inventados por homens brancos europeus, que a *pele negra* exala *ser-escravo*: a responsabilidade social, necessariamente *partilhada* na prática, passa a ser *unitária* na teoria (ideologia) e, assim, escraviza-se pessoas negras *porque elas são escravas*, e seu ser definido em exterioridade é usado como justificativa do papel social que lhes é atribuído. Parece natural, portanto, que esses *homens e mulheres comuns* jamais tenham se pensado como *livres para algo*, pois a marca de sua servidão será encontrada em todos os lugares em que olhem; mas a identidade forjada do homem-escravo ou homem-proletário não exige, desde aqui, seu contradito no homem-capitalista ou senhor

de escravos? Não seria também *comum* o senso de senhores e capitalistas a respeito de si mesmos?

A melhor resposta desse ponto de vista é não: aqueles que exploram são livres, repete a tese focada no social, e os explorados, sem acesso aos meios de produção ou ao produto do resultado de seu trabalho, não têm liberdade. Assim como outrora os *negros escravizados* tiveram sua liberdade usurpada, em nosso tempo o trabalhador, pela apropriação da mais-valia da produção pelo capitalista, teria sua liberdade *negada*; e isso não pode mudar, pois ambos, trabalhador e proprietário, cristalizaram em seu ser esse *modo-de-ser-no-mundo*. Não há liberdade em sociedade, conclui o pensamento *comum*, ainda mais quando o assunto é levado para o âmbito individual: homens e mulheres *têm apetites* e, sem reservas, *são movidos* por eles. No mesmo patamar, é comum pensar que somos prisioneiros de nossos hábitos, como o animal o é de seu instinto: *não posso não fumar*, pensa o tabagista quando se depara com sua escolha habitual tornada vício. A liberdade, dessa feita do ponto de vista *interno*, torna-se a mais oblíqua das miragens: “Não sou ‘livre’ nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos” (SARTRE, 2011, p. 593); ou, o que significaria o mesmo, o senso comum pensa homens e mulheres como *coisas* interligadas por outras *coisas* a partir de uma *coisa que é*: o corpo teria suas demandas que, somadas àquelas determinações *de interioridade* (subjetivas), estaria num *mundo fixo*, onde coisas e valores são como *pedras* sendo homens ou mulheres também *pedras* que compõem o mesmo mundo-muro.

Assim, quando a liberdade é retirada dessa equação, os papéis sociais que são impingidos *de fora* parecem brotar *de dentro* de homens e mulheres: o homem escravizado, que é visto como *escravo* e, claro, também é levado a *ver-se* assim. É pelo olho de seu senhor que sua liberdade é usurpada, mas o escravo *aparece a si mesmo* escravizado, jamais como uma *coisa*. A tese mais fundamental de *O Ser e o Nada* é ontológica, ser-homem-e-mulher-no-mundo é ser-liberdade. Essa tese, quando é levada ao âmbito ôntico, não é contradita; ao contrário, ela mostra que somos *liberdades situadas* num indefinido processo de *libertação*, que dura toda a existência. Para Sartre, homens e mulheres são *liberdade para se libertar*; ainda que *certo* senso comum insista na determinação, pois “Nasço operário, francês, sífilítico hereditário ou tuberculoso. A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de

adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ínfimo resultado” (SARTRE, 2011, p. 593); mas, convém lembrar, também as teses deterministas são *inventadas* e livremente acatadas. Para Sartre a liberdade na história não é refém da situação, que se amplia da adversidade das coisas até a dificuldade *insuperável* da *coisa* que eu mesmo sou: *obedecer à natureza para comandá-la* é um exemplo da inventividade que coloca como opostos ser-nascido e ser-livre, o que revive no plano existencial a dualidade da alma *num corpo*. Assim, parece que *somos feitos* por nosso passado (situação); então, nada mais justo que *buscar* as razões daquilo que somos (e daquilo que é o mundo) nalgum lugar *para além* da liberdade. Nada mais justo, nem mais absurdo: é o que mostra a ontologia fenomenológica de Sartre. Disso decorre que buscar nalguma ordem transcendente o sentido último do mundo é pura mistificação. Ou má-fé.

Cada homem e cada mulher *é nascido* e, porque nasceu, existe a partir de determinada parte do planeta com *seu* clima, sua *raça* (etnia), classe, língua, hábitos (Ethos) e *história local* da qual faz parte; e somente pode *existir* porque faz parte de uma coletividade, portanto, recebendo *de herança* certo modo de ser (travessia da sala escura, *infância*), que inclui hábitos adquiridos e *certa* visão de mundo. Isso é um fato, como também fática é a decisão *situada* de negar a presença decisiva da liberdade em todos esses processos históricos a partir da negação da liberdade no plano da existência individual que, conforme foi visto, é histórica. O falso silogismo se estrutura: somos nascidos, portanto não livres, ao passo que fenomenologicamente, o correto é que *somos livres porque nascidos*; existir exige projetar-se, donde primeiro homens e mulheres *são no mundo* e, sendo, definem-se (a partir de seu projeto que, mesmo *situado*, é *seu*). Paralelamente, o mesmo engano se repete no plano da História: sem o Deus racional moderno, que tudo decidia segundo sua *boa* vontade, cabe inventar seu sucessor; Leis Dialéticas ou Mão invisível, Estrutura ou Espaço fazem no plano macro o que fizeram Inconsciente e Meio no plano micro. Então, para Sartre, é também por uma decisão livre que homens e mulheres negam sua liberdade, recusando-se a ver seu reflexo na História. E isso se desfaz por duas vias, que serão exploradas agora.

O homem é um animal. Ainda que negado por séculos, esse fato fenomenológico é o mais visceral argumento contra as pretensões metafísicas de toda filosofia que, erroneamente, chamou de *alma* as manifestações corpóreo-motoras da liberdade; e, ante o absurdo fenomenológico de continuar afirmando um *duplo* imaginário de si, pareceu

sensato sujeitar o ser-humano à determinada natureza. Assim, inventa-se a noção de instinto que, se serve com maestria para explicar a animalidade, fracassa miseravelmente no caso de homens e mulheres: essas *tendências primordiais* não passam de escolhas forjadas pela *história individual*; o instinto “não é nem *verdadeiro* nem *falso*, porque não existe *para si*. Simplesmente é, como esta mesa, nem verdadeira nem falsa, apenas real” (SARTRE, 2011, p. 95). Ou seja, será sempre em vista de um projeto livremente arquitetado (e em curso) que aquilo que se pode nomear instinto arranca seu sentido; mesmo eventos gerais, como apego à *vida* e sua manutenção, caem sob o signo da liberdade: o suicídio ainda é um fenômeno presente que desafia essa tese. E por mais que se possa atribuir ao demais animais condições de escolha, há de se admitir que são fictícias: somente nós, homens e mulheres, podemos escolher a partir de sentidos de mundo pois, não custa lembrar, o mundo é humano. E todo sentido de ser atribuído à animália é, em última instância, processo evidente de antropomorfização: de fato, vê-se amor e ódio nos processos ditos *naturais*, mas, excetuando-se os casos de má-fé, também é possível ver claramente que é a partir de nossa *convenção* de sentimentos e procederes que há *sentido* nas condutas animais no mundo.

Então, humanos seriam animais diferentes. De início, considerados *especiais*, as criaturas eleitas etc., imagem e semelhança de seu *criador*; e isso, por curioso que seja, exige escolher *não ver* que também os deuses são fruto de um evidente processo inventivo e de antropomorfização. Homens e mulheres, animais *especiais* que, na falta do instinto, acabam dando voz à interioridade que suplanta a alma antiga e medieval: é da modernidade que ecoa o Ego, esse *conjunto de virtualidades, latências, potências* que constituem nosso Ethos (conduta, agir), e Sartre esforça-se por mostrar a mundanidade desse Ego que, porque transcendente, somente pode ser no mundo *Para-Outro*. É no mundo que o Ego determina qualidades (*ser irascível, trabalhador, ciumento, ambicioso, sensual etc.*); mas “também é preciso reconhecer qualidades de outro tipo que têm origem em nossa história e chamaremos de *hábitos*: posso estar *envelhecido, cansado, amargurado, enfraquecido, progredindo*; posso me sentir ‘adquirindo segurança depois de um sucesso’, ou, ao contrário” (SARTRE, 2011, p. 221). Assim, a dicotomia histórica se revela em *minha* história: para-mim (Para-Si) sou, diferentemente do olhar alheio, *sendo*, nunca o *sido*; a História, por sua vez, não se fecha jamais, mas coincide com esse movimento de ser unitário e múltiplo. É a ambiguidade.

Assim, o homem-animal faz política, e se diz animal político, ou faz religião e se diz animal adorador, ou faz filosofia e se crê animal que pensa, ou ajoelha-se e se diz eleito pela divindade, dentre tantos outros exemplos; então, parece lícito perguntar: o que fundamentaria tantas visões humanas de si mesma, que coincidem com a *evolução histórica*, senão a liberdade? E, se algo nos distingue dos demais animais não parece ser a consciência (que muitos *juram* fazer parte do ser-animal-irracional), mas a capacidade de *reflexão*: enquanto os demais seres permanecem *no* mundo (presos à facticidade), a realidade humana pode *transcender* o que é em razão do que *deveria* ou *gostaria* de *ser*. Somos, então, livres e em permanente *constituição do psíquico*; ou,

Os conhecimentos conceituais que adquirimos em nossa história e provêm todos de nosso comércio com o Outro irão produzir um estrato constitutivo do corpo psíquico. Em uma palavra, enquanto padecemos reflexivamente nosso corpo, constituímos-lo em quase objeto pela reflexão cúmplice - assim, a observação provém de nós mesmos. Porém, tão logo *conhecemos* nosso corpo, ou seja, desde que o captamos em uma intuição puramente cognitiva, constituímos-lo por esta mesma intuição e com os conhecimentos do Outro, ou seja, tal como jamais poderia ser para nós por si mesmo (SARTRE, 2011, p. 445).

Aquilo que todo indivíduo faz existir como livre escolha é, invariavelmente, tornado essência, e disso tem-se modelos universalistas de *tipificações* sociais que obrigam homens e mulheres, por sua liberdade (embora não livremente), exercerem modos de ser (papéis sociais) previamente e arbitrariamente inventados; cumpre perguntar: *quem* estabeleceu tais papéis ou definição de ser-no-mundo senão *outros* homens e mulheres? A questão sobre a relação com a História se reapresenta em novas bases, aquelas que, de modo *adulto*, recusam as fantasias pré-fenomenológicas que, repetindo a infância, buscavam e encontravam valores inscritos em céus inteligíveis, ou que chafurdavam a negação da liberdade em interioridades supostas e inencontráveis (Eu transcendental ou Razão); nem Espírito absoluto, nem luta de classes em sua dicotomia pungente, puderam pacificar o aparente círculo vicioso que se revela na relação do homem com seu mundo quando se trata de falar da História: ela narra em bloco histórias de histórias menores e ainda menores que, fatalmente, convergem com toda existência *particular*. Para Sartre, e isso é em resumo a ontologia fenomenológica, não é nenhuma força além ou fora da realidade humana o princípio e o fim do mundo humano, mas homens e mulheres naquilo que os definem: ser liberdade condenada a escolher no mundo, *ser-no-mundo*; a punição para qualquer recusa, claro, é não-ser. Mas o mundo é e, nele, homens e mulheres, para serem animais, precisam, antes, inventar a animalidade;

e para serem criaturas de deuses precisaram inventar antes a divindade. O círculo se fecha, e seguir o caminho de buscar noutra lugar a razão de ser-no-mundo seria admitir a mistificação primeira (religiosa) e, de modo deliberado, sucumbir à Má-Fé.

Então, pode-se argumentar, é mesmo verdade que *a coruja de Minerva levanta voo no crepúsculo*? Não. Para a filosofia da liberdade, depois do crepúsculo não sobra céu algum para ela voar, pois não há mais Minerva, sequer coruja: não pode haver mundo sem homens, como não há homens sem mundo. E isso é bastante óbvio numa pesquisa fenomenológica, sobretudo porque calcada na irrefutável noção de *intencionalidade da consciência*, essa que é o núcleo ontológico de ser-homem-e-mulher-no-mundo. Instinto, Ego, Lugar, de um lado, e Fim-da-História ou qualquer outra fantasia finalista (Reino dos Céus, Comunismo etc.) de outro, são substitutivos da liberdade em seu papel no fluir histórico; e, como a condição ambígua da liberdade situada não permite repouso, cada homem e cada mulher será universal-particular de sua época. Pudera, afinal “seria necessário uma história humana *finalizada* para que qualquer acontecimento, como, por exemplo, a tomada da Bastilha, pudesse receber um sentido definitivo. Com efeito, ninguém nega que a Bastilha foi tomada em 1789: eis o fato imutável” (SARTRE, 2011, p. 615), e só. Sentidos possíveis, como, com esse ato, fomentar revoluções ou servir de argumento para barrar alguma revolução, tem-se já no final do século XVIII: a liberdade corrói a história, inclusive em seu sentido que, paradoxalmente, apenas será revelado quando a liberdade deixar o mundo. Nunca, pois não pode haver mundo sem liberdade.

Assim, cumpre inventar, também para a História, um sentido que, a toda prova, deverá refletir os rumos tomados pelas escolhas situadas e *livres*; a tomada da Bastilha como fato se presta a muitos sentidos. E se isso vale quando se trata do plano universal, é ainda mais evidente quando se trata da restrita individualidade (projeto original): ele é *o passado do qual emergimos*, mas isso somente se dá *já à distância*. Pois não é tanto *de dentro* (memória) nem tanto *de fora* (olhar alheio) que a História se faz, senão na intersecção evidentemente sutil entre Ser-Para-Si e Ser-Para-Outro; não há, nunca houve *antes* do mundo, ou *depois* do mundo, ou *fora* do mundo. Assim como o filósofo e todo homem e toda mulher, “o historiador é ele mesmo *histórico*, ou seja, que se historiza ao iluminar a ‘história’ à luz de seus projetos e dos projetos de sua sociedade. Assim, deve-se dizer que o sentido do passado social está perpetuamente ‘em suspenso’” (SARTRE, 2011, pp. 616), suspenso na liberdade; e fadado a sucumbir com ela. Unitariamente, somos particular-universal de nossa época; universalmente, somos os rumos sem rumo

definido seguidos pela liberdade, tanto na execução do fato histórico como na constituição de seu sentido, tarefa necessária e inútil, pois coincide com o alvorecer e sucumbir da liberdade. Assim, não há história de nenhum Espírito Absoluto, mas a manifestação fortuita e inexplicável da Liberdade, fonte e mantenedora do mundo fenomenológico, essa *bolha de sentidos humanos* a partir da bruta facticidade de Ser (Em-Si) que nomeamos mundo, e onde os traços daquilo que Sartre chama liberdade se revelam.

A filosofia da liberdade é humanista, e isso não é um problema porque, de fato, o existencialismo se volta *para o homem* (SARTRE, 1978); mas cabe estabelecer aqui o que se entende por Humanismo: um mundo sem Deus que, ao mesmo tempo, não se rende a qualquer sorte de *universalidades* ou *totalizações prévias* daquilo que seria um *Nós-humanista*, o equivalente a fazer da expressão livre de homens e mulheres uma coisa (Nós-objeto); a consciência não se presta de terra a ser colonizada, senão com a exclusão, intencional ou não, da própria liberdade. Afinal, toda vez que utilizamos o *nós* em seu sentido vulgar, para descrever *a humanidade*, seja sofredora ou pecadora e, assim, *inventando* um sentido objetivo da história a partir dessas imagens, “limitamo-nos a indicar certa experiência concreta a ser feita em *presença* do Terceiro absoluto, ou seja, Deus. Assim, o conceito-limite de humanidade (enquanto totalidade do Nós-objeto) e o conceito-limite de Deus se implicam mutuamente e são correlatos” (SARTRE, 2011, p. 524). *O Ser e o Nada* deixa clara a gênese desse fenômeno, calcada no *irrealizável*, ainda que presente no fundo de todo *Cogito*, Ser-Em-Si-Para-Si: a situação, ao invés de revelar a liberdade que somos, na maioria das vezes (e por razões já expostas) levanta-se como obstáculo; homens e mulheres, convencidos da determinação e ignorantes do coeficiente de adversidade que *torna possível* toda livre-ação-situada, idealiza um Ser-Onipotente. E é com vistas a controlar o incontrolável (mundo, resultado do embate nada dialético entre liberdade e facticidade) que o Fim da História é idealizado. Para Sartre, porém, essa é somente mais uma artimanha da liberdade para fugir de sua responsabilidade *histórica*.

Então é lícito considerar de má-fé *toda teoria determinista*, seja calcada na transcendência ou na imanência, visto que a liberdade – enquanto princípio de ser homem ou mulher no mundo – reúne ser-individual e movimento histórico. Ou, nas palavras de Sartre, “‘Ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte’. E a historização perpétua do Para-si é afirmação perpétua de sua liberdade” (SARTRE, 2011, p. 616). Na contrapartida, a história será o rastro deixado pelas consequências dessas escolhas livres, que permanecem como o solo de novas demandas por livres escolhas de ser e de

inusitados sentidos do mundo. A ambiguidade, de ser liberdade para se libertar, se revela como possibilidade sempre presente e sempre inalcançável, marcando os rumos tateantes revelados pelo movimento existencial humano em seu mundo: faço a história sem o saber e, como consequência, creio-me feito por ela; mas, “se captamos o Para-si em sua historicidade, a duração psíquica se desvanece, os estados, qualidades e atos desaparecem, dando lugar ao ser-Para-si enquanto tal, que é apenas a individualidade única, da qual é indivisível o processo de historialização (*historialisation*)” (SARTRE, 2011, p. 218). Para Sartre, e em conformidade com a doutrina da liberdade absoluta situada, é o Ser-Para-Si que *historia sua ipseidade*: não se trata de mera aceitação passiva, seja do *status quo*, seja da normatividade vigente, mas é demandado de cada homem ou mulher a *assunção de si* como ser-histórico, portador de história e participe dela; é livremente que as *colorações internas não posicionais* recebem seu sentido e posição. A liberdade é o único fundamento possível de todo e qualquer sentido de ser homem ou mulher e, portanto, da *história*.

A ontologia fenomenológica descreve estruturas de Ser-no-mundo. Nada mais fundamental que o Ser que se revela em seus *fenômenos-de-ser*; e nada mais verdadeiro, do ponto de vista fenomenológico, do que essas estruturas descritas em seu *aparecer*. Ora, homens e mulheres aparecem a si mesmos como liberdades que se escolhem? Não, pois “não se deve crer que o caráter ‘em suspenso’ do passado apareça ao Para-si em forma de um aspecto vago e inacabado de sua história anterior. Ao contrário: (...) o Passado é captado pelo Para-si, a cada momento, como rigorosamente determinado” (SARTRE, 2011, p. 616). Foi necessária a Revolução Francesa tanto como necessário foi Napoleão para que a França tenha sua história, pensaria o determinista inveterado; e de fato parece ser assim, pois cada lugar turístico visitado por seu valor *histórico* remete de modo imediato ao *tempo* passado, em bruto. Mas, cumpre lembrar, *o Arco de Tito ou a Coluna de Trajano* são histórias de homens mortos que, apesar da permanência *Em-Si* dessas obras em pedra, carecem sempre e definitivamente de outros homens e mulheres que, hoje, restabeleçam-lhes seu sentido. A história não pode adentrar o âmbito do Em-Si, senão quando aí levada: “o passado está indefinidamente em suspenso, porque a realidade-humana ‘era’ e ‘será’ perpetuamente à espera” (SARTRE, 2011, p. 616).

Em vão filósofos e historiadores buscaram no passado o sentido do mundo, ou dali algum meio de prospecção do futuro: ele não é, e será aquilo que homens e mulheres fizerem; ou melhor, enquanto *nada-de-ser*, o porvir é mero possível. Ao mesmo tempo,

é o lugar de todas as possibilidades: será de abundância, de liberdade, de igualdade, ou será de guerra, destruição e fome. Nada no Ser indica o que fazer para realizar o modelo de mundo, visto nunca ter havido modelo algum; ou muitos modelos, todos ligados a determinado momento do mundo que, necessariamente, já *ficou no passado*. A ambiguidade da liberdade situada corrói todas as teses finalistas ou deterministas da história, fazendo de homens e mulheres deuses faltados que, porque não podem, como faria o Deus, criar seu mundo a partir do nada, criam-no mesmo assim, pela negação do Ser, opondo-se àquilo que *é*. Mas afinal, a história *tem sentido*?

Convém observar, todavia, que tal ‘destino’ assim conferido à *minha* vida permanece também em suspenso, pois a resposta à pergunta ‘qual será, em definitivo, o destino histórico de Robespierre?’ depende da resposta a esta pergunta preliminar: ‘a história tem sentido?’, ou seja, ‘a história deve se concluir ou somente *parar*?’ Esta questão não está resolvida, e talvez seja irresolúvel, já que todas as respostas a ela dadas (...) são, por sua vez, históricas (SARTRE, 2011, p. 667).

A liberdade situada *na história*, por um processo evidente de alienação, é levada a ver-se como *produto* dessa história; fenomenologicamente, a *matéria* da História humana é a liberdade individual, ainda que na maioria das vezes livremente associando-se a determinado modelo de homem-mulher preexistentes, mas, ainda assim, fazendo-se e fazendo a história. O outro, já mostrado como fundamental (somos *nascidos*), é ao mesmo tempo estofo e barreira nesse processo: apenas posso ser no mundo *passando pelo outro* (graças a ele), mas essa necessidade revela-se também como processo de alienação da liberdade *efetuado pelo outro*. O sentido original de Ser-Para-Outro é o conflito. E se algo deve ser universalizado desse ponto de vista é somente a *condição humana*: o outro *rouba* minha liberdade, enquanto eu *roubo* a dele; ou, “o sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades. Mas (...), somente pelo fato de que me afirmo em minha liberdade frente ao Outro, faço do Outro uma transcendência-transcendida, ou seja, um objeto” (SARTRE, 2011, p. 472). E isso sem prejuízo algum da tese posterior, da *Crítica da Razão Dialética*, de que o Grupo em Fusão é sempre possível (SARTRE, 2002); possível não é necessário, e na maioria das vezes homens e mulheres são engolfados nesse processo de ser liberdade para oprimir a liberdade (assumir a normatividade vigente como *sua*, como os exemplos caricaturais do Fascismo e do Nazismo), sendo essa a maneira mais comum de *nos encontrarmos* no mundo. A perene luta da liberdade para se libertar não parece ser um argumento plausível

contra a liberdade; ao contrário, reafirma a necessidade de cada escolha para ser-no-mundo, o que efetivamente move aquilo que Sartre entende por História.

Sou objeto para o outro enquanto também o objetifico com meu olhar, e será essa dialética sem terceiro termo o *motor imóvel* de sentidos que permeiam o mundo; sou olhado enquanto olho, mesmo que *o olhar não possa ser olhado*: vejo o outro como liberdade que me vê e, de imediato, seu olhar revela olhos dentro de um crânio, ornado por sobrancelhas e cílios, cabelos e rugas, com sua boca e língua que falam. Um objeto para mim. A história desse fracasso é o princípio da História em seu desenrolar, cabendo, para constituir seu sentido, usar de toda liberdade e inventividade possíveis; afinal, “Também meu ser-Para-outro, tal como o surgimento ao ser de minha consciência, tem o caráter de acontecimento absoluto. Uma vez que este acontecimento é ao mesmo tempo historização (*historialisation*) - (...) - e condição de toda história, vamos denominá-lo historiarização ante-histórica” (SARTRE, 2011, p. 362). Dito de outro modo, assim como cada homem ou mulher tem *seu segredo* de ser (sua liberdade) à mercê de outrem, a história reflete a mesma vulnerabilidade: seu *sentido* estará sempre aberto, e será objeto de interpretações futuras; homens e mulheres que sequer nasceram ainda serão, nalgum *futuro*, juízes da história que vivemos. E, se a vivemos, é porque a fizemos, ainda que às cegas.

Assim, similar à infância de todos e cada um, em se tratando de futuro, a história repete aquela sala escura: nada no universo apontará o caminho, e a humanidade segue sozinha os rumos que ela mesma imprime (ou imprimiu) no mundo; errática e sorrateira, a liberdade mesma cuida de desfazer todos os edifícios levantados pela Razão ou qualquer outro artifício com vistas a prever, antever, controlar ou conter o futuro: ele é *puro*, e nada dessa historiarização ante-histórica poderia adentrá-lo. “A psicanálise existencial nada reconhece *antes* do surgimento original da liberdade humana” (SARTRE, 2011, pp. 696), donde para Sartre a determinação social é Ethos (hábito, repetição indefinida da mesma escolha) e, por mais arraigado que esteja, qualquer comportamento pode sempre ser alterado. Aquele pessimismo latente torna-se, agora, otimismo desenfreado? Entra em cena o contrapeso dessa liberdade: a situação *necessária*, pois, afirmar que *somos nascidos* equivale a dizer que *nos encontramos* no mundo já *com passado*; e isso é um fato, pois não há lei que estipule, de antemão, *o número a priori dos diferentes projetos que sou*, ou posso ser, e tenho de sê-los para ser-no-mundo. Ontologicamente, isso é sabido, o Ser-Para-Si trava a inglória luta por realizar o impossível Ser-Em-Si-Para-Si;

onticamente, caberá a cada qual escolher livremente, a partir da situação que é *sua, seu* projeto de ser. Ainda que seja sob a mais terrível das opressões, a liberdade pode anunciar a si mesma a necessidade e gratuidade de sua libertação; do mesmo modo, será ela o princípio de toda determinação, que deverá ser livremente *assumida* para cumprir seu papel limitador ou determinante. A liberdade é a única fonte possível de limite da liberdade.

O Ser-Para-Si existe, e sua existência *condiciona* sua essência: para serem as crianças espelham-se naqueles que têm por perto, e será sempre daí que a maioria dos projetos de ser serão confeccionados; mas, seja o mundo que for, tanto o assentimento como a revolta em relação a determinado aspecto normativo de um grupo social, advêm invariavelmente da liberdade *situada* naquele grupo: a história é tributária dessa singularidade. E, para a filosofia da liberdade, isso independe do estágio de desenvolvimento técnico, ou da cultura etc.; ao contrário, aposta Sartre, a própria diversidade de culturas reafirma a liberdade como marco inicial e final da História, que é humana. É da liberdade situada que se deduz (ou descreve, ou inventa) a história do Universo, ou a história do aparecimento da vida, ou o início da história dos homens (com a invenção da *escrita* há 4000 anos) e assim por diante; o mesmo se pode falar da *história* de qualquer um dos objetos inventados e cultivados pela humanidade em suas particularidades (*história do automóvel* ou *história do Rolls Royce*), passando por todos os valores constituídos e, conseqüentemente, decidindo todas as condutas aceitas ou reprováveis a partir da situação vigente. Por essa razão, para Sartre a psicanálise existencial deverá considerar o ser humano “uma historiarização perpétua” (SARTRE, 2011, pp. 697) para descobrir “mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história” (SARTRE, 2011, pp. 697), pois considera “o homem no mundo e não aceita[m] a possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua *situação*” (SARTRE, 2011, pp. 697).

Hoje soa curiosa a demanda estruturalista à *Crítica da Razão Dialética* quando olhada do ponto de vista da filosofia de Sartre: um ato livre de, mais uma vez e por razões diversas, negar a liberdade. O peso dado pela antropologia do século XX à noção de estrutura teve em *O Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss, o auge de reconhecimento do estruturalismo; e, para isso, o alvo do antropólogo foi justamente a História, na versão atribuída por ele a Sartre e a sua *Crítica*. Esse cenário, todavia, muda radicalmente quando a *Crítica* é lida tendo em conta suas bases onto-fenomenológicas: em linhas gerais, Lévi-

Strauss acusa Sartre de *privilegiar a história* em detrimento de outras ciências sociais. Porém, conforme foi visto, *O Ser e o Nada* expressa justamente o contrário: Sartre privilegia a liberdade, e o faz a partir da explicitação da gênese dessa antinomia entre história e historização. Outro tanto caberia dizer da *consciência histórica* como distinção entre pré-civilização e civilização, pois Sartre é categórico: assim como na infância homens e mulheres atravessam uma sala escura, também a liberdade humana teria sua *raiz ante-histórica*, fundamento mesmo da História; ou, nas palavras de Sartre

não teria sentido algum perguntar o que era o ser *antes* da aparição do Para-si. Mas nem por isso a metafísica precisa renunciar a tentar determinar a natureza e o sentido desse processo ante-histórico e fonte de toda história que é a articulação da aventura individual (ou existência do Em-si) com o acontecimento absoluto (ou surgimento do Para-si) (SARTRE, 2011, p. 757).

Colocado nesses termos, o problema não passa sequer perto de alguma sorte de *evolução* ou *desenvolvimento* da consciência, mas sim da irrupção e desenvolvimento da noção da liberdade na história e, portanto, o advento da historiarização de Ser (homem-no-mundo). Trata-se de partir da sentença, muito provável, que Ser-Para-Si é *uma doença do Ser* que anuncia, sempre, sua nadificação e a nadificação de seu entorno; ou seja, não é a *mera* consciência, mas sim a liberdade que, *a posteriori*, separa aquilo que se pode chamar de passagem de um estágio primitivo para a civilidade. Ou melhor, Sartre faz ver que, ainda que seja o motor da história, a liberdade também é *histórica*: ela demanda ser *descoberta*, ou descrita, ou inventada, mas seja como for, a consciência é seu pressuposto. Então, há um acordo de princípio: o fato histórico *somente é percebido* em situação. Ainda, Sartre não poderia privilegiar a história, nem qualquer outra ciência social pelo simples fato de que, conforme a cartilha de Husserl matizada por Heidegger, é a ontologia fenomenológica que deverá, por primeiro, investigar e fundamentar (ou rejeitar) as *contribuições* dessas ciências *auxiliares* (SARTRE, 1996).

E, cumpre lembrar, foi a história mesma que historicamente revelou sua *verdade*: o estruturalismo conquistou um espaço inegável de prestígio dentre as ciências humanas; ainda assim, se é certo que a Revolução Francesa não teve o mesmo sentido para *um cortesão de Versalhes* ou a um *camponês do Loire*, cumpre lembrar duas outras situações: antes de homens e mulheres, livremente, acorrerem à Bastilha e almejarem o poder, não havia *Revolução Francesa* a ser analisada; agora, a revolução que teve seu momento na história (*datada*, 1789, França), permanece como objeto passivo, figurando entre livros empoeirados e ainda aberta a interpretações. E em que pese os rumos tomados pela

investigação social e política no mundo, a liberdade para Sartre – assim como suas indagações políticas – não são mitologias, mas a descrição fiel (porque ontológica, e fundada fenomenologicamente) da liberdade situada; mesmo assim, quase repetindo o episódio em que Husserl critica Heidegger por sua *inclinação antropológica*, Lévi-Strauss afirma

Sartre, que pretende criar uma antropologia, isola sua sociedade das outras sociedades. Entrincheirando-se no individualismo e no *empirismo*, um *Cogito* – que quer ser ingênuo e bruto – perde-se nos impasses da psicologia social. Pois é evidente que as situações a partir das quais Sartre procura depreender as condições formais da realidade social: greve, luta de box, jogo de futebol, fila numa parada de ônibus, são todos incidentes secundários da vida em sociedade; elas não podem, por conseguinte, servir para desvendar seus fundamentos (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 285).

O tempo já decorrido exigiria ainda visitar essas questões (LÉVI-STRAUSS, 1998)? Mesmo que o eco dessa afirmação do antropólogo ainda soe forte, hoje não permanece a suspeita de que, ao invés de se opor à Sartre, na verdade Lévi-Strauss estaria colocando o método fenomenológico em questão? Ou, melhor dizendo, o alvo não seria a fenomenologia na sua versão heideggeriana (*a ontologia somente é possível como fenomenologia*)? Forte demais pensar que a história seja mera abstração criada pelo historiador: primeiro, o passado, além da memória (que em grande medida se confunde com a história), releva ao presente toda a gama de objetos e relatos (documentos históricos) que corroboram o que conta o historiador (ciência); segundo, ainda que jamais se possa desconsiderar que também a história se faz de um ponto de vista, de modo algum (em atenção à ontologia fenomenológica) pode-se colocar a trajetória da liberdade por sua libertação no ambiente *mitológico*. Isso seria negar aquilo que *é evidente*, porque *está* presente, e se mostra *fenomenologicamente* no mundo: as análises de condutas humanas da ontologia fenomenológica, fundamento das modalidades de Ser descritas (Em-Si, Para-Si, Para-Outro), fazem ver que a mistificação de fato estaria em negar a liberdade na História; em negar *o que se vê e se é*.

História não é mito. Também não é realidade em si. Seu caráter abrangente, quase aleatório e aberto a sentidos plurais, não lhe advém *de fora*, de alguma sorte de estrutura que, malgrado os esforços dos anos 1960, acaba repetindo o erro anterior de recorrer ao *transcendente* para explicar nosso mundo: tira-se Deus e, na sua falta, mais uma vez contra a liberdade, homens e mulheres estariam sujeitos à fixidez daquilo que *foi escolhido* por eles mesmos até então. É da cristalização de atos passados, livres e

libertários em seu ponto de partida, que o determinismo se alimenta; é da concretude do mundo, em sua *verdade fenomenológica* que, efetivamente, não foram as *estruturas* que *desceram às ruas* no Maio de 1968 (MOTTA, 2012). Foram homens e mulheres, estudantes e trabalhadoras em sua individualidade, por suas razões e em vista da liberdade, essa *sinfonia* que se produz de *instrumentos e notas diversas* (Grupo em Fusão, SARTRE, 2002); então, a história não é invenção porque *somente se revela em ato*. Ela é totalização em curso da jornada da Liberdade em seu livre-fazer e fazer-se, exatamente como se passa com todo homem ou mulher em *sua* história. E, cumpre lembrar, a estrutura não foi à rua assim como ela nunca *esteve* em qualquer interioridade: livre assunção de modelos ou sua invenção, vale lembrar, é um possível humano que se faz necessário em situação; a liberdade não é uma dádiva, mas *condenação*.

Ausente das ruas, a estrutura busca outro *lugar* para ofuscar a liberdade: desenterra-se a noção de inconsciente, agora *estruturado linguisticamente*. Lacan, cheio de esmeros em sua gratidão ao mestre Sartre, reconhece que ele *descreveu de maneira magistral o jogo da intersubjetividade*, como é *admirável* sua analítica do Ser-Para-Outro (olhar), e configura-se como *leitura essencial para um analista*. Sartre descreveu, ainda segundo Lacan, a intersubjetividade, fazendo de Sartre “uma leitura essencial para um analista. (...) Sartre (dá) à fenomenologia da relação amorosa uma estruturação que me parece irrefutável. (...) É preciso que vocês façam um pouco de esforço, e se reportem a O Ser e o Nada” (LACAN, citado por PERDIGÃO, 1995, p. 137). Porém, ao reafirmar instâncias sub ou pré-conscientes, o psicanalista se coloca na trincheira oposta daquela da filosofia da liberdade; para frequentar o mesmo lado seria preciso que Sartre revisasse algo que, desde *O Ser e o Nada*, ele tem como pétreo e, inclusive, norteou toda sua crítica a Freud: homem e mulher são totalidades, não mera *coleção* ou *somatória*. Ainda assim Lacan, em seu décimo seminário, coloca Sartre no rol do pós-hegelianismo; e, na mesma página, questiona a *intromissão* da figura da criança (infância) no ambiente do pensamento:

Essa figura que Sartre nos apresenta, ela traz, ela faz ressoar algo no inconsciente. O quê? Ora, meu Deus, nada além do desejado engolfamento do corpo inteiro no seio da terra-mãe, cujo sentido Freud denuncia como convém, ao dizer textualmente, no fim de um dos capítulos de Hemmung, Symptom und Angst, que o retorno ao seio materno é uma fantasia de impotente. É por isso mesmo que o órfão tutelado que Sartre se empenha em superproteger dentro do homem, e o qual, ao longo de toda a sua obra, ele incita a partilhar da simples seiva da vida, permite-se ser o falo, recaindo a ênfase, nesse caso, no ser (LACAN, 2005, pp. 203-204).

Sartre criou a psicanálise existencial que, em paralelo àquela de Freud, reconhece que todo ato sempre tem, verticalmente, seu *sentido mais profundo*; e isso, parece, poderia indicar alguma instância *pré-consciente*. Todavia, além desse caminho (regressivo), homens e mulheres na história podem ser abordados por outra via: a investigação *horizontal*, que além de documentos e testemunhos legados pelo indivíduo, considera também aquilo que *outrem* têm a relatar e, claro, a *situação histórica* mesma (progressivo); ou seja, mesmo a ampliação da noção da situação levada adiante por Sartre não autoriza pensar qualquer domínio *inconsciente* em sua filosofia (LEGUIL, 2014). E isso sem questionar o fato de que somente se é no mundo *tendo nascido*. Pois, se às vezes cabe lembrar ao marxista que ninguém nasce com cartola ou carteira de trabalho, aqui pode-se formular a proposição inversa: carteiras de trabalho ou cartolas *também* são invenções humanas, tanto como a *condição infantil* (plano ôntico); mas não o *ser nascido* (ontológico). Franklin Leopoldo e Silva recupera justamente essa dicotomia, pois, “se é verdade que o homem *está na* história, também é verdade que é ele que *faz a* história” (LEOPOLDO E SILVA, 2015, grifos meus).

De novo, ao invés de impedir a liberdade, a situação é *condição de sua possibilidade*: liberdade que é, e somente poderia ser (do ponto de vista fenomenológico) corpóreo-mundana. A filosofia de Sartre coloca-se desde o plano da *corporeidade* e não de alguma subjetividade esvaziada; ela é mundana por sua condição, afinal o que haveria fora do mundo? A alternativa às *verdades fenomenológicas* adentra, sem mais, o plano da especulação, pois compete à *metafísica* “formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (SARTRE, 2011, p. 757); ainda, “Tal unificação não deverá constituir-se, naturalmente, na perspectiva de um sobrevir histórico, já que a temporalidade vem ao ser pelo Para-si. Logo, não teria sentido algum perguntar o que era o ser antes da aparição do Para-si” (SARTRE, 2011, p. 757).

O Ser e o Nada é uma obra devotada ao Ser, ontologia portanto; mas seu caráter fenomenológico é decisivo para que a tese da liberdade absoluta ontológica seja matizada no plano ôntico pela facticidade: somos consciência-corpóreo-motora, o que equivale a dizer, somente podemos ser *no mundo*. Reafirma-se, aqui, a necessidade de ler não apenas a *Crítica da Razão Dialética* em consonância com *O Ser e o Nada*, mas sim toda a filosofia de Sartre: em sua literatura, teatro, intervenções políticas, como na ontologia

fenomenológica ou outros textos técnicos, o que se tem é a reafirmação dessa *ode* à liberdade (fundada na ontologia fenomenológica). O caminho parece bem desenhado, desde a *evidência* da intencionalidade da consciência, passando pela fenomenologia como *método* até as constatações *ontológicas*; assim, se é cabível usar a ontologia para se defender de questões direcionadas à *Crítica da Razão Dialética*, o que fazer quando o problema é trazido para o seio mesmo da *ontologia*?

