



LIBERDADE E ALIENAÇÃO EM SARTRE¹

Claudio Troncoso²

Resumo: O artigo trata do conceito de liberdade na obra de Sartre. Para o autor a liberdade se deixa entrever como um autônomo resíduo prático, exercida num mundo que leva o selo da alienação e que talvez jamais deixe de ostentá-lo. O que significa que num mundo alienado, a liberdade também pode fazer algo; pode inventar, criar, modificar, descobrir. No abandono nos encara a liberdade, por reduzida que venha a ser sua margem de ação, como Sartre se preocupou de indicar em sua reflexão sobre o tema. Para Sartre, ainda que a má-fé não tenha em si uma conotação moral negativa, é em contraposição a ela que podemos vislumbrar a autenticidade, como deixou claro em seus *Cahiers pour une morale*.

Palavras-chave: Liberdade. Alienação. Moral. Sartre. Existencialismo.

"Penso que o homem é livre para ser alienado, por enquanto. Alienação e liberdade não são de todo contraditórias. [...] ele não se faz escravo de uma pedra ou de uma máquina; um homem é escravizado ou alienado, para começar, se é livre". Sartre

INTRODUÇÃO

Ao insistir na condição translúcida da consciência, levando até o limite as consequências de seu carácter intencional – seguindo os passos de Brentano e Husserl –, Jean-Paul Sartre (1905-1980) preparou o terreno para abordar, na perspectiva ontofenomenológica, o problema moral, uma preocupação que estrutura o conjunto de sua extensa e variada obra e que nos dá algumas das chaves da sua própria vida. É assim que seu tratado filosófico mais conhecido, *O ser e o nada* (de 1943), num sentido importante já é uma obra sobre moral, ainda que se apresente como um ensaio de ontologia fenomenológica. O mesmo Sartre considerou o referido trabalho como uma "eidética da má-fé" (CONTAT; RYBALKA, 1990, p. 87, 91).

1 - Tradução do espanhol: Adriana Ribeiro (Universidad de Concepción).

2 - Doutor em Filosofia e Ciências da Educação pela Universidad Complutense de Madrid Professor da Universidad de Concepción. Autor do livro *Sartre y el reto de la finitud: en torno a los escritos póstumos del filósofo*. Ediciones Universidad de Concepción. E-mail: ctroncos@udec.cl

E é isso, em grande parte, o volumoso ensaio: um exame – que quer ser fenomenológico – da consciência de má-fé³ e das diversas condutas em que esta encarna, assim como das condições ontológicas que a fazem possível. E, ainda que a má-fé não tenha em si uma conotação moral negativa, é em contraposição a ela que podemos vislumbrar a autenticidade, sendo esta última noção tematizada por Sartre em seu trabalho inconcluso, publicado postumamente, em 1983, com o título de *Cahiers pour une morale*⁴. Nesse extenso e irregular escrito, verdadeiro "banco de provas" – segundo a feliz caracterização feita por Pierre Verstraeten (ARAGÜÉS, 2005, p. 43) –, redigido nos anos 1947-1948, rapidamente e sem revisão posterior, foi projetado com a falida intenção de dar cumprimento à prometida obra sobre moral que Sartre havia anunciado na última linha de *O ser e o nada*⁵. Em suas páginas, a autenticidade é apresentada como o resultado de um processo de conversão moral sustentado na reflexão pura ou não constituinte, isto é, numa reflexão que não tenta reduzir à condição de coisa o refletido, assumindo, com todas as suas consequências, o caráter translúcido da consciência (não há "estados psíquicos"). Apenas aludida em *O ser e o nada*, a conversão moral é extensamente desenvolvida por Sartre em seus *Cahiers*⁶ em uma indissolúvel vinculação com a reflexão pura, que o autor contrapõe à reflexão cúmplice ou constituinte, reflexão, esta última, na qual se pretende densificar ontologicamente a consciência que, como temos consignado, é precisamente o oposto: carência do ser⁷. Estes dois tipos de reflexão – livremente assumidos pela consciência – são brevemente tratados em *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) e antecipados em *A transcendência do Ego* (1937). Em sua produção literária, o filósofo deixou entrever – muitas vezes por contraste – sua concepção de autenticidade, como ocorre na má-fé, numa mesma consciência, o que faz que esta se encontre sempre conforme o seu projeto de ser enganada, especialmente em suas peças teatrais *As mãos sujas* (1948) e *O Diabo e o bom Deus* (1951), cujos personagens centrais – Hoederer e Goetz, respectivamente – encarnam aspectos fundamentais de sua concepção de autenticidade.

Contudo, tanto a má-fé como a autenticidade somente têm sentido como referência à noção central de toda a filosofia de Sartre: a de liberdade, que numa das acepções em que a

3 - A má-fé ocupa um lugar central na reflexão sartreana, atravessando, com diversas ênfases, o conjunto de sua obra filosófica e literária. Simplificando tão importante noção, podemos resgatar o fundamental do seu significado sustentando que a má-fé consiste no projeto, por parte da consciência, de se ocultar de si a sua liberdade (ou algum de seu aspecto sustentado na condição de ser livre). Mas, esse projeto de autoengano se desvia, por princípio, de seu objetivo, pois, a dualidade enganador-enganado tem que se dar.

4 - Adiante indicado apenas como *Cahiers*. Aproveitamos para indicar que nas citações que faremos – deste e dos demais trabalhos de Sartre – os grifos são do filósofo.

5 - Usamos no texto o título em português, porém as páginas indicadas nas citações são do livro em espanhol apontado nas referências.

6 - Sartre (1983) aborda esse tema em múltiplos lugares desse póstumo, especialmente na p. 486 ss.

