

## Sartre e a *práxis*-projeto: apontamentos críticos<sup>1</sup>

Gustavo Fujiwara<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva uma análise crítica da aproximação de Sartre com o marxismo. Para tanto, são analisados alguns conceitos fundamentais de *Questions de Méthode* (1957). Como buscaremos evidenciar aqui, o filósofo, apesar de incorporar o social em suas análises, parece insistir em um subjetivismo que traz consequências paradoxais para esta sua nova fase filosófica.

**Palavra-chave:** *Práxis* – Subjetividade – Existencialismo

## Sartre and the praxis-project: critical remarks

**Abstract:** This article aims at a critical analysis of Sartre's approach to Marxism. To this purpose, some fundamental concepts from *Questions de Méthode* (1957) are analyzed. As we will seek to demonstrate here, the philosopher, despite incorporating the social in his analyses, seems to insist on a subjectivism that brings paradoxical consequences for his new philosophical phase.

**Keywords:** Praxis – Subjectivity – Existentialism

---

<sup>1</sup> O presente artigo é resultado parcial de pesquisa financiada pela FAPESP, processo n°: 2018/13892-0. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>2</sup> Pós-doutorando em Filosofia (UFSCar). Contato: fujiwaragustavo@gmail.com.

## I

Dos anos 1952 aos anos 1956, Sartre tornara-se o “compagnon de route” do PCF e da URSS; neste ínterim, tangenciara sucessivas intervenções intelectuais em defesa dos camaradas comunistas. No entanto, a relação é imediatamente desfeita quando os tanques soviéticos, em 1956, invadem a Hungria e sufocam as manifestações populares contra a repressão exercida pelo governo comunista local<sup>3</sup>. O que segue a isto é história já conhecida: Sartre passa de “companheiro de rota”/“crítico amigo” a “crítico inimigo” dos comunistas soviéticos e do PCF, e é neste contexto que escreve *Questions de méthode* (1957) e *Critique de la raison dialectique* (1960)<sup>4</sup>. Essas duas últimas obras estão entrelaçadas e se complementam, pois possuem, a partir do mesmo diagnóstico, um mesmo objetivo. O diagnóstico: a crise da URSS é resultado de uma interpretação que estagnou e degenerou o pensamento dialético de Marx e suas análises dialéticas da História; o objetivo: é preciso colocar novamente em movimento este pensamento que fora degenerado pelos funcionários da Diamat<sup>5</sup>.

Em *QM/CRD*, ver-se-á que o filósofo não apenas explicita as relações do existencialismo com o marxismo, mas opera uma crítica pontual a um neo-marxismo metafísico que postula um mecanicismo histórico amparado por uma dialética da natureza<sup>6</sup>, que na ótica sartreana exclui a liberdade/subjetividade humana. No limite, este tipo de materialismo mecanicista opera a exclusão do homem enquanto agente prático (no sentido de detentor da *práxis*) que faz a História e é, ao mesmo tempo, feito por ela.

Pretendendo reabilitar o homem no processo de totalização histórica, a questão elucubrada por Sartre é esta: “será que, hoje, possuímos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?”; antropologia que será edificada no amálgama do marxismo (porque considerado por Sartre a filosofia insuperável de nossa época enquanto única filosofia capaz de dar conta do processo de totalização da História) com o existencialismo. Entretanto, e apesar de Sartre afirmar que seu pensamento existencial florescera à margem do marxismo e não necessariamente contra ele, seria possível, como o dissemos, amalgamar o materialismo ao existencialismo (leia-se filosofia do *cogito*/filosofia da transcendência)? Senão vejamos.

## II

Se se aceita a observação engelsiana – e reiterada por Sartre – de que “são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona”<sup>7</sup>, não podemos, como os marxistas idealistas, aviltá-la, ou seja, interpretá-la como se o homem fosse ali um produto passivo ou uma mera soma de reflexos condicionados, pois tal interpretação “fácil” ignoraria a “irredutibilidade da *práxis* humana”: em nome desta irredutibilidade – e caso queiramos colocar novamente o marxismo em movimento –, faz-se necessário que interpretemos a frase de Engels à luz do existencialismo: o meio que

<sup>3</sup> Sobre a relação de Sartre com o comunismo, sugerimos o livro de Burnier, *Os existencialistas e a política*, e Sartre *et l'extrême gauche française: cinquante ans de relations tumultueuses*, de Birchall.