É graças a essa intuição do Ser como plenitude absoluta e absoluta positividade, graças a uma visão do nada purificado de tudo o que nele metemos de ser que Sartre pensa explicar o nosso acesso primordial às coisas, sempre subentendido nas filosofias reflexionantes e sempre compreendido no realismo como uma ação impensável da coisa sobre nós (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 39).

A percepção está no princípio, e será dela (ato fundante) que todos os demais atos conscientes serão fundados, inclusive a reflexão; essa é a versão do *a priori da correlação* segundo Merleau-Ponty, o que assinalaria o erro de princípio da ontologia de Sartre: porque aurida da nega-intuição do nada, ela recai numa filosofia de sobrevoos, incapaz de dar conta de momentos mais complexos da realidade humana. A morte precoce de Merleau-Ponty o impediu de *rever a questão*, mas a julgar o desenrolar dos fatos *históricos* é de se supor que nem mesmo ele fosse tão duro com Sartre quanto foi Foucault. Além de recusar reverência a Sartre, Foucault afirma: “*La Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste” (FOUCAULT, 1966). Isso parece fazer sentido, mas para tanto é preciso dilacerar a filosofia da liberdade e trazer à baila somente a *Crítica*, desconsiderando justamente seu fundamento: *O Ser e o Nada*. Mas a filosofia da liberdade, absolutamente, não é um *magnífico e patético* trabalho de pensar o século XX com *ferramentas* do século XIX; ora, veja-se o século da ferramenta utilizada por Sartre (fenomenologia). Noutras palavras, e isso Foucault certamente não teria como ignorar, a ontologia proposta por Sartre é *fenomenológica*; a temática ontológica repete modelos modernos *fundantes* em relação à realidade (sempre *fundada*), mas o faz com uma diferença capital: as estruturas ontológicas, que regem o mundo, revelam-se *fenomenologicamente* nesse mundo mesmo; não há *degrau* a ser considerado entre os planos ôntico e ontológico.

Foucault não parece dirigir-se à filosofia da liberdade, mas a algum *espantinho* que ele mesmo empalhou; e essa não será a primeira vez que Sartre foi criticado por

aquilo que não escreveu. Esse Sartre, de novo o *último hegeliano e derradeiro marxista*, não parece convir com aquele da *Crítica da Razão Dialética*, que exigiu do marxismo a aceitação de sua *contribuição*: a liberdade, desvelada na ontologia fenomenológica e concorrente voraz de toda pretensão totalitária em relação à História (*Leis dialéticas*); ou com o Sartre de *O Ser e o Nada*, que justamente com vistas a superar o *espírito aranha*, que tudo deglutiua na *salmoura sebosa do Espírito* (Idealismo), ficou maravilhado com a fenomenologia, que permitia *filosofar* a partir de *coquetéis de abricó*. A razão, por demais conhecida, é metodológica e funda-se na *intencionalidade da consciência* (SARTRE, 1947); é daí que o Ego é transcendente. Ainda, como a fenomenologia estava *fadada a renovar todo o conhecimento*, Sartre propõe *reformas*: não cabe mais falar de noções de inconsciente ou subconsciente, pois a consciência intencional *é plenitude por sua falta*, e essa é a razão de seu existir (realizar o impossível Ser-Em-Si-Para-Si); talvez, e isso carece de aprofundamento, possa-se falar em alguma noção de *pré-consciência* na filosofia de Sartre, especialmente considerando-se que *somos nascidos*. Não mais do que isso.

Nascidos, e, com o advento da *idade da razão* (reflexão), somos *liberdade em situação*: mais uma vez, é da negação da liberdade que a situação é feita *Lugar* que, por sua *força coativa*, define modos de ser; afinal, para Sartre será ainda a consciência intencional (via livre escolha) que outorgará ou não o poder à placa – *não pise a grama!* – de mudar *o caminho* num jardim; ou, será ainda a livre escolha do *jogador* ante o *tapete verde da mesa de jogo*, a decidir, mesmo que isso sele o seu futuro; ou, continua valendo a máxima de que *a montanha* arranca seu sentido mundano a partir de *meu projeto*: se pretendo escalá-la, ela pode revelar-se um obstáculo, enquanto se escolho tomar um chocolate quente sentado numa cafeteria, ela contribui como ornamento da paisagem. Não há *sujeito*, nem *Eu* interiorizado (material ou transcendental), mas liberdade (SARTRE, 1994): nesse quesito o filósofo permanece ainda *atual*. E, mais, sua tese não repete aquela de Husserl, de *purificação absoluta do campo transcendental*: ao contrário, Sartre promove sua dissolução, afirmando em seu lugar a consciência enquanto liberdade-situada (consciência-corpórea, ou corporeidade). O *a priori da correlação* sartriano, vale lembrar, é o *homem-no-mundo*, o que parece antecipar bastante daquilo que será a filosofia posterior a Sartre; pois foi ainda em *O Ser e o Nada* que o filósofo antecipou partes importantes do pensamento de seus epígonos e, mesmo, de alguns de seus detratores.

Assim, é também historicamente que se pode afirmar que *não foram as estruturas que tomaram as ruas* no Maio de 1968, como também não parece correto ainda crer que *a organização espacial da cidade* delegue às ruas a tarefa de transformar transeuntes em revolucionários; repetindo a sanha da *vontade de verdade*, a filosofia pós-sartriana parece incidir no erro mais aceitável: é sempre melhor uma explicação qualquer que nenhuma; ou, o que é mais adequado para o caso, a liberdade na história aparece sempre como vítima de si mesma, pois é dela que nascem todas as teses e teorias de sua negação. Foi livremente que Foucault negou a liberdade em proveito do *lugar* de seu exercício (tese declaradamente realista), e foi também livremente que Lacan reduziu a criatividade humana à cristalização estrutural de suas escolhas via repetição; ao mesmo tempo, há que se lembrar que também foi livremente que Merleau-Ponty recusou *partir do cogito* (consciência intencional), mesmo às custas de ter de afirmar um *sentido autóctone* para o mundo; e isso com bastantes consequências para ambos (CHAUÍ, 1997).

Encerrado o texto, inicia-se a *conversa* com esse *Amigo-Pedro-que-nunca-está-presente*: é Deleuze quem, enigmaticamente, afirma que a *ausência de Sartre* é mais perturbadora que sua falta. A filosofia da liberdade demanda sim muitas *explicitações*, mas também demanda ruminação: a falta do homem-Sartre é um fato, mas sua ausência no debate filosófico significaria o abandono de uma das mais questionadoras páginas da história da filosofia, escrita em *O Ser e o Nada*. É da afirmação da liberdade que o filósofo reabilita a transcendência do mundo sem, jamais, renunciar à autonomia humana (liberdade); não somente somos criadores de *mundos* como o mundo, ele mesmo, é nossa obra. Assusta imaginar que, na ausência de Sartre, os destinos humanos poderiam ser decididos por Espíritos, ou Dialéticas, ou Estruturas, ou Mãos Invisíveis, ou seja lá o que for, sem qualquer oposição; pois afinal, e nisso estamos em acordo com Deleuze, sem a *ontologia fenomenológica* o pensamento humano não estaria em condições de *visar o impossível*. Seja nesses *lagos de não ser* ou, mesmo, na *viscosidade da matéria*, o que pode ser encontrado (e Sartre o mostra) é liberdade; mesmo que entre *rachaduras* e *estiramentos*, as *duas obsessões sartrianas* levam ainda à liberdade (DELEUZE, 2002). É no encontro concreto com o outro que posso ser-no-mundo, e será mediado por esse *olhar* (liberdade) que o mundo vai mudar ou seguirá sendo o que é. A liberdade situada, aquela do *homem na estrada*, levanta-se como a denúncia mais contundente da insuficiência de filosofias que tratam o fenômeno humano em processos de generalização; *voltar às coisas mesmas* é, pelas mãos de Sartre, voltar-se *para o homem e mulher eles-*

mesmos. A aventura de Roquentin é modelo de sua história, e de toda a História: esse *livre e tateante* desenrolar da Liberdade com vistas à sua libertação.

II.2 – Moral e Memória: duas perspectivas da tríplice-raiz das raízes da Ética

A estrutura ontológica do normativo é o fato humano definindo-se a si mesmo como fim (...) e como meio de sua própria realização (...) que dá ao agente seu caráter de meio e de fim da história, é isso que dá à história seu sentido humano (...). A mistificação consiste em fazer aceitar a figuração monstruosa do homem pelo sistema que o esmaga como se nenhuma outra forma de homem fosse possível.

Sartre (2017, pp. 404-405).

Sartre, na conclusão de sua ontologia fenomenológica, anuncia uma ética, e, em certa medida, os *Cadernos para uma Moral* cumprem esse papel; mas é representativo que o próprio filósofo não os tenha publicado em vida. E, cumpre lembrar, parte considerável dessa obra imensa aparece ainda em fase de *construção* (há trechos que não são mais que *indicativos*, conf. SARTRE, 1983, org. por A. Elkaim-Sartre). Todavia, o texto *Raízes da Ética* – ainda que possa ser considerado um texto *datado* (se é que pode haver texto *não situado*) – foi primeiro levado à público pelo próprio autor; trata-se de uma Conferência proferida no Instituto Gramsci por ocasião do Colóquio *Moral e Sociedade* (1964, editada por Jean Bourgault e Grégory Cormann, traduzido para o português, conf. SARTRE, 2017). Não se pode esquecer, essa espécie de *teoria ética* é posterior à publicação da *Crítica da Razão Dialética* (1960) e, também, deverá comportar elementos da Psicanálise Existencial *já testados em situação*, como no caso de Jean Genet (1952). De fato, Sartre jamais renega suas teses ontológicas enquanto as leva à *práxis*, primeiro como o fez no caso da psicanálise existencial do poeta, segundo, porque também deverá ser aplicada no âmbito do Marxismo: sua aproximação dessa *filosofia insuperável* não é uma conversão, mas está diretamente ligada à exigência de *admissão e assunção* da liberdade no processo do devir histórico.

Ainda, esse texto tem um complicador *situacional*, por assim dizer: é preciso lembrar que foi gestado na conturbada década de 1960 que, além da *Guerra Fria* (que exigia posicionamento), tem a ressaca vivida pela França após uma década de guerra civil (*Revolução Argelina*, 1950-1960); ainda, cumpre lembrar que esse período foi, mundialmente, um momento de ebulição social (Crise dos mísseis *cubanos*, Golpe de

Estado Militar no Brasil etc.), e que exigia do intelectual uma *tomada de posição*: Sartre, então, posiciona-se sobre temas correntes e de interesse situados naquele momento histórico; isso explica *seu apoio à desobediência, à insubordinação e ao emprego da violência* (SARTRE, 2017, apresentação). De fato, para Sartre o tema da violência, quando pautado pela situação dos anos 1960 aparece como resposta *objetiva (práxis)* a uma violência *anterior*, aquela que foi instituída, e de sua fonte *invisível* (pois faz parte da própria estrutura social), promove, promana e justifica situações de violência pontual; ora, não parece fenomenologicamente adequado combater armas com flores, ou responder à truculência oferecendo a outra face; isso seria cristianismo.

O existencialismo é mais austero, insiste Sartre; e, em paralelo à necessidade de assunção de si (sem Deus), cada homem ou mulher é responsável também por sua *situação* e, no limite, pelo *mundo todo*; pois é mundo humano, onde humanos além de engendrarem outros homens e mulheres, o fazem a partir de um *modelo normativo* (Deus ou Cultura, parte constituinte de todo grupo social, SARTRE, 1978). A violência política revolucionária é, em 1964, indicada como *contra-violência*, pois ainda que violenta, poderia ser justificada a partir da noção de Ética do Porvir: é sua práxis que a justifica, pois visa um futuro sem violência normativa, ou violência instituída; e isso, quando apresentado como *teoria ética*, responde às perguntas daquele momento: a *Guerra da Independência Argelina*. Mas essa resposta já havia sido formulada por Sartre desde a década de 1940: note-se a trajetória do personagem Mathieu, sobretudo no terceiro volume da trilogia *Os caminhos da liberdade (Com a morte na alma)* quando, por sua escolha e sabendo de seu iminente fracasso, *atira a esmo* enquanto entende que *a liberdade é o terror* (SARTRE, 1983a).

A conferência de 1964 é importante, não há dúvida: ao mesmo tempo em que propõe uma teoria ética, mantém os princípios da liberdade ontológica descritos na ontologia e não se esquiva de temas ligados ao Marxismo, já apontados na *Crítica*; e, mais, o faz a partir de um fato histórico *recente* (Revolução Argelina). Mas, tomados esses cuidados, pode-se passar, enfim, não à raiz da ética, mas *às suas raízes*, no plural; ora, em consonância com a ontologia fenomenológica pode-se indicar ao menos três dessas raízes; daí o título, *tríplice raiz*. Isso porque, pode-se antecipar, Sartre indica não a aparência, ou a proximidade, ou uma metáfora, mas a *identidade* entre ética e história: “a história e a ética se confundem” (SARTRE, 2017, p. 422), pois é do seio da história mesma que a ética, aprisionada e aprisionadora pode, *do interior, destruir o sistema no*

qual ela se aprisiona. E isso não é pouco, pois revela um *paradoxo ético*; ou seria melhor dizer que, desse modo, a ética mesma se revela paradoxal? Sartre responde que “A verdadeira ética funda e dissolve as morais alienadas na medida em que ela é o sentido da história, isto é, a recusa de toda repetição em nome da possibilidade incondicionada de fazer o homem” (SARTRE, 2017, p. 422). Ora, o que (ou quem) será capaz de *reconhecer a ética verdadeira*, senão o *futuro ainda ignorado*? Ética do Porvir.

Ética paradoxal, pois o futuro é incerto e imprevisível, mas, ainda assim, está *sendo feito hoje, por nós mesmos*, em colaboração com todos os demais homens e mulheres; e, claro, é justamente nesse *processo colaborativo* (e conflituoso) que se encontra a resposta para essa charada: *o homem se faz*, mas parece ser feito, *pela corporeidade, pela situação, pela facticidade*, pela História, enfim. Então, ele a faz ou é feito por ela? Paradoxo que, em termos *marxistas*, resolve-se dialeticamente pelo processo de *sobredeterminação*, pelo qual as *infraestruturas condicionariam* o agir-situado (*práxis*) em sua inteireza; a determinação seria, portanto, limite *desconhecido* da liberdade-situada. Manter o princípio da ontologia, da liberdade *absoluta* (e da responsabilidade em igual medida), requer lidar com elementos *práticos* da determinação social que parecem apontar para muito além da *escolha-pessoal-individual-objetiva*; caberia, então, dar razão a Marx? Não, pois com isso a moral não seria mais que um *aspecto ilusório* de comportamentos *inteiramente condicionados pela estrutura*: é preciso *retomar o problema do início*, afirma Sartre, o que, espero, seja consensual, pois nada mais originário que a ontologia, que *o Ser*. Se cumpre saber sobre *os solos* nos quais a ética se enraíza, parece evidente que *todos eles somente poderão advir do passado*; esse é, em regra, o destino de toda normatividade, ela é *pregressa*. E mesmo quando se trata de *sugerir algo novo* será, negativamente, uma *alternativa ao passado*: Sartre, ao alocar a *verdadeira ética* no plano futuro busca preservar a liberdade *na história*; ou seja, o futuro não é o Comunismo, nem qualquer outra Totalidade: é *nada* a ser realizado, e será resultado dessa realização *presente*.

De modo direto, se Sartre fala em *raízes* da ética, essas somente poderiam encontrar seu respaldo no passado. E com isso esclarece-se a questão aqui proposta: o filósofo identifica *Ética e História* sendo que, em sua ontologia, encontra-se também um tipo de relação muito especial entre *História e Memória*; se é verdade que $a=c$ decorre do fato de que $a=b$, e $b=c$, então... as raízes da ética têm uma relação direta (e incontornável) com a Memória. Pois é daí, desse *passado repetido*, que a Normatividade ganha sua força,

de ser defendida *pela maioria*, ainda que isso seja possível em razão de um ato de má-fé (*é errado mentir? Sim + você já mentiu? Sim*). Então, considerando os elementos desenvolvidos por Sartre sobre Memória e História em sua ontologia, e considerando que em *Raízes da Ética*, Moral e História *se confundem*, parece lícito aplicar essa chave de leitura, no sentido de repetir os três ek-stases da consciência intencional com respeito à Memória, aplicando-as à Ética: se essa suspeita for acertada, será possível mostrar ao menos três raízes da moralidade, equivalentes àquelas nas quais a Memória se radica. São elas: o *passado*, no sentido amplo, daquelas memórias herdadas desde o brotamento involuntário de ser (e assumidas com o advento da *idade da razão*) e que são nutridas pelo Grupo (Tabu), parte indelével da Cultura e força motriz da *normatividade geral*; em contrapartida desse passado *geral*, do qual cada indivíduo faz parte, a segunda raiz da ética a ser explorada é a *lembrança*, no sentido da apropriação *individual* da Norma, e sua *incorporação*, literalmente, pois somente se pode ser ético *a partir da corporeidade* (Ethos, Habitus, Hexis, Prática ou Práxis); a terceira raiz aqui apontada é o *museu*, no sentido Em-Si, termo adequado aos objetos *de memória*, que vão desde coisas livremente escolhidas para compor o acervo de um museu (e isso sempre tem uma função) até os *Símbolos da Lei* (Cruz, Constituição, Bandeira etc.), que incorporam sentidos da normatividade (ou a *Moralidade* mesma).²⁶

Sartre lembra que *o homem é o porvir do homem* (citando Ponge, in SARTRE, 2017, p. 418). A tese da liberdade recusa todo recurso à transcendência, donde possa-se ter como axiomático que o mundo é, na sua totalidade, *inventado, realizado e mantido* pela ação de homens e mulheres; o mundo é invenção humana, do que decorre que tanto a História como a Ética padeçam do mesmo mal, a condição *paradoxal* de ser Ser-Para-Si, liberdade-situada. Então, a pergunta sobre a raiz da ética é, em 1964, *ainda ontológica*; ou, nas palavras de Sartre, a pergunta deve ser assim formulada: “qual é a estrutura ontológica da norma quando se a purifica da inércia do sistema?” (SARTRE, 2017, p. 422). A passagem sem barreiras do plano ôntico ao ontológico, característica que marca a metodologia de *O Ser e o Nada*, é aqui retomada sem retoques: a inércia do sistema é, assim, reedição explícita do *prático-inerte*, e equivalente dos *hábitos* que perfazem o modo de ser-homem-ou-mulher-no-mundo. E, tal qual no caso do indivíduo, que somente

²⁶ A *segunda raiz da ética* e os *objetos históricos* serão, aqui, vistos de modo transversal; isso porque os objetos de memória expressam, de *per si*, a ambiguidade de ser Em-Si que preenchem a estrutura *fática* da Memória, o que se confunde com a Moral; ambas são, *em sua gênese*, a matéria mesma da *História*. Por isso, esse aspecto das raízes da ética será tratado na conclusão desse trabalho.

pode encontrar seu Ego como um objeto *do mundo*, a moralidade também se apresenta como *dada*, como coisa, como Em-Si-Passado, ou seja, a moral reificada em Norma; mas, e isso a própria pergunta de Sartre sugere, ela pode ser *purificada* da *inércia*. Então será *movimento*, será práxis enquanto *escolha*; será liberdade, antecipo.

A história é, evidentemente, a primeira e basilar raiz da ética e de toda moralidade. Todavia, *histórico* pode ser dito de qualquer fato relevante *em seu futuro*, ou seja, fala-se ainda hoje da *crucifixão de Jesus* porque, para os *cristãos* atuais, isso é relevante. E isso não é a mesma coisa que falar ainda hoje *sobre Dom Pedro I*, porque interessa aos brasileiros um marco de sua *independência de Portugal*. A diferença, abissal, é que do lado de Dom Pedro exige-se meramente a aceitação de que o início *institucional do Brasil* se deu com o *Grito do Ipiranga*, às margens de um rio no dia 7 de setembro de 1822; e isso é verdade, e pode ser *comprovado* com *objetos históricos*. Do lado da crucifixão de Jesus é exigido muito mais: de vida eterna a não trabalhar aos domingos, de oferecer a outra face a alimentar famintos e visitar os cativos, de ser *bom*, enfim, e tudo isso *sem prova nenhuma*, nem mesmo de que o tal Jesus tenha existido. A normatividade advinda do feriado de 7 de setembro não vem da mesma *fonte* do, também feriado, *Sexta-feira da Paixão*; e, por óbvio que isso possa parecer agora, a verdade é que a invencionice religiosa (ou de qualquer outra ordem) é, *no e pelo* processo histórico, tornada tão real quanto a *História mesma*. Essa é a prestidigitação que confere à Norma seu aspecto de *real* (no sentido objetual, inerte, Em-Si), ainda que ela seja uma espécie de *rastro na areia*. Ou,

Como a história é a verdadeira unidade do sistema pela sua totalização prática, como ela é ao mesmo tempo o seu limite exterior e a verdadeira interioridade – pois ela se absorve por inteiro no sistema que ela mantém –, ela transborda todas as estruturas e todo o sistema social, ela é ao mesmo tempo a força motriz que os produz ao produzir através delas um porvir alienado e a práxis concreta que os contesta em nome de um porvir verdadeiro (SARTRE, 2017, p. 410).

A elaboração de Sartre é mais complexa, mais difícil, mas parece que trocando em miúdos, tem-se aí somados o modelo dialético de Marx e a tese da liberdade sartriana; é por isso que o *lugar da alienação* é, também, o único lugar para alguma *tomada de consciência*. E isso repete uma interpretação bastante plausível daquela pretensa dialética que ocorreria na ontologia, entre *Ser-Para-Si* e *Ser-Em-Si* (vínculo negativo); como não há totalidade possível, seria uma dialética *sem terceiro termo* (SEEL, 1995). Dessa feita encontra-se novamente tais elementos dialéticos, e de novo não se pode tomar a negação anterior como solo a partir do qual determinada *realidade nova* brotou, pois não há,

enquanto houver liberdade, nenhuma possibilidade de *evolução*, seja lá o que isso signifique. A história pode, sim, *andar para trás*, e tem infinitos lados e caminhos de fuga que se pode trilhar; e nada, nenhum homem ou Razão, nem mesmo a ilusão dos idealistas pode dar cabo ou explicar minuciosamente a história, menos ainda *antevê-la*. A liberdade, por sua vez, entra como um complicador naquele modelo escalonado da dialética da história, o que perverte totalmente qualquer ordem que obedeça a qualquer *noção prévia* (ou *total*) do *sentido da história* (sua verdade). A práxis, na sua pureza, produz o futuro, mas não *qualquer futuro*, isso é idealismo; trata-se do futuro *desse presente*, a partir das demandas *dessa liberdade*. Negar a realização do porvir-escravo pode ser a fuga para Palmares, por exemplo, decisão cabível ao homem escravizado; e será combatida *pelo mundo todo* (mundo colonial). Pois a *realidade prática do agente histórico* que “se manifesta através de todas suas atividades particulares” (SARTRE, 2017, p. 423), é, enfim, a história *se fazendo* (sendo feita) a partir de seu embate com a *memória*: sem afirmação ou negação presente, o passado simplesmente não é (ele é *memória*, pode ser desfeito, alterado em sua narrativa); sem o passado, presente nenhum *jamais poderia ser*: esse é o núcleo do paradoxo ético explorado por Sartre.

Porque sofre dos mesmos *males* que a memória, a história jamais será o lugar adequado para buscar por sua verdade; ainda assim, ela é o único lugar possível (e que possa interessar) para algum sentido moral, ou ético para a existência. Então, o que faz o presente parecer uma consequência necessária do passado não é mais que sua repetição; e, por certo, isso se realiza pelo engessamento da práxis em *prática repetida*, quase mecanicamente: a perspectiva nietzschiana, lembra Sartre, explica-se pela *recusa* do movimento (liberdade) em favor de um *Eterno Retorno* (Vontade, SARTRE, 2017, p. 414); com isso, de acordo com Sartre, Nietzsche segue decidindo um caminho para algo *natural, pré-histórico*, abaixo, enfim, do ser humano. Ainda que Nietzsche proponha um contraponto à moral cristã, ascética, negadora da vida, parece plausível que a *vontade de poder* não possua um conteúdo *ético* sendo, no máximo, uma abertura para a *criação* ou *transvaloração de valores*; trata-se *apenas* de afirmação da vida (*Dioniso contra o crucificado*). Essa também é a razão para Sartre rejeitar o modelo da *práxis de todos os homens associados*, modelo pacificador da *tensão*, proposto pelo *idealismo de 1948*: todos os homens e mulheres são liberdade (Ser-Para-Si), e existem e somente podem existir em *grupo* (Ser-Para-Outro); ainda, o sentido original de Ser-Para-Outro é o *conflito*, vale lembrar. Então, será a liberdade mesma a mover a história, a inventar e

manter suas memórias, a defender ou rejeitar qualquer moralidade via luta (contradição, processo *negativo*); mas, afinal, que conflito social prescinde da dicotomia entre História e Memória?

Brevemente, essa crítica também se aplica ao estruturalismo, pois, se a história é *um produto interno do sistema*, poderia haver tantas histórias quanto fossem os grupos humanos; a história é, nesse processo, *subordinada à ordem estrutural*. É porque desprezam a liberdade nessa equação que o futuro “resta previsível, mas dentro de limites bem definidos, no sentido positivista. Nesse sentido, ele se encontra já no passado” (SARTRE, 2017, p. 410); na formulação enigmática, *o Ser futuro* estaria implicitamente *presente no seu passado*, o que nega tanto a liberdade presente como a liberdade passada que, efetivamente, foi aquela que livremente constituiu cada uma das estruturas indicadas (ou *sua temporalidade* e, mesmo, *sua história*, ainda que para repeti-la indefinidamente). Note-se, ainda, o caso do Comunismo: a história da liberdade revela sentidos múltiplos, mundos possíveis de um possível infindo de *ser-homem-no-mundo*, enquanto o *marxismo ortodoxo* exclui, dialeticamente, *possíveis* vários em troca de um *duplo futuro*; um deles, *intraestrutural* (local), que vem aos homens do Sistema no qual eles estão inseridos, e outro, *indefinidamente distante*, que indica desde agora o que fazer, “não mais pela construção do sistema (mesmo que fosse o sistema socialista), mas sobre a ruína de todo o sistema -, isto é, o homem comunista é seu próprio produto” (SARTRE, 2017, p. 411). Assim, é porque faz memória de seu *projeto* que, ao mesmo tempo, o Comunismo permanece como *tarefa futura que se realiza agora* (ou, desde agora). Práxis sem liberdade tende, também, a tornar-se mera *repetição*.

O passado é *feito memória* ou, na contrapartida, a memória *histórica* revela o passado; e, seja na acepção marxista, estruturalista ou idealista, será a liberdade aquela que encarcera o *porvir ético*, que é incondicionado; e o faz pela petrificação de memórias (a práxis feita repetição). “Assim, do ponto de vista da história, os costumes são falsamente repetitivos: eles se reproduzem como outros e com outros sentidos dentro de um sistema que a história conduz e desloca e sua própria repetição, quando tudo muda, é o indício do desmembramento do sistema” (SARTRE, 2017, p. 415). Isso explica, além da remissão ao *verdadeiro sentido* da história (liberdade), a separação que Sartre propõe entre o que nomeia *homem histórico* (práxis-livre-situada) e *homem da repetição* (produto de seu produto); ou, “do homem histórico contra ele mesmo enquanto ele é, pela alienação mesma, cúmplice dessa repetição e produto de seu próprio produto” (SARTRE, 2017, p.

419). A condição paradoxal de toda ética, que é história e é memória, permanece: é *do homem incompleto e alienado* que somos, por sua práxis, que a Ética deverá brotar; e subsistir, afinal, *a antiphysis é ela mesma a história*, luta infinda entre Para-Si e Em-Si, ante o Para-Outro em vias de realizar (sem jamais concluir) o *ideal* Ser-Em-Si-Para-Si. A ontologia, sem retoques.

Assim, entende-se que Sartre coloque-se frontalmente contrário à tese de que o homem seja *produto de seu produto*: no princípio, *tem de ser liberdade*. O tema da Moral coloca Sartre e Marx (ou, *marxistas*) em campos diametralmente opostos: de um lado a existência, pautada por escolhas (livre, portanto, responsável), pois ser-homem-e-mulher é ser-liberdade; de outro, a ilusão da escolha e da moralidade, afinal homens e mulheres estariam condicionados por infraestruturas que desconhecem e não dominam. Até caberia aqui perguntar a Marx sobre essa aparente *irresponsabilidade* aplicável a homens e mulheres que, efetivamente, fazem a história; mas é mais interessante, considerando a economia interna da conferência de Sartre, inverter a pergunta, e direcioná-la a Sartre mesmo: se a consciência é intencional, é um mero *fluxo negativo em direção a*, e é daí que pode brotar livremente o ato ético (ou não), como explicar que, no mundo, os valores não somente estejam arraigados no mais profundo de cada Ser-Para-Si como são, também eles, os únicos capazes dar sentido (ou justificar) uma existência? Segundo Sartre, é preciso voltar ao *início*, às raízes da moralidade, e refazer sua *memória*; de fato, a investigação fenomenológica da moral revela a experiência da Normatividade que, por sua própria estrutura, é ambígua: o futuro é incondicionado, todavia é limitado.

A inspeção fenomenológica mostra que os possíveis (porvir) acabam redundando em mera repetição e, ainda assim, mediante a *força das coisas*, Sartre insiste no princípio da liberdade, deixando a resolução dessa contradição nas mãos do *processo histórico* (a Ética coincide com o sentido da História, que é a Liberdade mesma). Ora, se *morais alienadas* podem ser *dissolvidas* pela ética *verdadeira*, o sentido próprio da história não seria constituído, mantido ou superado em razão da *memória* que dele se faz? Essa é uma perspectiva aqui explorada, na medida em que o homem não é *consequência* de si, mas *escolha de si mesmo*; se homens e mulheres fossem mero *produto de seu produto*, não haveria moral possível (SARTRE, 2017, p. 396). Apenas sem liberdade a moral pode ser pensada como resultado de certo *adestramento*, um *condicionamento profundo* advindo das *infraestruturas* que, ainda assim, decidiria o futuro. Ora, quem está efetivamente se iludindo, Sartre ou Marx? O primeiro admite que há condicionamento social, embora

indique que ele age *contra* a liberdade e, fiando-se em sua ontologia, identifica existir (ser-homem-no-mundo) e liberdade; o segundo, por sua vez, chama a atenção para o plano da *necessidade mais básica* para existir, ou subsistir a partir de uma produção *fundada nas relações e instrumentos de trabalho*. Mas isso não é, também, memória? Os museus estão repletos de instrumentos de trabalho que, pelo próprio encaminhamento do processo histórico, são hoje, literalmente, *peças de museu*.

Para Sartre não há o *homem-livre-modelar*, essa *ideia abstrata e universal*, bem ao gosto do idealismo (1848); nem aquele homem, mero *depositário do passado*, nascido num mundo social *constituído segundo as leis da dialética histórica*. A psicanálise existencial vem a calhar: a parcela analítico-regressiva, somada à síntese progressiva permite “deixar de lado ‘morais decretadas’ (Kant e Nietzsche), pois universalizam ‘impulsos e movimentos’ singulares” (SARTRE, 2017, p. 398), para dar voz à liberdade. A ontologia volta a dar as cartas, dessa feita contra toda noção de *positivismo social*, que faz homens e mulheres aparecerem a si mesmos como *o tempo e o espaço*, exteriores a si; nesse sentido, a norma é, também, *minha possibilidade de me produzir sujeito*. Noutros termos, a liberdade situada existe como *possibilidade incondicional do futuro*, que permanece sendo meu possível, *tenha sido qual for* o meu passado. É justamente a liberdade que atua eficazmente tanto no plano histórico como no âmbito da memória, que estará entrelaçada nas estruturas de ser que se revelam concretamente no mundo: a ambiguidade do valor se radica justamente nessa *impossibilidade de identificação consigo*, própria do Ser-Para-Si, e que é levada ao Ser pela liberdade; afinal, frontalmente contrário à determinação social, Sartre afirma não haver “*nenhuma ordem de determinação*, visto que: o sujeito possível do ato normativo não é afetado na sua possibilidade. Ele se constitui assim como porvir independente de todo passado, melhor: como porvir exigindo instaurar-se sobre as ruínas do passado” (SARTRE, 2017, p. 402).

A norma aparece como porvir puro, pois no fundo o que rege ser-homem-no-mundo é a escolha, pautada na liberdade que *ele mesmo é*: ilumina-se o presente *pelo porvir*, ou em vista dele. Assim, *o porvir puro não é cognoscível nem previsível*: o futuro não foi preparado por outrem, é *porvir por fazer*; do mesmo modo, a Normatividade, por irresistível que seja, é ainda corroída pela contingência do fato histórico. Ou seja, é pela memória que o passado permanece sendo atualizado, ainda que sua atualização tenha aspecto de permanência do mesmo, que é igual, mas sempre novo; seguindo o mesmo sentido, a moral também se atualiza no ato de sua corrosão (negação prática de um futuro

ideal), pois também será da negação do *status quo* que o futuro será feito; o passado, a memória, são incontornáveis nesse plano, pois a ética lança aí suas raízes sendo, portanto, *ambígua* por levar consigo a mesma ambiguidade de Ser-Para-si, que *é o que não é e não é o que é* (distensão temporal): sou meu passado *não mais o sendo*, e sou meu futuro *não o sendo ainda*. No *atmo* presente, esmagada pelo passado e demandada pelo futuro, a liberdade atua eticamente; ou, dito de outro modo, é pela memória que a moralidade, seja normativa, seja coercitiva, seja indicatória, pode se insinuar no mundo, na medida em que a “norma enquanto possibilidade necessária se opõe, particularmente, à contingência puramente assertórica do fato” (SARTRE, 2017, p. 403). Repete-se aqui um preceito pétreo da ontologia: ser-no-mundo implica uma necessidade entre duas contingências, pois, se para ser-homem é necessário *ser-no-mundo*, é absolutamente contingente que *esse homem ou mulher* seja, como também contingentes são as estruturas *atuais* do mundo (que, por isso mesmo, *sempre se atualiza*, em sua permanência).

Mesmo assim é preciso ficar claro que as normas não são ideações, mas sim *fatos*; melhor, a normatividade finca-se no fato, ou *fatos de repetição: habitus, ethos, hexis*, memória, enfim. A sociedade instituída confunde-se com seus valores e imperativos pois, em situação, o *porvir incondicionado aparece também como passado de repetição*; então, se parte das raízes da ética pode ser encontrada no passado, é justamente porque as experiências pregressas constituem uma *memória* que tem sua *prática de conduta (hexis)* incorporada (no corpo, literalmente); colocando-se todo o peso dessa *encarnação* da ética “devolvemos o passado ao passado e o imperativo se torna uma descoberta do porvir como desqualificando o passado”, e, ao mesmo tempo, “esse porvir que estabelece minha possibilidade incondicionada de me produzir em interioridade, a põe como tendo sido um imperativo respeitado pelos indivíduos das gerações anteriores” (SARTRE, 2017, p. 404 ambos os trechos). Então, é via memória, em sentido amplo (história), que a Moral se realiza, seja pela *boa execução do papel ou função social*, seja afrontando-o.

Sartre não titubeia: o homem não se desfaz como um desenho na areia, ele ainda *está por fazer* (SARTRE, 2017, p. 423). História é historiarização, mostra Sartre em *O Ser e o Nada*: via-se já ali a identificação irrestrita entre práxis individual e constituição do mundo, pois o filósofo mostra que a história (ciência) precisa haver-se com a gênese de sua singularidade (são práticas singulares que constituem o universal pois, o ponto de partida é, e somente poderia ser, a liberdade). Para Sartre a história se faz a partir de cada homem ou mulher, em seu ser e por suas escolhas, e isso está referendado

ontologicamente por seu modo de ser (Ser-Para-Si); é assim que, nas palavras de Sartre, “é escolhendo-se e historiarizando-se no mundo que o Para-si historiariza o próprio mundo e faz com que este fique datado por suas técnicas” (SARTRE, 2011, p. 639). Então, do ponto de vista onto-fenomenológico, a história funda-se na existência; todavia, na mesma medida, é preciso dizer que a existência *se funda* na história (situação): a condição ambígua de toda ética o mostra. Seja no plano moral, ou ético, ou dos costumes ou mesmo das Leis, o que se tem é *multiplicidade*; aquilo que é crime aqui é bem aceito acolá, aquilo que, aqui, é falta de educação ou indiscrição será muito bem-visto e esperado logo *ali*, depois de alguma fronteira. Pois, e nisso Sartre é categórico, tanto o mundo como *ser-homem-ou-mulher-no-mundo* decorrem da liberdade; e haverá tantos modelos de ser-homem-ou-mulher, e tantos modelos de mundo a ser habitado por esses homens e mulheres quanto for a criatividade humana que, parece, não tem fim.

Não há, de princípio (antes das colonizações e globalização), qualquer regra *humana* que seja *universal*, sequer naquilo que pode parecer óbvio, como a vida (Seppuku, ou Haraquiri, p. ex.)²⁷; nunca houve modelos de *realização* (ou felicidade) que pudessem ser generalizados: pudera, a liberdade situada será o vetor do futuro que é *inventado*, escolhido e realizado pela práxis que, em situação, é *comum*, fazendo com que existam tantas visadas de mundo quantas forem as *culturas* e, no limite, o número de mundos possíveis engloba a cifra inimaginável da soma das visadas de *todos os homens e mulheres que existiram, existem ou vierem a existir*. Não caberia “encontrar no mais profundo da realidade humana, quer dizer, na sua animalidade mesma, no seu caráter biológico, as raízes de sua condição ético histórica” (SARTRE, 2017, p. 426)? Não. Justamente por *ser-liberdade*, todo homem e toda mulher, ainda que tenham

²⁷ Além dos *suicídios por honra guerreira*, inventados pelos japoneses *contra a vida*, é preciso considerar a absoluta contingência de ser-no-mundo, sobretudo quando se trata de falar em valores; note-se, ainda como exemplo, o caso seguinte: “O uso desenfreado da talidomida aconteceu depois que as autoridades médicas da Alemanha licenciaram o medicamento para a venda sem receita, permitindo que as pessoas começassem a tomá-lo para tratar uma série de doenças, como pneumonia, resfriados, gripes e, principalmente, aliviar os enjoos da gravidez. Com a fabricante do medicamento alegando que ele era totalmente seguro, mesmo durante a gravidez, o resultado foi o de milhares de abortos espontâneos, defeitos congênitos graves em bebês e lesões nervosas. (...). De acordo com os estudos, a talidomida ingerida no 20º dia de gravidez, por exemplo, causou danos cerebrais centrais, e a partir daí danificou olhos, orelhas, rostos, braços e pernas até o 28º dia. O medicamento só não causou danos ao feto quando foi tomado após 42 dias de gestação. Demorou vários anos para que fosse estabelecido uma conexão entre o uso da talidomida ao longo da gravidez e as milhares de crianças que nasceram deformadas” (ARAÚJO, 2021; ver, ainda, INVERNIZZI, N. & MORO, 2017). Considerando essas deformações, e a *possível vida* dessas crianças, seria então justificável o aborto? Ou, como já foi feito em tempos de antanho (mas permanece na memória e, talvez, prática de alguns grupos indígenas), caberia *matar* essas crianças?

familiaridade, quiçá *identidade* biológica (gêmeos), será gestado e constituído a partir de um *sentido-mundano-concreto* totalmente diverso; e isso não se restringe, absolutamente, aos aspectos de constituição da vida, mas apontam para algo ainda mais sutil: a *normatividade*. Ou,

É assim que, por exemplo, o imperativo (honra) moral é sobreposto ‘à própria vida’, pois esse seria o preço para – em última instância – cumprir a normatividade. Isto significa que, em vez de receber suas determinações do exterior como uma bola atingida por outra, ele se determinará contra elas como unidade sintética a partir de outra unidade sintética de interioridade: o imperativo ou o valor (SARTRE, 2017, p. 401).