7 - A partir daqui, então, o projeto fundamental da consciência seja, segundo Sartre (1966), o de conseguir a plenitude de ser (ser-em-si) sem deixar de ser consciência (ser-para-si). Isto é, o projeto original do homem é o de ser Deus.

utiliza o pensador francês, há que ser entendida como "autonomia de eleição". Autonomia que descansa na desconexão que o ser humano produziria entre seu presente e seu passado graças ao nada (*néant*) enquanto para-si, isto é, enquanto consciência segregada como um hiato entre as duas dimensões temporais para se projetar, assim e permanentemente, ao porvir (SARTRE, 1966). A liberdade é, conseqüentemente, a ruptura de contato, a solução de continuidade. Portanto, trata-se de uma descontinuidade – em relação ao mundo e à temporalidade – que longe de supor uma falta de compromisso com a situação, quando se manifesta, melhor a supõe. Esse carácter autônomo e comprometido da liberdade sartreana tem suas conseqüências: ninguém pode escolher por nós (e sempre estamos escolhendo, em total solidão). Não há fundamento para apelar a um destino – "um homem não é outra coisa senão o que faz de si mesmo" (SARTRE, 2003, p. 13, tradução nossa) – nem para alguma divindade ou para valores supostamente transcendentés à realidade humana⁸. E só porque somos livres resultamos responsáveis de nossas ações e de nossa vida; vale dizer, assim estamos apenas em condições de reconhecermo-nos, em plena solidão, como verdadeiros autores do que fazemos. Nesse reconhecimento, a liberdade capta a si mesma enquanto liberdade, apreensão reflexiva da liberdade que Sartre (1966) identificará com a angústia, da que jamais poderíamos escapar, segundo o autor; só recorrendo à má-fé poderíamos pretender nos ocultarmos dela. Dessa maneira, nos encontramos, então, ante essa incômoda – e não sempre bem compreendida – condenação à liberdade, tratada pelo filósofo especialmente em *O ser e o nada* para ser retomada brevemente, em 1945, em sua comentada conferência sobre existencialismo e humanismo (SARTRE, 2003) e, depois, em *Cahiers*, trabalho em que expressamente consigna que essa condenação constitui a base de sua moral. Uma condenação enquanto não somos livres para deixar de ser livres, nem sequer em situações-limite como a guerra ou uma doença, nas quais, de qualquer modo, enfrentaríamos determinadas possibilidades como nossas opções, pois enquanto se bloqueiam algumas possibilidades, abrem-se outras. Com relação ao caso específico da doença, Sartre sustenta que:

[...] Minha liberdade é condenação porque não sou livre para estar ou não doente e a doença me vem de fora: não é minha, não me diz respeito, não é minha culpa. Mas como eu sou livre, eu sou limitado por minha liberdade para fazê-la minha, para fazê-la meu horizonte, minha perspectiva, minha moral etc. Estou eternamente condenado a querer o que eu não

8 - Posto que "a ideia de Deus é contraditória", o projeto fundamental do ser humano está condenado ao fracasso. Esta é a base em que se sustenta filosoficamente o ateísmo de Sartre, assim como sua controvertida tese do homem como "paixão inútil" (SARTRE, 1966, p. 747, tradução nossa). Quanto aos valores, o seu sentido dependeria exclusivamente do ser humano e ficam reduzidos a uma sorte de orientações de tipo intencional para as suas ações. Sobre isso, Sartre (1966, p. 82, tradução nossa) sustenta que: "O imediato é o mundo com sua urgência, e neste mundo em que me comprometo, minhas ações fazem levantar valores como perizes.

tenho querido, a não querer o que eu queria, reconstruir-me na unidade de uma vida das destruições infligidas pelo mundo exterior (SARTRE, 1983, p. 448-449, tradução nossa).

Utilizando esta valiosa ponte, os *Cahiers*, e estendida entre *O ser e o nada* (1943) e *Crítica da razão dialética* (1960), podemos nos aventurar por uns momentos nesta última obra, em que nos encontramos com uma figura especial dessa condenação. Fazemos referência à "ditadura da liberdade", encarnada no grupo que, graças à captação reflexiva do carácter unificador de sua práxis (SARTRE, 1970b, p. 145, tradução nossa)⁹, sai por si de sua condição serial e se esforça, mediante a luta, por não recair nela.

Tanto a liberdade-terror como a fraternidade-terror abordadas por Sartre em sua *Crítica* podemos considerá-las como expressões fortemente dialetizadas dessa condenação à liberdade. Condenação que, no processo de configuração dos grupos, se sustenta no juramento, essa "invenção prática" que consiste "em apresentar livremente no futuro, a dispersão do grupo como uma impossibilidade inerte" (SARTRE, 1970b, p. 85, tradução nossa); sustentada no terror recíproco, o juramento garante, graças à liberdade comum, que nenhum integrante do grupo possa se tornar traidor.

A LIBERDADE ALIENADA

É interessante destacar que a liberdade examinada por Sartre nas obras que publica em vida é, fundamentalmente, a liberdade alienada, isto é, uma liberdade que, sem deixar de ser, leva a marca da alteridade ao ficar subordinada à prioridade ontológica do outro, sendo esta última uma questão a qual voltaremos a tratar mais adiante. No entanto, a reflexão sartreana sobre o tema moral incide diretamente nessa liberdade alienada¹⁰, cujo foco filosófico culmina – com linhas sociológicas bem marcadas na *Crítica* –, ainda que se projetando, por certo, além desta obra, como é o caso de *O idiota da família* (1971), o último e inclassificável grande trabalho de Sartre. Em *O ser e o nada* o problema da alienação se encontra presente especialmente no tratamento da relação intersubjetiva, que se mostra, desde o princípio, com um selo basicamente conflitivo e com claras ressonâncias hegelianas. Nesse contexto, célebre é o tratamento do olhar, que figura entre o mais conhecido desse ensaio de ontologia fenomenológica. Aqui nos limitaremos a destacar alguns aspectos desse enfoque na medida em que contribuem para uma melhor compreensão da visão

9 - A serialidade, na *Crítica*, caracteriza as reuniões passivas de pessoas que encontram o seu princípio de unificação em algo exterior a elas mesmas. Os membros de uma série resultam intercambiáveis, como ocorre na fila, como aqueles que esperam o ônibus segundo o conhecido exemplo de Sartre (1970a).