<sup>4</sup> Doravante abreviadas como *QM* e *CRD*.

<sup>5</sup> Abreviação para materialismo dialético (*Dialektischer Materialismus*).

<sup>6</sup> Muito sumariamente, a dialética da natureza, para o filósofo francês, transforma as condutas humanas em simples efeitos oriundos de uma causa exterior a eles.

<sup>7</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

condiciona os homens, antes de dizer respeito a uma qualquer superestrutura gerida por leis deterministas exteriores à própria *práxis*, não é senão o resultado da própria *práxis* que se depara com sua contra-finalidade<sup>8</sup>. De fato, os homens estão condicionados pelo meio, mas somente pelo fato de que isso resulta da própria *práxis* humana. Deste modo, “o homem (...) é, a uma só vez, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto”<sup>9</sup>. O homem é “produto de seu próprio produto” pelo fato de, situado num campo prático-inerte<sup>10</sup>, poder ver as suas ações se voltarem contra ele próprio, mas apesar disso, ele é um agente histórico que “não pode passar por um produto” porque não deixa de ser uma *práxis* totalizante: se o meio é alienante, tal constatação não sinaliza *ipso facto* que os homens, enquanto *práxis*, sejam simples veículos de forças inumanas que regeriam, através deles, o mundo social. Ora, se a alienação pode modificar os resultados de uma ação qualquer, ela não pode, contudo, modificar a realidade profunda da ação enquanto projeto que, como em *L'être et le néant* (1943)<sup>11</sup>, é ultrapassagem de uma situação (estado real de coisas) rumo ao futuro (estado ideal de coisas), logo, um fim em direção a... Em outras palavras, o fim, ordenado a partir do projeto universal-singular, é sempre, para Sartre, irredutível: a possibilidade de que um “fim seja transformado em ilusão caracteriza o campo social e os modos de alienação: ela não usurpa do fim sua estrutura irredutível”<sup>12</sup>. E no enalço dessas primeiras considerações, a definição seminal do homem é a seguinte:

Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação. Encontramos essa superação na raiz do humano e, antes de tudo, na necessidade (...), a conduta mais rudimentar deve

---

<sup>8</sup> De modo geral, a contra-finalidade, conceito largamente usado em *CRD* e já presente em *QM*, designa consequências não intencionais de um ato que, impresso na matéria trabalhada (isto é, na matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra esta *práxis* na forma de uma anti-*práxis* (estamos lidando aqui, por conseguinte, com um processo dialético de interservação da *práxis* em anti-*práxis* através de seu trabalho/relação na matéria). Daí a assertiva segundo a qual “o homem é ‘mediado’ pelas coisas na exata medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem” (SARTRE, 1972, p. 165). O exemplo clássico de uma contra-finalidade, em *CRD*, é o das inundações provocadas por séculos de desmatamento na China: tais inundações, ao contrário de exemplificarem a passividade do homem em seu meio, são pensadas como contra-finalidade que mostram a unificação e a materialização pela natureza de uma *práxis* recorrente. Em outros termos, a ação constante de outras *práxis* na matéria trabalhada (no caso, o desmatamento das florestas) tem como resultado indesejado, mas de alguma maneira humana, as inundações: “a *práxis* inerte que embebe a matéria transforma as forças naturais não significantes em práticas quase humanas, isto é, em ações passivizadas (*passivisées*)” (SARTRE, 1972, p. 232).