O biologismo, mesmo se assentado na sua versão generalista (vida), não pode explicar a existência; e, do mesmo modo, cumpre lembrar à antropologia, à arqueologia e, sobretudo, à história e sociologia, que é ineficaz, senão absurdo, descrever a aventura humana a partir leis, determinações ou estruturas, afinal o que se tem e se pode ter, no princípio, é liberdade: é da liberdade mesma que a normatividade arranca sua força. Isso leva diretamente à ambiguidade apontada por Sartre no existir (experiência), pois no mundo convivem a *incondicionalidade* do imperativo ético e a *inevitável condicionalidade* de toda escolha (*ato* ético). A incomensurabilidade entre ontologia e *disciplinas auxiliares* não justificaria a manutenção de uma norma que *limita* ou *provoca sofrimento*; afinal, é isso que faz a norma. Entretanto, como a normatividade se assenta, também, na liberdade, ela se *esparsa* entre milhares de homens e mulheres (Para-Sis), e isso realmente realiza a *ética* (que, como visto, coincide com a história e, portanto, é memória). Isso significa que a má-fé faz sim parte da tessitura social; e isso não se resume aos *papéis sociais* que são impingidos (ou exigidos) a todos e todas: há ambiguidade da experiência ética, pois, a respeito de toda regra, “são os mesmos indivíduos (todos ou quase todos) que as mantêm e que não hesitam em violá-las” (SARTRE, 2017, p. 399). Saber o que é o Bem jamais exigiu praticá-lo, lição sábia e *moralista* que Aristóteles direcionou a Platão.

A práxis liga-se, diretamente, à moralidade, do mesmo modo que a ética deverá coincidir com a história: ambas são feitas do mesmo material, a *escolha humana situada* ante o Em-Si que *se faz memória*. Claro, não se nega que a *indiferença do Em-Si* em seu ser-opaco possa, de certo modo (escassez), *encaminhar* as escolhas humanas: o povo Himba, da Namíbia, *inventou* a Cultura do *banho de fumaça* em razão da falta de água; nem por isso deixaram de visar, individual e grupalmente, *estar limpo e cheiroso* para os

demais membros do Grupo, algo que, para o *mundo-himba*, faz todo sentido. As fragrâncias conseguidas com esses banhos são agradáveis, exigem técnica apurada e, inclusive, fazem parte das *distinções sociais* inventadas pelo Grupo; fazem mais: na prática, a fumaça combate microrganismos da pele, tendo efeitos similares ao *banho com água e sabão*, garantindo *sua saúde*. Entra em cena a cultura (mundo), resultado de livres escolhas que, claro, somente poderiam ser efetivas a partir do Em-Si: suas casas, circulares, são feitas com uma mistura de barro e esterco, abundante e adequado para proteger da forte variação de temperatura; mas será seu Deus, Mukuru, quem efetivamente *governará sua vida*. Ainda que esquematicamente, o quadro está completo: é do Em-Si, e por sua negação, que o Para-Si faz mundo; e o faz livremente, a partir de sua situação. E se o frio ou calor extremo explica sua casa, e se a falta d'água indica a razão da invenção do banho de fumaça, será sua liberdade – e somente ela – aquela que inventa um Deus, para justificar, explicar, mitigar, *alienar*, enfim, a liberdade mesma.

A antropologia cultural explora *in loco* essa expressão genuína da liberdade, concluindo que a diversidade cultural mostra não haver, no mundo fenomenológico, uma *natureza universal*, ou *humana*; o que há é a particularidade das construções simbólicas (e *estruturais*) de cada sociedade. Não muito longe daí, Sartre define Moral com precisão: é “o conjunto de imperativos, valores e juízos axiológicos que constituem os lugares-comuns de uma classe, de um meio social ou de uma sociedade inteira” (SARTRE, 2017, p. 399). Assim, é pela práxis que homens e mulheres *negam o Em-Si*, negam o *subhomem* que recebem quando de seu nascimento, negam a situação na qual *brotam involuntariamente*; nem por isso vale dizer que o mundo *é mais velho* que o homem, afinal, são (e somente poderiam ser) *contemporâneos*. O ato de *criar mundo* remete, sempre, a aceitar ou rejeitar, a lembrar-se ou esquecer, a cultivar ou combater *livremente* e, com isso, não apenas o Em-Si e a facticidade são negados no mesmo ato de sua revelação, como as *estruturas de mundo*, por sólidas que pareçam, não são mais que a *fuligem* de escolhas pregressas que ficam na arma depois de disparada. Mesmo assim, algo permanece: a determinação e sobredeterminação continuam no prático-inerte de cada experiência mundano-concreta, mas são os próprios homens e mulheres quem “os produzem pela objetivação de sua práxis que se inscreve no mundo inorgânico, como um carimbo” (SARTRE, 2017, p. 410); e isso, em medidas diversas, aplica-se tanto à placa *não pise a grama* como na Lei, tornada *carimbo* pela práxis do Grupo, origem mesma de toda religião, ou da exigência de *respeito* aos livros sagrados (*a palavra*). A inércia do Em-Si

resiste pela *prática*, o que parece evidente, tem consonância com o imaginário; a transmissão disso, parece também claro, é a força exercida pela geração atual sobre as novas gerações. Mas o que dizer dessa manutenção de *valores, normas e imperativos*?

A Bíblia, tal qual a Constituição Federal, é Em-Si, ambos são meros livros, como tantos outros; no entanto, para o crente ou para o cidadão, os dois livros funcionam como *diretrizes* para existir na cidade dos homens, ou para ir à *cidade dos Céus*: a liberdade será, nesses e em todos os demais planos da moralidade, sua via de chancela; pois, cumpre lembrar, para Sartre homens e mulheres não escolhem separadamente seu mundo, ou seu ser e seus valores, mas esses aparecem entrelaçados no Ser-Para-Outro e, claro, no infinito número possível de visadas de um determinado objeto, ou situação, ou valor. Em igual medida, ou talvez ainda mais amplo, é o plano dos *possíveis* humanos: o sistema capitalista *impõe* à maior parcela da população a condição de *proletário*, o que aparece (sem a devida mediação) como *destino*; mesmo assim, conforme seria para Marx, esse mesmo proletariado leva consigo, como *possível*, o futuro puro, visado como eliminação daquele *porvir repetitivo* da história do capitalismo. Assim, *o proletariado carrega* desde sua constituição *a morte da classe burguesa* porque, como se percebem no mundo como parte de um sistema no qual a repetição da vida é, para eles, insatisfatória (ou cheia de penúrias), somente eles poderiam se ver *diferentes* no futuro (o capitalista, satisfeito, evidentemente não está afeito a mudanças). Ainda, tanto o negro escravizado como a mãe proletária cuidam de ensinar a seus filhos e filhas qual é o *seu papel* no sistema. E o farão em consonância com a religião, com a Lei e com todos os hábitos e costumes de um determinado grupo; e isso que permanece do passado *deverá continuar* no futuro, pois como história e moralidade são um e mesmo fenômeno, ambas serão realizadas pela *memória*. É a lembrança da multa, ou da educação para a cidadania, ou o que for, que garantirá o *poder* à placa para não pisar a grama; na mesma medida, a *memória dos deuses* deve ser *relembrada* todas as semanas, além de fazer com que o ano seja movido pelo *movimento transcendente* de determinada crença. A religião perdeu suas origens no tempo, mas a origem da democracia pode ser rastreada: são *evidentemente* (evidência fenomenológica, Deus não existe, mas existe o *fenômeno religioso*) invenções e, todavia, pautam a existência e o modo de ser de homens e mulheres, justifica guerras, massacres, injustiças... moldam o ser-homem-e-mulher em sua sexualidade, em suas escolhas de consumo e, até mesmo, em seu ser-no-mundo. Isso se explica:

É o que poderíamos chamar de reificação da práxis ou [...] reino do prático-inerte. E esse prático inerte é constituído fundamentalmente pela práxis passada inscrevendo-se na coisa e sendo sustentada por ela, ao passo que a coisa ela mesma (a estrutura) é sustentada por meio de Outros (SARTRE, 2017, p. 412).

O termo memória sequer aparece no trecho hora analisado, mas parece bem adequado perguntar: não é a memória da estrutura passada que hipostasia o futuro do homem ou mulher nascidos? O religioso, fazendo memória de seus ancestrais, mantém a religiosidade como parte de seu ser, mesmo ante todas as evidências de que Deus não somente é invenção, como não *participa* dos rumos tomados pela história e, sobretudo, jamais (pois não existe!) decidiu, indicou ou mesmo *exortou* a humanidade a *nada* daquilo que é dito em seu nome; tal qual no contratualismo, onde a Lei aparece como acordo de antanho, feito por um Grupo e, decididamente, ensinado e *exigido* de todo e cada cidadão. E quem exige senão *outrem*? O Ser-Para-Outro, descrito na ontologia com alguma margem para que Merleau-Ponty visse nisso mero *sobrevo*o da realidade, não se presta a equívocos quando retomado na *Crítica da Razão Dialética*: a descrição ideal da gênese do Grupo (Escassez, Grupo em fusão, Fraternidade-Terror e Instituição) mostra que, via repetição, são os pais que comprometem o futuro de seus filhos; assim, o destino não escapa da pecha de *escolha*, e nenhum *mundo*, por intragável que seja, não poderá ter outra fonte senão a *manutenção de escolhas pregressas*; memória, enfim.

É pela memória que os museus estão repletos de objetos, como também são memoráveis as histórias (a História) que retratam a transcendência (deuses e demônios *inventados* e repetidamente invocados) e, no limite, movem as escolhas situadas dos indivíduos. Assim, é pela práxis, que é de cada um e de todos, que a liberdade é colocada *a serviço da coisa* (ou Lei, ou crença ou etc.). “O imperativo é, portanto, a coisa ditando as suas leis à práxis na medida em que é mantida pela ação dos outros”, práxis *crystalizada* que “se aprisiona no produto manufaturado, enquanto ela se faz retomar como uma função inerte que exige ser desempenhada pelas novas gerações” (SARTRE, 2017, p. 413). É no presente que o futuro das novas gerações (ou dos jovens e crianças filhos de proletários) é hipotecado, ainda que as razões profundas desse fenômeno devam ser buscadas no passado: os contratualistas já tinham utilizado essa falácia, na medida em que tornavam os filhos obrigados a cumprir as escolhas de seus pais; e não é mesmo assim? Eromeros e erastes, na antiga Grécia, ou mesmo a *educação religiosa* na contemporaneidade, são exemplos disso: são os pais, ou os adultos, aqueles que farão memória do passado, e que

lembrarão insistentemente aos jovens de suas *obrigações*; também serão eles os juízes e aplicadores da pena impingida ao *diferente* que, no caso, nada mais fez do que exercer seu ser-livre de maneira diferente do *rebanho*. Termo forte, por certo, mas ilustra claramente o papel de usurpação da liberdade das sucessivas gerações, como se fez com o boi que, castrado, engorda no pasto para ser abatido, quando comparado ao *touro de Lide*. Certo é que, no exemplo, ambos morrem de modo covarde, tanto no abatedouro como na tourada; mesmo assim, mal comparando, serão rebeldes os touros cabendo-lhes a *Plaza* e o espetáculo, sendo bois e vacas sacrificados às escondidas para serem alimento. O mundo humano, em sua moralidade, permanece ileso.

A classe dominante afigura-se como *refém* do modelo que criou; isso significa, noutras palavras, que não há, para ela, porvir *puro*, pois, seu *ser-de-classe* exige a manutenção do passado (conservar); já as classes dominadas têm, ao menos, *dois porvires*: “Um que aparece no interior do sistema, imperioso e cogente: encontrar trabalho, alimentar sua família, garantir seu salário, etc. O outro que se manifesta como puro porvir e total pela rejeição do sistema e produção de um outro sistema” (SARTRE, 2015, p. 411). A elite, não importa o grupo ou o estágio, está submetida às regras (vantajosas) que ela mesma inventou; a ralé deverá, a duras penas, fazer coexistir duas possibilidades, das quais afigura-se a manutenção do que é ou, talvez, trilhar o caminho revolucionário.²⁸ O risco, ou preço a ser pago, envolve a vida; ainda assim, não faltam exemplos de revolucionários e revolucionárias que morreram por determinada causa: de novo, a vida não é (nem pode ser) valor absoluto, e em situação, definitivamente, pode ser justamente a algema *factual* da qual alguma liberdade precisa escapar (note-se o caso das doenças graves e degenerativas). Mas, para ambas as posturas, tanto a do revolucionário como a do conservador oprimido (pobre de direita), será a liberdade seu motor e sua razão; ainda, será ela que também vai tratar de inventar as *razões* que justificam essa escolha, e não qualquer outra (iguais termos não se aplicam ao opressor que, para ser, necessita *manter* as estruturas sociais). E tudo isso seria de uma clareza cristalina, não fosse a espessura de cada *situação* vivida, seja relativa à História ou à vida de cada homem ou mulher, a *sua memória*; nada mais acertado, portanto, que chamar de

²⁸ “É hoje inegável para qualquer pessoa que tenha ido à avenida Paulista, ou a qualquer das grandes avenidas das grandes cidades brasileiras, protestar só contra Lula e o PT que a corrupção era fachada para o verdadeiro objetivo das classes médias, que era interromper o projeto de ascensão social dessas classes para que continuem sendo – exatamente como os escravos do passado – odiadas, superexploradas e desprezadas” (SOUZA, 2017, p. 60).

aventura individual a existência em suas peculiaridades. Isso remete, sem mais, à *aventura do Grupo*, da qual se faz memória; ora, isso não é justamente a história?

Fazer memória do passado é historiar, sendo a história o relato *minimamente verificável via fenomenologia* do que se passou (ou ter-se-ia passado) com determinado Grupo. A ambiguidade se repete no jogo de interesses (liberdades), fazendo da História “o combate rigoroso do prático-inerte e da práxis. Cada um dos dois termos triunfa por seu turno, visto que a práxis ao se objetivar na materialidade inorgânica é absorvida pelo prático-inerte que a condiciona e a aliena, e visto que essa alienação é contrariada pelo fim mesmo em nome da qual ela é produzida” (SARTRE, 2015, p. 414). O conflito, esse sentido original do modo de Ser-Para-Outro, reaparece na sua formulação dialética: o mundo, feito por homens, faz homens que deverão *manter e realizar* esse mesmo mundo. Não há determinação, parece claro, senão aquelas mesmas inventadas, ensinadas e mantidas pela liberdade.

Ética é negação da práxis, ainda que seja, também, a própria práxis: esse é o paradoxo; pois aquilo que impele a mudança brota da mesma fonte que exige a permanência: a liberdade mesma. Assim, *a práxis* enquanto constitui a ética, é libertadora (visa o futuro puro), mas no processo histórico, pelo concurso da liberdade (que demanda o *diferente*), ela mesma se faz determinação, limite, repetição. É assim que, mesmo tendo os parcos recursos da fenomenologia, e não cabendo aqui remeter ao transcendente ou a qualquer *ideia reguladora* (mesmo que dialética), Sartre deixa a nu a *armadilha*, que promove a mutação da práxis em *repetição*, fazendo do *ser-passado* o destino, seja de indivíduos, seja do próprio mundo. Na formulação de Sartre, “o ser em anterioridade e em exterioridade se propõe, falaciosamente, ao agente, como o ser a realizar por um sujeito de interioridade” (SARTRE, 2017, p. 405); segue-se daí que, assim como o agir ético, também a má-fé (e ignorância) participa ativamente na constituição da História, afetada de memória e coincidente com a Ética. Então, à pergunta, *o que quer dizer, no fundo, essa palavra história*, responde-se desde a ontologia fenomenológica: é liberdade. E, para concluir, vale lembrar que

o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de ‘liberdade’, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à ‘faculdade de obter os fins escolhidos’. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha (SARTRE, 2011, p. 595).

A liberdade, essa autonomia, move a invenção e manutenção de memórias que, por sua vez compõem a história. A ética é o rastro deixado pela liberdade passada, que pode (ou não) adentrar o presente e determinar o futuro; também pode hipotecá-lo (negar o futuro puro, os *possíveis* do mundo). Assim, a ética é a luta indefinida entre liberdade e determinação no seio da existência; *práxis-situada* ou mera repetição.

Capítulo III: Liberdade e revolução, a obra de Arte como reinvenção da vida

Ver as coisas de soslaio, e como que em recorte (...) ou contemplá-las por um vidro colorido, ou à luz do Sol poente (...): tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas.

Nietzsche (2004, Aforismo 299).

A filosofia de Sartre é filosofia da liberdade que, nas palavras do próprio filósofo, tem três tarefas a cumprir: primeira, a libertação metafísica de homens e mulheres sendo, essa, a mais fundamental justamente por ser a base que torna as demais possíveis; trata-se então de, contra toda teoria determinista, revelar que ser-homem-e-mulher-no-mundo é ser-liberdade. Esse trabalho, pode-se dizer, é cumprido em 1943 com a ontologia fenomenológica: *O Ser e o Nada* mostra, contra Freud e qualquer *ciência da alma* determinista, e *contra* todo determinismo das ciências sociais, que é a liberdade o princípio do mundo, da História e de todo e qualquer sentido possível que possa haver na realidade humana; ainda, referir-se ao mundo-humano é, desse ponto de vista, uma tautologia: não há mundo senão para homens e mulheres, tanto como não pode haver homem ou mulher senão no mundo. Assim, diz o filósofo, nosso objetivo concreto, atual e contemporâneo é, *a libertação metafísica do homem*.

O pressuposto para a realização da liberdade na História demanda, primeiro, a afirmação e fundamentação da liberdade mesma. E, como é sabido, Sartre se aproxima da fenomenologia de Husserl e da analítica do Dasein de Heidegger justamente visando fundar sua filosofia: a ontologia somente é possível como fenomenologia, e Sartre – a partir da descrição de condutas humanas no mundo, sejam elas quais forem – encontra duas modalidades de Ser (Em-Si e Para-Si) que existem, e somente existem em relação. Imanência e transcendência são faces de uma mesma moeda, cunhada nesse fato fenomenológico que é o mundo. Então, no mundo e para o mundo, tem-se desenhada a terceira tarefa da filosofia da liberdade: a *libertação política e social*. A Revolução propriamente dita nunca foi feita e, ao que tudo indica, estará para sempre sendo realizada enquanto houver mundo: a liberdade, porque situada, renova suas demandas indefinidamente. É assim, por exemplo, na luta da libertação da mulher (BEAUVOIR, 2019; BUTLER, 2012), que ainda está em curso, como também a luta permanente de

peessoas negras no Brasil para se libertarem do *racismo estrutural*, herança macabra da época do país escravocrata que ainda está muito viva em nossa *memória* e, lamentavelmente, em nossa *prática* social (ALMEIDA, 2020). Pois, enquanto luta contra a normatividade, a *revolução é permanente*, haja vista que para Sartre ela é orientada pelo *Porvir*; será sempre em vista de um mundo *futuro* que o presente se moverá na constituição de seu sentido. E mais, é somente em situação que se pode falar de liberdade ou libertação: serão os homens e mulheres situados os artífices do mundo em sua estrutura normativa, o que acarreta que também o *ser-livre* seja uma invenção situada. Se para o filósofo os franceses *nunca foram tão livres como durante a ocupação alemã*, é justamente porque a opressão, ainda que mantenha suas mazelas, é a ocasião que desafia a liberdade; e demanda, sempre, a invenção de uma resposta *libertária*. Numa palavra, homens e mulheres são *liberdade para se libertar*; e serão eles que vão inventar e realizar seu mundo.

Todavia, é a segunda tarefa proposta por Sartre no projeto de sua filosofia da liberdade que interessa aqui. Nas palavras do filósofo, trata-se de “libertação artística: facilitar ao homem livre a comunicação com os outros homens graças às obras de arte e, por esse meio, mergulhá-los em uma atmosfera de liberdade” (SARTRE, 1948, citado por CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 189); e, acredita Sartre, via obra de arte, a mudança do mundo (revolução) seria possível. Mas por que não a panfletagem, ou a educação política, ou o trabalho ideológico, ou mesmo a ditadura do proletariado, e sim a arte? As primeiras respostas estão dadas, pois parece depreender da afirmação de Sartre a ideia de que a arte facilita a comunicação com outros homens; e ninguém ignora o poder de uma obra de arte quando se trata de comover, ou transmitir uma ideia ou, mesmo, enganar. Mas, mais do que isso, para Sartre a obra de arte permite captar e apreender o propósito do *Outro*: “a obra de arte se apresenta a mim como um fim absoluto, exigência e apelo. A obra de arte se endereça à minha pura liberdade e, assim, me revela a pura liberdade do Outro” (SARTRE, 1983, p. 516). Assim, pouco importando qual seja a arte, ela traz de per si a exigência absoluta que demanda a cada homem ou mulher sua participação, ou aprovação; a arte revela o artista, esse homem-liberdade fazendo-se livre.

A arte nunca é neutra, não é fechada em si, mas comporta toda a gama de sentidos que a liberdade puder lhe atribuir. Assim, ela é o meio humano privilegiado na causa da liberdade, cabendo *mergulhar homens e mulheres numa atmosfera de liberdade* através da obra de arte, ou da *arte*, e não de qualquer outra coisa; então, em conformidade com o

programa do próprio filósofo, cabe buscar na *libertação metafísica* (primeira tarefa da filosofia da liberdade) as razões desse privilégio da arte no fomento da mudança social; ou, de modo mais radical, entender a imbricação entre liberdade e revolução. A arte é a chave para a liberdade pois, “No limite a arte será produção do mundo como o mundo do desejo, isto é, que o mundo como ser contingente é aniquilado para reaparecer como mundo produzido por uma liberdade, como o mundo cujo ser mesmo é finalidade, como mundo criado” (SARTRE, 1983, p. 567). Mas o que é arte? Essa pergunta, formulada sem especificações, não pode ser respondida; ou pode, mas revela generalidades, como manifestação humana universal ou expressão de um ideal estético, cabendo ao artista ou historiador da Arte a última palavra sobre o assunto; críticos e marchands também precisam ser consultados. Etimologicamente, arte é o saber-fazer (talento), sendo seu objetivo a criação e transmissão de sentimentos, ideias e crenças: para Sartre ela nasce da liberdade, é claro. Chega-se, assim, ao sentido profundo da arte segundo a ontologia fenomenológica: ela não é mero ofício de artistas ou especialistas, ela coincide com ser-homem-e-mulher no mundo. E o primeiro indício dessa identificação ocorre num exemplo bastante conhecido de Sartre: depois de uma centena de páginas, os leitores de *O Ser e o Nada* encontram o exemplo da mulher de má-fé em seu encontro amoroso; desnecessário lembrar aqui que se trata de um exemplo situado na década de 1940, e que Sartre é um homem de seu tempo. Importa, isso sim, mostrar que agir de má-fé demanda “Certa arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada ideia e a negação dessa ideia. (...) Para ela, trata-se de afirmar a identidade de ambos, conservando suas diferenças” (SARTRE, 2011, p. 102).

A atitude de má-fé ora apresentada revela o possível humano, de utilizar a *dupla propriedade* de seu ser-no-mundo: somos facticidade e transcendência. A mulher estaria *artisticamente* encenando o jogo entre seu desejo e as convenções da época, mantendo no plano consciente sua *certeza* de recusa das propostas do pretendente, ainda que *suas atitudes* (seu corpo-no-mundo) fossem de assentimento. Essa, por paradigmática que seja, é a condição de todos os homens e mulheres: *encenar o papel* social que lhes é delegado pelo olhar de outrem; pois, é também assim a *arte* do garçom, não somente porque ele encena ser-garçom embora, diferentemente de um cinzeiro, ele jamais possa coincidir com seu ser, mas também porque *ser-o-poeta que é servido por um garçom* também é um papel social a ser encenado. Desnecessário lembrar que o *chef* de cozinha ou os *músicos* desse restaurante também são *artistas*, como o serão as pessoas responsáveis pela

administração ou limpeza do estabelecimento. Sartre é bem direto a esse respeito quando critica certa psicologia *moralista* “que nos oferecem um conhecimento prático do Outro e a arte de agir sobre ele” (SARTRE, 2011, p. 474) pois, desse ponto de vista, as pessoas “são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses”, donde seja possível “utilizá-las como for melhor aos meus interesses, caso conheça suas ‘chaves’ e essas ‘palavras-chave’ para desencadear seus mecanismos” (SARTRE, 2011, p. 474, ambos os trechos). Para tanto é exigida certa cegueira fenomenológica, que se recusa a reconhecer a subjetividade absoluta do Outro como fundamento único de meu Ser-Em-Si (corporeidade, mundanidade, facticidade); o outro é liberdade e, via reciprocidade, caberá sempre a ele a última palavra sobre mim, como também cabe a mim a última palavra sobre ele. Não custa lembrar, o que sou no mundo perpassa (e é perpassado), sempre, pelo olhar alheio; e são incontornáveis os processos de objetificação nas relações humanas, pois é o conflito o sentido original de Ser-Para-Outro.

A arte é, assim, equivalente do conhecimento: é apropriação de Em-Si. Todavia, o objeto artístico tem como principal característica sua abertura de sentidos. Seria um meio profícuo para abrandar o conflito originário? Não dá para responder a isso. Mas, ao menos, fica patente que, para Sartre, todo homem e toda mulher é artista de si mesmo (sendo sua obra seu ser-no-mundo). É ainda na infância que o processo criativo de si mesmo se inicia, donde, “Para a criança, conhecer é efetivamente comer; ela quer saborear aquilo que vê” (SARTRE, 2011, p. 707), processo que se prolonga ao *longo da vida* (Existência) na medida em que inverte esse papel: se parece que a arte é uma produção contínua da *mente*, o fato é que algum sentido dela “se conserva de per si e como que indiferente em relação a esta produção. Esta relação existe igualmente no ato de conhecimento” (SARTRE, 2011, p. 708). Em conformidade a sua ontologia fenomenológica, Sartre mostra que a arte perpassa tanto a atitude individual de negar a liberdade (mulher de má-fé) como as teorias sobre a subjetividade (moralidade pré-fenomenológica); a má-fé, por sua vez, que pode ser pessoal e/ou social, é também a arte de formar conceitos contraditórios, o que equivale a agir sobre outrem no intuito de cristalizar sua liberdade. Sendo assim, por que não aplicar essa arte à ação sobre o prático inerte, o que permite mudar aspectos da normatividade?

De início, parece que se trata meramente do uso *coloquial* da palavra arte, mas essa impressão é rapidamente desfeita quando se considera que ser homem ou mulher é

ser *projeto*: para serem, desde o *Acontecimento Absoluto*, cada Para-Si *deve* escolher e escolher-se; e isso é *arte*. Nas palavras de Sartre,

Passado vivo, passado semimorto, sobrevivências, ambiguidades, antinomias: o conjunto dessas camadas de preteridade é organizado pela unidade de meu projeto. É por esse projeto que se instala o sistema complexo de remissões que faz com que um fragmento qualquer de meu passado penetre em uma organização hierarquizada e polivalente, na qual, *como na obra de arte*, cada estrutura parcial indica, de diversas maneiras, várias outras estruturas parciais e a estrutura total (SARTRE, 2011, p. 614, grifo meu).

Ser-no-mundo é equivalente a fazer-se obra de si mesmo, sem a pretensão moralista de propor certa arte de viver, pois no fundo de cada projeto o que há é liberdade; então, cada homem e cada mulher é conjunto-utensílio-possibilidade de si mesmo diante do Outro, como que transcendido e organizado por essa presença alheia. Desse modo a situação sempre escapa de todos, e ninguém é dono dela (se sou objeto-possibilidade para outrem, assim eles serão também para mim); Roquentin não regulava a situação em Bouville, Mathieu nunca pode escapar da Guerra, e Inês, Estelle e Garcin ainda devem estar naquele Inferno.²⁹ Não há *controle* da situação, nunca houve; “Foi o que Gide chamou apropriadamente de ‘a parte do diabo’. É o avesso imprevisível, mas real. A arte de um Kafka se dedica a descrever esta imprevisibilidade em *O processo* e *O castelo*” (SARTRE, 2011, p. 342). Então, a arte imita a vida ou a vida imita a arte? Pois, tal como nenhum homem ou mulher controla sua situação, também a humanidade não pode controlar seu destino; não podem, mas tentam. E a maneira de fazê-lo é, também, arte: *de fazer escarpela e bisturis*, ou a arte da *ótica geométrica* e, mesmo, *de fabricar e utilizar microscópios* (SARTRE, 2011, p. 393). De fazer-se, fazendo assim o mundo; e, no mundo e a partir de sua normatividade e facticidade, escolher seu ser (fazendo de si mesmo sua *obra*, livremente).

Não cabe dizer que sejam duas noções de arte, aquela que se aplica à ação individual de encenar para ser, e outra, geral, que a partir de ideais estéticos, determinaria a *forma* do mundo. A arte perpassa e se interpõe, de modo incontornável, *entre* ser e ser-

²⁹ Pela ordem, Roquentin é o personagem de *A Náusea* que, enquanto trabalha na biografia de um marquês, *descobre-se* fonte de si mesmo e de seu mundo, ainda que isso exija assumir a *contingência de Ser* (SARTRE, 2004); Mathieu, anti-herói da trilogia *Os Caminhos da Liberdade* (*Idade da Razão*, *Sursis* e *Com a morte na alma*), primeiro propõe uma liberdade de não se comprometer até que, com o advento da Guerra, ele percebe-se *engajado* num mundo que exige suas escolhas mas que, a toda prova, está bem longe de seu *controle* (SARTRE, 1996, 1972, 1983a); já Inês, Estelle e Garcin são personagens da bastante conhecida peça de teatro *Huis Clos*, na qual encontram-se num lugar de onde *não podem* sair, que tem regras bem peculiares (não há pálpebras, não se pode apagar a luz, não há espelhos...) às quais todos *estão sujeitos*: eles são incapazes de escapar do *olhar alheio* (SARTRE, 2005).

no-mundo, visto não haver homens ou mulheres fora do mundo, e nem mundo senão para homens e mulheres; a fenomenologia enquanto método se impõe, e a consciência, esse *núcleo ontológico de Ser-Para-Si*, permanece intencional. Seja no caso próprio dos artistas (papel social), sejam nos casos gerais da arte de ser-no-mundo do seu jeito (toda liberdade situada), é um fato fenomenológico que coincidimos com aquilo que desejamos; noutras palavras, o desejo de ser não antecipa nenhuma de nossas reações, mas sim “as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por tal homem em particular, por uma pessoa singular” (SARTRE, 2011, p. 692). Assim, Lord Byron expressa por sua arte aquela mesma *presença* da morbidez do ultrarromantismo que pretende provocar em seus leitores e que cultivava em sua vida particular;³⁰ mas, cumpre lembrar, é pela leitura de seus poemas que suas ideias podem ser compartilhadas, o que demanda além da produção e distribuição de seus livros, que o público se interesse por eles. Seja a obra de arte, ou a arte de ser-si-mesmo, parece claro o papel eminentemente relacional de ser-no-mundo: se para-mim sou nada que, no mundo, encampo o futuro a partir de meu projeto de ser, Para-Outro sou o ponto de opacidade que incorpora minhas escolhas pregressas (corporeidade e caráter); a arte é, aqui, também constituição de sentido de mundo e, claro, de sentidos muito próprios de ser-no-mundo. A presença da liberdade nesse processo é necessária. E evidente.

A temática da Arte, enquanto modelo fundante do sentido do mundo, que é partilhada por todos ainda que se expresse de modo evidente na pessoa do artista, remete à ontologia: arte é o *rastro* que a liberdade deixa no mundo, fazendo-se Em-Si; há, portanto, uma passagem da experiência individual do poeta para a *história da arte*, algo que nunca esteve no controle do Lord-poeta, mas que também não poderia ser evitado pelo conjunto da sociedade em que ele existiu ou por seus sucessores; nem previsto: é liberdade. Foi o poeta quem, com sua arte, provocou homens e mulheres contemporâneos seus, naquilo que todos e cada um partilhava ou não com ele (arte originária, de fazer-se sua obra); e se ainda pode pairar alguma dúvida sobre a evidência dessa interpretação,

³⁰ George Gordon Byron, 6.º Barão Byron, ou simplesmente *Lord Byron* foi um poeta britânico, expoente do Romantismo que, embora morrendo jovem (36 anos), teve uma existência bastante conturbada: acusado de incesto, sua bissexualidade afrontou a norma do século XIX, assim como sua postura aristocrática. Nem por isso, quase dois séculos depois, sua obra pode ser ignorada: Don Juan ainda desperta paixões e questiona a monogamia em nome do amor, revelando a *escolha original* de fazer *no mundo* a reconciliação entre amor e morte (BYRON, 2023).

note-se o que Sartre afirma, já no final de sua ontologia: “A arte, a ciência, o jogo, são atividades de apropriação, seja total ou parcialmente, e o que querem apropriar, Para-além do objeto concreto de sua busca, é o próprio ser, o ser absoluto do Em-si” (SARTRE, 2011, p. 715). A arte do engano, da mulher de má-fé, como a arte do garçom, de *ser-garçom* por seu gestual e serviço, e mesmo do homem-poeta que anuncia mundos, antecede e reúne aquilo que o Lord poetiza: homens e mulheres morrem.

E por que não? Se no correr da vida
Tanto mal, tanta dor aí repousa?
É bom fugindo à podridão do lado
Servir na morte enfim p’ra alguma coisa!... (BYRON, 2013).

A *arte* de morrer e a *arte de viver* interpenetram-se pelos anseios do poeta; a obra de arte visa constituir aquela *atmosfera de liberdade* que, superando o paradoxo de *impor a liberdade*, estabelece um *convite à libertação*. É fato, e Sartre mostra em seus exercícios de psicanálise existencial (biografias), que o que realmente importa não são as agruras do poeta em nome de sua arte, pois muitos que hoje são esquecidos viveram vidas semelhantes, mas sim aquilo que tal arte invoca; ou provoca.³¹ Afinal, o sentido profundo das condutas, seja do artista ou do homem e mulher comuns, estará sempre em suspenso; o valor da arte (ou da obra de arte) repete, em situação, a mesma condição do jogo: Byron morreu, e o conjunto de suas condutas recaiu no absurdo em 1824; hoje pode soar risível sofrer ou morrer por amor. “Assim, a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda significação. Se temos de morrer, nossa vida carece de sentido” (SARTRE, 2011, p. 661), pois se minha morte fecha minha existência como uma obra de arte, cumpre lembrar que o sentido de minha existência permanecerá aberto (para aqueles que continuam vivos); e será (ou não) esquecido, não há regras a esse respeito, mas, de novo, liberdade.

Ser-no-mundo tem seu lado romantizado, como a *arte de viver* que, ao lado do jogo, figura no mesmo plano que a ciência; revisemos o modelo ontológico: tudo que pode haver no mundo é *Em-Si* e *Para-Si*, processo recorrente que engloba a presença do Ser-Para-Outro; ainda, no *fundo de todo cogito* habita o impossível e irrealizável Ser-Em-

³¹ Sartre escreveu quatro *biografias*, de Mallarmé, Baudelaire, Genet e Flaubert; e nesses quatro casos, em medidas distintas, é possível notar a utilização do método progressivo-regressivo no intuito de mostrar como a *obra* desses autores se mistura com *sua existência* e, na contrapartida, como *cada uma* dessas existências indicou um *modelo* de homem e de mundo a serem realizados *situadamente* (SARTRE, 1986a, 1963, 2002a, 1971). O caso G, *Jean Genet*, será justamente objeto das análises a seguir.

Si-Para-Si (Deus). Assim, conhecimento é o contato necessário entre homens e coisas para que haja mundo (Para-Si e Em-Si): é o Para-Si, homens e mulheres, que, tendo nada que os separa de si mesmos, levam, via negação, esse nada ao Em-Si, fazendo de grandes massas de Ser a infinidade de istos que povoam o mundo. De novo a arte, não somente de fazer-se, mas aquela ampla, de trazer o Ser ao mundo; pois é o golpe do machado que revela o machado, e o martelar que revela o martelo; ou, no caso proposto por Sartre, é da prática de esqui que se pode falar de um método e, por fim, estabelecer essa prática como um possível humano (arte), tal qual o poeta quis, ao revelar algo demasiado humano, morrer por amor. No caso do esquí, “esta arte humana nada é por si mesma; não existe em potência, mas se encarna e se manifesta na arte atual e concreta do esquiador. Isso nos permite esboçar uma solução para as relações entre o indivíduo e a espécie” (SARTRE, 2011, pp. 636) pela qual sem a *espécie humana* não haveria sequer a noção de verdade; “Mas, se a espécie é a verdade do indivíduo, não pode ser algo dado no indivíduo, senão incorremos em profunda contradição” (SARTRE, 2011, pp. 637). Verdadeiro, portanto, é aquilo que a experiência humana realiza e reconhece em sua jornada, individual e comum, de tentar, a seu modo, realizar o Ser-Em-Si-Para-Si a partir de alguma sorte de objetificação do Para-Si, ou espiritualização do Em-Si; a condição paradoxal, de ser liberdade-situada, não pode ser equacionada, pois, assim como a ciência, é arte, é saber fazer. Exige fazer para ser, tal qual cada indivíduo que, primeiro existe, é no mundo, e somente então se define.

A arte pode, enfim e de acordo com a ontologia da liberdade, ser *definida*: é, assim como *o jogo* e a ciência, *apropriação humana do Em-Si*. “A obra de arte é símbolo da criação. Mas, se Deus está morto, o que era símbolo da criação torna-se conjuntamente criação pura e sinal de que a criação teria podido existir. Esta é criação na medida em que o objeto não existia antes e passa a existir por vontade do artista” (SARTRE, 1983, p. 462). A realidade humana é arte, tanto de apropriação de seu-ser (corporeidade, situação, facticidade – dançar, por ex.) como apropriação de seu-mundo, sendo que tais pronomes possessivos serão sempre mediados pelo Outro: como no inferno de *Huis Clos*, há sempre o terceiro, que não depois da morte, mas ao longo da vida, faz com que o que sou esteja sempre em jogo. Sem generalizações, pois não há desejos abstratos comuns a todos, mas sim desejos concretos que pretendem realizar uma estrutura ontológica única e irrealizável, Ser-Em-Si-Para-Si; e “cada desejo, tanto o de comer ou de dormir como o de *criar uma obra de arte*, exprime toda a realidade humana” (SARTRE, 2011, p. 703, grifo

meu). Toda a realidade, em sua concretude e crueza, exige seu *saber-fazer*, é arte. E o que se pode *desejar*?