10 - Diversos aspectos da perspectiva sartreana da alienação são abordados em Troncoso (2000; 2003).

sartreana da liberdade e sua relação com o problema da alienação. Destaquemos, desde já, que o olhar constitui para Sartre o melhor expediente probatório – ainda que não demonstrativo – da existência de outras consciências, o que, certamente, é fundamental para que tenha sentido falar de ação moral. Mas, a rigor, um não necessita provar a existência do próximo; o próximo simplesmente se encontra, como ficaria em evidência quando este nos olha. O olhar, pela perspectiva de Sartre, deve ser entendido como uma liberdade – uma consciência –, que petrifica as possibilidades de outra consciência e, em consequência, as aliena, rouba o seu sentido. A consciência que existe sob o olhar se perde como liberdade diante da intervenção coisificante de outra liberdade; trata-se de uma consciência alienada. Esta conexão entre olhar e alienação podemos captar, de acordo com a perspectiva sartreana, por meio do sentimento de vergonha que a consciência experimenta ante o próximo ao se transmutar em objeto sob a ação do seu olhar. Tanto o meu ser como o meu entorno me são arrebatados; meu mundo se reestrutura por ação do outro e do seu olhar. Desse ponto, então, que diante do outro minha liberdade se encontra em perigo: este me julga, me qualifica, interpreta os meus projetos, interfere com eles etc.¹¹. O olhar, instância de ameaça e alienação, seria a prova vivencial do nosso ser-para-outro. Mas, há que insistir: ela não demonstra a existência do próximo, se limita a mostrá-la; o que não seria pouca coisa, desde o momento que, em perspectiva teórica, colocaria fim ao caráter "escandaloso" da pluralidade de subjetividades e aos intentos infrutíferos de explicá-la; ao menos é o que se desprende do exame sartreano. Porém, o olhar implica, fundamentalmente, um encontro entre consciências, não um processo do tipo anatômico ou fisiológico associado a determinados órgãos dos sentidos; como sustenta um autor fazendo referência ao tema, "o olhar não precisa de olhos, não precisa de ninguém. É incorpóreo. Eu estou sob o olhar como estou no mundo" (GEORGE, 1976, p. 303, tradução nossa). Mas, o inquietante de toda essa trama se estabelece no que não posso me situar do ponto de vista do outro; não posso *saber* como me vê o próximo, o que não impede que em certas ocasiões pretenda ser visto de uma determinada forma, como quando me deixo arrastar pelo sentimento de orgulho. Sobre o tema, nosso filósofo afirmará:

Meu ser para outro é uma queda através do vácuo absoluto para a objetividade. E como esta queda é a alienação, não posso me fazer ser para mim mesmo como objeto, uma vez que, em nenhum caso, posso me alienar de mim mesmo. [...] Mesmo que a língua tenha me revelado que o próximo me tem por malvado ou ciumento, não terei nunca uma intuição concreta de meu mal ou de meu ciúme (SARTRE, 1966, p. 353, tradução nossa).

11 - Cf. a peça teatral de Sartre *Huis clos*, de 1944 (Entre quatro paredes, em português).

Consequentemente, é no outro que se encontra o limite de minha liberdade, questão que Sartre reiterará anos depois em muitos outros trabalhos, como ocorre em sua *Crítica* quando sustenta, no contexto do juramento, que "somente a reciprocidade pode produzir a livre limitação em mim da minha liberdade" (SARTRE, 1970b, p. 137, tradução nossa). Em poucas palavras, a liberdade limita a liberdade.

A CONVERSÃO RADICAL

Uma saída – com possibilidades de estabilidade – dessa relação mutuamente alienante entre as consciências passa por realizar uma conversão radical que, como sabemos, Sartre se exige de tratar em seu ensaio de ontologia. Como foi dito, foi preciso esperar a publicação póstuma de seus *Cahiers* para ver uma reflexão sobre essa possível nova forma de nos relacionar com o outro, e que nosso autor denomina autenticidade, modo de existência em que a liberdade pode deixar para trás a má-fé, uma vez que, com comprometimento, assume a sua situação e finitude abandonando todo propósito apropriado com relação a outras liberdades e ao mundo. No plano da autenticidade – resultado da conversão moral – pode reconhecer à consciência alheia como liberdade, sustentando no tempo, num permanente processo construtivo, esse reconhecimento.

Precisamente, no sentido da conversão será, para o nosso filósofo, "rejeição da alienação" (SARTRE, 1983, p. 486). Insistindo: não é a boa-fé – que segue sendo "fé", "crença" – a via apropriada para escapar da má-fé, senão a autenticidade. Devemos admitir, em todo caso e em conexão com esta problemática, que em *Cahiers* a conversão moral em determinadas ocasiões se confunde com a autenticidade. Como temos deixado claro, estamos inclinados a uma interpretação que, baseada nos escassos alcances relativos ao tema que foram proporcionados por *O ser e o nada*, vê na primeira a condição de possibilidade da segunda (SARTRE, 1966). Mas não podemos nos deter na conversão, pois nos separaríamos muito do marco temático a que nos propusemos. O que sim faremos será abordar, de outro ângulo, ainda que seja brevemente, a liberdade alienada. Fazemos referência a essa alienação que experimentamos comunitariamente por meio da experiência do nós-objeto, noção desenvolvida por Sartre em *O ser e o nada* e na que nos encontramos com a intervenção de um Terceiro que, só por sua presença, transforma a relação dual em uma tríade de liberdades. Com efeito, para que possamos experimentar como nós-objeto requerer a intervenção de um Terceiro; é graças ao seu olhar que o outro e eu nos transmutamos em um "nós", como se expressa nas seguintes considerações:

Estou comprometido num conflito com o outro. O Terceiro aparece e abarca nós dois com seu olhar. Experimento correlativamente a minha alienação e minha objetividade. Eu estou

fora para o outro como um objeto no meio de um mundo que não é "meu". Mas o outro, a quem eu olho e também me olha, por sua vez, sofre a mesma mudança, e descubro esta modificação do outro em simultaneidade com a que eu experimento. O outro é objeto no meio do mundo de um terceiro (SARTRE, 1966, p. 516, tradução nossa).