<sup>9</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

<sup>10</sup> Este conceito, operando em *CRD*, designa precisamente o fato de que toda prática é determinada por estruturas que a precedem; equivalendo ao em-si de *EN*, o prático-inerte é teorizado como “atividade dos outros enquanto ela é sustentada e desviada pela inércia inorgânica” (SARTRE, 1972, p. 547). *Grosso modo*, o prático-inerte é uma estrutura permanente do campo social, pois resultante do fato de que a *práxis*, em sua ação, vê-se afetada pela inércia das condições materiais; desse modo a atividade da *práxis*, em presença da matéria trabalhada (a matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra ela própria (lembramos a contra-finalidade do desmatamento chinês). O prático-inerte (tal como esboçado na página 154 de *CRD*) é a equivalência entre a “*práxis* alienada e a inércia trabalhada”. O tomo II de *CRD* resume o prático-inerte da seguinte maneira: “governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcional ao governo da matéria inanimada pelo homem” (SARTRE, 1985, p. 287). É a partir desta relação dialética entre *práxis* e matéria trabalhada que Sartre, em *QM* (1972, p. 110), poderá afirmar que o homem ultrapassa sua alienação e se aliena nessa ultrapassagem: a ação, enquanto esforço de exteriorização da *práxis*, conduz a um resultado diferente (contra-finalidade), logo, a uma alienação.

<sup>11</sup> Doravante abreviado *EN*.

<sup>12</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 99.

ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. É a isso que damos o nome de *projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao ‘não-existente’, ao que *ainda não foi*. Simultaneamente, fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera (...).<sup>13</sup>

Eis neste fragmento uma síntese considerável do *leitmotiv* da filosofia sartreana: o homem é sempre livre para fazer algo com aquilo que fizeram dele, situação & projeto são esclarecidos um pelo outro e o homem é pro-jeto (nadirificação do presente rumo ao futuro). De fato, e ao contrário da ontologia fenomenológica dos anos 1943<sup>14</sup>, o homem, uma vez socializado, está imerso em um meio social/econômico/cultural no qual as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades<sup>15</sup>. Porém, à medida

<sup>13</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 63-64.

<sup>14</sup> Para que não extrapolemos os modestos objetivos do presente artigo, lembremos apenas que as análises sartreanas da seção II do capítulo primeiro da Quarta parte de *EN*, mostram que para-si ultrapassa, através seu sua liberdade absoluta e incondicionada, todo obstáculo oriundo de um mundo social coordenado pela totalidade dos objetos manufaturados, isto é, objetos dos quais não sou o responsável enquanto produtor direto: o martelo, por exemplo, embora tenha sido designado ali como matéria trabalhada, não é, nesta mencionada seção II, senão um existente bruto aberto; por mais que ele remeta a regras de uso cujos fins são assinalados por outros, este objeto somente adquirirá sentido quando de meu projeto particular de utilizá-lo para martelar um prego na parede: “é o martelar que revela o martelo” (SARTRE, 2010a, p. 563). N’outras palavras, o martelo, sendo matéria trabalhada, possui indicações de uso que designam uma verdade da espécie humana (que não é senão a condição humana), mas tal verdade, “- como conjunto de técnicas próprias para definir a atividade dos homens -, longe de preexistir a um indivíduo que a manifestaria, como tal queda particular exemplifica a queda dos corpos, é conjunto de relações abstratas sustentadas pela livre escolha individual” (SARTRE, 2010a, p. 564, grifo nosso). Daí que Sartre possa reiterar na seção sobre a liberdade e a facticidade que os entornos, o mundo social propriamente dito, não representem de fato um obstáculo à liberdade (individual) do para-si. Como bem resume Wolin (1990, p. 377), “(...) apesar das invasões onipresentes e aterrorizantes da ‘contingência existencial’ (o em-si, o ‘outro’ e mesmo nosso próprio corpo), em última análise somos nós – enquanto ser-para-si – que dotamos nosso ser-lançado (*être-jeté*) de um sentido e de uma importância existencial. Perspectiva que atinge seu *credo ad absurdum* com a convicção de que ‘mesmo os torqueses do carrasco não nos dispensam de sermos livres’”. Multipliquemos este *credo ad absurdum*: na seção III, “Liberté et responsabilité”, da Quarta parte de *EN*, Sartre irá afirmar, a partir desta liberdade absoluta e incondicionada, que em uma guerra *todos* são responsáveis por ela, afinal, “não sou eu quem decide pelo coeficiente de adversidade das coisas e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo? Assim, não há *acidentes* em uma vida, um evento social que irrompe repentinamente e me arrasta não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço (...), portanto, devemos subscrever as palavras de J. Romain: ‘Na guerra, não há vítimas inocentes’ (SARTRE, 2010a, p. 599). Apesar de situada, esta liberdade-em-situação será a única responsável pela significação de seu meio que, sem esta operação significante, permaneceria um puro existente bruto indiferente. Doravante, é precisamente assentado nesta constatação que Flajoliet (2011, p. 272-273), designará a situação/facticidade de *EN* como uma falsa situação do homem, na medida em que “o dado não passa senão de um ponto de apoio para a livre ascensão da consciência que escapa perpetuamente de sua situação sem ser, de nenhuma maneira, investida por ela, e que retorna a esta situação para lhe conferir seu sentido”, logo, conclui o intérprete, “a liberdade não se imbrica sobre a situação, ela a sobrevoa” (FLAJOLIET, 2011, p. 273). Parece haver sobrevoos justamente pelo fato de que o *sentido* da facticidade é atribuído única e exclusivamente ao ser-para-si enquanto fonte absoluta do sentido do mundo.