Aqui *uma fatia de pão*, ali *um automóvel*, acolá... e, não raro, *objetos ainda não realizados, contudo definidos* nalgum projeto de ser *individual*, “como acontece quando o artista deseja criar uma obra de arte. Assim, o desejo exprime, por sua própria estrutura, a relação do homem com um ou vários objetos no mundo; é um dos aspectos do Ser-no-mundo” (SARTRE, 2011, p. 704, grifo nosso) que, como as demais formas de apropriação do Em-Si, nascem da liberdade. Voltando ao exemplo da arte francesa de esquiador, trata-se de um modo de apropriação do Em-Si, equivalente do jogo e da ciência. O esquiador ou esquiadora não faz neve nem montanha, nem mesmo o equipamento que usa, mas é sua arte de esquiador que faz com que a neve ofereça o que pode oferecer; é o ato esportivo que revela isto, a matéria homogênea e sólida que entrega ao atleta a solidez e a homogeneidade que permanecem no mundo como

propriedades florescidas na matéria. Esta síntese entre eu e não eu realizada aqui pela ação esportiva se expressa, *como no caso do conhecimento especulativo e da obra de arte*, através da afirmação do direito do esquiador sobre a neve. É meu campo de neve: atravessei-o centenas de vezes, e centenas de vezes nele fiz brotar, pela minha velocidade, esta força de condensação e de apoio; ele é meu (SARTRE, 2011, p. 715).

O Nada irisa sobre o Ser, levado até ali pelo movimento negativo que é Ser-Para-Si, e isso é a fonte do mundo fenomênico; não se trata de nenhuma sorte de idealismo, como já se tentou imputar a Sartre, pois, não importa o que faça o esquiador, a neve permanecerá sendo fria e branca: é o Ser, ele mesmo, que se revela numa de suas visadas aqui e agora para o esquiador (como seria para o alpinista e para os conterrâneos de Papai Noel na Lapônia e etc.) como o isto-neve; é por sua revelação em razão de alguma demanda humana que o Ser vem ao mundo, é Em-Si. A criação, em seu sentido primário, remete à própria revelação (e formatação) do ser em-mundo; mas há um *segundo tipo de criação*: “a arte. Ocorre que a criação técnica comandada pela necessidade, não esgota o projeto fundamental de criar para se justificar ser” (SARTRE, 1983, p. 563). E isso passa longe do realismo, sobretudo *ingênuo*, haja vista a necessária *camada constituinte*: é porque o esquiador esquia que a neve se revela *caminho*, e a montanha congelada *lugar de prática de esporte*; no limite, “a arte será produção do mundo como o mundo do desejo, isto é, que o mundo como ser contingente é aniquilado para reaparecer como mundo produzido por uma liberdade, como o mundo cujo ser mesmo é finalidade, como mundo

criado” (SARTRE, 1983, p. 567). Também a *arte* de produzir esquis, bastões e vestimentas adequadas torna tal esporte possível em razão daquilo que nós mesmos somos; logo, não há disparidade entre transcendência e imanência senão na má-fé; nem realismo nem idealismo, mas Arte.

Além do exemplo supracitado, em que arte e ação são tidas como sinônimo (a arte de esquiar se nota esquiando, como a arte do garçom exige um serviço satisfatório), cabe precisar o lugar da arte criativa, aquela que visa transmitir ideias ou produzir emoções: a arte de pintar, como a arte de esquiar, ocorre sempre em situação (na superfície do Ser), cabendo, portanto, que “a obra criada por mim exista em si mesma, ou seja, renove perpetuamente sua existência por si própria. Em decorrência, minha obra me aparece como certa criação contínua, mas coagulada no Em-si; ela traz indefinidamente minha ‘marca’, ou seja, é indefinidamente ‘meu’ pensamento” (SARTRE, 2011, p. 705). Ao mesmo tempo, cumpre notar que “Toda obra de arte é um pensamento, uma ‘ideia’; seus caracteres são nitidamente mentais, na medida em que ela não passe de uma significação” (SARTRE, 2011, p. 706). Expressão privilegiada de apropriação do Ser, a arte revela justamente a ambiguidade de Ser-Para-Si, que *é o que não é e não é o que é*; toda significação, portanto, é em ato perpétuo, é jogo: a arte de promover a dupla negação, da imanência e da transcendência, para dizer que tal pensamento é meu, que essa arte é minha, que sou arte.

A arte, nascida da escolha original e coincidente com aquilo que é cada homem ou mulher no mundo, faz com que haja no mundo *artistas* homens e mulheres; pessoas únicas que, assim como as demais, nutrem seu projeto inaudito de Ser-Em-Si-Para-Si, e o fazem com *pretensões universais*. Claro, cumpre lembrar que o projeto de ser-no-mundo individual comporta sua pretensão de generalização; mas na prática são os artistas os reconhecidos arautos de mundos possíveis, alheios, para além ou aquém da situação vivida: a arte *sou eu*, sempre *noutra dimensão de Ser*. “Aqui, encontramos as características da obra de Arte, visto que nela também exige uma ‘informação relevante’, que empresta seu Ser [...], portanto o transcendente é dado e, por consequência, se a obra aparece fora de mim, uma vez feita, é porque eu trabalhei sobre o Ser” (SARTRE, 1983, p. 514). Deus e Adão, na Capela Sistina, são ainda tintas sobre o forro, e nenhuma escultura deixa de ser o mármore no qual foi esculpida: o trabalho do artista age sobre o Ser, mas será a consciência intencional atual aquela que fará com que esse ser (objeto artístico) permaneça no mundo; e, principalmente, que aí permaneça como arte. Afinal,

além de escolhermos o que deve ser guardado nos museus, no caso do trabalho de Michelangelo, quando apreendido fora da cultura cristã medieval, a criação do homem ali retratada pode ter sentidos múltiplos e diversos; alguns, sequer ligados à história mítica da Bíblia. Outros, até mesmo a ignorando.

A arte revela, enfim, sua origem ontológica: ela nasce da liberdade, ela é projeto que visa *tornar Em-Si* o movimento de Ser-Para-Si; a arte é a realização da vida e é também a proposição de novos mundos, novos jeitos de viver. Ela está na gênese mesma do fenômeno, pois para que o escultor pudesse tirar Davi do mármore, foi preciso antes *sonhá-lo* olhando um bloco disforme; mas Michelangelo, o artista, foi o homem situado que, em 1500, *deu formas* ao personagem mítico judeu. “A obra de arte (...), exige ser reconhecida materialmente em seu conteúdo pela liberdade de um público concreto. Ela é, ao mesmo tempo, dom e exigência e não exige senão na medida em que ela dá” (SARTRE, 1983, p. 149). Todavia, depois dessa *obra de arte* ter sido realizada, é estranho não imaginar Davi senão como aquele belo jovem nu, de cabelos encaracolados, nariz fino e boca pequena, corpo esguio e proporcional, pernas longas e *funda* no ombro. O artista talentoso torna o imaginário tão palpável quanto o faz o garçom quando serve adequadamente um vinho: não é na transcendência ou na imanência que se encontra o *a priori* da correlação, mas nesse encontro improvável entre homem-e-mundo que a fenomenologia revela; é da mesma matéria que se faz a arte do homem de ação, do cientista e do matemático, como também aquela da fantasia, da utopia, dos mitos e de todos os mundos possíveis.

Ser homem e mulher no mundo é, artisticamente, apropriar-se do Ser; não é muito dizer que todo homem ou mulher é artífice de si mesmo. Já os artistas são aqueles que anunciam mundos possíveis e os realizam por sua arte. Davi e sua *funda* usaram uma pedra para matar Golias, donde fica acertado para a posteridade que a força pode ser vencida pela destreza; equivalente da arte, a ciência (que visa conhecer) também é um tipo de apropriação:

A verdade descoberta, *tal como a obra de arte*, é meu conhecimento; constitui o noema de um pensamento que só se descobre quando formo o pensamento e que, por isso mesmo, aparece, de certo modo, como que mantido por mim em existência. É por mim que uma face do mundo se revela, e é para mim que ela se revela. Nesse sentido, sou criador e possessor. (...). Mas, no caráter de verdade de meu pensamento, ou seja, em sua objetividade, encontro uma independência análoga à da obra de arte (SARTRE, 2011, p. 706, grifo meu).

A exemplo do esporte, que é livre transformação de um meio mundo em elemento de sustentação da ação, a ciência é o meio gnosiológico e prático de almejar a eficiência da ação, ainda que também ela tenha de livremente transformar um mundo inteiro. E o poeta e todo artista farão o mesmo: Baudelaire e sua irreal proposta de um mundo de *flanêurs* e *dândis*, mundo boêmio que a necessidade de produção da vida cuida de recusar, livremente inventou um mundo *transformado* por sua arte, no qual aquele homem boêmio deveria *agir*; e agiu. “Assim, a arte quer produzir o mundo do desejo. Mas, nós já vimos, o mundo se mistifica; a arte não chega senão a ser um indicador. A arte indica como deveria ser o mundo, para ser criado por um desejo livre”. (SARTRE, 1983, p. 568). No mesmo sentido, no exemplo já explorado, a arte do esquiador *transforma o mundo* e o cria; são as experiências de homens e mulheres a fonte da invenção do esqui que demanda *inventar a montanha* como lugar de esporte, pois “tal como a arte, o esporte é criador. O meio pode ser um campo de neve, um declive alpino: vê-lo já consiste em possuí-lo. Em si mesmo, já é captado pela visão como símbolo do ser” (SARTRE, 2011, p. 711), pois é ao Em-Si, a neve, por “sua indiferenciação, sua monotonia e sua brancura manifestam a absoluta nudez da substância; é o Em-si que não passa de Em-si, o ser do fenômeno que de súbito se manifesta à parte de todo fenômeno” (SARTRE, 2011, p. 711). Arte é, portanto, o acesso privilegiado ao Ser porque revela *mais* que Em-Si, e tal qual um *analogon*, remete ao imaginário (objeto imaginado): trata-se do encontro privilegiado da liberdade significante e seu significado que, não obstante, é seu e de todos ao mesmo tempo.

A obra de arte é, assim, aberta a sentidos vários, variados porque situados nas mais diversas situações: ela é liberdade que fala diretamente com a liberdade. Pois, se o “propósito da arte é apresentar o mundo que vemos como um produto de uma liberdade” (SARTRE, 1983, p. 568), cumpre lembrar que todo e qualquer outro mundo possível deverá ter a mesma base: liberdade. É livremente que o artista inventa mundos, mas também será livremente que sua obra será apreciada; mas o que, enfim, diferencia a arte de um objeto qualquer? Vale lembrar aqui a arte de esqui, que demanda o isto neve que, a toda prova, apresenta tal grau de objetividade no mundo (branca e fria) que – excetuando-se situações próprias do gosto – não se presta a ambiguidades (é Em-Si); a obra de arte, por seu turno, será em todas as ocasiões ambígua, aberta a sentidos múltiplos, todos situados, ainda que a pintura, por ex. seja Em-Si (tinta sobre tela). Sartre assevera, trata-se da perpétua ambiguidade da obra de arte: “ela é relativa ao mundo, ou seja, o

mundo é essencial e a obra de arte o não essencial [...] – ela é, ao contrário, o tipo, a ideia (unidade sobre contextualização de liberdade, espaço inteligível, causalidade sujeitas a finalidade), cujo mundo é a desqualificação pela exterioridade” (SARTRE, 1983, p. 463). A arte é sim relativa, sobretudo em seu sentido; mas é preciso lembrar que, tal qual se passa com a ética, o fato de termos uma arte relativa ao mundo não a torna, de modo algum, relativista: será sempre a liberdade situada que dirá se um mictório é uma obra de arte, conforme o fez Marcel Duchamp, ao expor um mictório assinado como meio de criticar especuladores do mercado da arte e ignorantes colecionadores endinheirados. Curiosa história da ambiguidade do Em-Si urinol, que tem seu sentido levado para muito além dos banheiros masculinos.

A ontologia cumpriu seu papel: negar a liberdade é má-fé, pois fica patente que ser-no-mundo é livremente trazer o Ser ao mundo; e, por mais que se possa objetar dificuldades para a realização de qualquer projeto humano, individual ou grupal, é preciso admitir que essa opacidade do Em-Si é necessária para que a liberdade seja no mundo. Ainda, é em razão de nosso projeto que as coisas (istos) podem revelar seu coeficiente de adversidade. Enfim, é pela arte que se pode produzir uma atmosfera de liberdade porque ela fala a linguagem que toca diretamente Ser-liberdade; ou, se é arte a realização do projeto de trazer o Ser ao mundo, e todo homem e toda mulher é participe desse projeto (pelo tempo que durar sua existência, ou vida), conclui-se que, nalguma medida, somos todos artífices. Primeiro de nós mesmos, mas ao mesmo tempo, criadores de nosso mundo. A arte reinventa a vida. Mas o que é a vida? *E a vida o que é, diga lá meu irmão?* Seja a arte de Gonzaguinha, ou aquela de João Cabral de Melo Neto, é preciso lembrar sempre que é de *Severinos* e *Marias* que a história é feita, desde que ainda não tenham morrido.

— Seu José, mestre carpina,
que diferença faria
se em vez de continuar
tomasse a melhor saída:
a de saltar, numa noite,
fora da ponte e da vida? (MELO NETO, 2023, p. 103).

A história e a arte, assim como a ciência e a filosofia, são seara de *Marias* e *Severinos*, todos artistas de sua obra em si mesmos e no seu entorno, de ideias a emoções que fazem da arte o único meio de acesso adequado à liberdade, essa que em sociedade *sempre vai* aparecer alienada, e carente de libertação. A arte, que visa a liberdade ou a

libertação, “permanecerá a indicação de uma criação a fazer, mas será a indicação para todos” (SARTRE, 1983, p. 567); afinal, diz Sartre lembrando Hegel, ou *todos são livres* ou *ninguém jamais o será*: a arte, essa livre empreitada humana que se confunde com a própria vida, não é o único meio de libertação social; talvez nem seja o mais eficiente. Mas é, em consonância com a filosofia da liberdade, o único meio adequado de promover a liberdade sem a necessidade de colonizar o Outro; enfim, a arte é a maneira mais acertada para superar o paradoxo de impor a liberdade (ou um modelo dela). A obra de arte se presta a sentidos vários, fazendo ver seu fundamento ontológico: a própria liberdade, do artista e de seu possível séquito.

III.1 – Angústia e má-fé em Genet: uma controvérsia em verso (o balcão)

Éramos felizes. Uma situação de descanso absoluto: na paz, na doçura, por trás das persianas, por trás das cortinas colchoadas, protegidos por mulheres atenciosas, protegidos por uma polícia que protege os bordéis, podíamos ser juiz, general, bispo, até à perfeição e até ao gozo!

Genet (2013, fala do Bispo)

Sartre foi convidado para *prefaci*ar a obra de Genet, mas ele fez muito mais do que isso: *Saint Genet – ator e mártir* é a mais emblemática *psicanálise existencial*, a única escrita pelo filósofo de um homem ainda vivo (SARTRE, 2002), contemporâneo seu. Sartre escreveu ao menos outros três textos com o mesmo teor, sobre homens já falecidos: Mallarmé, Baudelaire e Flaubert (SARTRE, 1986a, 1963 e 1971); há, também, *Freud além da alma* (SARTRE, 1986) que, embora tenha traços da psicanálise, também se ocupa de um homem *que já estava* morto. Além do vivo Jean, Sartre de certo modo publicou trabalhos similares sobre si mesmo (espécie de auto psicanálise existencial), como nos casos de *Les Mots* e *Sartre par lui-même* (SARTRE, 1972 e 1970). Mas interessa aqui tematizar as consequências *práticas* do fato de Jean Genet ter podido, ainda existindo, ter acesso à *decifração* de sua arte, de sua escolha original, por *outrem*: Sartre colocou à mostra a realização de um projeto de ser delineado e realizado pelo poeta até ali; então, a importância da diferença entre psicanalisar mortos ou vivos está no fato de que homens mortos, por mais importantes que tenham sido, encerraram sua existência no falecimento; eles jamais vão redarguir, sua liberdade cessou. Homens mortos são Em-Si. Jean Genet estava bem vivo, e é daí que nasce, vive e morre a presente controvérsia.

Numa entrevista a respeito do *prefácio* escrito por Sartre, Genet teria afirmado que, após o *Journal du voleur* sua veia romanesca (do tempo da prisão) estava esgotada: afirma ainda que, por ter sido *colocado a nu* por outrem, sentiu *um tipo de náusea* e quis muito *queimar o livro* (manuscrito). Enfim, Jean-Genet declara que, após ter sido psicanalisado (desvendado), sentia um *vazio*, a *quase-impossibilidade de escrever*; de fato, ele se dedicou a comentar arte e às questões políticas, o que teria ocupado seu tempo e explicaria o abandono do projeto do livro (*Journal*, vol. II); porém, por que ele continua a escrever teatro? Pois a obra prima *O balcão*, foi escrita em 1956 (famosa no Brasil do final da década de 1960); a discrepância entre as declarações do poeta e o fato de abandonar a literatura e continuar a escrever peças (e ensaios), poderia ser explicada por detalhes biográficos. Mas a força dessa obra no contexto dos escritos de Genet, assim como a *psicanálise* desenvolvida por Sartre, não permitem tal simplificação. Afinal, como afirma Thana, o “que nos aparece como contingência, fisiológico e empírico é, na verdade, a estrutura ontológica do projeto de ser, ou projeto original. E a função da psicanálise existencial é trazer à tona, é tornar reflexivo esse movimento fracassado, mas necessário, do desejo de ser” (SOUZA, 2018). Então, *O Balcão* coaduna essa controvérsia: trata-se de uma *obra de arte* e, ao mesmo tempo, é a mais contundente crítica à *sociedade* de então, o *fechamento necessário* da trajetória do poeta, na realização definitiva do *Mal*. Ou ele apenas teria mentido?

Desistir da escrita por sentir-se *desnudado* é um dado biográfico que pode ser contestado pelo próprio Genet: ele continuou *vivo*, ele permaneceu Para-Si. Ainda em confiança a um jornalista ele teria dito que estava ciente do conteúdo do livro (que foi escrito a partir de debates entre ele e Sartre), o que não poderia afetá-lo de fora (ele já conhecia o conteúdo); mas essa leitura o teria afetado *de dentro*? Abandonar a literatura ao tempo em que escreve teatro, por certo, tem mais de uma interpretação possível: dizem *más línguas* que Genet nem mesmo teria lido o trabalho de Sartre até o final, pois um livro tão volumoso *seria fatigante* para ele; e, sem rodeios nem suposições, é hora de dar voz ao próprio poeta:

Eu tinha contraído um tipo de repugnância, porque eu me vi colocado a nu, e por um outro que não eu mesmo. Eu me mostro inteiramente em todos meus livros, mas ao mesmo tempo, eu recorro à dissimulação das palavras, das atitudes, das escolhas particulares. Eu utilizo uma certa magia e o faço a fim de me poupar um pouco. Mas Sartre me analisou minuciosamente, sem fazer cerimônia, brutalmente. Minha primeira reação foi de querer queimar o livro; Sartre tinha me dado o manuscrito para ler. Pude aceitar sua publicação porque

minha principal preocupação foi sempre de assumir a responsabilidade por meus atos (GENET, 1964).

De fato, uma existência questionadora desde suas origens, do órfão-que-rouba, de sua descoberta como *ladrão* e a assunção de *seu ser* (o Mal, aos dez anos de idade) até o *poeta genial* de 1952, o dramaturgo respeitado dos anos 1960 na França, a existência de Genet é, para ele, sua grande fábula. Mas a *vida bandida* do ladrão, homossexual e *traidor*, teve consequências: depois de tantas passagens pelo sistema carcerário, Genet foi condenado à prisão perpétua (por assassinato); e será justamente Sartre (também Jean Cocteau), encantado com sua obra literária, seu maior defensor; o resultado foi que, em 1948, Genet foi *perdoado*. E, em 1983, premiado: o poeta foi agraciado com o *Grande Prêmio Nacional* da França. De sua obra literária destacam-se, pela ordem de aparição, *Nossa Senhora das Flores* (1944), *Querelle – Amar e Matar* (1947), e *Diário de Um Ladrão* (1949); foi com esses livros que, segundo Sartre, Genet *realizou sua vingança*: ao relatar e exaltar marginais e delinquentes, assassinos e traidores, o poeta coloca em xeque os valores da sociedade burguesa da França de então. Ele leva sua situação, aquela que lhe fora imposta por *proprietários*, para as *salas de sua propriedade*, e cobra por isso; de fato, os relatos que, em grande medida coincidem com a *vida* de Genet, questionam diretamente a consciência social dos anos 1950, o que justifica premiar sua obra.

Uma literatura cortante, violenta, avassaladora, genial. E difícil. Não se trata da forma do texto, ou de sua compreensão, mas ler Genet é uma tarefa árdua por sua exigência subjetiva: a realidade de Genet demanda *estômago* para ser digerida. Pois, além dos romances supracitados, tem-se o seu teatro: *Haute Surveillance*, de 1949, seguida de *O Balcão*, de 1956, *Os Negros*, de 1958, e *Les Paravents*, de 1961. E Sartre, em *Saint Genet*, mostrou a íntima relação da literatura genética com a existência de Jean, escarafunchando as razões *profundas* dessas obras: elas são, segundo o filósofo, a *realização mundana* da Escolha Original de Genet. Por que seu teatro seria diferente? É com razão que Georges Bataille vê nessa obra bem mais que um prefácio; trata-se da *obra-prima de Sartre*, que *nunca escreveu algo tão saliente*. Claro, o mérito deve ser dividido com Genet, e seus *livros monstruosos*, que permitiram a Sartre *colocar em jogo* sua parte mais *candente*. Enfim, “Seria de qualquer modo injustificado ver, no volumoso estudo de Sartre, um simples prefácio. Mesmo supondo que não tenha respondido a uma intenção mais longínqua, esse trabalho literário não deixa de ser a investigação mais livre, mais aventureira, que um filósofo já dedicou ao problema do Mal” (BATAILLE, 1989,

pp. 150-151). Genet encerra sua existência; ele fracassa na realização de seu projeto, como antes dele fracassaram Mallarmé, Baudelaire, Flaubert. E o próprio Sartre (morreu em 1980). Genet, morto, entra para a galeria de modelos de homem, cabendo a outros homens *o manterem ou não* no mundo; Genet não pode fazer mais nada desde 1986. Ao psicanalisar Genet, Sartre mostra que angústia é insuperável, para todos e em qualquer situação; e que dela não brota a assunção de si, não necessariamente. O teatro de Genet, escrito depois da declaração de que *estava esvaziado*, revela que a má-fé é sempre uma alternativa.

O livro de Sartre sobre Genet, mesmo enorme, é inconcluso; pudera: a *obra* não se limita aos escritos de Genet até 1952, mas é, também, ligada ao *homem Jean* e, como tal, somente poderia encerrar-se com a morte do poeta. Então, da publicação de *Saint Genet* até 1986, tem-se mais de três décadas que não foram *psicanalisadas*; ou melhor, nesse tempo Genet, agora *sabedor* daquilo que apenas *Outro* poderia lhe revelar, permaneceu livre, e fazendo escolhas de ser. E escrevendo, ainda que não sejam romances: sua principal peça de teatro foi lançada quatro anos após ele ter lido a *biografia*, ou o *prefácio* de Sartre. Está claro o papel dessa psicanálise no plano da obra de Sartre: um exemplo *vivo* de uma liberdade situada que se fez a partir de escolhas que denotam uma escolha mais profunda, aquela Originária; mas o que essa psicanálise efetivamente significou para Genet? Na entrevista supracitada Genet é inquirido justamente sobre *o impacto em sua vida da inigualável análise psicológica* empreendida por Sartre. Parte da resposta já foi citada acima; é preciso agora colocar um pequeno trecho em destaque: “O livro de Sartre criou um vazio que me produziu uma espécie de deterioração psicológica. (...). Seis anos permaneci nesse abominável estado; (...) essa deterioração me conduziu a uma meditação que finalmente me levou ao teatro” (GENET, 1964).

Antes, porém, de entrar na *controvérsia* propriamente dita, cabem algumas palavras sobre a fala de Genet, e da terminologia eleita: ele sente *repugnância* (náusea, angústia) pois *fora desnudado* por outrem; acrescenta, contudo, que ele mesmo *se desnudava* (se mostrava) em seus livros, ainda que *disfarçando* sua existência com palavras e servindo-se de *certo tipo de magia* (má-fé). Ora, sua literatura era um blefe, uma artimanha para *partilhar* sua existência miserável, e um jogo de mostrar aquilo que é evidente, enquanto esconde aquilo que já estava na penumbra; é justamente nesse hiato que a liberdade de Jean, mesmo após ter sido revelada sua Escolha de Ser, deverá atuar,

sendo a má-fé seu parapeito contra a angústia. O poeta, certamente blefando de novo, afirma ter tido o impulso de *queimar o livro* (ele tinha em mãos a única cópia); e poderia tê-lo feito, não faltavam em Paris lareiras para isso. E por que não o fez? O fogo, que destrói quase todas as coisas, seria capaz de *queimar* (destruir) a consciência adquirida por Genet sobre si mesmo após ter lido *sua* psicanálise existencial?

A quem interessa conhecer a própria Escolha Original? E qual o ganho que se pode ter em tal empreitada? Jean Genet, o *escritor premiado* na década de 1980, não queimou o livro em 1952; ele fez o contrário, *deixou que o publicassem* sob alegação de que sua preocupação *fundamental* era *ser responsável* por seus atos. E parece ser essa a sua grande descoberta, seu *ganho*: não é noutra lugar, senão nos escritos de Sartre, que Genet descobre sua responsabilidade. Estar nu, num livro que narra sua existência desde a infância, acopla a literatura genetiana à sua situação, de menino órfão, *despossuído* num meio de *possuidores*; ademais, sua assunção de ser-ladrão não ocorre senão *depois* que ele é descoberto pelos adultos (má-fé, novamente). É o olhar de um adulto que revela, no mundo, o ser-ladrão-infantil que Genet *era* na sua vida privada, ele já roubava, e sabia *o que fazia*; ao menos é isso que mostra a repugnância do poeta ante esse tipo de nudez pois, se ele livremente tirou a roupa de seu corpo ao longo de sua existência, é Outro quem mostra a *nudez* de sua literatura; Sartre revela o corpo nu que Genet acreditou esconder com sua magia.

O assassinato, o cuspe, o sangue, o verme, o cu... podridão e miséria humanas permeiam o palavrório nojento ou escatológico com o qual Genet *vestiu* sua literatura: é este o *fatio burguês* que magicamente faz bela a literatura do horror, e leva o próprio Genet de volta à sala dos possuidores. A relação se inverte, e os burgueses que o expulsaram são, agora, *propriedade sua*: eles pagam para ver o *desfile de roupas* que vestem o corpo nu de Genet, num banheiro sujo, numa situação deplorável em uma rodoviária qualquer. Assumir, com repugnância que seja, o próprio projeto de Ser (seu ser) é libertador; Sartre teria se libertado de sua neurose de escrever escrevendo? A infinidade de páginas dedicadas pelo filósofo a Gustave Flaubert, já no final de sua vida, poderia contradizê-lo. Mas o caso de Genet é diferente: ele não escreve mais nenhum livro; entretanto, continua a escrever. Sem precisar quanto tempo, Genet mesmo afirma que, a seguir da leitura do manuscrito de Sartre, foi *quase impossível retomar a escrita*; afirma também que *superou a leitura do livro* de Sartre. Outras *más-línguas* refestelam razões viáveis para o ocaso da literatura: Genet, agora com dinheiro, estava preocupado

com barbitúricos e paixões, ele não tem mais criatividade etc. Diz-se que deixar de escrever por causa da psicanálise de Sartre é uma *lenda*, inventada e propagada pelo próprio poeta: *Sartre cortou meu élan com a literatura, ele me enterrou vivo*, teria dito Genet, para esconder que sua literatura, sem a experiência da miséria, não podia mais ser escrita. Isso são boatos.

Melhor acreditar no poeta. Genet nunca mais escreveu, não literatura. Todavia, mesmo antes da psicanálise de Sartre, ele passou alguns anos sem escrever. Cabe acreditar que essa foi apenas uma desculpa conveniente para a perda de seu gênio literário? Ou, considerando o tempo demandado entre a escrita de uma obra e outra, seria natural essa demora? Não é prova suficiente o fato de que, seja quando for, Genet não produziu mais nada de literatura? Mesmo assim continuou com o teatro? Abrem-se alguns caminhos interpretativos, e isso pode ser interessante do ponto de vista literário; para a filosofia, uma vez que interpretações divergentes (Para-Si) não podem mudar o fato em bruto (Em-Si), Genet não mais escreveu literatura (SARTRE, 2011); ele escreveu teatro e ensaios. Sartre mesmo teria sugerido a Jean Genet que *buscasse novas vias de escritura*, o que se resume a um *conselho*; mas, se isso é certo, coube a Genet não apenas escolher o teatro como meio de expressão, como também livremente abandonar a via literária. Assim, se pode-se dizer que a psicanálise existencial promovida por Sartre *secou a fonte* da literatura de Genet, também foi ela que *irrigou* a criatividade do poeta, que além de *Os Negros* e *Les Paravents*, escreveu a mais icônica peça de teatro, *O balcão*, objeto do presente comentário.

O homem Genet, *fatiado* por Sartre em sua pretensão literária, se vê nu ante seu público, ante os intelectuais da época e frente a si mesmo; essa pode não ter sido a razão do tempo sem escrever nada, que antecede a publicação de *Saint Genet*, como pode ter o *sentido posterior* que o poeta mesmo atribuiu a si. Ele mente? Ora, a mentira nem sempre é eficaz na realização do Mal (má-fé); por vezes, ela precisa ser *elevada à segunda potência*: para seu desígnio, Genet era ladrão, e *roubar* era o mal a ser executado; para elevar esse mal, ele combinou roubar com seus companheiros e denunciou a empreitada, traiu seus comparsas e, ademais, não fugiu: ele também foi preso. Ele pretendia o mesmo com sua literatura, *levar todos à prisão*; mas, *agora*, o próprio poeta sabe que ela era a cilada quase perfeita, mas a que serve uma armadilha quando já descoberta pela presa? Sartre, ao desnudar tal arapuca para o poeta e para seu público, revela justamente seu *gatilho*. Voltando aos fatos, interessa o teatro, a nova *vestimenta* que servirá para

disfarçar o projeto de realização definitiva do Mal; a mentira empoderada, as máscaras, a maquiagem, o cenário, a *fantasia*, a realização da má-fé. Tudo está preparado; o palco é o mundo de Genet, *ele* será encenado.

A realidade fora cruel. Mas Genet *foi libertado* da cadeia graças, em grande parte, aos esforços de Sartre. E isso o aproxima dos *intelectuais*, esse grupo seletivo do qual Genet não fazia nem fez parte; nem quis fazer (ele recusa, efetivamente, participar desses *círculos* de intelectuais *franceses*). Sua literatura vinha do gueto, do escuro, da lama, dos bares frequentados por marginais, lugares que Genet busca ainda encontrar, mas que lhe parecem cada vez mais distantes em razão de sua fama e reconhecimento: estamos em plena efusão do *teatro do absurdo*, e Genet torna-se um de seus expoentes. Ele havia passado boa parte de sua vida na prisão, não custa lembrar, o que de certo modo definiu o aspecto molambento de sua literatura; em *O Diário de um Ladrão*, por exemplo, pode-se encontrar a descrição da jornada do poeta, expressão do mais baixo nível da maldade humana, onde o leitor não é poupado em momento algum da dor e degradação. A obra literária de Genet é, noutras palavras, a sublimação de sua própria existência: é de sua vida que o poeta fala em *Nossa Senhora das Flores* e no *Milagre da Rosa*; seus personagens são pessoas que ele conheceu na prisão e, no limite, repercutem aspectos do homem que ele mesmo é.

A literatura de Genet é genial e foi premiada; todavia, suas peças de teatro revisitam temas desenvolvidos na literatura, mas agora com a maturidade (e pós-psicanálise) que faz do teatro de Genet a parte mais importante de sua obra. Sua literatura, por absurda que se pleiteasse, ainda primava pela *realidade* (verossimilhança); o teatro será, por sua vez, a incorporação da ilusão no trato com a temática do Bem e Mal, ou da consciência e seus aspectos *inconscientes*; teatro onde má-fé e angústia tornam-se uma por suas mãos, no hedonismo revelado em meio a *rituais* (tipo religiosos) que expressam dramas absolutamente *amorais* (ainda que pareçam, a olhos conservadores, imorais). O público é *convidado* a participar e, de certo modo, decidir os rumos dos personagens num teatro vivo, que pode ser alterado, uma cerimônia a ser *experimentada* (não meramente *vista*: eis a nova armadilha). Assim, o drama na modernidade alcança outro patamar: a violência e crueldade expostas são viscerais, em sequências rítmicas e com um poder inebriante, que transporta o espectador para dentro da situação encenada. O teatro, a mentira da mentira, agora vai revelar algumas verdades; é hora de olhar de perto a

realização social da má-fé em *O balcão*, primeira obra escrita por Genet depois de ter lido o livro de Sartre.

Genet mentiu sobre ter perdido sua capacidade de escrever após ter lido a psicanálise de Sartre endereçada a ele; a publicação de *O Balcão* (dentre outras) o comprova. Ou Genet falou a verdade, sobre a dificuldade que *teve* para superar a leitura do mesmo livro e, uma vez *superada*, ele teria recobrado sua capacidade de escrever? Dois sentidos divergentes que podem ser desprendidos da mesma entrevista, a mentira e a verdade entrelaçadas, e nunca se sabe onde começa uma e termina a outra, a controvérsia se instaura. Controvertido e fantástico são, também, duas palavras que expressam parte da essência do *teatro do absurdo*: o que é real? A considerar a letra da filosofia da liberdade de Sartre, para a qual homens e mulheres são Seres-Para-Si (incapazes de identificação consigo), não há qualquer possibilidade de constituição de um si-mesmo, nem no palco, nem no *teatro* da existência (realidade); vale lembrar que o garçom é garçom por sua vestimenta, seu gestual, a posição que ele *ocupa no mundo*, mas, ao mesmo tempo, ele é *incapaz de ser-garçom* em identidade (Em-Si, pura identidade). Ser-liberdade exige fruição desse Ser-Para-Si.

O mundo em sua concretude, fundado na liberdade, revela-se em sua verdade: é *encenação*; todavia, o ator ou atriz, após seu trabalho, *volta a ser quem era*, algo que não é possível no mundo da concretude da existência: o garçom, ainda que *encene ser-garçom, recebe como garçom, fala como garçom, pensa como garçom*; o ator passa pelo mesmo constrangimento, todavia seu papel social é encenar ilusões, ao passo que o garçom vive iludido na *rigidez* de seu ser-garçom. A liberdade está no princípio da divergência, dessa *quase* falsa equivalência, que faz ver no teatro a encenação da vida; e faz ver a vida como teatro, todavia *real, concreto*, assustador. Ser-homem, já longe da fixidez do Ego (*algum Eu*) é, nesse teatro absurdo, um *espelho que reflete infinitos modos de ser...* a insinuação da mudança é, já, prenúncio de permanência; ou, “Genet é o inventor de uma imagem metafórica altamente pessoal com uma estrutura única de relacionamentos e analogias misteriosas e uma violência e crueldade extraordinárias (...) têm sido uma força poderosa na renovação do drama moderno” (KNAPP, 1997). Olhar de perto essa monumental peça de teatro, sem esquecer da psicanálise de Sartre, permite encontrar elementos que corroboram essa leitura de *O Balcão*, como a inserção daquela figura esquelética da literatura que Genet levou à sala dos burgueses; agora ele leva a mentira dessa mentira, ele mostra no teatro aquilo que não apenas os burgueses, mas *homens em geral* se recusam

a admitir: toda instituição é, também, uma encenação; adentra-se com isso ao plano da fé da má-fé?

Podíamos ser *o bispo, general ou juiz*, afirma Genet em sua peça; e de fato esses são os três personagens de destaque dessa obra. São notáveis autoridades de toda sociedade, representando, cada qual por sua vez, a religião (Moral), a força militar (Estado) e a justiça (Lei); também indicam o padre que aconselhou o poeta, o policial que o prendeu e o juiz que o condenou. Mas são também *espaços da consciência intencional*, de forças invisíveis que prendem cada homem e cada mulher a seu *papel social* (situação), fazendo ver que a *realidade é, já, o teatro da loucura*. Há normalidade num mundo de encenações? A ilusão da realidade é revelada nalguns alter egos de Genet, homens que *travestem* o sentido institucional como as travestis escondem sua genitália. Aquele que fala em nome da santidade encontra-se com aqueles que cuidam da ordem e da equidade: não são pessoas, são *Outro*, no sentido amplo do termo, são *atores* que encenam a tragédia (ou comédia) da existência. Esses poderes, porque encarnados em sua dignidade, encontram-se num bordel; e, por absurdo que pareça, essa imagem não é mera figuração (é de se supor que, hoje em dia, esses personagens ainda frequentem esse ambiente; e isso em *nosso* mundo).

O Bispo, guardião da fé, não teme o Deus com o qual açoita seu rebanho, pois sua razão de ser é o Mal que permeia o mundo; é a partir de pecados, seus e de outros, que ele fala em nome da santidade. O general, que arrota valentia, realiza-se na *covardia* de seu posto, sempre na retaguarda, sempre protegido (ou mesmo longe) da batalha; o juiz, que pretensamente faz a justiça, tem seu gozo e sua razão de ser justamente na *injustiça* que é trazida a seu tribunal. É da *justiça* (Lei), enfim, que nasce o crime, tanto como da *santidade* nasce o pecado, e da demanda de coragem brota a covardia; o teatro está montado. O juiz comete crimes, o bispo peca e o general é covarde, perversos em seu papel social e arautos da perversidade da própria sociedade francesa, quiçá europeia e mundial, eles se encontram no luxuoso bordel de Irma, mulher – cafetina –, que pode ser considerada a que ocupa a função mais ética de todo o quadro: ela é puta, chamada Madame, sombra da mulher burguesa; meretrizes e esposas se embaralham, nesse papel de submissão social que lhes fora atribuído.

Também no bordel ocorrem encenações, todas visando o prazer de cada cliente ilustre; nesse panorama inicia-se uma revolução, e ante o estado de coisas, tem-se uma espécie de autópsia de cada personagem e de seu *papel social*: elementar que sejam os

piores homens aqueles que regulam a vida coletiva, e sobre isso a peça não deixa dúvidas. Homens importantes, antes no papel que lhes convinha para seu deleite sexual, agora *deleitam-se* com a desordem, a injustiça e o pecado; eles *não podem* fazer nada, são *apenas* autoridades, ainda que, antes, nenhum deles tenha a qualquer tempo questionado os privilégios de sua condição. O desejo, que antes motivava a encenação de brincadeiras sexuais, agora se farta ante a impotência (e imobilismo) de cada personagem; nada mais revelador que o fato de que se encontram num puteiro, ainda que sofisticado pois, *mutatis mutandis*, é o mundo mesmo – em sua inteireza de Exército, Igreja e Justiça – uma grande zona de meretrício. No mundo *real* homens e mulheres encenam papéis ainda mais degradantes que aqueles aos quais as prostitutas são submetidas; e talvez, apenas talvez, haja mais dignidade no papel exercido pelas *mulheres da vida* que naquele encenado por *mulheres de bem*: a prostituta ao menos *reconhece* sua situação, o *palco* em que atua e, sobretudo, que *é atriz*.