Logo, as possibilidades de combinação entre ser-olhado e ser-olhante dependerão da intervenção desse Terceiro e do lugar que cada um ocupa na tríade. Por fim, a perspectiva que adota minha liberdade será determinante nesse jogo de relações¹². Resulta, especialmente pertinente, no presente contexto, a concepção sartreana da consciência de classe, segundo a qual esta se encontraria determinada pela imagem de um terceiro perpétuo que a classe opressora representa para as classes oprimidas. Não seriam os sofrimentos nem as duras condições de trabalho que o homem tem de suportar que determina que apareça uma consciência de classe, senão a intervenção desse terceiro:

Descubro o nós no qual estou integrado ou "a classe", do lado de fora, aos olhos do terceiro, e quando falo "nós" assumo essa alienação coletiva. Deste ponto de vista, os privilégios do terceiro e "nosso" fardo, "nossa" miséria, não tem, em primeiro lugar, mais que um valor de significância; significa a independência do terceiro em relação a nós, ele nos mostra mais claramente nossa alienação (SARTRE, 1966, p. 521, tradução nossa).

A possibilidade de liberação coletiva passará por forjar um projeto comum cuja finalidade consiste em produzir uma dupla transformação: a do nós-objeto em um nós-sujeito e a da classe opressora em eles-objeto. Mas, o problema se consolida no que o nós-sujeito carece de densidade ontológica; pelo contrário, tem um caráter efêmero, instável, fugaz, incapaz de superar, de maneira sustentada, o plano psicológico em que se dá (SARTRE, 1966). Com efeito, se a consciência de cada um é translucidez, vazio, contingência, carência de ser, parece estar fora de alcance a configuração de uma consciência de tipo grupal que seja capaz de permanecer no tempo e de transcender, em nível ontológico, a individualidade e concreção dos seres humanos envolvidos nesse nós-sujeito. Como assevera o filósofo, aparece como uma empresa impossível a pretensão de alcançar "um nós humano no qual a total intersubjetiva tome consciência de si própria como um subjetividade unificada" (SARTRE, 1966, p. 529, tradução nossa). Sobre este particular, Sartre deixará entrever em *Cahiers*, numa nova e rápida antecipação da noção de grupo de

12 - Tudo isso fica muito bem ilustrado na já citada obra *Huis clos*. Enquanto esse Terceiro, introduzido na noção de nós-objeto, constitui um claro precedente do Terceiro mediador que mais tarde encontraremos na *Crítica* e cujo rol será decisivo – segundo o exame sartreano – no processo configurador do grupo em fusão (SARTRE, 1970b).

fusão da *Crítica*¹³, a possibilidade de realizar este nós "no nível antropológico da obra comum" (SARTRE, 1983, p. 138, tradução nossa). Será na ação grupal, então, que este nós-sujeito – ao que está vedado consolidar-se no plano ontológico – cobra vida, ainda que seja como luzes fugazes sustentadas numa pluralidade de indivíduos cuja práxis se orienta por um mesmo objetivo. No entanto, a referência anterior a uma classe opressora nos permitirá abordar a relação existente entre alienação e opressão segundo as chaves que nos proporcionam os já citados *Cahiers*, o que nos levará a novos elementos para uma melhor compreensão da concepção sartreana da liberdade.

OPRESSÃO E ALIENAÇÃO

De acordo com Sartre, a opressão não é *inventada* por nenhum dos membros que a faz possível – opressor e oprimido – senão que esta é sempre um clima e uma tradição, se encontrando incluída num mundo cujo selo é o da alienação.

Em *Cahiers* encontramos uma conceitualização orientadora a esse respeito:

Por alienação entendemos determinados tipos de relações que o homem mantém consigo mesmo, com o outro e com o mundo e no que estabelece a prioridade ontológica do outro. O outro não é uma pessoa em particular, mas uma categoria ou, se quiserem, uma dimensão, um elemento. Não há objeto ou sujeito privilegiado que deva ser considerado como um outro, mas tudo pode ser o outro e o outro pode ser tudo. É apenas uma maneira de ser (SARTRE, 1983, p. 396, tradução nossa).

Esse peso do outro pode ser apreciado claramente no problema da escravidão, sistema de opressão no qual certos homens são escolhidos como instrumentos por outros homens. No entanto, se na escravidão se escolhe alguns homens como instrumentos dos opressores, a instrumentalização está orientada segundo um objetivo: conservar a vida do opressor, considerada por este como algo sagrado, pois graças a ela conserva um outro que leva consigo, onde esse outro devemos entendê-lo como um poder de certo tipo. Logo, como sua vida é valiosa porque com ela conserva o outro, ao submeter outra liberdade, reduzindo à escravidão, faz recair sobre ela todo o peso da alteridade.

A eleição do homem como instrumento do homem se insere, desse modo, em um mundo onde cada ser humano constitui um potencial inimigo para o outro. Mas, ao contrário do que

13 - O nós-sujeito de *El ser y la nada* constitui um claro esboço da noção de grupo em fusão, isto é, daquele amorfo em que cada indivíduo encarna, em uma sorte de movimento que não se pode conter a "pessoa comum"; como ocorre com o povo de Paris e sua tomada da Bastilha (Sartre, 1970b).

se pode pensar em uma primeira aproximação, de acordo com Sartre, a origem da opressão não deve ser buscada necessariamente na violência¹⁴, senão no fato de que o homem se faça presente perante si, na forma da alteridade, isto é, enquanto outro. Entretanto, "somente" um ser humano, será presa potencial de outro ser humano se este aparece habitado por um outro. O opressor se torna essencial ante o oprimido, que resulta, assim, puramente acidental. O plano de igualdade fica descartado de antemão, somente porque alguém sente sobre si que a força protetora e alienante de algum outro pode resultar possível a relação de opressão (SARTRE, 1983)¹⁵. Então, enquanto a realidade humana permanece imersa nesta atmosfera de alienação, adverte o filósofo, as tentativas por afirmar a sua liberdade estão condenadas ao fracasso; e mais: culminam numa relação de opressão. Aqui se produz, então, um círculo vicioso, em que alienação e opressão terminam reforçando-se uma à outra. Mas, de qualquer modo, o exercício da opressão supõe assumir a responsabilidade que assiste ao homem por se submeter a outros homens. É certo que deve se dar algumas condições de carácter técnico-econômico para que haja opressão – como bem teria visto Engels, segundo admite Sartre –, mas estas resultariam insuficientes por si. O escritor dos *Cahiers* irá convir que para que surja a escravidão deve haver uma situação econômica que favoreça sua aparição; mas a opressão não se reduz a uma questão de meros fatores econômicos; pelo contrário, ela supõe