<sup>15</sup> “(...) dizer de um homem o que ele ‘é’, é dizer da mesma maneira o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de seus possíveis (seu trabalho é muito árduo, está cansado demais para seguir uma atividade sindical ou política). Assim, o campo dos possíveis é o alvo em direção ao qual o agente supera a sua objetividade. E esse campo, por seu turno, depende estreitamente da realidade social e histórica” (SARTRE, *Questions de méthode*, p. 64).

que ele é *projeto & práxis*, o campo de seus possíveis, mesmo sofrendo o “empuxo do social”, “é o alvo em direção ao qual o agente supera a sua situação”. Logo, por mais que este campo seja reduzido por conta das condições materiais do sujeito, este não deixa, nem por isso, de figurar como movimento pelo qual sua *práxis* (sua ação no mundo) escapa da objetividade dada em direção “ao que ainda não foi” (nadição do presente rumo ao futuro). O campo dos possíveis é delimitado pelas condições materiais, mas essa limitação, por mais extensa que seja, não coagula o movimento (de transcendência) do pro-jeto. Aqui parece continuar valendo aquela velha definição do homem de *EN* como ser que falta de... para..., ser que *não é o que é e é o que não é*: “deve-se conceber a possibilidade como duplamente determinada: por um lado, no próprio âmago da ação singular, é a presença do futuro como *o que falta* e o que desvela a realidade por essa ausência”; por outro, “é o futuro real e permanente que mantém e transforma, incessantemente, a coletividade (...)”<sup>16</sup>.

Ora, por mais que os possíveis de um determinado proletário sejam, ao contrário dos possíveis de um burguês, limitados, ainda que estes estejam galvanizados pela ideologia burguesa, em suma, mesmo que o homem esteja alienado, tudo isso, segundo Sartre, não restringe o movimento de nadição do presente rumo ao futuro, condição *sine qua non* de toda e qualquer *práxis*. Em *CRD*, do mesmo modo, a *práxis* é concebida como “projeto organizador ultrapassando condições materiais rumo a um fim e se inscrevendo, pelo trabalho, na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação de meios em vista de alcançar o fim”<sup>17</sup>. Neste escopo, o díptico *QM/CRD* parece limar as arestas de *EN* (ainda que continue operando, não deixemos de sublinhar, com a ideia ontológica de que o para-si, agora *práxis*, é nadição rumo ao futuro). Se nas tramas ontofenomenológicas o díptico projeto/possível era incondicionado/injustificado, aqui, *au rebours*, ele é mantido, mas lastreado, digamos, pelas condições sociais (que não são senão condições de classe). Um exemplo: se ao filho do pequeno-burguês ou do burguês é dada a possibilidade de cursar medicina, ao filho do proletário tal possibilidade é-lhe quase que totalmente barrada: “qualquer homem define-se, negativamente, pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, isto é, por um futuro mais ou menos inacessível”, pois, sendo possíveis sociais, estes “são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual é apenas a interiorização e o enriquecimento de um possível social”<sup>18</sup>.