Em *O Balcão* Genet escancara o caráter de encenação que perpassa a própria realidade: assim como papéis sexuais encenados no bordel, fica evidente que também são encenações os veredictos emitidos pelo juiz, como é falsa a fé exigida pelo Bispo, como mente o general quando diz querer a guerra. Então, onde está a verdade em meio a esse teatro? Uma peça que transmuta a mentira em verdade (encenações no bordel) enquanto corrói a noção de verdade, que sempre carrega consigo o germe de algo *falso* (todos os fenômenos têm *infinitas visadas possíveis*); peça que dilui a noção de Eu numa multiplicidade de papéis que, mesmo fora do puteiro, continuam a ser exercidos por *homens a toda prova honestos*, que levam em seu rosto a forma da posição que ocupam (santificador, destruidor e julgador). Uma metáfora daquela revolução que *sempre ocorre lá fora*, lá longe, na vida dos homens *comuns* (que são todos os outros, excetuando-se o um); a peça traz a revolução que *pode ser ouvida*, ao longe, a revolução que não muda nada. Não há o que temer: para aqueles que ocupam postos de mando na sociedade moderna a revolução é uma cena que se encena fora do palco; Genet está satisfeito em mostrar a encenação dentro da encenação. Somente assim o absurdo da liberdade pode revelar a *mentira* na qual se funda toda a fascinação do teatro: trata-se de encenar, e *acreditar* no papel exercido. Enfim, a angústia de Genet em razão da psicanálise de Sartre faz aflorar sua consciência cúmplice; sem conversão, o poeta redobra sua aposta de má-fé. A verdade não enfeita paredes, nem preenche prateleiras; ela está escondida sob o balcão.

III.2 – Genet, *eu sou ladrão e amaria matar*

Je veux chanter l'assassinat, puisque j'aime les assassins. Sans farde le chanter. Sans prétendre, par exemple, que je veuille obtenir par lui la rédemption, encore que j'en aie grande envie, j'aimerais tuer.

Genet (1948, p. 107).

Jean Genet estava *bem vivo* quando Sartre, a pretexto de prefaciá-la obra, propõe-lhe uma analítica existencial; e o poeta não apenas concorda com a empreitada (escolhe livremente), como é o seu maior colaborador: essa analítica pode ser considerada o teste de fogo da psicanálise existencial, afinal além das publicações do poeta e de algum documento que Sartre encontra, a maior parte das informações advém do próprio Genet que, no auge de sua carreira, é convidado a olhar-se de dentro a partir de seu Ser-Para-Outro, aqui personificado em Sartre; e, de fora (dessa outra liberdade que se põe a serviço de analisá-lo), ser confrontado consigo mesmo: é a escolha original desse acontecimento absoluto que é Jean Genet que Sartre descreve, demonstrando que a analítica existencial é um meio privilegiado de recuperar o homem no mundo (situação, história); não se trata de quantificar quantos homens apresentam a mesma conduta original de Genet, não se trata de inserir Jean num extrato de homens que, em função de sua situação, teriam repetido aquilo que ele escolheu: trata-se de voltar-se, livremente, para uma liberdade que se faz homem no mundo e, desse ser que é ao mesmo tempo Para-Si e Para-Outro, descrever suas iniciativas na sua vã tentativa de realizar o irrealizável Ser-Em-Si-Para-Si. Ainda, trata-se de mostrar que não há homem ou mulher que seja vítima de sua situação (ela jamais determina), mas que todo homem e mulher é liberdade, e é quem livremente escolhe seu ser. Isso já coloca a questão no plano ético: independentemente da situação a qual o homem é lançado no mundo, ele será responsável por seu ser e, sobretudo porque, sendo no mundo, ele indica a outrem um modelo de ser-homem-e-mulher-no-mundo.

Existir no mundo é necessariamente propor uma conduta humana que se pretende universalizável: ser homem ou mulher é ser ético, razão profunda para que a ética seja absolutamente necessária, embora jamais conclusiva; é também o que faz Genet em sua existência quando, no acontecimento absoluto (sua entrada no mundo), ele se escolhe ladrão, admitindo em seu ser (como sua) a objetivação do olhar dos adultos. Nesse instante ele separa sua liberdade em duas, permanece com aquela de fazer o mal e passa a negar, ferrenhamente em seu ser, a parcela de sua liberdade que, a seus olhos, faz o bem. A liberdade é, nesse sentido, a única fonte possível de valores: “o Soberano Bem, o

Mal: em tudo isso só verá reflexos que os dois pedaços [da liberdade] enviam um ao outro. Se soldar novamente essas partes, a liberdade se restabelecerá na sua dignidade primeira” (SARTRE, 2002, p. 185). Essa *dignidade*, seu caráter originário e a sua impossibilidade de ser *explicada em conceitos*, exige que ela não seja, a princípio, *nem boa nem má*: a liberdade é a possibilidade humana, em geral vivida como *obrigação*, de *escolher e escolher-se*.

O problema se revela porque tais escolhas se fazem no mundo, o que leva a dois complicadores: o mundo apresenta, já pronta, uma tábua de valores que é levada à consciência desde o momento de entrada do homem ou mulher no mundo (quando de seu nascimento, se não antes, desde o estado fetal); essa liberdade que vem ao mundo, no entanto, já foi fatiada nessa tábua de valores, e uma parte daquilo que o Ser-Para-Si escolhe livremente é, de antemão, considerado mau, e a outra parte será boa. A liberdade, dessa feita, aparece como a possibilidade de escolha entre Mal e Bem; seu caráter de pura possibilidade se encerra nas condutas de adequação à moral vigente, o que constituiria um homem ou mulher como *bons*, ou, como se passa no caso de Genet, a *encarnação do mal*. A falácia do livre-arbítrio, enfim.

A liberdade é a única fonte de valores, o que significa que, seja criando seus valores, seja ocupando-se em defender valores já instituídos, toda liberdade é fonte ética. À psicologia caberia identificar tipos de liberdades doentes, que não se adaptam às regras; no mesmo ato, trata-se de escolher o melhor tipo humano para a manutenção das estruturas sociais vigentes como modelo (normal, porque normatizado); à sociologia e à antropologia caberia explicar grupos que, por serem diferentes, teriam resultado de alguma sorte de loteria social ou, mesmo, expressariam algum tipo de estrutura mental comum entre eles e que, em relação ao homem científico (nossa época), poderiam expressar uma subjetividade similar à nossa: busca-se nos antepassados ou em outros povos *inteligência, lógica, razão, estruturas*, mas jamais liberdade. Assim, não teria sido a liberdade que embalou o povo judeu a criar seus deuses e sua história, mas algum tipo de *milagre*; não foi a liberdade que encaminhou os egípcios a seus deuses, mas o *uso diferenciado de algumas técnicas*; enfim, falta pouco para crer que não foi a liberdade dos Incas (e seu trabalho) que criou seus deuses e suas pirâmides, mas eles teriam sido *ajudados por extraterrestres* (pseudociências).

A ética, ou aquilo que comumente se entende por ética, nega a liberdade como princípio, divide-a em duas e deixa ao homem e a mulher a liberdade de adequar-se à

parcela boa da liberdade (não matar, não roubar etc.) e evitar, livremente, aquilo que seria ruim (medo, vontade de mudança etc.). Mas para Sartre existir é ser ético, o que faculta a cada liberdade questionar, desde sempre, os valores escolhidos por outras liberdades (pais, professores, adultos); é essa parcela da liberdade que será, em sociedade, identificada como fonte do mal e, assim, será combatida. Mas há uma diferença importante: essa ética, que decorre da retirada da liberdade do plano do juízo (em Sartre, liberdade não é jamais boa ou má: ela é a fonte dessas possibilidades demasiadamente humanas), responsabiliza o homem e a mulher por sua existência. Assim, ainda que a escolha original em geral seja identificada na infância, ela se realiza ao longo da existência; e quem a realiza, Sartre já havia anunciado em sua ontologia e em sua literatura e dramaturgia, é o homem ou a mulher mesmo: estranho fenômeno de um ser que passa sua vida à serviço de valores (Ética) e, no fim, não tem outra coisa a dizer senão que foi determinado por tais valores; estranho resultado, de homens e mulheres que por suas escolhas fazem a história, e não se reconhecem nela.

E, de início, durante aquilo que de fora podemos chamar de infância, são os outros (os adultos) que indicam um caminho ético; mas a ética precisará, a cada momento, ser reafirmada, lembrada, rememorada. Doutro modo ela não teria qualquer efeito. Todo o sofrimento que se pode produzir pela negação da liberdade terá como início o testemunho do outro; rapidamente essa testemunha será hipostasiada no transcendente, “Mas essa testemunha invisível mudou de natureza e não é mais o coro estúpido das pessoas honestas. É o próprio Genet, mas *Genet como Outro*” (SARTRE, 2002, p. 234). A analítica existencial permite mostrar que homens e mulheres são suas escolhas e que, se a impossibilidade de (auto)realização é creditada a limites éticos, seria preciso lembrar-lhes que são eles, no mundo, enquanto liberdades, o princípio e o fim de toda ética. E é isso que Sartre, com sua filosofia da liberdade, fez.

A existência de Genet se deu em meio a uma situação bem menos favorável que aquela dos burgueses, como Sartre; isso, visto apenas de fora (já que de dentro somente Genet pode fazê-lo), poderia levar a dois erros opostos que nascem de uma origem comum: a subjetividade infantil de Genet teria decidido sua vida (e de muitos outros meninos como ele), ou, o meio social no qual Genet foi criado decidiu, assim como tantos outros indivíduos, o homem que Genet se tornou. Isso pode gerar, inclusive, explicações bizarras, que, de fora descrevem, à revelia do analisado, seu interior como um fenômeno paralelo ao mundo (ou absurdos ainda maiores, como a determinação genética ou, ainda

mais grave, *epigenética*). Não. Genet é um *homem-no-mundo* e, enquanto tal, deve ser encarado; e é nesse mundo que se fará, livremente, ainda que ele tenha que partir *daquilo que fizeram dele*. Os adultos o fizeram ladrão, mas é Genet quem “passa com a mesma fatalidade da brincadeira para o roubo; (...) Assim nasce essa natureza tão particular: uma operação real, cujo objetivo e cuja significação permanecem na irreabilidade” (SARTRE, 2002, p. 25). Foi dito que, de dentro, a consciência é unidade sintética: o ladrão Genet aos vinte anos é o mesmo ladrão que aos dez foi pego roubando. É porque ele é descoberto que a sentença *é ladrão* se aplica a ele, e jamais porque ele tenha, nalgum momento de sua existência, *coincido* com alguma sorte de *ser* ladrão reificada.

O Mal, assim como será o Bem, resulta da escolha humana, não entre possibilidades prévias e contrárias, mas essa escolha é ontológica: ela é escolha humana no mundo; isso acarreta que, além de escolher um valor, será cada homem ou mulher, em sua existência, que fará com que esse valor venha ao ser. Não se trata em absoluto de algum tipo de processo judicatório ou de aceitação passiva, mas porque para Sartre ser homem ou mulher é ser ético, existir é indicar o modelo de homem ou mulher e constituir com sua existência o mundo ético no qual esse homem e mulher *deve* habitar.

A cisão da liberdade em Genet expressa-se de forma assombrosa: ele mesmo *se cinde em dois* (ele é liberdade, *ele* é dividido), ele é *si mesmo* enquanto liberdade que rouba (Mal) ao mesmo tempo em que ele também é *si mesmo* enquanto possibilidade de não roubar. E esse *si mesmo* não vai muito além de retórica, pois o simples fato de que Genet pode cindir-se em dois mostra que ele é liberdade e, do mesmo modo que ele não pode se materializar como o ladrão, ele também não poderá manter sua decisão de não roubar, senão pelo tempo exato em que, ante uma possibilidade única, não efetuar o roubo.

A ética não é, para Sartre, intenção de agir (como Kant exige); e ela não demanda a identidade entre o projeto e o resultado do projeto. Ainda assim, nesse plano, teoria e prática são apenas uma: projetar algo é, de algum modo, fazê-lo. Não se trata do mero desejo, nem do sonho e, muito menos, de ontogênese privada, ou seja, ser ladrão é fazer-se ladrão tanto quanto ser santo é fazer-se santo. A ética da liberdade exige que o homem e a mulher (não o feto, a criança), mas essa unidade existencial, escolha-se e mantenha-se em seu ser-no-mundo. Sua existência é, na contrapartida, a livre assunção em seu ser de alguma ética vigente ou a *proposição* de um novo homem ou mulher, de um *novo modelo ético*, de um mundo outro que aquele no qual esse homem *foi lançado*. Em Genet,

essa “é a chave de sua conduta e das suas desordens: à luz do dia ele é claro, honesto, feliz; entretanto, quanto mais afirma a sua felicidade na luz, mais se arruína e se tortura na sombra” (SARTRE, 2002, p. 28). O menino Jean rouba, e se o fato de ele ser uma criança *órfã* em meio a *homens proprietários* somada à certeza de que ele não seria proprietário (nem por herança, visto não ser filho legítimo, nem por aquisição, visto não ter recursos financeiros) pode explicar o porquê de roubar até os dez anos de idade, esse fato torna-se inútil para entender porque Genet *continua roubando*.

Entra em jogo a *escolha original* do poeta: esse momento em que Jean se faz Jean Genet a partir de uma escolha original de seu ser que, de dentro, perde-se nos meandros confusos das lembranças, dos documentos da época, das verdades criadas sobre si mesmo; de fora, e isso é claro na biografia de Genet, sua escolha se revela quando ele, aos dez anos, é decretado ladrão. É a partir de então que começará sua via sacra entre orfanatos, casas de correção e presídios: o decreto proferido pela boca dos adultos tem consequências muito práticas, é a condenação do menino a perder sua família adotiva e a ter sua existência observada de perto. Visto que ante a sua liberdade estiolada em duas ele elegeu a parcela má, seu olhar íntimo será aquele da sociedade e seus valores; esse seu ser, que lhe veio de fora, não terá nenhuma outra base de sustentação que não seja Genet mesmo. “Uma voz declara publicamente: ‘você é ladrão’. Ele está com dez anos” (SARTRE, 2002, p. 29). O fato de Genet estar com dez anos, não importando se essa constatação é averiguada de fora (relatórios feitos em 1920) ou de dentro (pois Genet se lembra desse dia, assim como admite lembrar-se de que já roubava antes), apenas estabelece um marco da passagem do santo (menino comportado, estudioso etc.) ao ladrão (menino que rouba); mas a permanência do ser ladrão, essa sim é de suma importância: é o adolescente, o homem que continua ladrão, que *é* mau.

Ontologicamente, e em igualdade com os demais homens e mulheres, Genet é *Para-Si que nega em seu ser e no mundo o Em-Si* com vistas a constituir *o impossível Ser-Em-Si-Para-Si*; existencialmente, Genet é um menino que, numa condição difícil e de dentro de uma moral de proprietários, roubou. O fato social, por assim dizer, expressa o roubo como decorrência da situação; mas essa maneira de ver as coisas não pode explicar por que Jean continua a roubar, a menos que recorra a aspectos psíquicos, que expliquem por que esse menino não se corrige. De outro lado, o fato psíquico, supostamente, mostraria que foi a reação ao meio que levou Genet a continuar sua trajetória de ladrão, homossexual e traidor: isso seria a repetição de algum esquema

psíquico que, de início, deu algum resultado *satisfatório* e, por isso, seria mantido durante toda sua existência. Mas também parece falha essa explicação, pois que força estranha é essa que, a um dado momento escraviza, noutra liberta? Nesse contexto, como entender a conversão de Genet ao Mal, e, ainda assim, sua redenção como poeta e dramaturgo?

A analítica existencial parte do princípio de que Genet é liberdade; ora, ele decide seu destino, ele não é um chacal ou uma raposa: ele é um homem que age, mas, por um intrincado recurso à má-fé, faz-se no mundo como se fosse feito, age como se fosse *agido* (SARTRE, 2002, p. 17). É assim que, *antes de ser ladrão*, Genet é *inocente*; mas não há criança inocente em si, é preciso lembrar: tanto a inocência angelical quanto o ser bandido somente poderiam chegar à criança pelo olhar (e consequente reificação) de outrem. É assim que Genet

é inocente. Essa inocência lhe vem de outrem: tudo nos vem de outrem, até a inocência. Os adultos não se cansam de contabilizar seus bens: isso se chama olhar. O menino é uma dessas poses, entre dois banquinhos ou sobre a mesa; ele se percebe pelo olhar deles, e sua felicidade é fazer parte do inventário. Ser é pertencer a alguém (SARTRE, 2002, p. 19).

A criança é liberdade, isso Sartre não nega; mas ela *não sabe*, ela ainda não conhece as noções de bem e mal, eles *não estão inscritos* no plano de seu ser; ela os *adquire* em sociedade. E, do mesmo modo que as crianças aprendem num meio social, elas não são meramente passivas, mas interagem livremente com esse meio; significa que a criança é livre? Sim e não. De dentro não se poderia falar muito, afinal a consciência é uma unidade indissolúvel de existência; mas de fora tudo se passa como se ela escolhesse às cegas, pois ela ainda não foi inserida no domínio dos códigos e leis dessa sociedade. Não há resposta definitiva, mas parece plausível convencionar que a criança é consciência que se faz liberdade a partir de sua situação, no livre jogo pelo qual essa liberdade se escolhe no conflito com outras liberdades; homem ou mulher não é um composto linear entre criança, adolescente, adulto e idoso, mas um complexo sempre presente que, seja aos oito ou aos oitenta anos, repetirá a sina inscrita em seu-modo-de-ser-no-mundo: ele ou ela é condenado à liberdade, e deverá escolher-se.

Antes de ser *proclamado ladrão* Genet roubou, sorrateiramente. Sua experiência de órfão em meio a proprietários, o fato de se sentir posse de uma família, um objeto possuído pelo olhar, entre o banquinho e a mesa: essa é a experiência instauradora, pela qual o menino se fez ladrão; sua experiência da liberdade entendida moralmente, o paradoxo de ser lançado despossuído num mundo de proprietários, gerou ao mesmo

tempo a necessidade de ter para ser; o menino, porque nada tinha de seu, viveu seu ser-livre como necessidade de posse. A situação na qual cada homem se projeta no mundo matiza, é claro, suas escolhas; mas jamais as decide. A liberdade mesma traçará seus caminhos, e seria inútil esperar que outros meninos, na mesma condição, fizessem a mesma coisa (sejam poetas e dramaturgos; ou ladrões). Foi Genet que se escolheu e se fez ladrão como solução da contradição inicial de lhe ser apresentado um modelo de *Ser-Em-Si-Para-Si* pelo qual o homem se realiza por suas posses e, ao mesmo tempo, esses mesmos homens *lhe negarem a posse de bens*.

Por isso é tão importante o fato de que, na infância, Genet não roubou por necessidade; ele tinha o que comer, roupas para vestir, frequentava a escola: davam-lhe tudo o que cabe a um menino órfão, menos aquilo que é considerado valor de um homem, a propriedade. Mas essa condenação finca suas raízes num terreno ainda mais profundo: “Expulsaram-no no mesmo momento em que o punham no mundo. (...) Haveria condenação mais essencial que o abandono do filho? (...) Filho de ninguém ele não é nada; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser” (SARTRE, 2002, p 21). Ser-Para-Si é arrancar-se do ser, ensina a ontologia; mas no caso de Genet ele é arrancado do Ser e, a partir daí, é conduzido em seu ser como um tipo de propriedade indesejada em meio a objetos desejados: seus pais o abandonam, ele é aceito por uma família que o recebe em troca de vantagens estatais; adulto algum briga por possuí-lo, ao passo que brigarão com ele pela posse de objetos: ele vem ao mundo numa sociedade para a qual ele representa *menos* que os objetos que ele rouba.

Mesmo assim, caberá a Jean aos dez anos decidir sua existência: ele poderia não ter roubado, e se roubou, ele poderia *ter se corrigido* ainda na adolescência, esforçando-se por assumir o papel social para o qual era preparado; ele deveria ser técnico nalguma área útil para sua comunidade, mas nunca proprietário rural, muito menos burguês. Nada disso, o poeta *escolhe-se ladrão*:

Resíduo de uma sociedade que define o ser pelo ter, o menino Genet quer ter para ser. Ora, as maneiras normais de apropriação lhe são recusadas: não obterá nada por compra, nada por herança; o dom lhe concede um ser relativo e provisório, mas o sujeita para sempre aos seus benfeitores. (...) O acaso poderia romper o círculo, dissociar o ser do ter (SARTRE, 2002, pp. 22-23).

A sentença, que no caso de Genet transforma *escolha em destino*, começa a descortinar-se como um ato de má-fé: parece *natural* que despossuídos sejam ladrões; a

tentação de explicar tais condutas *a partir do inatismo* (o menino traria consigo seu *sangue ruim*, herdado de seus antecessores) *ou do determinismo* (a sociedade dividida em classes *provocou nele* a necessidade de bens) encobre o fato de que o passado está separado por nada do presente (no movimento de ser que é a consciência) e, assim, não importará o que se possa prever de fora sobre como agirá um homem ou mulher em determinada situação, pois caberá à liberdade que *são* dar a última palavra. É o homem na sua lida, é o menino na sua escolha de ser quem poderá, com seu sim, colocar seu ser em marcha no mundo.

A desconsideração da liberdade humana na constituição de cada indivíduo em particular, e o fato de que tanto a ciência social como a ciência da alma tentam colocar *noutro lugar* a razão de sua angústia (a descoberta de que *sua existência* não comporta uma *essência*, e que será a liberdade mesma, via escolha original, que desenhará os caminhos desses indivíduos no mundo) repete aquilo que, no plano individual, é o mesmo que convencer-se de uma mentira agradável para superar uma verdade dolorosa: é o homem ou mulher, só e sem desculpas, quem se faz e se mantém no mundo.

O ato de má-fé individual repete-se no plano social, em teorias fundadas no transcendente, no *a priori*, no transcendental; ou em explicações que reduzem a liberdade e a criatividade a meros resultados de algum tipo de *relação* de causalidade que esconde sua causa; ou, enfim, a liberdade é reduzida, por exclusão daqueles ditos normais (cada sociedade e cada tempo se encarregará de escolher o que é normal), como o ponto fora da curva, a margem de erro desprezível ou, ainda, exceções que confirmam a regra. Mas quando a liberdade é considerada “tudo se encaixa, tudo se esclarece: vindo do nada, esse menino não tem nada, não é nada, seu ser tem a substancialidade do não-ser; se existe, é como um ácido corrosivo” (SARTRE, 2002, p. 31).

A liberdade de Genet lhe foi apresentada como *dupla*: aquela do santo, que ele encenava durante o dia, e aquela do ladrão, que ele escondeu até os dez anos. Ao ser decretado ladrão, no justo momento em que agia (ou seja, roubava), Genet é feito corrosão por sua liberdade, ele identifica-se a seu ato; seu Ser-Para-Outro (ladrão) matizará, ora em diante, seu ser-no-mundo. O adolescente perdido corrói o grupo de adolescentes, o jovem homossexual corrompe seus companheiros, o homem ladrão trai (denuncia) outros ladrões; a liberdade de Genet, assumida como liberdade para o Mal, indicará os caminhos a seguir e unificará todos os aparentes atos gratuitos do poeta numa escolha de ser única: *eu sou o Mal*, sou ladrão.

O ladrão, do mesmo modo que qualquer santo, *é ladrão no seu Ser-Para-Outro*. Genet escolhe em seu ser corresponder a esse olhar, de início aos olhos de seus pais adotivos e vizinhos, depois aos olhos de seus professores, do orfanato em que é encerrado: a passagem do outro adulto ao Outro sociedade se dá naturalmente para o pequeno Genet, e ele assume em seu ser o ladrão que o olhar adulto lhe mostra.

Não ser como os outros é ser como todos e idêntico a si. Se a operação reflexiva se efetua normalmente, longe de impedir as relações de reciprocidade, ela as produz. Sinto que sou diferente de Pedro e sei que Pedro se parece comigo porque se sente diferente de mim. Ao contrário, a alteridade que Genet descobre em si exclui toda reciprocidade. (...); *todos os outros*, quaisquer que sejam as diferenças que os separam, se reconhecem como semelhantes no fato de que não são – graças a Deus – ladrões. *Todos os outros*, quaisquer que sejam os interesses que os opõem, se reconhecem como próximos, porque cada um lê nos olhos do vizinho o horror que Genet lhes inspira; todos eles formam uma única e monstruosa consciência, que julga e que maldiz (SARTRE, 2002, p. 34).

Os papéis sociais são estabelecidos pela relação de liberdades e, sobretudo, pelo *interesse* nutrido por essa sociedade no sentido de *preservar* seus valores: cabe à pedagogia (pais e escolas) ensiná-los de início; cabe à psicologia detectar e interferir nos *comportamentos indóceis* para evitar futuros problemas; cabe às casas de correção, hospícios e presídios terminar o serviço de *separação* dos homens *bons* e dos *maus* para *essa sociedade* – Foucault anuncia-se no horizonte. Sartre tematiza a importância do papel social exercido por essas existências que encarnam o Mal na estruturação mesma dos valores sociais: vale acompanhar Genet no desdobramento de sua *Escolha Original* no mundo do início do século XX, na França, em Paris.

Uma vez afastada a ameaça da liberdade, as teses da determinação psíquica ou social mostram-se mais efetivas. Há um modelo de homem, amplo, que até mesmo permite pequenos vícios, algum arroubo; mas para que tais homens, mesmo sendo os homens de bem, possam cometer seus pequenos delitos (fruto da outra parcela de sua liberdade), é preciso eleger dentre eles – talvez dentre as crianças, que ainda estão apreendendo as técnicas da má-fé social – o modelo de Mal, aquele que deverá encarná-lo. Houve uma época em que as assustadoras figuras do demônio (cheirando a enxofre, com chifres, pés de bode e rabo pontudo) serviram para encarnar o Mal; mas a perda da transcendência, que tornou sem efeito esse recurso (no ato de sepultamento de Deus, levado a termo no século XIX), passou a exigir homens ou mulheres *do Mal*, figuras que encarnem em si mesmas tudo aquilo que uma sociedade hipostasia como sendo

inaceitável. “Esse é o caso do pequeno Genet. A sociedade o encarregou de encarnar o Mal, isto é, o Outro” (SARTRE, 2002, p. 45), outro *de todos*.

A coexistência social exige do indivíduo ser objetivado *pelo Outro* no mesmo momento em que *o objetiva*: são *papéis sociais*, que exercem tanto o *garçom* que *serve* quanto o *poeta* que é servido enquanto *escreve* suas poesias num bar. A relação em sociedade é de *reciprocidade*, não de liberdades (isso seria o *Reino da Liberdade*), mas de *objetivação*: o poeta, que objetiva o garçom, também será objeto para seu leitor, e assim por diante. Mas a reciprocidade não funcionará assim no caso de Genet: ele é objetivado, mas *impedem que ele objetive* outros homens, e “Objeto, primordialmente – e objeto para os outros –, eis o que é Genet, no mais profundo de si mesmo” (SARTRE, 2002, p. 46). Todos os homens e mulheres são, em sociedade, *objetificados* em seus papéis sociais no mundo; mas a Genet *cabera* ser o objeto exemplar, o Mal encarnado.

O acontecimento absoluto de Genet parte, é claro, de sua situação no mundo; mas essa situação não se perfaz como resultado natural, fundado nalguma natureza ou, mesmo, no transcendente; ela resulta do conflito de liberdades de homens já existentes: ser proprietário não é um valor senão num meio de proprietários. “O olhar dos adultos é um poder *constituente* que o transformou em *natureza constituída*” (SARTRE, 2002, p. 61), declara Sartre; então, a infância é decisiva, conclui o determinista. Mas Sartre complementa: “o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (SARTRE, 2002, p. 61). Ainda caberá a Genet escolher seu ser; e mesmo que sua liberdade esteja congelada em seu ser-ladrão-para-outro, será ele, sozinho (ou com comparsas) que roubará, será ele, sem desculpas, quem se fará homossexual num mundo que condena e criminaliza a homossexualidade; enfim, apesar de seu tempo e graças à sua liberdade, Genet se fará escritor genial. Sua recepção no mundo não foi das melhores: abandonado pelos pais, estigmatizado como ladrão, preso como bandido; mas Sartre pode, servindo-se da analítica existencial, mostrar que todas as escolhas pontuais de Genet se unificam numa grande escolha de ser, sua escolha original, pela qual ele, ao mesmo tempo em que se faz homem no mundo, apresenta aos demais homens – ainda que pela via negativa – como o homem e o mundo deveriam ser.

A liberdade, que *é* Genet, não se acovarda; ele *se escolhe* no mundo, no *seu mundo*, e é assim que ele “disse contra todos: serei o Ladrão” (SARTRE, 2002, p. 61). A liberdade de Genet se funde ao decreto originário em sua escolha original; é por seu sim que o ser-ladrão se encarna em sua existência, e ora em diante, porque assume em e por

seu ser o ladrão-decretado, que Genet é o Mal. Mas é interessante notar que somente o julgamento social, que vem de fora (Ser-Para-Outro), não é suficiente para que uma existência seja estigmatizada: vale ressaltar que certamente outros meninos roubaram, mas adequaram sua conduta quando foram censurados; e, mesmo, outros homens, comparsas de Genet, também roubaram, mas podem ter mudado sua conduta depois de um tempo na penitenciária agrícola. Mas é fundamental reparar no fato de que Genet não muda: ele reifica em seu ser, com sua *ação*, o ladrão e o Mal que outrem (*Outro*) lhe doa.

Assim, uma explicação dos processos psíquicos pelos quais Jean rouba não resistirá à pergunta sobre o ato livre: ele rouba, e jamais o fato de ter roubado uma vez causará novamente o roubo; é Genet quem rouba aos dez anos e é também ele quem roubará aos vinte. Aquele argumento, de fora, de que se trata de fases, e porventura Genet não soubesse o que fazia aos dez anos, torna-se inútil para explicar por que o poeta, já conhecedor do direito de propriedade, ainda rouba; e piora quando, para afirmar fases de amadurecimento humano, engessa-se a livre possibilidade de ser num esquema prévio, decidido na infância e que vigera soberano, mesmo que constantemente resignificado durante toda uma existência. A escolha original de ser, porque evita a reificação humana, cria duas possibilidades que são, no fundo, o princípio da ética sartriana: o homem é livre; o homem é responsável.

A analítica existencial de Genet reafirma que o homem e a mulher são livres, e que são aquilo que elegem; mas essa eleição, que deverá ser refeita a cada nova existência (daí a importância da transmissão desse saber ao longo de toda a vida), acarretará sempre um conflito, seja do homem ou mulher com os valores de sua época, caso escolham criar-se livremente; ou se assumirem os valores vigentes, mesmo que isso signifique estar em conflito consigo mesmo (liberdade). As teorias deterministas, porque não partem da liberdade, criam um espaço de má-fé social no qual é possível viver valores abstratamente; a liberdade é, assim, o cimento social que mantém os tijolos de todas as instituições unidos. A maneira de fazê-lo, dividindo suas possibilidades a partir de valores sociais previamente acertados (ou impostos) entre liberdades, faz com que em sociedade homens e mulheres sejam livres, mas se entendam determinados, como que *livres para nada*. Fazem a história, *sua história*, mas não se reconhecem nela...

O caminho para transformar escolha em destino, o princípio da má-fé humana, encontra-se já indicado no alvorecer da liberdade (acontecimento absoluto), mas essa realidade não cessará jamais de ser questionada pela liberdade, que por vezes se mostrará

como *angústia* ou *náusea* individuais; noutras vezes explodirá em rebeliões (Grupo em Fusão) e pode, inclusive, ser a fonte de uma revolução. No caso aqui, Sartre aproveita-se da *existência de Genet* para revelar, por *essa experiência existencial*, o mecanismo social de apropriação da liberdade que acontece ao longo da existência inteira mas que, sem dúvida, começa na infância: os homens e as mulheres, livres, *sentem-se inquietos*, porque foram cindidos em seu ser-liberdade. Ou,

A ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é, em nome daquilo que ainda não é. Já que ela não pode realizar-se sem quebrar a ordem antiga, é uma revolução permanente. Demole para edificar e, para reunir, separa; da manhã à noite, acumulamos a serragem, as cinzas, as aparas: toda construção comporta uma parte, pelo menos igual, de destruição. (...). Mas essa inquietação nos dá horror: devemos suprimi-la e deter o espírito, expulsando a mola de sua negatividade. Por não poder sufocar inteiramente essa postulação maligna, o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. Eis a liberdade cortada ao meio. Cada uma das suas metades se estiola do seu lado (SARTRE, 2002, pp. 35-36).

Existir é ser ético exatamente nesse sentido: não serão as intenções nem as filiações ao Bem ou ao Mal que decidirão se um homem é ético, afinal bem e mal sempre serão noções relativas e situadas (relativas à situação, jamais relativistas), e ambas terão, invariavelmente, uma única e mesma fonte: a liberdade; a existência mesma revela os valores e o modelo de homem como propostas de realização do homem e do mundo bons. Genet não é mau porque roubou, mas sua maldade é encarnada em seus atos repetidos: ele descreve *Notre-Dame-des-Fleurs* como o homem *mais lindo*, mas esse homem é um assassino. É ele, Genet, *quem ama os homens*, quem *deseja a redenção* e quem *amaria matar*. E a recusa do amor pela reciprocidade não realizou apenas o projeto de uma existência, mas tem-se um modelo de homem que preda outros homens, que faz deles objetos. A escolha de ser, enquanto original, exige assunção de si; e, nisso, a obra de Genet é exemplar. Pois, se quando era criança Genet “Roubava porque ‘era’ ladrão; agora, é para *ser* ladrão que ele rouba” (SARTRE, 2002, p. 79). Ser-ladrão, ser-assassino ou ser-poeta, não importa, pois foi pela *aprovação soberana* de sua liberdade mesma que Jean Genet, livremente, *consagrou sua natureza*: o escritor maldito, que amaria matar.

Capítulo IV: Infância, *memória* e liberdade em Sartre – revisitando a *sala escura*

Afinal, esse feto era eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado.

Sartre (2011, p. 195)

A filosofia da liberdade tem como pedra de toque a *intencionalidade* da consciência: Sartre parte de uma instância *reflexiva* (auto evidente) para demonstrar suas teses fenomenológico-existenciais, em especial a *impossibilidade de coincidência consigo*, que define todo homem e mulher *em seu ser*, por oposição ao Ser-Em-Si de todos os *istos intramundanos*, que são pura identidade, primeira lição de *O Ser e o Nada*. Mas é curioso notar que, embora a consciência seja o modo de Ser-Para-Si, onticamente ela está sujeita a processos anteriores e aleatórios (além de alheios) para ser-o-que-é; noutras palavras, somos nascidos: cada existência inicia-se a partir de um brotamento involuntário de ser (bebê) que, em razão de sua situação (classe, etnia, tempo, facticidade) e da normatividade vigente, será coagido a escolher-se, e serão essas escolhas o *solo* tanto da *Escolha Original* (que matizará todas as escolhas presentes e futuras) como do advento da *Idade da Razão* (acontecimento absoluto), que marca o também misterioso processo de passagem do âmbito pré-reflexivo para a certeza da *consciência-(de)-si* que, por fim, demarca os limites entre infância e vida adulta. Isso, por si só, gera uma série de questões pontuais; pretendo ater-me a uma: a *memória*. Pois é sob esse signo que Sartre reúne todas as tramas psíquicas que brotam (e somente poderiam brotar) da consciência-corpórea, porém ainda *não reflexiva*; afinal, a reflexão é pressuposta para que se fale em *consciência cúmplice* (de má-fê) ou consciência *autêntica*, algo que evidentemente não se aplica à infância.