Uma decisão que implica uma certa afirmação sobre a existência e o valor do homem e que só é possível a partir de algum relacionamento anterior do homem com o homem. [...] Há na opressão uma situação em decisão sobre o homem. A possibilidade desta decisão reside tanto em condições econômicas como em estruturas ontológicas (SARTRE, 1983, p. 262-263, tradução nossa).

Com efeito, se a realidade humana fosse assimilável aos objetos, isto é, ao ser-em-si pleno e compacto descrito por Sartre em *O ser e o nada*, a opressão jamais teria lugar. Os objetos não oprimem, não escravizam; nem podem ser escravizados; simplesmente são.

Nosso filósofo insiste nesse transfundir exclusivamente humano de toda relação de opressão, a que só pode ser dada ali onde se encontra envolvida uma pluralidade de liberdades. Isto quer dizer que para oprimir uma liberdade é necessário que esta seja reconhecida como tal por outra liberdade. Como sustentará com firmeza, mais tarde, "ninguém pode

14 - A distinção – de claras ressonâncias sorelianas – que Sartre estabelece entre violência e força é a seguinte: "Há força quando a ação está em conformidade com a legalidade [...] e a violência quando a ação está fora da legalidade" (SARTRE, 1983, p. 179, tradução nossa).

15 - Aclaramos que as considerações de Sartre se inserem no exame de uma humanidade "primitiva"; mas, como sustenta o autor, "todo homem está no primitivo" (SARTRE, 1983, p. 373, tradução nossa).

tratar um homem 'como um cachorro', se ele não o considera primeiro como um homem" (SARTRE, 1966, p. 41, tradução nossa), ideia que, fundamentalmente, encontramos também em outros trabalhos do autor. A possibilidade de oprimir exige, então, que eu tome o outro com liberdade pura, mas o conceba, ao mesmo tempo, como objeto; planejamento que nos faz evocar as páginas que Sartre (1966) dedica à figura do sádico em seu ensaio sobre *O ser e o nada*. Fica estabelecido, assim, que a relação de opressão pode ser dada, unicamente, no próprio terreno da liberdade. A partir daqui, então, a carga de responsabilidade moral que implica todo ato de opressão.

O MARXISMO E A DIALÉTICA

Como se sabe, a segunda grande obra filosófica de Sartre, *Crítica da razão dialética* (1960), é um trabalho no qual se decanta um longo ajuste de contas do autor com o marxismo, que enquanto corrente de pensamento de seu tempo chega a qualificar, em *Questão de método* (1957), de "insuperável" (SARTRE, 1970a, p. 34). No plano político, desde inícios dos anos 1950 o autor vinha se aproximando do partido comunista francês como "companheiro de estrada"; certamente um muito crítico e incômodo companheiro. O exame rigoroso da principal ferramenta de dita orientação filosófica, a dialética, se transforma, sob a óptica sartreana, em uma argumentação crítica do pensamento marxista com vistas a dar conta da liberdade alienada; e isso, de uma perspectiva histórica e sociológica. No entanto, como o seu nome assim indica – de explícitas ressonâncias kantianas, também –, o principal objetivo formulado na obra de 1960 é o exame crítico da razão dialética, especificamente, no que corresponde aos seus limites, validade e extensão. Mas um exame verdadeiramente crítico da razão dialética deve ser feito a partir dela mesma, pensa Sartre, isto é, de uma postura dialética e não de uma razão analítica¹⁶. Nesse plano crítico, o filósofo reativa suas objeções à chamada "dialética da natureza"¹⁷; alega o nosso autor que quem nela crê, teria que admitir o seu caráter de mera "hipótese metafísica". O filósofo precisa que suas objeções se encontrem dirigidas para aquela dialética enquanto "lei abstrata e universal da natureza"; mas aplicada à história humana dita noção se mostraria em toda sua potência heurística, pois seria precisamente a práxis humana que permite fundar e pôr em manifesto a razão dialética (SARTRE, 1970a, p. 160 ss., tradução nossa). Em outros termos, Sartre afasta o materialismo dialético, mas não o materialismo histórico, cuja potência heurística destaca desde o

16 - Sartre provocará a reação de Claude Lévi-Strauss, quem, como se sabe, dedica o capítulo final de *El pensamiento salvaje* (1962).

17 Sartre já sustentou criticamente, em 1946, que: "O materialismo, quando pretende ser dialético, entra no idealismo" (SARTRE, 1970a, p. 43, tradução nossa).

trabalho sobre o Ego – sua primeira obra propriamente filosófica –, em que também a dialética da natureza – denominada como "materialismo metafísico" – é questionada pelo autor (Sartre, 1992, p. 84, tradução nossa).