Para fortificar a compreensão do modo pelo qual um possível individual é atravessado por um possível social e, ao mesmo tempo, para mostrar como o homem, enquanto *práxis*-projeto, é capaz de negar a negação que outros lhe imputam, o autor recorre ao caso real de um funcionário da manutenção (homem negro) que rouba um avião e atravessa o Canal da Mancha mesmo sem ter nenhuma noção de pilotagem. Enquanto homem negro vivendo em uma época na qual estava expressamente proibido aos negros fazerem parte do pessoal de voo (o que sinaliza que estes se definiam negativamente como sujeitos que não possuíam nenhuma ou quase nenhuma possibilidade de vir a ser pilotos), esta proibição, de acordo com Sartre, é um possível social que reflete *ipsis litteris* o destino de sua “raça” e o racismo dos ingleses, mas que, ao tempo, é singularizada por esse homem através de seu ato:

<sup>16</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65.

<sup>17</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 687.

<sup>18</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65.

Essa proibição torna-se para ele um empobrecimento subjetivo; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: esse futuro recusado reflete-lhe o destino de sua “raça” e o racismo dos ingleses. A revolta geral dos homens de cor contra os colonos expressa-se nele pela recusa singular dessa proibição<sup>19</sup>.

Interiorizando a restrição objetiva de fazer parte do pessoal de voo (restrição fomentada pelo racismo dos colonizadores contra os colonos), este homem a (re)exterioriza como *futuro clandestino*, ou seja, como rebelião e escândalo (roubar o avião mesmo sem saber pilotá-lo). O que Sartre pretende demonstrar através desse exemplo, em primeiro lugar, é a atuação da *práxis* (mesmo alienada/coagida), isto é, o fato de que “os homens *fazem* sua história” mesmo “em determinado meio que os condiciona”. Assim, em detrimento às teorias que afirmam que as condutas sociais são determinações passadas que governam os homens tal como uma causa governa seus efeitos, é preciso considerar que a objetividade social se apresenta à humanidade como uma perspectiva de futuro que “penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas”<sup>20</sup>. A objetividade social “penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas”, mas não podem ser ditas mecânicas, pois são dadas em uma perspectiva de futuro, isto é, de ultrapassagem do dado (situação presente) a partir do que ainda não fora dado: o colono, roubando o avião, age a partir de uma objetividade social (a proibição de voar oriunda do racismo) que, todavia, é ultrapassada em prol de um futuro onde os possíveis dos homens colonizadores são, igualmente, possíveis para os colonos (no caso em tela, a possibilidade de ser piloto de avião, de integrar o pessoal de voo etc.).

Destarte, a objetividade social (enquanto horizonte dos possíveis sociais, positivos ou negativos) é interiorizada e (re)exteriorizada pelo homem por meio de sua *práxis*-projeto entendida como *movimento de ultrapassagem de uma situação a partir do futuro*: o homem sartreano se caracteriza pela ultrapassagem de uma situação. Enquanto ele é interiorização do exterior e (re)exteriorização do interior, a *práxis*-projeto é passagem do “objetivo ao objetivo pela interiorização”, ultrapassagem subjetiva da objetividade rumo à objetividade: o projeto, “tensionado entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade”, destarte, continua o autor, “o subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo”<sup>21</sup>. E se podemos falar aqui em ultrapassagem do dado objetivo, tal postulado está lastreado na concepção ontofenomenológica de *EN* segundo a qual a consciência é “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”<sup>22</sup>, quer dizer, *fuga* do dado fenomenal que ela revela. Do mesmo modo, como o sujeito é ainda liberdade de

<sup>19</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 65-66.