Há consciência antes do Cogito. Divergindo de Heidegger, Sartre afirma que mostrar primeiro o escapar a si do Dasein gera dificuldades insuperáveis, pois “não se pode suprimir primeiro a dimensão ‘consciência’, nem que seja para restabelecê-la em seguida. A compreensão perde sentido se não for consciência de compreensão” (SARTRE, 2011, p. 195); distanciando-se de Husserl, Sartre também deprecia a busca transcendental pelo *a priori da correlação* via *Epoché* Fenomenológica, visto encontrá-la já esboçada (e devotada ao *concreto*) em Heidegger: “O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto” (SARTRE, 2011, p. 16), donde aquilo que o fenômeno indica seja aquilo que é

fenomenologicamente; ora, não é nem Dasein nem Sujeito Transcendental o que a fenomenologia mundano-concreta revela, mas homem-e-mulher-no-mundo em meio a *istos (entes)*, homens e mulheres *nascidos*, o que leva ao cerne da questão aqui levantada: a manutenção da consciência intencional desde o plano ôntico faz com que Sartre tenha que se haver com o processo de constituição dessa mesma consciência. E isso, fatalmente remete ao antes, à Memória, ou Lembrança ou, mesmo, Recordação, fenômenos de clara relação com o passado de onde a consciência brota.³²

Ainda, jogando no mesmo campo que Merleau-Ponty, mas em lado oposto, Sartre recusa-se a admitir que a mera percepção pudesse, desacompanhada de alguma consciência, revelar seu sentido e promover alguma compreensão; *reaprender a ver o mundo* equivale, para Merleau-Ponty, a admitir um *sentido autóctone do mesmo mundo*, mas sentido para quem? Sartre é categórico: “cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente” (SARTRE, 2011, p. 44); e o que há de mais objetivo para homens e mulheres que ser-nascido? Mas para Sartre o que nasce, efetivamente, é uma consciência-corpóreo-motora, e não uma consciência em potência que, um dia e por acaso, será *ato*: ontologicamente, todos são Ser-Para-si, condição *sine qua non* de Ser-no-Mundo, homem ou mulher; e é nesse contexto que se pode falar em Má-Fé, esse *risco* oriundo do fato de que “a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é”, pois consciência “não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (SARTRE, 2011, p. 118). A memória é, evidentemente, um dos invólucros desse núcleo que cumpre investigar; a consciência pré-reflexiva também, e essa possibilidade está pressuposta na medida em que sou, eu mesmo (corporeidade), meu invólucro e, pelo mesmo ato, permaneço núcleo, pois “Consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si” (SARTRE, 2011, p. 24). Em termos ontológicos, tem-se a impossibilidade de *identidade consigo* (Para-Si),

³² Na obra de Sartre a memória existe em íntima correlação com a noção de imagem, conforme atesta *O Imaginário* e *A transcendência do Ego* (SARTRE, 1996 e 1994 respectivamente); essa temática foi explorada em 2021 no vol. 25 de *Études sartriennes* (Autour du mémoire sur l'image). Dentre os trabalhos ali publicados cumpre colocar em relevo ‘From L’Imagination to L’Image dans la vie psychologique – the inconsistency of memory’, escrito por Vincent de Coorebyter: um trabalho primoroso que, de certo modo, dialoga com a proposta deste capítulo. Cumpre notar que essa parte da *Études*, sobretudo em relação ao caráter da *vida psíquica* (experiência *vivida*), é base e pressuposto para a tese aqui aventada, qual seja, que os aspectos não sabidos da memória estão *encravados* na própria corporeidade, seja como *Ethos* (habitus), seja como *marcas efetivas* (rugas, cicatrizes etc.). Ver COOREBYTER & CORMAN, 2021 (pp. 121-146).

vivida e *tornada memória* desde o início no plano ôntico; e isso leva, sem rodeios, à Psicanálise.³³

Colocar a consciência reflexiva no princípio tem por pressuposto poder deixá-la, e alcançar não apenas a transcendência dos istos (negação do Em-Si), mas também a si mesma, como consciência não refletida, seja no plano da vida adulta não refletida, seja quando se trata de toda a infância; e, isso não se pode esquecer, “Sou meu passado, e, se não o fosse, meu passado não existiria nem para mim nem para ninguém” (SARTRE, 2011, p. 168) mas, do mesmo modo, “não sou meu passado. Não o sou, já que eu o era” (SARTRE, 2011, p. 169): *sou o que fui ao modo de não mais o ser*, um dos *ek-stases* de ser-consciência. Então, se é assim, por que não assumir logo alguma das noções disponíveis sobre esse ser-passado? Pois, antes e durante a reflexão tem-se o *Inconsciente*, dirá Freud, incauto a respeito das sutilezas da ontologia: como poderia haver contato entre dois contrários (consciência e inconsciente), e em que isso se diferencia das explicações de pontos de contato entre substâncias distintas, como alma e corpo? Urge levar a consciência não refletida até a gênese da existência, de modo que ela – sem tropeços – possa voltar-se para si mesma de modo não tético (a consciência não se objetifica para si) no ato da reflexão (Idade da Razão); mas, se não se trata de inconsciente nem de subconsciente, o que seria esse eu fui que não sou mais, mesmo ainda o sendo? Memória, parece ser a resposta mais plausível, pois esse processo comporta a lembrança e

³³ É curioso que, para além da psicanálise existencial (que remete diretamente à infância), a questão da memória foi investigada sob dois outros vieses em língua inglesa: de um lado do Atlântico tem-se a investigação da *memória histórica*, por assim dizer, e do outro lado, um belíssimo trabalho que rastreia a memória nos primeiros escritos de Sartre. No caso da História, Jonathan (com apoio na tese de Michael Rothber, e em consonância com declarações de Derrida), em *Sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization* leva a questão da memória para o plano de sua *multidirecionalidade*, donde “São esses desvios da memória - sinais e assinaturas de um momento outrora enterrado que se ramificam politicamente de novo em diferentes contextos - que são enrolados no complexo circuito do que Michael Rothberg chamou de ‘memória multidirecional’” (JUDAKEN, 2011 – tradução minha) – memória, portanto, que se joga entre o racismo e o império, a alteridade e a história, a temporalidade e o trauma, a identidade individual e coletiva, entre singularidade e generalização, enfim. No caso dos primeiros escritos de Sartre, Lyor D., em *Memory in the Early Philosophy of Jean-Paul Sartre*, explora de forma pormenorizada a aparente contradição entre as noções de memória dos textos que antecedem *O Ser e o Nada* (*A transcendência do Ego*, sobretudo) e a própria ontologia sendo, no primeiro caso a memória a mera repetição do passado enquanto, na passagem a *O Ser e o Nada*, a memória já aparece como *criatividade*, no sentido de que a liberdade atua sobre a constituição e manutenção de memórias, ou seja, “Contra os modelos miméticos e reconstrutivos da memória, coloco a noção de ‘memória existencial’, que não é um termo que o próprio Sartre usou, mas que emerge de seu trabalho sobre a temporalidade humana” (LEVY, 2011). A questão aqui proposta, embora tenha diretamente que ver com esses trabalhos, preserva sua originalidade calcada no fato de que o alvo será a memória aurida da corporeidade que, embora atue no plano da história, nasce muito antes disso, ligada diretamente à *travessia da sala escura* (infância).

recordação, além da própria corporeidade em suas *demandas* (escolhas de ser); cabe, então, considerar a *objetividade* da condição existencial (*ser-nascido*).³⁴

Na letra da ontologia pode-se tratar em separado as estruturas originárias de Ser ali desveladas, mas Sartre mesmo afirma que esse é um recurso didático: tudo o que foi dito da consciência infantil remete *diretamente* ao Outro; e não apenas a consciência antes da Idade da Razão, mas também quando, já na *vida adulta*, ela permanece pré-reflexiva (ou, declaradamente, de Má-Fé). Noutros termos, será sempre *pelo outro* que o um poderá *habitar o mundo*; pois “É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação e reconhecimento que a criança chegará a estabelecer tabelas de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto” (SARTRE, 2011, p. 449). Cada Ser-Para-Si é, primeiro, consciência-corpórea ante outrem desde seu início até que, *por si mesmo, reflete* (Idade da Razão), passando ao plano de ser consciência (*de*) *consciência-corpórea*; o conflito, sentido *originário de Ser-Para-Outro* requer, desde sempre, consciência; e isso leva ao último tópico dessa tese: qual a matéria da memória senão a corporeidade? “Sem dúvida, há uma matéria ‘pura’ da memória, [...] mas quando ela se manifesta, é sempre no e por um projeto que comporta a aparição desta matéria em sua pureza” (SARTRE, 2011, p. 612). Então, isso não alteraria o status do *passado* que, também na ontologia, foi anteriormente definido como *Em-Si* (imutável)? Afinal, “quando retorno à minha consciência de ontem, esta mantém sua significação intencional e seu sentido de subjetividade, mas, como vimos, está coagulada, acha-se lá fora, tal como uma coisa, já que o passado é Em-si” (SARTRE, 2011, p. 555). Para entender a questão cumpre averiguar duas apreensões bem diferentes do *ser-passado* para o filósofo: o fato em bruto (Em-Si que *fui*) e a *memória* (também no sentido de *recordação*, Para-Si) que, ao que tudo indica, reflete justamente a *travessia da sala escura da infância*.³⁵ Ainda, se o

³⁴ A temática da memória em Sartre no Brasil foi inquirida em 2017 pelos pesquisadores Marcelo e Malcom, visando ali mostrar o caráter incidental da constituição do passado a partir de elementos presentes; noutros termos, a pesquisa visa um trabalho conceitual de, a partir das noções de consciência reflexiva e irrefletida (tética e não tética), compreender as bases da constituição da noção de memória. A conclusão, bem acertada, aponta o fato de que “a consciência pode recordar uma situação passada durante um momento em que era consciência irrefletida ao ser posicionada na consciência reflexiva como objeto, contudo, a recordação realizou-se sem que Sartre precisasse recorrer ao conceito substancialista de memória” (BARROS & RODRIGUES, 2017, p. 99): certo, memória não é *gaveta*. Mas qual a relação dessa constituição da memória com a corporeidade? Tudo se passa como se a aventura individual começasse com a Idade da Razão; então, como lidar com memórias da infância onde, declaradamente, a consciência *ainda* não é tética de si mesma (*acontecimento absoluto*)?

³⁵ Conforme o exemplo da coqueluche: “Há no passado um elemento imutável: tive coqueluche aos cinco anos de idade; e há um elemento variável por excelência: a significação do fato em bruto com relação à totalidade de meu ser. Porém, por outro lado, uma vez que a significação do fato passado penetra nesse

passado *está aí, insistente, urgente, imperioso*, como pode ser que *eu* escolha seu *sentido*? Pode-se depreender daí que *a memória* deformaria a *concretude* do fato passado, na medida em que o Em-Si passado será sempre tributário de *sentidos atuais* escolhidos presentemente em vista do *fim* almejado em *meu projeto* atual? Nesse contexto, o que é *a memória* para Sartre?

Em *O Ser e o Nada* Sartre utiliza as noções de lembrança, recordação e memória para explorar tanto a *fenomenologia* quanto a ontologia do *Ser-Passado*; e isso remete, ao mesmo tempo, ao plano ôntico e ao ontológico. Não se pode dizer, de chofre, que o uso seja indiscriminado; mesmo assim, também não se pode dizer que haja definição precisa de cada um desses conceitos. Então, considerando uma definição *geral* (e formal), tem-se que lembrança se refere à *capacidade efetiva* de *armazenar* um evento ou informação (prehe de afetações); memória, por sua vez, seria um *processo natural do corpo humano* de reter informações (e fatos); e recordação, por sua vez, parece ser usada como sinônimo de memória na sua porção *ativa* (relembra). Em teoria, a memória teria *atribuições neurológicas* mais complexas, enquanto a lembrança estaria ligada a aspectos afetivos; nota-se a dificuldade inicial, pois de qualquer perspectiva que se olhe, a memória ainda permite, fenomenologicamente, *reproduzir eventos passados*, sendo a *memorização* o fato que produziria o elemento da recordação, ou a *matéria* da lembrança, processo equivalente a *trazer de volta ao coração* (recordar) algo passado.³⁶ Armazenar, deter e reproduzir narrativa ou imagetivamente o passado seriam a gênese da memória; mas como essas noções se ajustam com a *intencionalidade da consciência*, esse puro movimento de si a si (passando *negativamente* pelo Em-Si em presença de Outrem) que, conforme afirma Sartre, é o *núcleo ontológico do nosso Ser* (Para-Si), é *transparente* para si mesmo, além de auto evidente (porque reflexivo)?

passado de ponta a ponta [...], é impossível para mim, em última instância, distinguir a imutável existência em bruto do sentido variável que ela comporta” (SARTRE, 2011, p. 612). Ainda sobre isso, é importante conhecer um trabalho da área da ciência médica, *Être-au-monde et habiter son corps : ce que la corporéité nous apprend des troubles psychiques*, leitura que permite atualizar a indagação filosófica em conformidade com a ciência *contemporânea*. Ver ROUX, 2023.

³⁶ Em francês tem-se os verbos *rappeler*, mais adequado a *recordar*; se *souvenir*, equivalente a *lembrar-se*, e *mémoire* (*donde mémoriser*), todos utilizados em *O Ser e o Nada*; e, assim como no português, memória (memorial, túmulo), lembrança (*souvenirs*) e recordação (canção, poesia, música) são termos que também se referem a seus equivalentes objetivos que, *por seu ser*, remetem ao passado. E isso pode ser pensado em duas modalidades: objetos *passados*, como aqueles do antiquário e talvez museus (escarradeira, máquina de escrever); objetos *presente-passados* que, na sua estrutura presente *remetem* ao passado, como uma *crux de plástico* como objeto de culto, ambas modalidades de *analogon* desses *vividos*.

Reformulando a questão anterior em termos *práticos*, trata-se primeiro de perguntar a Sartre sobre o *lugar* da memória, considerando que – ainda que seja de modo tético (tendo-se a si mesma por objeto) – não há Ego, ou Eu (sobretudo transcendental), ou Id ou seja o que for, mas *puro movimento intencional* que, ontologicamente, revela-se *negação* do objeto visado (tal como a descrição do próprio movimento de reflexão consciente, SARTRE, 1994); o fenômeno memória indica que algo do passado é trazido ao presente, certo, mas o que é trazido, e de onde? E o problema não se encerra aí. Ainda sobre Memória, é preciso considerá-la em três aspectos: individual (*minhas* memórias), grupal (memória do *meu grupo*) e universal (*História* geral) e, claro, todas as suas *intersecções*; e isso, ainda sem falar do *objeto* (ou lugar) *de* memória (objetos de tortura do período escravocrata da História do Brasil, ou o *Cais do Valongo*, no Rio de Janeiro), e as razões também históricas de sua preservação ou esquecimento. Afinal, o dito popular *recordar é viver* tem, na psicanálise, seu aporte científico: a memória não é somente algo que dependa da efetiva ação de algum sujeito, mas é notório que existem aspectos do passado que inundam escolhas presentes; seriam esses indicação de algum inconsciente? Ou trata-se da ambiguidade de vividos conscientes, porém não sabidos?

Recordar também é lembrar, ambas maneiras de, coloquialmente, referir-se à relação da consciência com *algo que estaria guardado na memória* (advindo de alguma experiência vivida, ou aprendido), ou no *lembrete* colado na geladeira, ou nos inesquecíveis *cadernos de lembrança* ou na *cruz na beira do caminho* etc.; mas não o seriam também as cicatrizes, as *rugos* e todas as demais marcas reconhecíveis em nossa corporeidade?³⁷ Ou mesmo em nossa *bagagem pessoal* (roupas e objetos reunidos e levados consigo ao longo da vida)? De fato, até parece que esse texto será sobre a *Epistemologia da Recordação*; sim, de certo modo (ver GAUER & BARBOSA, 2008). Isso porque, na filosofia da liberdade de Sartre, não parece lícito separar epistemologia e ontologia: é via método fenomenológico que Sartre *descreve* estruturas de Ser, o que por si só justifica perguntar sobre como as pessoas se lembram de eventos passados. Mas tal

³⁷ Essa problemática se liga diretamente a uma obra importante, publicada em 2017, sob título *Ontologies du corps*; dessa, escrita por Jean-Marie, sublinho dois capítulos: *De la pluralité des corps animés* (pp. 305-379) e *Métapsychologie de la corporéité* (pp. 381-450), que versam sobre a mudança de paradigma em relação à antiga noção de *corpo* e a contemporânea compreensão de *corporeidade*; cito: “Apesar das objeções teóricas formuladas por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Michel Henry, em nome da fenomenologia do corpo ou da carne, a psicanálise tem resistido à ‘redução’ filosófica de seus supostos reducionismos – objetivismo, realismo, biologismo, pansexualismo. Em particular, sobreviveu à crítica das filosofias do sujeito e da consciência e às objeções da fenomenologia transcendental de Husserl” (BROHM, 2017).

perspectiva soa melhor, no caso de Sartre, como Psicanálise existencial: ainda que não se resume a isso, ela estuda justamente a *recordação* como *reconstrução do passado*. Reconstrução *sui generis*, pois Sartre deverá se haver com a origem da informação na qual essa reconstrução do passado se funda (qual é a matéria e o lugar da memória?), além de explicar a origem dos parâmetros para que a narrativa a respeito do passado seja, presentemente, coerente, mesmo que (ou, apesar de) afetada pelo contexto do fato ou, também, por emoções vividas.³⁸ Será sempre em sociedade que a consciência será reflexão, depois da aquisição, por assim dizer, de toda a normatividade vigente; nesse sentido não há, nem poderia haver, consciência pura, caso isso signifique separada de seu passado (carnalidade da consciência). Ela é, em sua amplitude geral de ser, afetada pela memória.

Anunciados os termos da questão a ser analisada, vejamos como ela se aplica num exemplo bastante conhecido da ontologia de Sartre: o *jogador* que, por alguma razão (falência, problemas com a família etc.), *fez a promessa* de não mais jogar; e eis que, agora, ele se encontra *ante o tapete verde* (mesa de jogo): essa será uma experiência que vai revelar a liberdade absoluta situada desse homem como ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo; e Sartre vai além: trata-se de uma decisão de ontem desse homem-jogador, numa apreensão sintética da situação (ruína ou conflito familiar) que o proibiria de jogar; note-se como a decisão está no passado, e é lembrada, não configurando nenhuma barreira real entre o jogo e o jogador. Então, decreta Sartre, “essa apreensão sintética não passa de recordação de uma ideia, lembrança de um sentimento: para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente” (SARTRE, 2011, p. 77). Parece claro que o passado *não decide* o presente, ainda que o *encaminhe* (matize) a partir da *lembrança* ou *recordação*; mas como esse passado foi trazido ao presente?

Não cabe fazer alarde nem suspense: a situação de jogador num mundo onde apostadores perdem e devem pagar gera ruína, o que por certo motivou a promessa de

³⁸ Um trabalho interessante, que aborda a temática da memória em Sartre como constituição da temporalidade, foi publicado em 2020; nesse artigo Simeão aborda a constituição da memória sartriana em contraponto com Canguilhem (e Edwin L. Hersch). O momento decisivo desse trabalho é, sem dúvida, a investigação sobre o normal e o patológico no que tange à memória, donde “A memória não reside, não permanece na consciência como uma foto guardada em uma gaveta. Tampouco é um lugar que serve como arquivo para experiências passadas. A memória surge, por outro lado, conectada ao ser para-si, dado que somente esse ser é temporal” (SASS, 2020, pp. 81-82); certo. E como essa memória se relaciona com a corporeidade? Ou, o *envelhecer* não permanece no próprio *corpo*, como sua verdade irrefutável (e analogon) de vividos (passado)?

não mais jogar; e, no exemplo acima, é a presença da mesa de jogo que convida a apostar (*analogon* da promessa passada). Mas não caberia perguntar por que esse homem que promete não mais jogar volta ao Cassino? E, nas entrelinhas, também não seria adequado perguntar sobre as motivações que o levaram até ali da primeira vez? Sartre fala de um jogador compulsivo que, em vista de divertir-se, coloca sua fortuna e paz em risco; e a memória do prazer de jogar, que dificulta cumprir sua promessa, de onde viria? Em suma, se a questão da lembrança da promessa está à mercê da escolha presente e é dela oriunda, por que não estaria também à mercê do presente a escolha de ser-jogador? Pois esse homem joga, e quem aposta é jogador, e quem joga perde: não haveria um Ethos (*hábitos*, no sentido de *modo de ser*) desse ser-jogador que, mesmo ante a promessa pretérita, pode voltar a jogar? Ademais, se se pode falar por hipótese que a promessa foi feita por problemas financeiros e sociais (família), esses problemas são as consequências de uma compulsão por jogos de azar, e tem até mesmo seu nome pomposo, ludopatia, e espaço reservado num *compêndio de patologias* (DSM-5, 2014); seriam memórias equivalentes? Ou seria a promessa um tipo de ideia, ao passo que ser-jogador seria um tipo de memória intrínseca à escolha original e, portanto, de difícil alcance – como no exemplo de Julien-Sorel, do romance *O vermelho e o negro*³⁹?

Sartre não é categórico, mas afirma que, em certo sentido, o passado é Em-Si e Para-si ao mesmo tempo, sendo a lembrança aquela que “nos apresenta o ser que éramos com uma plenitude de ser que lhe confere uma espécie de poesia” (SARTRE, 2011, p. 172); assim, parece bastante plausível que, além de cicatrizes e marcas do tempo (Em-Si), a corporeidade possa revelar, também, e de *per si*, suas *lembranças* corpóreo-motoras-habituais. Ou, dando ainda voz a Sartre, como entender o caráter da *dor passada* que, apesar de *ser coagulada no passado*, “não deixa de apresentar o sentido de um Para-si, e, contudo, existe em si mesmo, com a fixidez silenciosa de uma dor alheia, uma dor de estátua” (SARTRE, 2011, p. 172)? Em paralelo à dor, um hábito também não precisa comparecer frente a si para se fazer existir; noutros termos, tem-se a insinuação de uma consciência (ser-jogador) que não sabe de si, pois é por seu contraste (porque joga) que o

³⁹ “- Não tenho ilusões, a morte me espera: ela será justa. (...) Meu crime é atroz e foi premeditado. Mereci, portanto, a morte, senhores jurados. Mas, ainda que fosse menos culpado, vejo homens que, sem se deterem em tudo o que minha juventude possa merecer da piedade, vão querer punir em mim e desencorajar para sempre essa classe de jovens que, nascidos de uma classe inferior e de alguma forma oprimidos pela pobreza, tenha a sorte de conseguir uma boa educação e a audácia de misturar-se ao que o orgulho dos ricos chama de boa sociedade. Esse é o meu crime, senhores, e, na verdade, será punido ainda mais severamente por não ser julgado por meus pares” (trecho final, STENDHAL, 2002).

jogador *promete* não mais jogar. Ocorre que, para Sartre, é o corpo que *determina um espaço psíquico*, espaço esse sem delimitações em cima, embaixo, nem à direita ou esquerda, nem possui partes: “não que a psique esteja unida a um corpo, mas sim que, sob sua organização melódica, o corpo é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade; é o corpo que aparece, logo que designamos o psíquico” (SARTRE, 2011, p. 425). Então, a tomada de consciência do homem-jogador de seu ser-jogador – algo inscrito em sua corporeidade – não se dá via reflexão senão passando pelo Outro: é ao olhar da família, do psicólogo ou dos cobradores que o homem-jogador se revela, a si mesmo, como jogador patológico; e será, sempre, em dada situação (com sua normatividade vigente), que essa e outras patologias poderão ser anunciadas.

Esquemáticamente, o plano ôntico (existência mundano concreta) revela o jogador situado num mundo em que jogar pode ser patológico, mas essa doença somente poderá ser revelada pelo Outro; há tal densidade sintética entre ser-jogador e a escolha por jogar que, parece, seria forçoso falar em liberdade, principalmente se absoluta. Pois, e isso é incontornável, é preciso que o jogador saiba-se jogador patológico ao olhar alheio para que ele faça a promessa de não mais jogar: é tendo sido ante outrem que o um pode saber de si, ainda que aquilo que é tenha sido decidido em bloco no quando da Escolha Original e, conforme indicado acima, esteja de tal modo incorporado a seu ser que, sem maiores arroubos, coincide com sua consciência (não se coloca como obstáculo, a menos que isso seja indicado por outrem); não é por acaso que “é o corpo [...] que motiva e, em certa medida, justifica teorias psicológicas como a do inconsciente e problemas como o da conservação das lembranças” (SARTRE, 2011, p. 425), além de presentificar sentimentos e sustentar as metáforas mecanicistas e o quimismo. E, convenhamos, seria ridículo em qualquer tempo, como foi para Platão e Descartes, simplesmente negar o corpo; ainda, seriam necessários tantos ajustes na relação fantástica entre alma e corpo para torná-la viável que Sartre recusa o problema em sua gênese: a consciência é translúcida em seu movimento intencional, mas ao mesmo tempo essa pureza reflexiva está assentada sobre toda a opacidade da facticidade e contingência do Ser e, ainda, à mercê do Outro e da Situação. E a razão desse aparente *fracasso* (ambiguidade de Ser-Para-Si), segundo a filosofia da liberdade, deverá ser buscada no plano da ontologia.

A verdade fenomenológica de ser-homem-e-mulher-no-mundo não pode ser contradita, pois todos nós fomos nascidos: é a livre (ou nem tão livre assim) escolha de pais e mães que faz com que novos brotamentos involuntários *de ser* venham ao Ser; e

será necessário o trabalho dos adultos (cuidado, educação etc.) para que, a um dado momento, esse ser alcance a Idade da Razão (limite entre infância e vida adulta), mas não será suficiente, na medida em que desde seu início, esse ser-nascido é liberdade. Quando, antes ainda da linguagem, o bebê gosta de abacate e recusa mamão, ele está fazendo uma escolha (poderia ser o contrário, ou gostar de ambas ou de nenhuma) que, no caso dessa consciência ignorante de si, podemos dizê-la corpóreo-motora (ainda que consciente e livre), ou, uma Escolha de Ser (por oposição à escolha reflexiva) e, não sem polêmica, tem-se desse ponto de vista a *escolha da sexualidade* pois, para aquele que *escolhe seu ser*, há mera identificação entre seu corpo-consciente e aquilo que lhe provoca *prazer*.⁴⁰ Insisto no tema: há dois pontos de vista de cada um dos fenômenos vividos, aquele de quem o vive (Para-Si, *dentro*) e aquele de quem vê o que foi vivido (*fora*); a adequação de cada homem ou mulher *a seu ser* (demandas autônomas da corporeidade consciente), Sartre nomeia Escolha Original, essa que “estende o tempo e identifica-se com a unidade dos três ek-stases. Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha nos anunciar o que somos, conferindo sentido a nosso passado” (SARTRE, 2011, pp. 573-4), tarefa que se torna *reflexiva* somente depois da Idade da Razão; antes, é preciso

⁴⁰ A filosofia da liberdade de Sartre assenta-se em um pilar: a liberdade absoluta, que – de certo modo – coincide com Ser-Para-Si no mundo; crianças, desse ponto de vista, são *brotamentos involuntários de ser*, mantidos e *engendrados* no mundo, também livremente, por homens e mulheres já adultos. Todavia, a criança é, também, liberdade, desde seu *brotamento*, afinal ela *escolhe* entre comer abacate ou mamão, ela *escolhe* chorar ou esperar o seio materno. Então pode-se, num ambiente filosófico, afirmar que *a sexualidade é uma escolha (de ser)* visto que, sejam aspectos orgânicos ou educacionais, ou aspectos sociais ou seja o que for (genética, epigenética), nada nem ninguém decide de antemão a sexualidade de criança alguma (ela não é previsível, muito menos controlável); ou seja, longe das investidas contemporâneas de conservadores e da extrema direita, que visam pensar a sexualidade como escolha a fim de estabelecer *patologias* (e, portanto, *cura*), a filosofia da liberdade parte de dois tipos de *escolhas*: algumas, originárias (ligadas à corporeidade) são *Escolhas de ser*, outras – porque exigem a maturidade – podem ser chamadas *Escolhas reflexivas*. A prestidigitação feita por ideólogos reacionários nasce da confusão premeditada entre esses dois planos: tomam escolhas de ser (ser-homossexual, algo que *desabrocha em determinada corporeidade* como expressão *desse ser*, desde a tenra infância) como se fossem escolhas reflexivas (continuar ou lutar contra o tabagismo, por ex.); mas a criança não domina os códigos sexuais e culturais, ela é apenas expressão de ser... de *seu ser* que, aos olhos adultos, receberá sua qualificação (*ser-criança-gay*). E isso é tão mais verdadeiro quando se observa o fenômeno da *descoberta* dessa sexualidade divergente, da *criança-diferente*, de sua qualificação ante o *olhar-social*: ela passa, então, a lidar com o *juízo daquilo que ela é e foi* sem o saber; nem por isso, filosoficamente, deixaria de ser escolha pois, além de hétero, esse indivíduo poderia ter sido assexual ou bissexual, e mesmo transgênero (sexualidade e gênero são construções ontologicamente simultâneas): todas possibilidades legítimas de manifestações desses *brotamentos involuntários de ser* que serão, *de fora*, qualificados pelo *olhar adulto* (Outro) com tais ou quais termos (e o valor atribuído a cada um). Mas de novo coloco relevo no detalhe: para a criança ela simplesmente é (expressa seu ser), e *aquilo que ela é* (sua escolha de ser) será construído na relação *Para-Outro*, sem exceções. Então, a sexualidade é, para a filosofia da liberdade, *livre expressão de ser* que brota na infância, e é imediatamente *qualificada* no mundo adulto; explica-se assim a profundidade das feridas que, quase sem exceção, acompanham a existência de pessoas LGBTQIAPN+ (LGBT, 2024). Filosoficamente, sexualidade é escolha na mesma medida em que Ser-Para-Si é ser liberdade.

atravessar a sala escura (infância) além de, já adulto, tomar o cuidado de não se resumir ao âmbito da pré-reflexão (a *assunção de si supera* o estado de alienação original da liberdade).

Em suma, todo ato é escolha, não importando a fase que determinada existência esteja presenciando (se antes ou depois da Idade da Razão); o que muda drasticamente é a passagem da consciência pré-reflexiva para a reflexão: foi refletindo a dor provocada em sua família que o jogador prometeu não mais jogar. Mas se isso motiva a promessa de não mais jogar, qual seria o móbil do vício no jogo? Parece claro que no caso da infância não será possível encontrar móbeis transcendentais (subjetivos, no sentido forte da palavra, ou ideia), pois a chantagem da mãe jamais fará o bebê ceder e comer o mamão que não gosta; mesmo em idades infantis avançadas (adolescência), a consciência que refletiria perigos, simplesmente não se apresenta de modo decisivo (não há um cálculo relativo ao ser-futuro), o que caracteriza ainda a *sala escura* a ser atravessada por homens e mulheres para sê-lo. Dito de modo direto, a Escolha Original substitui a noção de Inconsciente, e isso é possível em razão da ontologia: Sartre afirma que todo homem ou mulher é Ser-Para-Si, o que significa ter seu princípio de ser em si mesmo; e modos de ser não se alteram, donde pareça evidente que Ser-Para-si (e, portanto, consciência e liberdade) se aplique a todas as *pretensas fases* que se pode, de fora, indicar no amadurecimento de cada menino ou menina. Então sim, o bebê é consciência e liberdade, mesmo antes da linguagem e, assim, faz escolhas de ser; com a linguagem essa esfera de ação vai se ampliar até que, com a adolescência e o desenvolvimento dos domínios da abstração, quando ideias divergentes de ser podem, enfim, aparecer (serem pensadas), tem-se os primeiros lampejos dessa reflexão. Ora, o móbil que leva o jogador adulto a jogar estaria calcado nesse tipo de memória que, tanto para jogar como no caso da promessa de jamais jogar novamente, como no caso específico da sexualidade, remete à lembrança (exige recordar). O passado entrelaça-se a meu ser e, mesmo sendo-o no modo de não mais sê-lo, o fato é que sempre me encontro numa situação que é diretamente ligada ao momento anterior.

A consciência é intencional, e disso Sartre não abre mão, afinal esse é o ponto de partida de sua filosofia; e, porque não há consciência senão corpórea, a ontologia decreta que Ser-Para-Si é ser consciência que, primeiro (infância) não reflete e, por seu ser, passa a refletir. É a reflexão aquela que vai revelar a homens e mulheres sua liberdade ativa e refletida fazendo-os reconhecer, desde aí, que são e sempre foram sua escolha (liberdade).

Sartre nega sim a noção de inconsciente, mas ele aloca todas as motivações e aparentes determinações psíquicas nessa *consciência opaca* que é a corporeidade pré-reflexiva. Nas palavras do filósofo, “O móbil torna-se então aquilo de que há consciência. Pode me aparecer em forma e ‘saber’; vimos, com efeito, que o passado morto infesta o presente com o aspecto de um saber; [...]. Nesse caso, é objeto de consciência, é esta própria consciência da qual tenho consciência” (SARTRE, 2011, p. 555); ser jogador é algo que perpassa a existência daquele que joga compulsivamente, mas, em seu processo de ser, há um momento de descoberta de que ele é ludopata. Ou seja, se o móbil mesa-de-jogo-presente motiva o jogador a quebrar sua promessa, é porque há outro móbil: aquele que o leva a jogar, e que estava até então escondido, para o jogador, no jogador mesmo! O desejo sexual, em se tratando da travessia da sala escura, funciona do mesmo modo: é pelo outro (e seu olhar preconceituoso) que o homem-homossexual pode descobrir que é aquilo que sempre foi (sua escolha de ser), pois ser-gay somente poderia lhe chegar de fora; até essa idade da razão o que havia era liberdade, sinônimo de realizar as demandas que, desde sempre, coincidiram com determinado brotamento involuntário de ser (sua corporeidade). A ambiguidade da situação homem-no-mundo exige de Sartre manter a consciência intencional coexistindo com a opacidade da infância e do passado em geral: Ser-Para-Si exige consciência que se realiza reflexivamente, mas para aí chegar um longo caminho precisa ser percorrido; esse caminho pode, agora, ser nomeado adequadamente: é a Memória, existência *fática* que se faz passado pelo *poder corrosivo* da negação (consciência) enquanto permanece de algum modo, e é o móbil mais provável daquele ser-homem-jogador até que, constrangido por sua situação presente, ele o saiba; e, por isso, faça uma promessa.

A memória, em seus processos de lembrança ou recordação, reúne numa rubrica todos os vividos intencionais de consciência desde o nascimento: consciência que *não sabe de si* até refletir, e que precisará *revisitar* cada uma de suas escolhas pregressas, até mesmo aquelas que absolutamente não se lembra (ainda que não nos lembremos de nosso nascimento ou primeira infância há fotos, filmagens, relatos, documentos etc.), mas que deverão ser *assumidas* no ato de *assunção de si* de homens e mulheres (consciência reflexiva). Há, assim, lembranças em geral que são minhas e são transcendentais (são de outrem); ou, “estamos rodeados por esses móveis aos quais ‘não mais nos adequamos’, porque temos não apenas de decidir concretamente executar este ou aquele ato, mas também de executar as ações decididas na véspera, ou de ir ao enalço de

empreendimentos em que estamos comprometidos” (SARTRE, 2011, p. 555). Não pode haver consciência feliz que reflita, pois ela sempre vai se apreender como comprometida por sua situação, o que demanda perguntar-se sobre os móveis que movem escolhas nascidas desse comprometimento até o limite de serem estabelecidas teorias científicas sobre jogar e jogar compulsivamente (DSM-5); ainda, cabe lembrar que Sartre radicaliza a assunção de si como, metaforicamente, assumir o próprio nascimento: somos escolhas conscientes e livres de ser desde sempre (para nós mesmos), desde nosso brotamento involuntário de ser-no-mundo, ainda que – em vista do processo fenomenológico natural – apenas com o advento da razão essa necessidade de assunção de si seja compreendida (pois, antes, ela foi sempre solicitada por outrem).

As verdades fenomenológicas, visto serem pautadas por infinitas visadas possíveis, admitem contradições e ambiguidades: Sartre, depois de Freud, reencontra o fenômeno das motivações passadas de atos presentes e, recusando-se a repetir a tese de forças inconscientes (advindas de alguma instância subconsciente ou pré-consciente), chama de memória a essa consciência que faz escolhas sendo ignorante de si, porque foi inserida nalguma *Situação* e, claro, sempre diante do *Olhar do Outro*. Isso, dito em termos ontológicos, fica da seguinte maneira:

O Para-si corresponde, portanto, a uma destruição descompressora do Em-si, e o Em-si se nadifica e se absorve em sua tentativa de se fundamentar. Não é, pois, uma substância que tivesse por atributo o Para-si e produzisse o pensamento sem esgotar-se nesta produção. Permanece simplesmente no Para-si como uma lembrança do ser, como sua injustificável presença ao mundo. O ser-Em-si pode fundamentar seu nada, mas não o seu ser; em sua descompressão, nadifica-se em um Para-si que se torna, enquanto Para-si, seu próprio fundamento; mas sua contingência de Em-si permanece inalcançável. É o que resta de Em-si no Para-si como facticidade e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; ou seja, é o fundamento de seu ser-consciência ou existência, mas de modo algum pode fundamentar sua presença. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser (SARTRE, 2011, p. 134).

O trecho é longo, e a linguagem à primeira vista difícil; mas tudo pode ser facilmente traduzido, desde que se considere algumas descobertas da ontologia: há, e somente há, dois tipos de Ser-no-Mundo, Em-Si e Para-Si; o primeiro deles caracteriza-se por sua absoluta identidade consigo, ao passo que o segundo é abertura de ser que se realiza como si-mesmo (ser que busca fundamentar-se, e jamais coincide consigo); o Para-si é, assim, negação ininterrupta do Em-Si, processo que se passa (e somente se passa) na presença de outrem: é o Ser-Para-Outro, a incontornável necessidade da

alteridade para que homens e mulheres sejam no mundo, e explica-se pelo *conflito originário* (que é, efetivamente, o único motor da história). Não há determinação porque aquilo que fomos (passado) permanece como lembrança do ser, o solo a partir do qual minhas escolhas de ser são (ou podem ser) *realizadas*.

Assim, na efetividade mundana, somos responsáveis (e responsabilizados) por nosso ser, mesmo que obrigados ontologicamente a ser consciência e ainda que incapazes de não a ser em definitivo: a ambiguidade está inscrita no âmbito ontológico, e se reapresenta continuamente no plano ôntico, donde pareça aceitável que o homem-jogador, a um dado momento de seu ser, descubra-se jogador, algo que, também por sua escolha, acabou levando-o a fazer uma promessa de não jogar.⁴¹ Esse consciente não sabido, que é efetivamente a matéria das lembranças e recordações, cumpre o mesmo papel que tem o Inconsciente na psicanálise freudiana, mas com uma vantagem enorme para a economia da filosofia da liberdade: homens e mulheres são absolutamente responsáveis por seu ser, e pelo mundo. Não há um estranho que escolhe por mim (ou em mim), mas sou eu mesmo enquanto ser-no-mundo (corporeidade) que sou apresentado a mim; o jogador descobre-se jogador no sofrimento, o covarde quando foge, a heroína quando cumpre sua tarefa. Não há potencialidades ou misérias que possam ser, efetivamente, escondidas, senão para nós-mesmos; somente para lembrar, Genet roubava, e quem rouba *é ladrão*, e isso se passou quando ele tinha dez anos de idade.⁴² E sua história de redenção pela poesia exigiu essa revelação de seu ser, ainda que ele já roubasse anteriormente: mesmo nos casos de perversão será, sempre, o Outro aquele que vai permitir que o um seja, pois será ele a revelar tudo que sou conscientemente e, por peculiaridades existenciais, também aquilo que sou sem *ainda* o saber. É certo que isso se aplica aos mais diversos casos *fenomenológicos* relatados pela Psicologia: uma pessoa

⁴¹ A responsabilidade ante a liberdade, que é do escritor e de todos os homens e mulheres, faz lembrar um belíssimo (e já antigo) trabalho sobre *literatura francesa*, mas que, na verdade, direciona a indagação sobre a memória corpóreo-motora ao próprio Sartre; ou melhor, numa cuidadosa análise de *As Palavras*, de Sartre, Elena, em '*Memoria y literatura en <Les mots>, de Jean Paul Sartre*', formula questões mais que pertinentes: "Jean Paul Sartre escreveu *Les Mots*, uma história em que, voltando-se para o seu passado, se concentra na infância – entre os cinco e os doze anos – a gênese da sua vida intelectual. Como a memória age nesta autobiografia? É um registro mecânico de memórias?" (BLARDUNI DE BUGALLO, 1997 – tradução minha). Acrescento uma dúvida, a ser direcionada também a Sartre: o que dessas *memórias* são advindas de *sua* corporeidade?

⁴² "Genet se dá simbolicamente a sua natureza de ladrão, é uma repetição da crise e do rito de passagem, uma morte seguida de ressurreição. A cada vez, o menino *se mata* para *ressuscitar* ladrão diante de testemunhas imaginárias. Roubava porque 'era' ladrão, agora, é para *ser* ladrão que ele rouba. Roubar, agora, para ele, é *consagrar* a sua natureza de ladrão pela aprovação soberana da sua liberdade" (SARTRE, 2002, p. 79).

codependente não se sabe codependente, ainda que aja no mundo seguindo determinados parâmetros que estão *previstos* no compêndio de *categorização de doenças mentais*; e seu par possível (quase necessário, caso não haja tratamento), o narcisista, também não se sabe narcisista, ainda que se faça no mundo em conformidade com a descrição técnica de seu caso. E a lista dessas estruturas de ser não sabidas é imensa.