No entanto, ainda que na chave sartreana o "Homem" não existe e só há *homens*, toda práxis há de remeter a um ser humano individual e concreto; somente tendo isto presente se evitará "que a dialética volte a ser novamente uma lei divina, uma fatalidade da metafísica" (SARTRE, 1970a, p. 168, tradução nossa). Para aprender como corresponde significado e alcance da dialética haveria que entendê-la, então, no contexto de uma permanente tensão entre certas realidades que se impõem aos indivíduos (coletivos, sociedades, história) e a pluralidade de atos individuais sem os quais a dialética se dilui na mais completa das abstrações. A dialética leva, assim, a nítida marca do nominalismo. Então, o sentido que cobram as palavras de Sartre (1970a, p. 168, tradução nossa): "o homem sofre a dialética na medida em que a faz e a faz enquanto a sofre". Como insistirá em *Marxismo y existencialismo*, é preciso abandonar a ideia de que há tais ou quais "leis" da dialética; estas não são três nem dez; o que há é a dialética determinando-se a si, ou, se quiser, poder-se-ia falar da lei dialética, entendida como uma totalização de duplo sentido que vai de nós à sociedade e desta a nós. Em suma, dirá Sartre (1963, p. 34, tradução nossa): "a dialética não é senão a práxis". Precisamente, esta dialética fundada e descoberta na ação humana corresponde ao que para Sartre é a dialética crítica, por oposição a do tipo dogmática. Desta última classe seria a dialética da natureza, em que as oposições que ali se quer estabelecer no passariam de simples comparações. Na natureza não haveria propriamente destruições nem negações. Como já ficou estabelecido em *O ser e o nada*, só a realidade humana pode negar e destruir; só os seres humanos são capazes de produzir sínteses práticas. Sartre não duvidará em criticar alguns defensores da dialética que em seu afã de suprimir a teologia não duvidariam, segundo ele, em aceitar a dialética da natureza dando forma, assim, a uma nova teologia onde no lugar de Deus encontraríamos uma lei universal que, supostamente, tudo cria a partir da matéria.

Mas, tratemos de precisar um pouco mais, o significado que tem a noção de dialética na *Crítica*, e vejamos sua vinculação com o tema da liberdade. Há uma passagem desse denso trabalho que nos parece suficientemente esclarecedor e onde o aspecto negativo desempenha um papel decisivo, cuja importância já estava sentada em Hegel ao ver na negatividade um momento no movimento do real para a sua plenitude. Mas Sartre, diferente do pensador alemão, situa o aspecto negativo no nível das consequências de um projeto prático, portanto, de uma empresa humana. Com relação a isso, nos permitiremos uma citação um pouco extensa:

O movimento dialético não é uma força unitária poderosa que se revela por trás da História como vontade divina: primeiro é resultante; não é a dialética que impõe aos homens históricos que vivem sua história através de terríveis contradições, mas sim os homens, como

estão, sob o domínio da [escassez] e da necessidade, que enfrentam em circunstâncias que a História ou a economia podem enumerar, mas somente a racionalidade dialética pode torná-las inteligíveis. Antes de ser um motor, a contradição é um resultado e a dialética aparece no plano ontológico como o único tipo de relação que se pode estabelecer entre si em nome de sua constituição indivíduos localizados e constituídos de uma determinada maneira (SARTRE, 1970a, p. 169, tradução nossa).

Parafraseando a Sartre, então, diríamos que o homem é o ser pelo qual a dialética advém ao mundo; e não estamos nos referindo, por certo, ao homem universal e abstrato, senão aos homens individuais e concretos que, de acordo com o enfoque do autor, fazem da dialética a chave de inteligibilidade dos diversos processos práticos. É o que faz Sartre dizer, em uma frase com nuances de paradoxo – algo frequente nele, aliás –, que “o nominalismo é ao mesmo tempo um realismo dialético” (SARTRE, 1970a, p. 170, tradução nossa).

O NOMINALISMO DIALÉTICO

Em concordância com seu nominalismo dialético¹⁸, Sartre nos lembra o que para ele constitui o descobrimento capital da experiência dialética: o fato de que “o homem é “mediado’ pelas coisas na medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem” (SARTRE, 1970a, p. 211, tradução nossa); isto é, as relações humanas remetem, de um ou de outro modo, e como meio através do qual se dão estas relações, à matéria, a que, por sua vez, só adquire significado como consequência da projeção do humano nela. Ao abordar o homem enquanto organismo prático, Sartre nos mostra imersos em um mundo material onde se experimenta a si mesmo como necessitado, isto é, se assimila como homem na dimensão da necessidade e da escassez: “não há o suficiente para todos”. Para obter seu sustento, o ser humano depende do mundo e nesta medida tem a sua existência fora de si, naquilo que enquanto organismo necessita para não morrer. Deste modo, pela necessidade material surgirá a primeira negação da negação: “Necessário é a negação da negação – esclarece Sartre – na medida em que é denunciado como [falta] dentro do organismo, é positividade na medida em que a totalidade orgânica tende a ser conservada como tal” (SARTRE, 1970a, p. 212, tradução nossa)¹⁹. Não se deve pensar, porém, que a necessidade seja negação como consequência de uma sorte de imposição transcendente ao organismo. Nada disso, como sustentará Sartre, “a

18 - O nominalismo de Sartre – que atravessa o conjunto da sua produção filosófica – não implica, necessariamente, um individualismo no campo político; ao menos, não depois da experiência que significou para o filósofo a Segunda Guerra Mundial. Os comunistas franceses também contribuíram para isso, como destaca, com toda razão, Jeannette Colombel (1981).

19 - Preferimos “carência” no lugar de “falta” para traduzir *manque*.

negação atinge os homens e à matéria pelo homem" (SARTRE, 1970a, p. 216, tradução nossa), asseveração que se encontra em clara continuidade com as teses de *O ser e o nada*. Dessa maneira, o homem da *Crítica* é aquele que para subsistir nega, graças ao seu agir, a carência material que ele é e que aparece enraizada, enquanto organismo vivente na natureza. Mas destaquemos que este estabelecimento de carência não natural somente corresponde à condição orgânica do ser humano, não à sua liberdade, pois o propriamente humano – a liberdade – não pode ser senão negação da natureza; em uma palavra, *anti-physis*²⁰.

Então, poderíamos entender a relação do homem com a natureza como uma negação do homem por aquela, dado que é lá onde se encontra o que este necessita para subsistir. Não se pode esquecer que se trataria de uma negação cuja origem é indefectivelmente humana. Só o homem pode captar negações naqueles processos naturais que lhe são adversos, do mesmo modo que somente há destruição por parte da natureza se antes o homem fez que algo seja destrutível (mencionando um caso, as suas cidades), o que faz da destruição uma obra propriamente humana (SARTRE, 1966). De qualquer modo, o ser humano, ao atuar sobre a natureza, concomitantemente a relacionar-se com ela, se vincula consigo mesmo por meio dela graças a sua ação modificadora. Com efeito, a necessidade do homem, ao projetá-lo fora de si em busca do que carece, devolve a sua própria imagem, mas reproduzida na dimensão do trabalho, que para Sartre é "tanto uma relação entre homens como uma relação entre o homem e o universo material" (SARTRE, 1970a, p. 223, tradução nossa). Será por referência a esta complexa relação que deverão ser compreensíveis tanto as constrictões impostas à liberdade como as condições de seu real exercício.

A LIBERDADE EM SITUAÇÃO

A liberdade que Sartre nos mostra em sua obra sobre a razão dialética coloca em evidência o campo restritivo em que esta se manifesta, o que em *O ser e o nada* se encontra ocupando mais um segundo plano sob a noção geral de "situação". Assim, a liberdade que o autor examina em seu ensaio de ontologia fenomenológica tem traços de uma liberdade que, pese a sua dimensão de ser-para-outro, se encerra em si mesma à maneira do escravo estoico que vive uma liberdade puramente subjetiva. Essa responsabilidade absoluta que, como resultado da liberdade, impõe a existência de cada qual segundo a descrição proporcionada por *O ser e o nada*, na *Crítica* se relativiza, inevitavelmente, pela presença alienante de um outro cole-

20 - A figura dramática do Orestes sartreano nos mostra inequivocamente esta concepção do ser humano que, enquanto liberdade, se contrapõe, como negatividade criadora, à natureza e suas supostas leis. O homem, em relação com o meio natural, é um estranho que se estabelece (SARTRE, 1972). Em *O ser e o nada* esse caráter estranho do humano corresponderá com uma radical "doença do ser que se encarnada no para-si" (SARTRE, 1966, p. 752).

tivo e difuso, como mostra o filósofo, tanto em sua concepção da ação individual e do prático-inerte²¹ como em seu exame do processo de configuração dos grupos na história. Mas não podemos nos deter nesta problemática, razão pela qual nos limitaremos a ressaltar, simplesmente que nos encontramos, com a *Crítica*, diante de um processo do tipo evolutivo, cujo fio condutor vem dado precisamente pela noção de liberdade, identificada com uma realidade humana contingente em permanente processo de autoconstrução, liberdade que se debate em meio de um campo de materialidade alienante em que tem um espaço cada vez mais restringido para se desenvolver. Em outros termos, nos encontramos com a recorrente noção sartreana de liberdade; mas de uma liberdade constringida pelos condicionamentos situacionais correspondentes que, desta vez, se mostram operando abertamente como instâncias de alienação. Sendo mais específicos, diríamos que na *Crítica* se trata da mesma liberdade que encontramos em *O ser e o nada*; mas enquanto nesta obra a liberdade aparece se desenvolvendo no contexto de uma situação marcada basicamente pela relação conflitiva entre as consciências, enfrentadas em meio a uma asfixiante atmosfera de má-fé, na *Crítica* a liberdade se aliena em um plexo de complexas relações dialéticas em que confluem materialidade, história, escassez e violência. Sem dúvida que a experiência da guerra teve influência nessa maneira de focalizar o problema da liberdade. O próprio filósofo reconhecia que sua vida se encontrava dividida em duas partes: antes e depois do conflito armado – no que Sartre foi mobilizado e feito prisioneiro –, até o ponto de quase não se reconhecer no indivíduo que dizia ser anteriormente ao conflito mundial (SARTRE, 1977). Difícilmente poderia haver deixado indiferente mais uma (re)leitura meditada de Hegel e Marx, semelhante experiência; pelo contrário, mostrou aspectos da realidade que antes ele não havia considerado em profundidade, instalado em uma sustentada falta de compromisso e de solidariedade com os demais²². Sartre assume, agora, esse complexo campo condicionante das relações intersubjetivas e grupais, no qual proliferam restrições concretas e urgentes que preparam o terreno para que o ser humano se configure em ameaça concreta para o homem. Mas, tanto o tratado sobre *O ser e o nada* como o da *Crítica*, cada um constitui uma reflexão sustentada em torno a um mesmo problema: o da confusa associação que se dá, de fato, entre liberdade e alienação, reflexão que, ao aprofundar-se, colocará ênfase nos aspectos situacionais cujo impacto condicionante, reiteramos, parece não haver captado antes a atenção do filósofo, ao menos não no grau em que o fará em sua obra de 1960. Vemos, então, na *Crítica*, um Sartre bastante distante de Roquentin e sua solitária náusea existencial, ao mesmo tem-

21 - O prático-inerte corresponde, grosso modo, ao campo circunscrito por uma relação de duplo sentido em que confluem a materialidade e a atividade humana modificadora da mesma (SARTRE, 1985b, p. 287).

22 - Em Sartre (1985a), o filósofo-soldado deixa constância de sua severa autocrítica. Lévy aponta que Sartre se debateu durante grande parte de sua vida "entre una filosofía del hombre solo [...] y una filosofía del hombre en comunidad [...]" (Lévy, 2001, p. 555). De qualquer modo, Sartre soube arrumá-las – não sempre bem – para conciliar as duas atitudes.

po mais próximo a Goetz, que traz seu dramático processo de conversão (HODARD, 1979). Este último, considerando o lugar que a encarnação grupal do humano reclamará no trabalho sobre a dialética, em uma sorte de deslocamento "do eu ao nós", "do individual ao coletivo", tudo o que não nos situa necessariamente diante de um hiato entre ambos os tratados (HODARD, 1979). Pelo contrário, "nada seria entendido sobre o pensamento de Sartre se ele quisesse tornar *O ser e o nada* e a *Crítica* dois conteúdos de pensamento paralelos" (HODARD, 1979, p. 121-122, tradução nossa). Ideia que compartilhamos com diversos autores que identificam na segunda obra o resultado de um desenvolvimento evolutivo, uma complementação à ontologia fenomenológica, ou ambas as coisas²³. Além do mais, o próprio Sartre, na ocasião da publicação de seu relato autobiográfico *As palavras* (1964), e diante da afirmação, "O senhor não mudou muito", lançada por quem lhe entrevistou nessa oportunidade, precisa: "Eu mudei como todo mundo: no interior de uma permanência" (SARTRE *et al.*, 1964, p. 21, tradução nossa), esclarecimento sustentável no conjunto da produção literário-filosófica do autor, assim como em sua própria vida.