Memória exige saber *saberes* desde o brotamento involuntário de ser, muito antes de qualquer Razão ou abstração: é na crueza da *carne-pulsando-que-chora-mama-dorme-defeca-mija-acorda* que todo e qualquer *saber* (o que, futuramente, fará parte de sua *memória*), primeiro, estabelece-se; e isso é assunto da Psicologia Infantil (da infância até a adolescência) que, em suas minúcias, estabelece *competências* para bebês desde o plano intrauterino, passando pelo neonatal e então pós-neonatal (infância, propriamente dita); Sartre não se arrisca a ir tão longe. A psicanálise existencial não *poderia* voltar para além dos *dois anos de idade* pois, até então, essa consciência nascente seria *genitrix* (coincidente com sua mãe, conf. afirma o filósofo a respeito de Flaubert).⁴³ Todavia, desde aí, pode-se psicanalisar uma existência; pois, se conforme dito acima, ser homem-no-mundo é ser sempre ante outro (somos nascidos), ainda que eu nada saiba desse período, é preciso admitir o testemunho de pais e cuidadores, aceitar todos os documentos relativos a esse tempo (cartão de vacinação, fotos, boletins escolares etc.) e acatar os julgamentos de terceiros do sentido do passado que, efetivamente, eu fui. Cabe lembrar, ainda, que esse é o único reparo que Sartre propõe ao método psicanalítico: Freud tem razão, pois todo fato remete a um fato anterior (somos *seres passados*), e justifica a *Psicanálise*; mas tem razão *em parte* pois, uma vez que a ontologia mostrou que o Ser-Para-Si tem suas *raízes* fincadas no Ser-Em-Si e no Ser-Para-Outro, faltou a Freud considerar a *situação*. Sartre utiliza uma imagem: a psicanálise freudiana cumpre seu papel *vertical*, que é buscar o sentido sempre *mais profundo* de toda situação presente; mas esquece-se do aspecto *horizontal*, que remete justamente ao Outro e, por consequência, ao Mundo (normatividade vigente, lugar, classe, etnia etc.), afinal “Freud busca constituir um determinismo vertical” (SARTRE, 2011, p. 565). A psicanálise

⁴³ A investigação da psicanálise existencial, graças ao uso do método progressivo-regressivo, em tese permitiria a *completa compreensão de uma existência* (que, no limite, significa desvendar a totalidade de uma Escolha Original); de um lado, isso indica que tal investigação somente termina com a morte, pois enquanto se estiver vivo ela ainda *poderia mudar*. De outro, cumpre perguntar *quando*, efetivamente, começa uma existência; Sartre responde: “O que a criança interioriza, nos dois primeiros anos de sua vida, é a Genitrix por inteiro; isso não quer dizer que ele se assemelhará a ela, mas que será feito, em sua singularidade irreduzível, pelo que ela é” (SARTRE, 2013 [1971], p. 59).

existencial, porque visa tanto a verticalidade quanto a horizontalidade dos *sentidos possíveis* do passado (método *progressivo-regressivo*) está, assim, mais adequada ao fenômeno da lembrança e recordação: corpo é lugar de memórias, como também o serão objetos e, sobretudo, *outrem*.

A liberdade de ser-no-mundo que, conforme a ontologia, *sempre aparece a si mesma como alienada* se explica: homens e mulheres são deuses com pés de barro, pois toda sua *racionalidade* estará, sempre e à revelia, *calcada* na Memória. Isso não afeta, evidentemente, a consciência intencional: ela permanece autônoma e translúcida para si mesma, porém *ignorante* de *aspectos* de sua *memória*, ou seja, o jogador que conscientemente joga de modo compulsivo sem *saber-se* ludopata; pois, ao *querer algo e encontrar o objeto querido*, o *saber concernente ao que quero* vai desaparecer, num preenchimento de adequação. Ou seja, “comprometo-me em uma busca desesperada da liberdade do Outro e, no meio do caminho, encontro-me comprometido em uma busca que perdeu seu sentido; todos os meus esforços para devolver à busca o seu sentido só têm por efeito fazer com que tal sentido se perca mais” (SARTRE, 2011, p. 476), tal como se passa com Roquentin balzaquiano quando, *perplexo* e com tremendo *mal-estar* admite: *a náusea sou eu*;⁴⁴ ou, com Mathieu no início de sua jornada quando, *livre* para fazer um aborto, vê-se *não livre* para fazer o mesmo aborto (tem a possibilidade, mas não a condição, ou, tem o médico, mas não tem o dinheiro, SARTRE, 1996). Nenhum sentido erigido no passado, como no caso da promessa do jogador, poderá resistir à liberdade, afinal todo juramento ou promessa passa, no *instante* seguinte, ao plano da *memória*, adentra o âmbito do Em-Si. Todavia, porque todo juramento remete a *outrem* (não faz sentido prometer algo a si mesmo na medida em que a consciência é translúcida e *livremente* vai repetir sua *escolha original*) e permanece *sabido* por mim, ele é sempre *renovado* a cada *instante*, por mim e por *outrem* (é também Para-Si). E é Em-si. A ambiguidade torna à pauta. Pois decisões pregressas têm, ao mesmo tempo, a permanência Em-Si e a plasticidade Para-Si, fazendo com que o juramento pretérito não tenha, no presente e ante a liberdade, nenhuma força (é como quando se tenta lembrar de

⁴⁴ *A Náusea* (SARTRE, 2004) é um romance tido por Gerd Bornheim como o *exercício da dúvida sartriana* (em paralelo com Descartes, BORNHEIM, 1971); de fato, um romance aberto a muitas visadas possíveis. Trago aqui um importante trabalho sobre a memória – ou melhor, *crise da memória* – a partir de uma análise muito acertada de *A Náusea*; cito Francis em um momento decisivo: “Sartre, portanto, não se contenta em atacar todas as representações sociais conservadoras, ele busca libertar o indivíduo de uma memória incômoda que o torna escravo do passado, a fim de forçá-lo a se situar aqui e agora, em um mundo sem profundidade temporal ou espiritual” (LACOSTE, 2007).

um sonho e não se consegue, mesmo *sabendo* ter sonhado); ou, “quando tento explicar o conteúdo de uma falsa reminiscência e a própria explicação faz com que ela se dissolva em translucidez” (SARTRE, 2011, p. 476), situação equivalente à descoberta do codependente de que *é* codependente, ou do jogador que sua jogatina *é patológica*. Revelação que repete, inclusive, a *descoberta* da própria sexualidade.

Corporeidade é memória, mas é também esquecimento. A afirmação lembrar-se de si, coloquial como pensar em si mesmo, revela pela linguagem comum essa ambiguidade apresentada pela filosofia de Sartre; a paranoia, por exemplo, ilusão de grandeza, faz o mendigo esquecer-se de si, de sua mendicância enquanto intenciona uma ideia não partilhada com outrem: ele é rei; e os outros, fiando-se na situação e na razão, chamá-lo-ão louco. Esquecer um encontro, apesar de sua menor gravidade, remete ao mesmo panorama: houve eu mesmo num dado momento combinando um encontro e, agora, que sei que me esqueci, na verdade estou lembrado de mim mesmo, que fui aquele que combinou e sou aquele que não fui ao encontro; não é trava-língua, mas mera descrição fenomenológica das falhas comuns da memória, seja por falta de um lembrete (alarme), seja por... ato falho? Ou desejo? Claro, desejo jogar, desejo agradar, desejo dominar e, ante sua satisfação (ante o objeto do desejo), posso esquecer até mesmo o sentido desse desejo; ou, “Acho-me perdido frente a este Outro que vejo e toco, mas do qual já não sei mais o que fazer. É como se eu conservasse a lembrança vaga de certo Mais-além daquilo que vejo e toco, um Mais-além que reconheço como precisamente aquilo de que quero me apropriar. É então que me faço desejo. O desejo é uma conduta de encantamento” (SARTRE, 2011, p. 489); e que a íntima relação entre outro e objeto não seja causa de espanto, pois a satisfação do desejo jamais poderia suprimi-lo, e redundaria em sadismo ou masoquismo. Mas, seja como for, cada Para-Si, em sua Escolha Original, esboça um *projeto* de ser que, em certa medida, exprime aquilo que *é* (sua corporeidade); seja no plano da promessa, ou do desejo, nota-se que ambos podem *ser objeto para a consciência* ou, e isso precisa ficar bastante sublinhado, pode *fundir-se com ela*.

Entre a translucidez da consciência intencional que não comporta opacidades, e a opacidade do *objeto-si-mesmo* que ela pretende *averiguar*, instala-se a Memória, essa corporeidade indigesta para toda filosofia idealista. E, para retomar um tema anunciado no parágrafo anterior, é preciso falar de amor; e isso é um pouco decepcionante para os apaixonados: *juras de amor* nada valem para Sartre ou, melhor, no plano da filosofia da liberdade o amor é uma *falácia*, justamente porque irá sempre redundar em masoquismo

ou sadismo; noutras palavras, amor não se faz por juras mas pela repetição de uma mesma escolha indefinidamente, memória essa que poeticamente adentra o coração, e na prática pode provocar palpitações, desconforto, excitação. Então, quando confundida com seu desejo, a consciência intencional funde-se com o amor em suas práticas que serão incorporadas como subserviência ou dominância, não há alternativa: juras de amor são feitas ao vento, na exata medida em que são corroídas pela liberdade pois, declarada uma jura, ela somente poderá se instalar na memória que, conforme foi mostrado, remete ao possível esquecimento – como no caso da afetação do jovem tímido que, tendo certeza de ter decorado certa poesia, é incapaz de declamá-la ante um público.

Retornando a Sartre, o amor é impossível pois, factualmente, ele somente pode se fundar nas *opacidades* da memória; e, mais, na prática, acabaria em sadomasoquismo. O filósofo se arrisca em terras *alheias* e descreve o sadismo e o sádico; mesmo, e, independentemente da correção ou atualidade dessa descrição, importará, a seguir, colocar em evidência alguns elementos do *recordar* (parte integrante do processo de lembrar).

O sadismo é paixão, segura e obstinação. É obstinação porque é o estado de um Para-si que se capta como comprometido, sem compreender em que está comprometido e persiste em seu compromisso sem ter clara consciência do objetivo a que se propôs nem lembrança precisa do valor que atribuiu a esse compromisso. É segura porque aparece quando o desejo foi esvaziado de sua turvação. O sádico recuperou seu corpo enquanto totalidade sintética e centro de ação; recolocou-se na fuga perpétua de sua própria facticidade; faz experiência de si mesmo frente ao outro enquanto pura transcendência; tem horror à turvação para si mesmo e a considera um estado humilhante; pode até ocorrer, simplesmente, que não consiga realizá-la em si mesmo (SARTRE, 2011, p. 495).

Obstinação aparece aqui num sentido *idêntico* àquele do jogador que, porque promete não jogar, *descobre-se* jogador; e tem-se a descrição do processo: o obstinado *capta-se como* comprometido, mas *capta-se de sua situação* e por si mesmo (reflete), algo que dar-se-ia *sem nenhum saber*? Pois ele *persiste no compromisso sem compreender a que* está comprometido, nem o *objetivo* e sequer quem o propôs e, ainda assim, é um ato *livre e gratuito*. Ora, não é exatamente essa a condição da consciência *desejante*? Ou, o que se tem não é a *secundarização* da auto evidência da consciência intencional em proveito de algo que, sendo Em-Si-Para-Si (memória), *enfeitiça* a consciência? Então, o jogador *joga*, o ladrão *rouba*, o codependente *se humilha*, numa situação não de paralelismo entre consciência e corpo, mas de identidade entre essas instâncias. Trata-se de *corporeidade*, pela qual pode-se identificar pessoas *codependentes* no mundo e, o que

é mais relevante, essa pessoa *ignora* sumariamente *aquilo que é*, tal qual o obstinado não sabe das *razões de si* ainda que, do *alto de sua liberdade reflexiva*, seja, ele mesmo, com suas livres escolhas, a origem de sua obstinação, pois é com *seu corpo* que o ladrão, que *é ladrão*, rouba. A encarnação da subjetividade gera, justamente, esse espaço *turvo* entre o Projeto Original e a Situação (entendida como corporeidade, facticidade e contingência do Ser) que é, enfim, Memória. Ela é Em-Si-Para-Si, ambiguidade movente *no mais íntimo* de Ser-Para-Si; e sempre, e irremediavelmente, *em domínio* do Outro. Pois, está claro, somos *nascidos* de outrem, e mais do que isso, *fomos engendrados* no mundo por outros homens e mulheres e, ainda, esse *mundo* tem seu tempo (período), seu lugar (classe) e suas possibilidades (técnica e tecnologia), além de todo aparato cultural, legal e social (ideologia) e, tudo isso, na sua exata medida, *faz parte da Memória*: é o radialista que falava no rádio, ou o padre em sua missa, ou a professora e seus trejeitos, ou ouvir o galo cantar... Na turvação da consciência, nesses *instantes de identidade* (sentimento, desejo, sadismo, masoquismo, obstinação), ocorre a junção impensada entre Em-Si e Para-Si, resultando na *certeza desconfiada* que pode-se experimentar em relação à memória. Mas é preciso ir adiante: a memória *nunca foi um domínio só meu*, pois esse é exatamente o lugar, por assim dizer, de realização do Ser-Para-Outro em sua *negação interna*.⁴⁵

A negação que o Para-Si promove em relação ao Em-si é *externa*, pois não deforma seu objeto, apenas o *revela*; mas o processo negativo entre Para-Sis demanda que ambas as partes *se neguem*; e, assim, de certo modo graças à Memória, esse *em-si-que-sou-e-foi-visto* desde nascido (até então o bebê é *Em-Si*, e até os dois anos de idade, genitrix), do qual não posso me separar porque *o sou* enquanto estiver vivo, é *trazido ao Mundo*; mas ontologicamente sei-me finito, enquanto fenomenologicamente *todos morrem*. Então, se o Outro tem *meu ser-memória* (passado) a seu dispor, pois em grande medida é *público* (coincide com aquilo que *fui*, e permanece na *Memória*, minha e/ou de meu grupo, quiçá de *todos*), minha corporeidade que *morre*, mesmo morta (deixou de existir), também está publicamente *à mercê* de outrem. Assim, “qualquer que seja a

⁴⁵ A negação externa é aquela promovida no mundo pelo Ser-Para-Si em relação ao Ser-Em-Si que, além de revelar *istos*, faz o Para-Si *apreender-se* como essa falta de ser (afinal, jamais se identifica com ser algum); a negação interna, por sua vez, ocorre entre Seres-Para-Si, “Pois, com efeito, as consciências estão separadas por um nada que é inexcedível por ser ao mesmo tempo negação interna de uma pela outra e um nada de fato entre as duas negações internas. O amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato conservando a negação interna” (SARTRE, 2011, p. 468).

vitória efêmera obtida na luta contra o Outro e ainda que tenhamos nos servido do Outro para ‘esculpir nossa própria estátua’, morrer é ser condenado a não existir a não ser pelo Outro e a ficar devendo a este seu sentido e o próprio sentido de sua vitória” (SARTRE, 2011, p. 666). Sou *para-o-outro* presentemente, e posso *habitar sua memória* (caso dos amantes) ou *ser esquecido*; e assim como o *segredo do que sou* permanece em poder de outrem, também *minha persistência no mundo* depende diretamente daquilo que se pode chamar *memória*, ou, *esquecimento*. Pois “minha existência póstuma não é a simples sobrevivência espectral, ‘na consciência do Outro’, de simples representações a mim concernentes (imagens, lembranças etc.). Meu ser-Para-outro é um ser real, e, se permanece nas mãos do Outro como um casaco que abandono após minha desapareição, é a título de dimensão real de meu ser [...] espectro inconsistente” (SARTRE, 2011, p. 666). Solipsismo em Sartre é, assim, *invenção do século*, pois a interdependência oriunda da ontologia faz com que, em certa medida, o *eu seja refém do outro* e, como todos são outros para todos, ser-homem-ou-mulher é *ter seu ser hipostasiado* por outrem; essa é a situação da liberdade situada numa estrutura *de ser* que tem Memória, e existe a partir de lembranças e recordações.

É preciso concluir. A ontologia já cumpriu seu papel, de garantir que somos *consciência e liberdade* desde nossa gênese de ser; e de mostrar que essa, por sua *ambiguidade ontológica*, move-se da pré-reflexão (consciência que *não sabe de si*) à reflexão, consciência *autônoma* que tem por objeto, além de outras pessoas e o mundo, a *si mesma* (memória). Dessa feita, porém, a consciência (*de*) consciência encontra-se a si mesma como *memória e esquecimento* de si (corporeidade); a *travessia da sala escura* deixa suas marcas, sempre presentes *mas* ausentes para a consciência que não *se* olha (reflete): é memória-consciente, que leva o jogador ao cassino, mesmo tendo feito uma promessa; também é a memória aquela corporeidade *inicial* (bebê): no plano da *vida ordinária* não há dúvidas de que a criança é *consciente*, e que aquilo que a difere de um cachorro ou um macaco não é mais que a *possibilidade* dessa consciência *vir a* refletir. Então, se há dicotomia entre psicanálise freudiana e psicanálise existencial, não cabe tomar partido; certo é que, *em geral*, a psicanálise freudiana faz parte da *história da psicologia*, e esse é o *aporte* desse texto. Todavia, no Brasil, a reverência a Freud não deixa de lembrar a psicanálise enquanto *recordação* (reconstrução do passado) que *já não tem função terapêutica central*: afinal, no caso de *experiências traumáticas* passadas, elas não seriam *alteradas* (alteráveis) em sua narrativa presente (ver BOHLEBER, 2020)?

Então, sendo a psicanálise meramente *vertical*, como falar em *verdade* das lembranças (*fantasia* ou *realidade traumática*) sem o devido meio de *averiguá-las*? O filósofo aponta para outro rumo, pois o que “principalmente interessa à psicanálise é determinar o projeto livre da pessoa singular a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos do ser” (SARTRE, 2011, p. 748); trata-se aqui, claro, da Psicanálise Existencial pois, somente considerando os aportes *horizontal* (focado na situação-memória) e *vertical* (focado na memória-situada), e tendo como premissa a *possibilidade* desse *vagar existencial* (método progressivo-regressivo), além da admissão e assunção da *corporeidade* (nos termos aqui indicados, como *memória*), é que será possível *entender* uma existência enquanto *aventura individual*.

A psicanálise proposta por Sartre, porque existencial, sugere a *averiguação horizontal* (*objetos* de memória, documentos etc.) e, no confronto da *memória reconstruída* e dos objetos de memória e possíveis *versões divergentes*, estabelecer um *sentido de determinada existência*;⁴⁶ e o que será encontrado é a *realização* da Escolha Original, aquela que permanece *encravada* na memória e, por isso, mesmo que *matize* (ou defina) escolhas, não poderá ser percebida, senão pelo Outro numa *psicanálise*; e seu objeto, já o sabemos bem: não é o inconsciente, nem o subconsciente, mas consciência *não sabida* (alienada), sinônimo de corporeidade que remete a seu *duplo-ontológico* memória (Em-Si-Para-Si), de um lado; e seus congêneres objetivos, como *istos preterizados* (Para-Si-Em-Si). Também o em-si-memorável (objeto de memória) apresenta-se nesse limbo, naquilo que concerne à *camada constituinte* (presença *negadora* da consciência) que faz de um *urinol usado por um Rei* objeto de alto valor; é, por exemplo, o caso das relíquias, não “somente as relíquias religiosas, mas também, e sobretudo, o conjunto das propriedades de um homem ilustre [...] nas quais tentamos reencontrá-lo; as ‘lembranças’ de um morto querido que parecem ‘perpetuar’ sua memória” (SARTRE, 2011, p. 718). Mas tudo parte e termina na corporeidade-consciente que, *de per si*, faz-se consciência-corpórea capaz de *refletir*; e morre. Isso vai muito além daquele processo *exploratório* do bebê que *se toca e é tocado por si* sendo equivalente da

⁴⁶ Pode-se (e deve-se) discutir a *efetividade* da psicanálise existencial quando tratada *nesses termos*: ela seria viável? Certo é que as *biografias* de Sartre sobre Mallarmé, Baudelaire, Flaubert e Genet (esse último *psicanalisado* ainda em vida), que a meu ver, são bem mais que biografias: são genuínos *exercícios de psicanálise existencial*, estão na berlinda; sobre o primeiro e o segundo, elas são insuficientes, e no caso do terceiro, interminável. Mas chama atenção a *biografia* de Genet, que ao *colocar a nu sua mecânica cerebral* (nas palavras de Jean), tornou *impossível* que ele continuasse escrevendo; e, de fato, ele não escreveu mais, e permaneceu escrevendo (capítulo anterior). Pela ordem, SARTRE, 1986, 1963, 1971 e 2002.

reflexão consciente; de jeito nenhum! Se Nietzsche afirma que *o corpo é a grande Razão*, que estaria sobreposta à *pequena Razão* que, para todos os efeitos, tem a mesma função que Sartre alega ser da consciência, então, diametralmente oposto ao filósofo alemão, pode-se, sartrianamente, parafraseá-lo: *o corpo não é uma grande Razão... é nossa grande Memória*. A consciência reflexiva é a tentativa de *dar razão* (sentido) a *essa Memória*, que *é e advém* de *nossa corporeidade-vista*, de *nossos* objetos de uso e colecionados, daquilo que *somos* (carne-com-mente), enfim.

**A título de conclusão, memória e história do Brasil;
ou, *Sartre e o coração de Dom Pedro* (uma história que se atualiza)**

A própria vida de Pedro metamorfoseava seu sentido temporalizando-se continuamente. Mas, agora que sua vida está morta, somente a memória do Outro pode impedir que ela atrofie até sua plenitude de Em-si, rompendo todas as suas amarras com o presente. A característica de uma vida morta é ser uma vida da qual o Outro se faz o guardião

Sartre (2011, p. 663).

Antes da chegada dos portugueses, a região oriental da América do Sul era ocupada por povos indígenas Tupi-Guarani, e foram eles os primeiros a nomear essas terras: antes de ser Brasil, o Brasil era Pindorama; o ano, 1500, e estima-se que essas terras fossem habitadas por algo em torno de três milhões de pessoas, sendo um milhão no interior, e dois milhões distribuídos ao longo do litoral. A sociedade era matriarcal, ou seja, assim como a Europa havia feito suas livres escolhas situadas pelo modelo de reinos, patriarcais e machistas, a liberdade havia tomado outros rumos nas terras Brasilis; e, mais de cinco séculos depois, parece natural que se encontrem divergências sobre a memória a ser feita desse período esquecido pelos invasores e impossível de ser descrito em sua gênese, pois a maioria dos indígenas foi morta, sendo que parte considerável acabou sendo aculturada, e parte minoritária fugiu para o interior. Certo é que a história oficial, contada pelos europeus ou seus cúmplices latino-americanos, fala em descoberta; mas, do ponto de vista daqueles que viviam nessas terras, foi uma ocupação paulatina, e sim invasiva, com prejuízos irreparáveis à cultura e vida desses homens e mulheres. Memória esquecida, que resiste mesmo na divergência sobre o significado desse nome: afinal, Pindorama é a Terra sem Males ou a Região das Palmeiras? Fato é que a metrópole Portugal definiu, naquela época, o futuro de sua colônia, de início provedora de madeiras e lugar de degredo; depois, lugar para investidores e aventureiros, até a *descoberta* do ouro.

A história se fez memória, ou foi o esquecimento que se fez história? Pois, a bem ver, a historiografia mais contemporânea indica que a ocupação *humana* da faixa oriental da América do Sul teve seus primórdios há mais de vinte mil anos; sendo específico, pode-se encontrar evidências arqueológicas da presença de homens e mulheres no *Brasil* há pelo menos doze mil anos, sendo grupos primitivos de caçadores-coletores, nômades

e, também, agricultores.⁴⁷ Assim, a história do Brasil antecede, memoravelmente, a própria história do Brasil: a colonização, iniciada em 1500, revela na verdade o processo de dominação que teve como vítimas primeiras os indígenas, mas que sabidamente irá impactar profundamente a África (com o tráfico de homens e mulheres negras escravizadas) e os próprios europeus, degredados ou aventureiros; e, não raro, necessitados, que vieram tentar sorte e fortuna no *novo mundo*. É assim que instaura-se um vínculo inquebrantável daquilo que será o Brasil e o Reino de Portugal: Brasil é, primeiro, colônia, num período que abarca a maior parte de sua história (de 1500 até 1822), marcado pela exploração *selvagem* das riquezas naturais encontradas, primeiro o pau-brasil com mão-de-obra local; também serão os indígenas os primeiros escravizados para o cultivo da cana-de-açúcar, espécie de *plantation* introduzida em Pindorama pela ganância da Metrópole europeia; esse é, ainda, o período das *Capitanias Hereditárias*, tentativa inócua para povoar o território brasileiro com imigrantes europeus. E, afora a Ocupação Holandesa (1630-1644), os rumos do Brasil seguiram os interesses da Metrópole, inclusive em 1808 quando, fugindo da sanha de Napoleão Bonaparte, a Corte portuguesa refugiou-se no Brasil.

Evidente que nesses mais de três séculos muita coisa aconteceu, e seria inviável aprofundar qualquer uma dessas temáticas: o processo de escravização, mortandade e expulsão dos indígenas vem acompanhado da crueldade do Tráfico Negreiro, complementado pelo apagamento da *história* (memória) tanto dos povos nativos como daqueles vindos da África, que foram trazidos ao Brasil, acorrentados e em porões de navios; concomitantemente, a memória apagada desses povos (somente no Brasil, consta serem mais de mil diferentes grupos indígenas, e dezenas de povos africanos) passa a fazer parte da história do Reino de Portugal e, enfim, chega-se ao que interessa para falar dos objetos de memória: com a vinda da Coroa Portuguesa, o Brasil é elevado à condição de Reino Unido, junto a Portugal e Algarves, até que em sete de setembro de 1822, Dom Pedro I declara a Independência do Brasil que, desde aí, passa a ser um Império, tendo Pedro como seu Imperador. A história de Pindorama, agora Império Brasil, segue-se daí com relativa autonomia (não se pode ignorar o papel da Europa nesse processo), até 1831, com a abdicação de Dom Pedro I em favor de seu filho, Dom Pedro Alcântara, então com cinco anos de idade; e, de novo, muita coisa se passa até a Abolição da Escravatura em

⁴⁷ Serra da Capivara, PI; lajedo de Soledade, RN.

1888 que, fatalmente, levou à Proclamação da República pelo Marechal Deodoro da Fonseca no ano seguinte.

E o Brasil, que havia sido erigido a partir dos escombros de Pindorama, inicia sua República num embate de oligarquias políticas, com a presença, por esses tempos, sempre benvinda, dos Militares. Afinal, foi um Marechal o *criador* desse novo Brasil: república *oligárquica*, da qual a maioria esmagadora da população estava excluída e, caso fosse necessário, deveria ser contida ou exterminada. Esse será o papel das então Forças Armadas Brasileiras, pois é fato que, assim como no Império coube ao Exército Imperial combater os Farrapos (ou Guerra Farroupilha, de 1835 a 1845), já na República serão as mesmas forças a destruírem Canudos (Guerra, 1896-1897). E se não é aqui relevante a Revolução de 1930 e suas consequências (Getúlio Vargas que permaneça em paz), ou enumerar as várias *peripécias* da História no período da República Velha, importa bastante lembrar que esse tempo foi marcado pelo Tenentismo (Coluna Prestes 1925-1927 etc.); e, ainda, lembrar que Getúlio Vargas era militar de carreira. Mas a história do Brasil segue seus rumos e Dom Pedro segue ignorado; esquecido, talvez. E com o fim da era Vargas, e de Getúlio, que dá um tiro em seu próprio coração em 1954, a República segue-se de oito presidentes num espaço de dez anos; pois, em 1964 teremos, de novo e mais uma vez, um Golpe de Estado Militar.

Foi Portugal quem invadiu, ocupou e escreveu o destino de Pindorama, desde que essa foi *avistada* por marinheiros, e essa informação *segura* chegou ao Rei e mandatários portugueses em sua ânsia por riquezas (tratado de Tordesilhas, 1494!); e, também, foi um português, Dom Pedro I, aquele que, em sua autoridade já abrasileirada, declarou o Brasil independente de Portugal. E esse *herói*, figura que fará parte da memória do *povo brasileiro*, permaneceu na penumbra desde 1822 até a Ditadura Militar de 1964; e, cumpre lembrar, no momento de sua abdicação, já em 1831, ele era acusado de mulhengo, preguiçoso e fraco, além de autoritário. E, assim como em Portugal, o Brasil tomou o rumo do autoritarismo na década de 1960, tornando-se um país em guerra velada, com extrema violência estatal (torturas e extermínios); ao mesmo tempo, cumpre lembrar que a economia, a preço de empréstimos impagáveis, estava apresentando índices inéditos de crescimento (11%). E é justamente nesse contexto que nosso herói aparece com toda força: a Ditadura Militar, cumprindo justamente aquilo que Sartre nos indica a respeito da gênese da História, *inventa* um herói para o Brasil, Dom Pedro I.

A propaganda oficial que não tinha contraditos, somada à máquina estatal (escolas, sobretudo) e à ignorância da maioria da população (34% de analfabetos), tornou fácil a missão de transformar em poucos anos a memória de um século e meio, e Pedro passa de um *glutão pachorrento* a *Rei Soldado*, *O Libertador*, nomes que serão somados a seus outros dezesseis; a figura questionável aqui no Brasil, desse sabido amante da Marquesa de Santos, que fora lutar a Guerra Civil Portuguesa em defesa do reinado de sua filha há pouco mais de um século, era agora, na Ditadura Militar de 1964, tido orgulhosamente com o pomposo título de *Primeiro Imperador do Brasil*; nascia ali, em anexo a essa ideia *reformulada* (para não dizer inventada), o sonho de um novo Brasil Imperial que teria, assim como o seu primeiro imperador, um *Soldado-rei*. Esse fato torna-se ainda mais curioso porque em 1922, em comemoração ao centenário da Independência do Brasil, foi criado em São Paulo o Monumento à Independência (reformulado ao longo dos anos), que ostenta símbolos desse período; mas algo faltava: um *objeto* da história, que encarnasse aquele enorme bastião de pedra e concreto. E, primeiro, faz-se uma Cripta Imperial no monumento (não fazia parte do projeto, foi inserida em 1953) para abrigar os restos mortais da Imperatriz Leopoldina (primeira esposa de Dom Pedro I, trasladada em 1954); mesmo assim algo faltava. O monumento somente é efetivamente completado em 1972 quando, em arranjos de Ditadura para Ditadura, os restos mortais de Dom Pedro vêm visitar o Brasil; e permanecem descansando, até hoje, sobre os escombros do que um dia foi parte de Pindorama, agora cidade de São Paulo. Mas trata-se de um corpo incompleto, pois o Rei Soldado deixou seu coração em Portugal; e isso merece umas palavras.

Dou-vos meu coração!

*Brava gente brasileira!
Longe vá temor servil.
Ou ficar na Pátria livre
ou morrer pelo Brasil!*

Dom Pedro I
(letra de Evaristo da Veiga, in LIMA, 2021)

Dom Pedro I, o libertador, deixou frases únicas que compõem o imaginário popular do Brasil; no *Dia do Fico*, quando o então Príncipe se recusou a voltar a Portugal, ele teria dito em janeiro de 1822: *Se é para o bem de todos e felicidade geral da Nação, estou pronto. Digam ao povo que fico*. E, meses, depois, por ocasião da Declaração da Independência, teria bradado: *Viva a independência e a separação do Brasil. Pelo meu sangue, pela minha honra, pelo meu Deus, juro promover a liberdade do Brasil. Independência ou morte!* Ainda, quando de sua abdicação em 1831, embalado pela baderna da *Noite das Garrafadas*, ele não pestanejou em declarar seu amor ao Brasil: *Aqui têm a minha abdicação. Estimarei que felizes. Retiro-me para a Europa e deixo um país que sempre amei e que amo ainda*. A lembrança desse homem ímpar, seja o mulhengo que teria tido mais de quarenta filhos, seja do herói de frases icônicas que libertou o Brasil, encerra-se por aqui em meio ao conflito entre portugueses que apoiavam o Imperador e *brasileiros* que o queriam *longe*; sua saída do Brasil não significou qualquer pacificação, nem por lá, nem por cá: ao chegar a Portugal o Pedro encontra seu país em Guerra Civil desde 1826 (morte de seu pai, Dom João VI), e morrerá em meio à guerra entre *liberais* (que defendiam a monarquia constitucional) e *absolutistas* (que defendiam o absolutismo monárquico).

A morte prematura por tuberculose do Primeiro Imperador teve pouca relevância para o Brasil *imperial*; mas, para a questão aqui tematizada, vale indicar alguns aspectos do que se passou em Portugal nos breves anos do egresso ilustre: ciente de seu fim muito próximo, o Rei Soldado fez um pedido inusitado de, após sua morte, *deixar seu coração* na cidade do Porto. Talvez desgastado pelas crises respiratórias ele não tenha proferido a frase que dá título a esse trecho; mas, porque amava a cidade que o acolheu durante a Guerra Civil, ele bem que poderia ter dito algo dessa ordem: *Dou-vos meu coração!* E, de fato, foi o que se deu: seu coração não foi *enterrado*, mas sim colocado em uma urna, que permanece guardada *a cinco chaves* na Igreja de Nossa Senhora da Lapa, na cidade do Porto. Seu corpo, sem o coração (note-se o bizarro: o coração é um órgão,

fenomenologicamente mera parte de um cadáver, ainda que cadáver de um homem importante), permaneceu enterrado em Lisboa até 1972 quando, em plena violência velada do Estado Brasileiro contra parcela expressiva de sua população, seu corpo é trazido *em visita* ao Brasil. E isso leva ao momento mais importante dessa *epopeia* de um corpo sem coração.

O cenário já estava armado, desde 1822, pois o bairro tem por nome Ipiranga em razão do riacho às margens do qual Dom Pedro teria bradado *independência ou morte!* (Grito do Ipiranga, em 7 de setembro de 1822); o parque, por sua vez, tem o indefectível título de *Parque da Independência*, e lá, na Cripta Imperial já aludida, descansa nosso herói que, mesmo tendo apoiado mineiros e paulistas contra os interesses de *sua* terra natal, não recebeu em vida daqueles que ficaram no Brasil senão desconsideração; na morte não foi lembrado por sua terra amada, permanecendo literalmente *enterrado* em Lisboa por 138 anos, ainda que figurasse nos livros de História como *aquela que fez o Brasil independente*; até que a Ditadura, festejando o *Milagre Econômico* (euforia social do período ditatorial de 1968 a 1973, marcado por baixa inflação, por uma industrialização pujante, embora dependente e, principalmente pelo crescimento do PIB – claro, isso acompanhado de protecionismo para o capital estrangeiro e endividamento extremado do país junto a credores internacionais), colocou o *herói da Independência* como elemento simbólico e, quiçá *espiritual*, de uma memória que se fez objeto, no caso, *restos mortais*. Seja como for, e em que pese que já em 1973 a economia do Brasil reiniciará seu declínio, piorado pelo endividamento, o fato é que em 1972 – ano em que o corpo sem coração de Dom Pedro volta ao Brasil – parte considerável da população brasileira, seja por interesse, mau caráter ou ignorância, estava eufórica com o país: a brasilidade forjada pelos militares teve também elementos de outra ordem, como a seleção de futebol do Brasil, que em 1970 tinha o feito inédito de ser tricampeão do futebol mundial; mas aqui interessa mais o mito nacional que se estabeleceu desde então.

É bem verdade que Dom Pedro I não é o único, nem o primeiro herói que o Brasil elegeu e fez subir aos monumentos e nomear ruas; não. Os bandeirantes, famosos por cometerem atrocidades contra indígenas e tidos como heróis da colônia e do Império, permanecem adornando praças na República, até hoje; ditadores e golpistas reconhecidos historicamente também recebem, sem mais, seu quinhão: Bartolomeu Bueno da Silva, esse *diabo velho*, nomeia uma das mais importantes malhas viárias do Estado de São Paulo atualmente; outro tanto será feito com nomes de heróis bastante discutíveis, como

Duque de Caxias que, além da Guerra da Tríplice Aliança (renomeada convenientemente no período militar de *Guerra do Paraguai*), tem em seu currículo a fidelidade a Dom Pedro I e, também, a seu filho, Dom Pedro II, e é lembrado como um dos *heróis* desse bastião, mesmo na República militar. Outra figura à qual coube o papel de vilão e, com a República, foi feito *herói da liberdade*, é Tiradentes, o Joaquim José da Silva Xavier, que atentou contra a Coroa, foi enforcado, decapitado, esquartejado, e teve partes de seu corpo espalhadas pelos *caminhos das minas*, foi amaldiçoado e teve sua casa *salgada* para que, ali, nada mais brotasse: esse será, no imaginário (e memória populares) o *militar mártir*, associado a Jesus e arauto de um Brasil livre. Não de *brasileiros livres*, cumpre lembrar, pois se o Alferes era contra pagar o Quinto à Coroa Portuguesa, a abolição da escravatura não estava em seus planos (1789, Conjuração Mineira, exatos 100 anos antes da proclamação da República e da Abolição ocorrida no ano anterior, 1888, o que torna o caso ainda mais emblemático); história curiosa, na qual o protagonista, considerado traidor do reino, recebe punição exemplar: apenas um dos onze conspiradores, exatamente o militar de menor patente, foi executado (nem o sargento, nem o capitão, nem o coronel, nem o tenente-coronel foram mortos, mas receberam uma pena *alternativa*, para a qual o Brasil em seus primórdios tinha sido palco: *o degredo*, de modo a ficarem de exemplo).

O Brasil é o país do Futuro

Dormia a nossa Pátria, mãe tão distraída
sem perceber que era subtraída
em tenebrosas transações...

Chico Buarque
(HOLANDA, 1989)

Retomando o fio da história, a *euforia social* desse momento da Ditadura Militar no Brasil, ligado à economia, carecia de seu aparato mítico-memorial, algum *objeto* que revivesse a memória fictícia do militarismo de Dom Pedro I, aquele que libertou o país, seguido doutro militar, que havia proclamado a República; e isso tinha endereço certo: se Dom Pedro, o Rei Soldado, libertou Brasil de Portugal, o soldado-rei, general Emílio Garrastazu Médici, e demais ditadores do Brasil, estavam *libertando*, um século e meio depois, o país e seu povo da miséria e mazelas da pobreza e desigualdade, fazendo o país *adentrar o primeiro mundo* depois de ter vencido o *fantasma do Comunismo*. Essa mentira deslavada, que começa a mostrar seu rabo já no ano seguinte desse episódio, não poderia ser questionada: a Ditadura controlava, em geral com a conivência de toda a *mídia* da época, as informações transmitidas por rádios, jornais, televisões, revistas, além de censurar a arte e de perseguir violentamente toda e qualquer outra ideologia ou contradição. Além do controle dos meios de comunicação, e embora não fosse uma *verdade* sustentável, o Brasil tinha passado por melhorias visíveis em sua economia; e é nesse contexto que se dá o acordo de ditadores para que Dom Pedro se mudasse, de Lisboa para São Paulo: começa assim a *viagem insólita* (não há melhor palavra para descrever esse fato histórico) de um corpo sem coração; ou melhor, de restos mortais, pois decorridos quase cento e cinquenta anos, até mesmo partes dos ossos do Libertador tinham voltado ao pó. Ainda assim esse *fato*, agora objeto histórico do que um dia fora Dom Pedro I, terá uma importância *memorável* para ditaduras de povos que se irmanam por um crime original, a destruição de Pindorama.