No volume póstumo da *Crítica*, dado a conhecer em 1985, Sartre sustentou, em uma sentença que podemos interpretar como o lacônico e cruel diagnóstico sobre o seu tempo – também o nosso –, que "o homem não é feito para o homem" (SARTRE, 1985b, p. 230, tradução nossa). A história da nossa espécie – recorrente relato de guerras e penúrias – parece dar-lhe razão. Sartre tampouco vislumbrava, em curto prazo, a superação do mundo de escassez em que – por isso mesmo – se aliena nossa liberdade; ainda que isso chegasse a acontecer, pensava o filósofo, faríamos, seguramente, com outra espécie, não com a espécie humana que reconhecemos como tal, pois "o homem é o produto histórico da [escassez]" (Sartre, 1970a, p. 264, tradução nossa)²⁴. Sob essas condições, então, jamais o homem poderá relacionar-se em um plano de reconhecimento recíproco com o próximo, reconhecimento convertido em verdadeira *conditio sine qua non* de uma relação propriamente moral, isto é, do projeto comum orientado a criar um campo intersubjetivo propício para um real exercício da liberdade sem que corra perigo esta mesma liberdade. Mas, em que pese a oprimente escassez, não fica descartado certo grau de esperança para a realização desse campo de intersubjetividade, na medida em que o homem é livre para se propor fins que reclamam sua realização (SARTRE; LÉVY, 1991). Em todo caso, em Sartre (1967) encontramos uma decidida defesa da tese segundo a qual por mais fortes que sejam os condicionamentos e restrições situacionais sempre podemos fazer algo com o

23 - Assim o citado Hodard (1979), Colombel (2000), Pérez Lindo (2001), entre outros.

24 - Esta estreita associação entre humanidade e escassez voltaremos a encontrar em outros trabalhos, como nas polêmicas conversações sustentadas por Sartre com Benny Lévy pouco antes da morte do primeiro (SARTRE; LÉVY, 1991). Esclarecemos que na tradução em espanhol da *Crítica* foi substituído, sistematicamente, o termo "rarefa" por "escassez" para verter *rareté*.

que tenham feito de nós²⁵. Nesse tipo de autônomo resíduo prático se deixa entrever a liberdade, ainda que exercida num mundo que leva o selo da alienação e que talvez jamais deixe de ostentá-lo. O que significa que num mundo alienado a liberdade também pode fazer algo; pode inventar, criar, modificar, descobrir. No abandono "dos fatos puros e simples", na volta a estes, "apreciá-los e descobrir aí a contradição do universal e do particular" (COLOMBEL, 2000, p. 696, tradução nossa), em tudo isso nos encara a liberdade, por reduzida que venha a ser sua margem de ação. Ao menos, é o que Sartre se preocupou em indicar em sua reflexão sobre o tema.

Freedom and alienacion in Sartre

Abstract: this paper analyses the concept of freedom in Sartre's work. For this author, freedom is glimpsed as an autonomous practical residue, exercised in a world that bears the mark of alienation and that may never fail to display it. This means that in an alienated world freedom can also allow us to invent, create and modify, as well as discover things. In abandonment we are faced with freedom, however small its scope should be, as Sartre pointed out in his thought. Even though bad faith has not in itself a negative moral connotation, in Sartre we can glimpse authenticity while facing it, as clarified in his *Cahiers pour une morale*.

Keywords: Freedom. Alienation. Morality. Sartre. Existentialism.

REFERÊNCIAS

- ARAGÜÉS, J. M. *Sartre en la encrucijada*. Los póstumos de los años 40. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- COLOMBEL, J. *Jean-Paul Sartre: un homme en situations*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- COLOMBEL, J. *Sartre ou le parti de vivre*. Paris: Grasset, 1981.
- CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard 1990.
- GEORGE, F. *Deux études sur Sartre*. Paris: Bourgois, 1976.
- HODARD, P. *Sartre: entre Marx et Freud*. Paris: Universitaires, 1979.
- LÉVY, B.-H. *El siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B, 2001.

25 - Questionamento que voltaremos a encontrar em outras obras, como em *Cuestiones de método*, ensaio em que o autor consigna: "Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural" (SARTRE, 1970a, p. 120).

- PÉREZ LINDO, A. *Acción e inercia social en el existencialismo dialéctico de J. P. Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- SARTRE, J.-P. *Autorretrato a los setenta años*. Situaciones X. Buenos Aires: Losada, 1977.
- SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica I*. Traducción Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1970a.
- SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica II*. Traducción Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1970b.
- Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Losada. 2003.
- SARTRE, J.-P. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1966.
- SARTRE, J.-P. *et al. Los escritores contra Sartre*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1964.
- SARTRE, J.-P. *et al. Marxismo y existencialismo: controversia sobre la dialéctica*. Buenos Aires: SUR, 1963.
- SARTRE, J.-P. *La transcendence de l'ego*. Paris: Vrin, 1992.
- SARTRE, J.-P. *Obras: teatro y estudios literarios*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- SARTRE, J.-P. *San Genet, comediante y mártir*. Traducción Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1967.
- SARTRE, J.-P. *Diarios de guerra*. Buenos Aires: Losada 1985a.
- SARTRE, J.-P.; LÉVY, B. *L'espoir maintenant*. Les entretiens de 1980. Lagrasse: Édition Verdier 1991.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985b.
- TRONCOSO, C. Aproximaciones a la noción de alienación.... *Cuadernos 21*, p. 62-82, 2003b.
- TRONCOSO, C. Sartre y la dimensión alienante de la súplica. *Cuadernos*, v. 18, p. 71-79, 2000a.

Recebido em julho de 2018.
Aprovado em outubro de 2018.