Assim, Médici tratou com o premier Marcelo Caetano, que havia sucedido Antônio Salazar, que dispensa apresentações; e nesse encontro, pode-se dizer, política e história se entrecruzam. O exemplo de invenção de memórias a partir de objetos históricos torna-se explícito: a cerimônia começa efetivamente no dia 10 de abril, na cidade do Porto, e somente chegará a seu destino mais de cinco meses depois. E começa em grande estilo, com a presença de membros da Família Real Portuguesa e do embaixador do Brasil

em Portugal (Lisboa); e segue com pompa e circunstância, afinal, mesmo que *simbolicamente*, o então Presidente Américo Thomás *estava na embarcação*, visando entregar pessoalmente *Dom Pedro* a Médici. *E la nave va...* o palco estava pronto no Rio de Janeiro, para receber Dom Pedro em sua amada terra: uma suntuosa celebração, memorável em muitos sentidos, aguardava aquela urna que ornava *tamanha importância*, o Rei Soldado, o Libertador. E, como era de se esperar, o monarca teve seus súditos à espera, formando um enorme cortejo que acompanhou o insuspeito *tanque de guerra*, no qual Pedro foi transportado do cais até o Aterro do Flamengo (Monumento aos Mortos da Segunda Guerra Mundial), *espetáculo espetacular* que reuniu mais de dez mil pessoas que *comemoravam* a volta do Imperador levantado ao céu, como um troféu: *vede dois libertadores*, aquele do passado memorável, e seu continuador, responsável por esse presente grandioso – Médici, os militares, a Ditadura. E, encerrada a festa, ou farsa, o mandatário teria se congratulado com o povo português por esse *gesto fraterno* de devolver nosso *libertador*, fiando-se em vínculos *raciais* entre os povos (o que, claro, esquece os nativos e os cativos que são a *base* desse povo), além de *comunhão cultural* (o que não é, absolutamente verdadeiro, considerando a presença massiva da cultura indígena e da cultura negra no país). Enfim, apelou também para certa *afinidade espiritual*, o que certamente serviu para felicitar católicos dos dois países pois, de fato, nessa época a Igreja Católica era preponderante no Império de Pedro, agora terra de Médici, e tinha sido esteio e baluarte do Golpe Militar de 1964 (famigerada *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*, onde se pedia violência militar com terços na mão, em nome de Maria, e Jesus).

E a jornada do Rei, agora sem coração, sem carnes nem cabelos, e tendo mesmo perdido parte de seus ossos, continuava, pois é ainda Dom Pedro I; e deverá viajar pelo Brasil, visitar recônditos da terra que fizera livre. E sim, isso fez parte da *liberdade* de um ditador no encaminhamento daquilo que será a história e a memória do povo brasileiro: a urna permaneceu no Rio de Janeiro por mais três dias, aberta à visita para, em seguida, iniciar sua peregrinação (visita) a todas as capitais brasileiras. Em cada cidade o Imperador foi saudado por milhares de pessoas, eufóricas, pois podiam ver naquele pouco que sobrou de Dom Pedro o anúncio do destino glorioso que o país estava encaminhando: Médici, ou *a Ditadura*, são os herdeiros diretos nesse processo. E a viagem daqueles restos do que foi o Rei Soldado somente vai terminar no dia 7 de setembro, quando reencontra a ossada de sua primeira esposa, Dona Leopoldina; e onde também *virá*

habitar Dona Amélia, sua segunda esposa. Duas esposas, mas o seu coração, doado em testamento à Igreja da Lapa, no Porto, não ficou com nenhuma, nem com todas as outras (amantes). Seus restos descansam, mas a memória desse evento *deverá perdurar*; essa era, por certo, a esperança de políticos que apoiavam o Regime Militar e, nisso, cabe dar voz aos fatos: “Em pronunciamentos sobre a Independência, os senadores da Arena, o partido governista, tentaram demonstrar que o regime militar iniciado em 1964, chamado por eles de ‘revolução’, era uma continuidade do reinado de D. Pedro I” (WESTIN). E, no plano da elucubração do momento histórico vivido, tem-se um pouco de tudo; note-se, a seguir, um *apanhado* da ideologia *memorável* que se inventou, executou e tentou ser mantida no Brasil em 1972; mas a liberdade, como princípio da história, tinha outros planos. A crise econômica que se inicia no ano seguinte ao circo montado em torno dos restos mortais de Dom Pedro cuidará de trazer os brasileiros eufóricos à realidade de um país industrializado à força, dependente do capital especulativo estrangeiro e, *agora* (1974), brutalmente endividado.

Uma breve passagem pelo site do Senado Federal do Brasil escancara, a partir de falas dos políticos do partido governista, essa tese de que a Ditadura ligava-se diretamente ao Rei Soldado: um lembra a *continuidade de ações* entre a Ditadura e o *Príncipe* (Pedro), outro enumera *fatos* de antes e de depois de 1822 que estariam *diretamente ligados* ao Evento histórico presente, e vai longe, desde a Inconfidência Mineira até a Revolução de 1930; mas o auge dessa história, como não poderia não ser, é a Ditadura de 1964. Ainda, cumpre lembrar que o Regime se apropriou (e tornou tabu) de todos os *símbolos* da Pátria, donde o nacionalismo exacerbado dê a tônica desses discursos: a *inequívoca demonstração de patriotismo*, ou o exercício de *manter acesa a chama cívica* a partir do *grito varonil* do Libertador. E, curiosamente, ainda que o Estado tenha fomentado, instigado, exigido e cobrado essa resposta, houve quem falasse em *participação vigorosa, unânime* (o que não é, absolutamente, verdade: cumpre lembrar os Revolucionários que eram mortos e torturados às centenas nesse período, algo *não visto*, que permanecia nos porões do DOI-Codi), além de ter sido... *espontânea*: um país de aproximadamente noventa milhões de pessoas acordou, e se lembrou de seu libertador esquecido por muito mais de um século. Pouco importa, pois a farsa montada tinha por objetivo *arraigar na alma popular as lições da moral e do civismo*, nesse *encontro definitivo do povo com o governo*.

Sesquicentenário. Palavrão, de difícil pronúncia nas bocas murchas ou com dentes podres da maioria esmagadora da população brasileira (por essa época o Brasil ainda era francamente rural, tendo cerca de 70% da população habitando *o campo*); mas a efervescência das cidades, sobretudo as *grandes*, era também permeada por *assaltos a banco e ações de resgate e luta ideológica* (denúncia da tortura e violência estatal). Entretanto, esse é o *outro lado da história* e, também aqui, pode-se encontrar elementos da constituição de uma memória divergente, aquela dos *vencidos de 1960*. Mesmo assim o Regime fez todo o esforço para associar o desenvolvimento econômico com a Ditadura, e sua gênese memorável: Dom Pedro I; e, ante isso, havia poucas vozes divergentes (Franco Montoro, p. ex., afirma sem mais: *a população brasileira está ficando mais pobre*, e a perda do poder aquisitivo era, segundo o senador, um *fato rigorosamente real*). Todavia, quem precisa de realidade ante a mística do mítico Príncipe? Essa *energia espiritual*, esse destino grandioso do Brasil conviveu, segundo a Comissão da Verdade, com o pior momento do Regime Militar no sentido de aprisionar, torturar e matar adversários; e, até mais que o Rei Soldado de outrora, cabia ao Presidente *fechar o Congresso, cassar mandatos parlamentares, retirar direitos políticos, intervir em estados e municípios e suspender a garantia do habeas-corpus*, ou seja, alguma sorte de absolutismo, que tinha por espelho a figura, agora *autoritária*, do Libertador (mesmo que, nisso, a verdade seja parcial). São efetivamente *anos de chumbo*, que naquele paralelismo inventado da realidade, era descrito aos brados: a Ditadura era uma luta para *preservar nossa liberdade, a vida, nossos princípios e religião*, a soberania, enfim, que estaria ameaçada pela *infiltração em marcha acelerada da ideologia comunista*. Dom Pedro I, o príncipe, Rei, Imperador, é agora, também, estaca de madeira para ferir de morte o coração do fantasma do Comunismo. Exato: a luta contra esse espectro serviu para encobrir as mazelas sociais vividas então; o discurso dominante bradava: somos *uma nova civilização, a civilização brasileira, com a democracia racial, com um toque de humanização*, disse o Senador Lindoso, de dentro de seu terno bem talhado, que valia bem mais que um salário-mínimo. Desnecessário dizer que essas falas são, a rigor, uma mentira deslavada seguida de outras (igualdade racial no Brasil?!).

O caipira, iletrado, desdentado, mal alimentado e ignorante tanto da história como de sua *situação* (classe), em geral um pardo que se pensa *branco*, situação da maioria esmagadora dos brasileiros e brasileiras, era agora dotado da *docilidade, cortesia, hospitalidade e ausência de preconceitos raciais* herdados diretamente de Portugal.

Afinal, nada que preste teria relação com Pindorama, ou com o continente africano, pois o destino do Brasil estava ligado à Europa, aos valores e pendores da *raça admirável* que veio ornar com ouro (brancos) o algodão (brancos nativos) e o estofa (não brancos) desse povo único: os *brasileiros*. A memória que se faz desse passado e destino grandiosos, da *primeira missa*, ou a carta de Pero Vaz de Caminha sobre as maravilhas dessa terra, e até mesmo figuras como Tiradentes, servirão para preencher as lacunas *reais* desse idealismo político canhestro; e isso não era novidade, pois o mesmo papel agora exercido por Dom Pedro I foi também aplicado à Seleção de futebol vencedora no México (organizado nesse mesmo ano, a *Taça da Independência*, conhecida como *Minicopa* ocorreu com seleções de todo o mundo, e a final, como não poderia deixar de ser, foi entre Brasil e Portugal). Enfim, o trabalho ideológico do Regime Ditatorial levou sua mensagem a todos os meios de interesse social, como *escolas, universidades, bibliotecas, clubes esportivos, igrejas, quartéis, tribunais, prefeituras e governos estaduais*; e, como tais atos sempre indicavam alguma *religiosidade*, é justamente nesse período que o *binômio Deus e Pátria* será gravado no coração de parcela do povo brasileiro (ou, daqueles que se beneficiaram do regime, daqueles que estavam ou permanecem cegos por sua ignorância da realidade ou, mesmo, de má-fé, como no caso da *Sociedade Brasileira dos Filósofos Católicos* que apoiou a Ditadura). Cumpre dizer que a mesma ideologia foi amplamente reproduzida por televisões, rádios, jornais e revistas brasileiros (até mesmo *livros comemorativos e filmes de ocasião* foram produzidos).

E a história do Brasil seguiu seu rumo, caminho aleatório escolhido e realizado pela *liberdade* situada nos anos 1970; e o declínio da economia, a partir de 1973, tratou de encaminhar a *abertura democrática*, a derrocada dos *Ditadores* e seus símbolos, o falseamento da grandiloquência, com a revelação *in loco* de um país que fora colônia, que compunha o quadro mundial do *Terceiro Mundo* e que apresentava todas as mazelas do racismo estrutural e da desigualdade social (pobreza, analfabetismo, mortalidade infantil, fome etc.). Assim, se pode-se encontrar documentos históricos que “mostram que alguns senadores acreditavam que, de tão magníficas e mobilizadoras, as celebrações do sesquicentenário certamente entrariam nos livros de história”, fato é que – felizmente – esse episódio “acabou se transformando numa página virada e esquecida da história brasileira, e a palavra ‘sesquicentenário’ saiu do domínio público. De acordo com a historiadora Janaina Cordeiro, as festividades de 1972 começaram a se apagar da memória nacional em meados da década de 1980, na transição para a democracia” (WESTIN).

Ouso aqui discordar da historiadora, pois *virar a página*, no caso da História, é apenas seguir com o livro adiante; mas as páginas viradas podem, sempre, ser revisitadas (memória e história). Se essa farsa ideal fora vivida como *tragédia* real, e se nada indicava sua repetição aos historiadores, a História mesma (liberdade) tratou de contrariar essa previsão histórica.

Quem controla o passado, controla o futuro

Se os fatos disserem o contrário, então devem ser alterados. Dessa forma, a história é continuamente reescrita. (...) Eventos passados, argumenta do Ministério da Verdade, não tem existência objetiva, e sobrevivem apenas por meio de registros escritos e memórias humanas. O passado é qualquer consenso entre registro e memória

George Orwell (2021)

O percurso desenvolvido até agora mostra, conforme a filosofia de Sartre que, primeiro, tem-se a *invenção* do mito fundador da brasilidade (Dom Pedro I), sua origem e valores europeus e a negação explícita da *realidade* de então (negros, indígenas etc.); e isso pode ser atestado nos livros sérios de historiadores que retratam esse período, ainda que não faltem, na contemporaneidade, homens e mulheres dispostos a *rever* a história: o revisionismo, de cunho de extrema-direita, ainda perpetua a memória dessa Ditadura maravilhosa que jamais existiu.⁴⁸ E, mais uma vez, serão os símbolos, quiçá Dom Pedro, novamente, os arautos do anúncio de *uma Ditadura Nova*, que faria o Brasil reviver aquele momento grandioso e, mais uma vez, lutar contra o *Comunismo* (já nas primeiras décadas do séc. XXI). Em resumo, o Brasil passou por uma *abertura gradual* ante forte mobilização popular que não mais acreditava nos Ditadores. Sob o brado de *Diretas já!*, a população em 1984 exigia a volta da Democracia, renegando o *passado grandioso e mentiroso* forjado pela Ditadura e demandando justiça, igualdade e liberdade; nesse contexto, os militares acataram a mudança mas, não sem antes, exigir *anistia absoluta e irrestrita* de todos os crimes cometidos pelo Estado Militar Autoritário do Brasil, esse, que havia se filiado *pela memória* à grandeza da Realeza de Portugal, na pessoa de seu Príncipe. Ainda assim tivemos eleições indiretas, depois a Constituinte, a promulgação da Constituição Cidadã de 1988 (promulgada em 1989), e um período de relativa paz institucional e certo desenvolvimento do IDH e melhorias na vida da população; todavia, menos de três décadas depois, reinicia-se a turbulência institucional, que colocou a Democracia novamente em xeque.

Esquemáticamente, tudo se inicia com o *impeachment* da Presidenta Dilma Roussef por uma razão insuficiente (*pedalada fiscal*, verdadeiro Golpe Parlamentar) e, sob forte ataque de mentiras e desinformação (*fake news*, ligadas a aspectos da moralidade cristã e, sobretudo, a retomada da *ameaça comunista* como argumento maior) tem-se, em

⁴⁸ Vide *Brasil Paralelo* (sem referência).

2018, a eleição de um presidente declaradamente de extrema-direita, e apoiador da Ditadura (há dezenas de declarações dele sobre esse tema). Não convém aprofundar detalhes sobre esse momento, vivido *há pouco* no Brasil, com todas as suas peculiaridades de *fenômeno hodierno* (uso maciço das redes sociais, ataques à imprensa e às instituições, associado ao moralismo hipócrita e a interesses econômicos bastante escusos, partilhados com a extrema-direita mundial; retomada das *teorias de conspiração* sobre o Comunismo, associada a todo tipo de preconceito e falseamento tanto do passado como do presente); mas cumpre lembrar que o Governo Bolsonaro fez um esforço enorme para retomar o *antigo regime*: o *nacionalismo exacerbado*, agora vestido de camisa da seleção brasileira, com uma bandeira nas costas como a capa do *Superman* e um terço ou Bíblia na mão, financiado por fazendeiros e empresários e armamentistas, além de Igrejas e ideólogos extremados; todos unidos para *reviver* 1972, repetindo 1822: de novo, o anúncio de um Golpe de Estado Militar. E isso se aprofunda ao longo dos quatro anos de governo, sendo 2022 o ano chave dessa *cruzada militarista* para a retomada do poder no Brasil. E é assim que Dom Pedro, aquele *objeto* (restos mortais), será novamente evocado: é no contexto da *memória inventada* na década de 1960 que outro objeto, o *coração de Dom Pedro I*, volta a essa história.

Por um daqueles caprichos das linhas absolutamente tortas da História, foi justamente num governo favorável e ansioso por Ditadura Militar, defensor dos torturadores de outrora como *heróis*, e apoiado sobre a inquebrantável ignorância decidida e consciente – talvez perversa – a respeito da *realidade brasileira*, que se tem o Bicentenário da Independência; de novo, civismo e nacionalismo estão de volta, e cada data comemorativa passa a ser um *espetáculo de glamourização* do Passado ditatorial do país. Celebra-se, novamente e *apesar* da realidade (história), a honestidade e sobriedade de militares, e se faz memória de um tempo mítico: 1972, o Milagre Econômico. Diz-se, pelas ruas, que naquela época o Brasil era melhor... mas todos os símbolos já fartamente utilizados (hinos, bandeiras, elementos militares, celebrações cívicas suntuosas visando minar a Democracia e suas Instituições) ainda não ligavam *diretamente* o Brasil a esse passado grandioso, que remonta à Independência. Faltava o elemento mítico, faltava o Coração de Dom Pedro! E ele veio. No dia 22 de agosto de 2022 volta ao Brasil o coração de Dom Pedro I, a bordo de um avião da FAB, e foi recebido pelo embaixador português Luiz Filipe Melo e dois Ministros brasileiros; mas, dessa feita, sua chegada não provocou o alarde esperado. Pudera, ao contrário de 1972, cinquenta anos depois, a economia

brasileira estava aos frangalhos (justamente por incompetência do então governo civil de um ex-militar, e apinhado de outros militares, que foram inseridos *à força* na estrutura estatal); ainda, a insatisfação geral de ao menos metade da população revelava o contraste com a outra metade, embriagada de símbolos cívicos que, mesmo em sua carência, não pode, como feito meio século antes, associar a figura do então mandatário a um *coração imerso em formol dentro de uma urna*.

O espelhamento da tragédia de 1972 não pode esconder a farsa de 2022, pois, no dia 23 de agosto esse órgão *real* foi levado à *rampa do Palácio do Planalto*, onde recebeu horarias militares e reverência dos *Dragões da Independência* ao som de um hino que havia sido composto pelo próprio Imperador; mas a *realeza* do objeto não surtiu o efeito desejado (associação do presente com o passado ditatorial a partir do *mito* sobre 1822, habilmente inventado pela Ditadura na década de 1970). A história, felizmente, não se repetiu. A farsa acabou escanteando o coração do Rei Soldado, pois pareceu mais razoável ao candidato-presidente aparecer em público numa manifestação gigante no dia 7 de setembro, e puxar um coro *bizarro*: os gritos de *imbroxável*, substituíram toda a pompa e circunstância criada em 1972; o coração de Pedro não foi convidado ao espetáculo, e isso pareceu bastante razoável, coisas de *nosso tempo*, história que fizemos *há pouco*. Tanto que o então candidato conseguiu ir ao segundo turno, perdendo a eleição por uma margem pequena de votos; mas o sonho ainda não estava morto: restava questionar as urnas de votação, e tentar provocar um estado de insegurança nacional (fechamento de rodovias, terrorismo, *insurreições populares*); em paralelo, o então (novo) *herói-militar*, chamado de *mito* por seus seguidores, fugiu num avião da FAB para o Estados Unidos da América, não reconhecendo sua derrota, nem transmitindo a faixa presidencial a Luiz Inácio Lula da Silva, democraticamente eleito em outubro de 2022. E, ainda, esse episódio adentra o ano de 2023: instigados por políticos e ideólogos de extrema-direita, um grupo de fanáticos nacionalistas, vestidos com o traje supracitado, mas, além de bíblias e terços, levando consigo também máscaras de proteção, óculos de natação, panos embebidos em vinagre, estilingues, bolas de gude e aço, luvas de couro e porretes, invadiram a Praça dos Três poderes no dia 8 de janeiro, o *Dia da Infâmia*. O coração do Libertador, de novo esquecido, voltou tranquilamente a seu lugar de descanso; e ali permanecerá, felizmente incapaz de sentir tamanho vexame. Dom Pedro I está morto; nós, vivos.

Bibliografia

ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

ARAÚJO, J. C. *Escândalo da talidomida: o remédio que deformou milhares de bebês*. 2021. Mega Curioso. Disp.: [Escândalo da talidomida: o remédio que deformou milhares de bebês - Mega Curioso](#)

AUGE, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad. Maria L. Pereira. Campinas, SP: Papirus, 2012.

BARROS, M. V. M. *Sartre e a questão da memória: entre recordação e escolha*. Revista Contextura. V. 8, n. 9 (2016). Disp.: [Sartre e a questão da memória: entre a recordação e a escolha | ConTextura \(ufmg.br\)](#).

BARROS, M. V. M. & RODRIGUES, M. G. *Sartre e a questão da memória: entre a recordação e a escolha*. Contextura, Belo Horizonte, no 9, abr. 2017, p. 87. Disp: [contexturaufmg,+Gerente+da+revista,+Contextura_2017_marcelo_barros_malcom_rodri+gues.pdf](#)

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos E a experiência vivida* (2 vol.). Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BETHENCOURT, F. *L'Inquisition à l'époque moderne*. Paris: Fayard, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 1993.

BLARDUNI DE BUGALLO, E. E. 'Memoria y literatura en <Les mots>, de Jean Paul Sartre'. 1997. Argentina. Sistema Nacional de Repositorios Digitales. Disp.: [Descrição: Memoria y literatura en <i>Les mots</i>, de Jean Paul Sartre \(mincyt.gob.ar\)](#)

BOHLEBER, Werner. *Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise*. Revista de Psicanálise. 2020. Disp: [Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise | Revista de Psicanálise da SPPA](#)

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

BOULANGER, A. *Doutrina católica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.

BROHM, J-M. *Ontologies du corps*. Presses universitaires de Paris Nanterre, 2017, <https://doi.org/10.4000/books.pupo.7056>, Disp.: [Ontologies du corps - Presses universitaires de Paris Nanterre \(openedition.org\)](#)

- BRUNO, Flávia. *Sobre o balcão* de Jean Genet. *Cosmos e Contexto*, Revista. 2022. Disp.: [Sobre o Balcão de Jean Genet - Cosmos & Contexto \(cosmosecontexto.org.br\)](http://cosmosecontexto.org.br)
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.
- BYRON, L. Biografia geral. Wikipédia. 2023. Lord Byron – Wikipédia, a enciclopédia livre (wikipedia.org)
- BYRON, L. Uma taça feita de um crânio humano. Trad. Castro Alves. 2013. 5 Poemas imperdíveis do poeta gótico Lord Byron - Homo Literatus
- CABESTAN, P. *La philosophie de Sartre*. Paris : ed. Vrin, 2019.
- CARONE, E. *A Primeira República (1889-1930): texto e contexto*. São Paulo: Difel, 1969.
- CASTRO NETTO, David A. 1972, 2022: *O “país do futuro” repete o passado? História da Ditadura*, 18 jul. 2022. Disp.: <https://www.historiadaditadura.com.br/post/1972-2022eaindependenciadobrasilopaisdofuturorepeteopassado>
- CASTRO, F. C. L. de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.
- CHAUÍ, M. *Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre*. *Dissenso* (1). 1997. Disp.: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9713.dissenso.1997.105038>
- CHIAVENATO, J. J. *Inconfidência Mineira - As Várias Faces*. São Paulo: Contexto, 2000.
- CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- COOREBYTER, V. & CORMAN, G. (org.). *Études sartriennes 2021, n° 25 : Autour du mémoire sur l'image (1927)*. Disp. (mediante pagamento): [Études sartriennes. 2021, n° 25. Autour du mémoire sur l'image \(1927\) \(classiques-garnier.com\)](http://classiques-garnier.com)
- COOREBYTER, V. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles : Ousia, 2000.
- CORDEIRO, J. M. *As comemorações do Sesquicentenário da Independência em 1972: uma festa esquecida?* Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disp.: 1300478234_ARQUIVO_ANPUH2011.pdf
- D. PEDRO I, frases, Disp.: <https://www.frasesfamosas.com.br/frases-de/pedro-i-do-brasil/>; ver também: "Dom Pedro I" em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/dom-pedro.htm>
- DA SILVA, L. D. *Conhecer e Ser-no-mundo: uma questão epistemológica?* Revista Princípios – UFRN. Natal (RN), v. 19, n. 32, jul./dez. 2012, p. 419-456.

- DA SILVA, L. D. *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*. Curitiba: CAPES-Appris, 2018.
- DA SILVA, L. D. *Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos: FAPESP/Claraluz, 2010.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci R. Candiani. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- DAVIS, A. *A liberdade é uma luta constante*. Trad. Heci R. Candiani. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- DELEUZE, G. *Il a été mon maître*. In: DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes (textes 1953-1974)*. Paris : Minuit, 2002.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Paulo Bezerra. v. 2. São Paulo: ed. 34, 2008.
- DSM-5. American Psychiatric Association, tradução . Maria Inês Corrêa Nascimento ... et al.]; revisão técnica: Aristides Volpato Cordioli... [et al.]. Porto Alegre: Artmed, 2014. Disp.: [DSM_V.pdf \(co.pt\)](#)
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les presses universitaires de France, 1968.
- ERCULINO, Siloé & RANGEL, Silênia. *A análise sartriana sobre a construção ego do escritor Jean Genet frente a sua liberdade*. 2022. Revista Dialectus (11/2022, n. 27, id 83203). Disp.: [\(PDF\) A ANÁLISE SARTRIANA SOBRE A CONSTRUÇÃO EGO DO ESCRITOR JEAN GENET FRENTE A SUA LIBERDADE \(researchgate.net\)](#)
- ESTEVEZ, A. M. & ALMEIDA, P. C. *Lugares de memória da ditadura*. 2021. Disp.: [SciELO - Brasil - Lugares de memória da ditadura: disputas e agenciamentos nos processos de construção do 1o BIB Barra Mansa \(Rio de Janeiro\) e da Casa Marighella - Salvador \(Bahia\) Lugares de memória da ditadura: disputas e agenciamentos nos processos de construção do 1o BIB Barra Mansa \(Rio de Janeiro\) e da Casa Marighella - Salvador \(Bahia\)](#)

- FICO, C. *Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Revista Brasileira de História 24(47) – 2004. Disp. em: [SciELO - Brasil - Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar](#) Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar; Consulta: 24/03/23.
- FLYNN, T. *Sartre, Foucault and Historical Reason. Vol. 2: A Poststructuralist Mapping of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- FOUCAULT, M. *L'homme est-il mort?* Entretien avec C. Bonnefoy, Arts et Loisirs, 1966 (38, 15-21) juin. Disp.: [L'homme est-il mort ? Michel Foucault \(free.fr\)](#)
- GASPARI, E. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.
- GAUER, G. G. & BARBOSA, W. *Recordação de eventos pessoais: memória autobiográfica, consciência e julgamento*. Psicologia, Teoria e Pesquisa. 2008. Disp: [SciELO - Brasil - Recordação de eventos pessoais: memória autobiográfica, consciência e julgamento](#) Recordação de eventos pessoais: memória autobiográfica, consciência e julgamento
- GENET, J. *Entrevista*. 1964. Revista Playboy. Tradução de Laura Emília Pacheco. Disp.: [Entrevista a Jean Genet - Entrevistas - Textos - DDOOSS](#)
- GENET, J. *Notre-Dame-des-Fleurs*. Paris : Marc Barbezat – L'Arbalète. (1ª ed.), 1948.
- GENET, J. *O balcão*. Trad. Jaqueline Castro e Martim Gonçalves. 2013. LeiturasFrances. Disp.: [J. Genet – O Balcao | leiturasfrances \(wordpress.com\)](#)
- GUILLESPIE, J. H. *Sartre and the Death of God*. Disp. [Sartre and the Death of God in: Sartre Studies International Volume 22 Issue 1 \(2016\) \(berghahnjournals.com\)](#)
- HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Vols. 1 e 2. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1973a.
- HOLANDA, C. B. *Chico Buarque, letra e música*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Sexta investigação. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*. Paris: De Minuit, s-d.
- INVERNIZZI, N. & MORO, A. *A tragédia da talidomida: a luta pelos direitos das vítimas e por melhor regulação de medicamentos*. Biblioteca Virtual da Saúde. 2017. Disp: [A tragédia da talidomida: a luta pelos direitos das vítimas e por melhor regulação de medicamentos | Hist. ciênc. saúde-Manguinhos;24\(3\): 603-622, jul.-set. 2017. | LILACS \(bvsalud.org\)](#)

- JANOTTI, M. de L. M. *Sociedade e política na Primeira República*. São Paulo: Atual, 1999.
- JEANSON, F. *Le problème Moral et la pensée de Sartre*. Paris: Seuil, 1965.
- JUDANKEN, J. *Sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization*. In modern intellectual history , volume 8 , issue 2 , august 2011. Disp.: sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization | modern intellectual history | cambridge core
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KNAPP, Betina. *JEAN GENET - French Dramatist*. DiscoverFrance, 1997. Disp.: Biography of Jean Genet - French Dramatist (discoverfrance.net)
- LACAN, J. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Jacques-Alain Miller. Paris : Zahar, 2005.
- LACOSTE, F. *La Nausée de Sartre ou la crise de la mémoire*. In *Le Temps de la mémoire II : soi et les autres* (Dir. Bohler et Peylet). Bordeaux, 2007. Disp. : Le Temps de la mémoire II : soi et les autres - La Nausée de Sartre ou la crise de la mémoire - Presses Universitaires de Bordeaux (openedition.org) (online depuis 2020).
- LEGUIL, C. *Sartre avec Lacan*. 2014. Podcasts – Radio Lacan. Disp.: Sartre com Lacan | radio Lacan
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre, Ensaio introdutório*. São Paulo: Unesp, 2004.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Literatura, ética e política em Sartre*. *Limiar* 1 (1) 2013. Disp.: Vista do Literatura, ética e política em Sartre (unifesp.br)
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Sartre e a psicanálise: subjetividade e história*. 2015. *Cienc. Cult.* vol.67 no.1 São Paulo Jan./Mar. Disp.: Sartre e a psicanálise: subjetividade e história (bvs.br)
- LÉVI-STRAUSS, C. *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*. Artigos – *Mana* 4 (2), out. 1998. Disp.: SciELO - Brasil - Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Maria C. da C. e Souza e Almir de O. Aguiar. São Paulo: Nacional, 1976.

LEVY, L. D. *Memory in the Early Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Libraries Temple University, 2011. Disp.: [Memory in the Early Philosophy of Jean-Paul Sartre \(temple.edu\)](#)

LGBT, 2024. Disp.: [LGBTQIA+ — Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania \(www.gov.br\)](#)

LIMA E FONSECA, T. N. *A Inconfidência Mineira e Tiradentes vistos pela imprensa: a vitalização dos mitos (1930-1960)*. 2002. Disp.: [SciELO - Brasil - A Inconfidência Mineira e Tiradentes vistos pela imprensa: a vitalização dos mitos \(1930-1960\) A Inconfidência Mineira e Tiradentes vistos pela imprensa: a vitalização dos mitos \(1930-1960\)](#)

LIMA, Pedro de. *Baião de dois: sons e sabores do Brasil*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2021.

MARX, K. Prefácio *da Contribuição à Crítica da Economia política*, 1859 (São Paulo, Ed. Sociais). Disp. em: [DES0126-2019: Marx. Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política \(usp.br\)](#); consulta 26 de abril de 2023.

MELO NETO, J. C. de. *Morte e vida severina*. (1955). Morte e Vida Severina - Joao Cabral de Melo Neto.pdf - Google Drive

MELO, Sérgio. *Genet, a afirmação de vida e O Balcão*. 2023. Aletria: Revista de Estudos de Literatura. Vol. 33, n. 4. Disp.: [Genet, a afirmação de vida e O Balcão | Aletria: Revista de Estudos de Literatura \(ufmg.br\)](#)

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Trad. de José A. Gianotti e Armando M. D' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.

MIROVIC, M. *Teoria e política: Derrida vs. Sartre*. Revista Ekstasis, 2022 (v. 11, n. 1 (2022)0. Disp.: [Teoria e política: Derrida vs. Sartre | Milovic \(in memoriam\) | Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia \(uerj.br\)](#)

MOTTA, A. *As estruturas não descem às ruas: Lévi-Strauss, mai soixante-huit e o fim do estruturalismo*. Revista de Ciências Sociais, 2012, n. 36 - abril (pp. 257-266). Disp.: [AS ESTRUTURAS NÃO DESCEM ÀS RUAS: Lévi-Strauss, mai soixante-huit e o fim do estruturalismo | REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - POLÍTICA & TRABALHO \(ufpb.br\)](#)

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NORA, P. 1993 (2012). ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: A PROBLEMÁTICA DOS LUGARES. Trad. Yara Aun Houry. Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História, 10.
Disp.: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>
- NORBERTO, M. S. *Sartre e Foucault: reminiscências do presente*. Revista O que nos faz pensar, PUC-Rio. 2012. V. 21, n. 31. Disp.: [OQNFP_31_7_marcelo_s_noberto.pdf \(puc-rio.br\)](https://www.puc-rio.br/oqnfp/31_7_marcelo_s_noberto.pdf)
- ORWELL, G. 1984. Trad. B. C. Mattos. São Paulo: Buzz ed, 2021.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: introdução à filosofia de Sartre*. 1995. L&P.M. Disp.: [Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre - DOKUMEN.PUB](#)
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: ed. USP, 1988.
- PSICOLOGIAS, sem autor. *A tese de Sartre*. Disp.: [A Tese de Sartre - Psicologias Textos \(google.com\)](#) **Not found**
- REATO, E. & RISK, H. *Sartre, la morale et l'histoire*. Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2023.
- RECK, Rima D. *Appearance and Reality in Genet's Le Balcon*. Yale French Studies, 1962 (n. 29, The new dramatists, pp. 20-25). Disp.: [Appearance and Reality in Genet's Le Balcon on JSTOR](#)
- REIMÃO, C. *Consciência, dialética e ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e 1996.
- RODRIGUES, N. *Violações aos Direitos Humanos na Ditadura Militar*. 2024 (s/d). Infoescola – história. Disp.: [Violações aos Direitos Humanos na Ditadura Militar - História - InfoEscola](#)
- ROUX, L. *Être-au-monde et habiter son corps : ce que la corporéité nous apprend des troubles psychiques*. Médecine humaine et pathologie. 2023. SU FM - Sorbonne Université - Faculté de Médecine. Disp. : [Être-au-monde et habiter son corps : ce que la](#)

corporéité nous apprend des troubles psychiques - DUMAS - Dépôt Universitaire de Mémoires Après Soutenance (cnrs.fr)

SAND, S. *A complexa gênese do povo judeu*. Le Monde Diplomatique Brasil, set. 2008. Disp. em: A complexa gênese do povo judeu - Le Monde Diplomatique ; Consulta: 22/03/23.

SARTRE, J-P *Morale et Histoire*. Les Temps Modernes, Juillet-octobre, n. 632-633-634, Paris: TM, 2005b.

SARTRE, J-P *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978a (*L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970).

SARTRE, J-P. *A Idade da Razão*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

SARTRE, J-P. *A Imaginação*. Trad. Luis R. S. Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SARTRE, J-P. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004 (*La Nausée*. Paris: Folio, 1996).

SARTRE, J-P. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994 (*La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, 1966, J. Vrin).

SARTRE, J-P. *As Moscas*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, J-P. *As raízes da ética*. Conferência no Instituto Gramsci (05/1964). Trad. P. C. T. Lacour et all. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.5, n.2, dez., p. 393-427, 2017 [Les Racines De L'éthique: Conférence à L'Institut Gramsci, Mai 1964. Études Sartriennes, n. 19, 2015, pp. 11-55]

SARTRE, J-P. *Baudelaire*. Note de Michel Leiris. Paris: Gallimard, 1963.

SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.

SARTRE, J-P. *Carta de Jean-Paul Sartre recusando o Prêmio Nobel de Literatura*. 1964 (2023). Disp.: Carta de Jean-Paul Sartre recusando o Prêmio Nobel de Literatura (homoliteratus.com)

SARTRE, J-P. *Com a morte na alma*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983a.

SARTRE, J-P. *Controvérsia sobre a dialética*. Marxismo e Existencialismo, por Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel, Vigier. Trad. Luiz S. Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

- SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 (*Critique de la Raison Dialectique*, 1960, Gallimard).
- SARTRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983b.
- SARTRE, J-P. *Entre quatro paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.
- SARTRE, J-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.
- SARTRE, J-P. *Freud além da alma*. Trad. Jorge Laclette. Roteiro para um filme. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.
- SARTRE, J-P. *L'idiote de la famille*, 1. Paris : Gallimard, 1971 (*O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857 (I)*. Porto Alegre: L&PM, 2013).
- SARTRE, J-P. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J-P. *Le Sursis*. Paris: Gallimard, 1972a.
- SARTRE, J-P. *Les Mots*. Paris: Folio, 1972.
- SARTRE, J-P. *Mallarmé – la lucidité et sa face d'ombre*. Paris : Gallimard, 1986a.
- SARTRE, J-P. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996a.
- SARTRE, J-P. *O Muro*. 20ª. ed. Trad. H. A. Silveira. São Paulo: Nova Fronteira, 2005c.
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 20ª. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011 (*L' Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943).
- SARTRE, J-P. *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: ed. Vozes, 2002a (*Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : ed. Gallimard, 1952).
- SARTRE, J-P. *Sartre para lui-même*. Entrevista concedida a MI Contat, J. Poillon, J. Bost, A. Gorz e A. Astruct. Prod. Pierre André Butang. 1970.
- SARTRE, J-P. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In. Situações I. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.
- SASS, S. *As patologias da memória em Canguilhem, Sartre e Hersch*. 2020. Revista Limiar 7(14). DOI:[10.34024/limiar.2020.v7.11306](https://doi.org/10.34024/limiar.2020.v7.11306); Disp.: [\(PDF\) As patologias da memória em Canguilhem, Sartre e Hersch \(researchgate.net\)](#)
- SCHINDLER, P. *Jean Genet – traces d'ombres et de lumières*. Paris : ed. Libertaires, 2016.

SCHNEIDER, Daniela R. *Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*. PUC-São Paulo, 2002. Disp.: Microsoft Word - Tese de Doutorado da Dani.doc (ufsc.br).

SEEL, G. *La dialectique de Sartre*. Col. Raison Dialectique. Lausanne : ed. L’Age d’Homme, 1995.

SILVA E DIAS, Cristina M. *Visualidades da dramaturgia de Jean Genet: um estudo do texto teatral e da adaptação cênica brasileira de O balcão*. 2020. Tese. Universidade Federal de Uberlândia. Disp.: Visualidades da dramaturgia de Jean Genet: um estudo do texto teatral e da adaptação cênica brasileira de O Balcão (1library.org)

SIMONT, J. ‘*This is a Farce*’: *Sartrean Ethics in History, 1938-1948 – from Kantian Universalism to Derision*. Sartre Studies International. London-Chicago, v. 22, 2016.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017

SOUZA, Thana M. *Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G*. Nat. hum. vol.20 no. 2 São Paulo jul./dez. 2018. Disp.: Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G (bvsalud.org)

STENDHAL, H-M B. *O vermelho e o negro*. Trad. Maria C. F. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

WESTIN, R. *Restos mortais de D. Pedro I foram recebidos com honras em 1972*. Reportagem, Senado Federal. Arquivo S, ed. 93. Política. Publicado em 2/9/2022. <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/restos-mortais-de-d-pedro-i-foram-recebidos-com-honras-em-1972>