<sup>20</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66. Ou ainda: “Enquanto não tiverem sido estudadas as estruturas de futuro em determinada sociedade, corre-se necessariamente o risco de não compreender nada a respeito do social” (SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66). Este “futurismo” sartreano encontra sua *raison d'être*, pois o homem, ainda aqui, é justamente aquele ser faltante de *EN* que falta de... para..., movimento de nadificação do passado e do presente à luz de um futuro no qual um para-si faltante, enquanto para-si ideal, realizaria o tão desejado Valor ou em-si-para-si.

<sup>21</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 66.

<sup>22</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, p. 17.

transcendência-nadificação do dado (passado/presente) ao não-dado (futuro), suas possibilidades, mesmo “sociabilizadas”, não são meras fatalidades sociais que agiriam sobre ele de modo mecânico (vide o exemplo do homem que furta o avião).

Neste prisma, a relação subjetividade-objetividade, interioridade-exterioridade, individual-social, singular-universal ganha, na intersecção do existencialismo com o materialismo histórico, uma dimensão na qual “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e esta nova objetividade, enquanto *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”, relação que significa que “a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo”<sup>23</sup>. “Subjetividade objetivada” e “verdade objetiva do subjetivo objetivado” não indicam senão a existência de um meio (social, econômico, político, cultural, familiar etc.) que condiciona os homens, mas que, de modo algum, não é uma força anônima que os manipula como se fossem autômatos, pois, a subjetividade, enquanto *práxis*-projeto, é ultrapassagem do objetivo através do processo (pela subjetividade) de interiorização e exteriorização interiorizada: a ilusão do determinismo é aqui rechaçada e as possibilidades de uma antropologia estrutural e histórica são vislumbradas caso compreendamos que a realidade-humana é, insistamos, uma *práxis*-projeto que se define por seus fins e não somente por suas condições:

(...) a estrutura teleológica da atividade apenas pode ser apreendida por meio de um projeto que se define a si próprio através de seu objetivo, isto é, através de seu futuro e que retorna deste futuro ao presente para esclarecê-lo como negação do passado ultrapassado<sup>24</sup>.

É guiado por esta *teleologia* que o filósofo francês poderá afirmar, fazendo uso de outro exemplo, que uma diminuição do poder de compra do proletário jamais bastaria para fomentar nele qualquer ação reivindicadora por aumento salarial: para que esta ação seja possível, faz-se necessário que o trabalhador apreenda a objetividade (diminuição de seu poder de compra) como realidade vivida por ele, e que por isso mesmo já designará sua ultrapassagem “rumo à possibilidade de uma transformação objetiva”<sup>25</sup>, afinal, o pensamento humano, enquanto *práxis* e momento da *práxis*, “se caracteriza fundamentalmente como a inteligência do novo (como reorganização perpétua do dado em função de atos iluminados por seus fins)”<sup>26</sup>.

Eis, à luz dos parágrafos anteriores um dos primeiríssimos elementos fundamentais da antropologia sartreana: a realidade-humana é uma *práxis* que, enquanto projeto, designa-a como “ser das lonjuras”<sup>27</sup>, isto é, ultrapassagem da situação dada em prol de um fim (mesmo que o agente histórico jamais se reconheça inteiramente em seu ato). Destarte, “somente o

---

<sup>23</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 67.

<sup>24</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 160.

<sup>25</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 67.

<sup>26</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 150.

<sup>27</sup> Assim, o adágio de *EN* de que o para-si, porque nada de ser, ser que não é o que é e é o que não é, é um “ser das lonjuras”, vale igualmente para a *práxis*: “Com efeito, a característica da *ipseidade* (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’” (SARTRE, *L'être et le néant*, p. 52).

projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da *criatividade humana*”<sup>28</sup>. Essa criatividade designa, por sua vez, precisamente a *práxis* como *atividade humana*, como poder de ultrapassagem de sua situação material e apesar dela, logo, recobre o fato de que o homem, mesmo alienado, não deixa de ser um pro-jeto, quer dizer, não deixa de interiorizar o exterior e (re)exteriorizá-lo através de um fim ou, em outras palavras, que ele interioriza em atitudes as estruturas que lhe foram impostas e as (re)exterioriza em práticas: a exteriorização do interior, portanto, deve ser pensada, apesar das condições materiais dadas, como um trabalho de ressignificação do dado a partir dos fins individuais (que também são, como vimos, sociais) do homem. Ademais, é nesta perspectiva de uma alienação, que todavia não dirime a característica ontológica do homem como *práxis*-projeto-liberdade, que Sartre supõe que o “homem falso” de Marx, o homem alienado e reificado, não deixa de ser uma *atividade*: contrariamente aos marxistas contemporâneos que fazem do homem alienado um objeto submetido a leis mecânicas/causais, Marx, quando fala da reificação, “não pretende mostrar que nós nos transformamos em coisas, mas que nós somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais”<sup>29</sup>.

À medida que a realidade-humana, mesmo alienada (aqui pela divisão capitalista do trabalho e pela contra-finalidade do campo prático-inerte), é precisamente uma *práxis* constituinte que interioriza a exterioridade (as condições sociais, culturais, econômicas, familiares, etc.) e a (re)exterioriza de modo singular, ou seja, como realidade negada e ao mesmo tempo conservada, é imperativo considerar o papel do indivíduo na constituição da História: ao invés de concebermos o homem como um objeto, ao contrário de dissolvermos sua particularidade na universalidade, devemos compreender que, justamente por ser *práxis*-projeto, ele interioriza a miríade das contradições sociais de seu meio de modo a fazer com que elas entrem em contato e modifiquem-se umas às outras “na unidade de um mesmo projeto e, por isso mesmo, (constituam) uma realidade nova”<sup>30</sup>. Pontuemos que não se trata aqui de simplesmente negar o universal ou reduzir o particular ao geral como fazem os marxistas escolásticos, mas de pensá-los em um vai e vem dialético: como estamos lidando com uma totalização “que se totaliza sem cessar”, “os fatos particulares não significam nada, não são nem verdadeiros e nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso”<sup>31</sup>. Nem universal e nem particular, mas universal-particular (ou universal-singular), o indivíduo se constitui por este vai e vem entre as determinações do universal (a História) e a maneira como ele as (re)exterioriza através de seus fins; daí que o homem, insistamos, está condicionado, mas ultrapasse livremente este condicionamento. Contudo, tal ultrapassagem não designa simplesmente que o sujeito o supere, pois – e aqui parece haver um rastro da *Aufhebung* hegeliana – ultrapassar é também conservar: a infância é um bom exemplo para elucidar o que queremos explicitar.

É forçoso convir que o homem, antes de ser adulto, fora uma criança. Quando criança, ele recebeu da família, que pertence a uma classe social específica, uma educação que finda por constituí-lo (interiorização do exterior): “é neste nível que se encontram os gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis contraditórios que nos

---

<sup>28</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>29</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 70.

<sup>30</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 71.

<sup>31</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 30.

comprimem e nos dilaceram (...)”<sup>32</sup>. Nada obstante, como somos *práxis*-projeto, (re)exteriorizamos os gestos e os papéis contraditórios, e neste nível “encontram-se os vestígios que foram deixados pelas nossas primeiras revoltas, nossas tentativas desesperadas para superar uma realidade que sufoca, e os desvios, as distorções daí resultantes”<sup>33</sup>. Da interiorização dos gestos e dos papéis contraditórios à sua (re)exteriorização enquanto “esforço desajeitado” para nos livrar deles (e Sartre supõe este esforço porque concebe o sujeito como *práxis*-projeto, mesmo que alienado), constitui-se o *caráter* que é ultrapassagem da condição familiar e, ao mesmo tempo, sua conservação:

(...) nós pensaremos com esses desvios originais, agiremos com esses gestos aprendidos e que pretendemos recusar (...), [pois], projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar das contradições de nossa existência, acabamos por desvelá-las na medida em que se revelam em nossa própria ação, embora esta seja mais rica do que elas e nos leve a ter acesso a um mundo social em que novas contradições nos conduzirão a novas condutas. Assim, podemos dizer, a uma só vez, que ultrapassamos sem cessar a nossa classe e que, por essa mesma ultrapassagem, nossa realidade de classe se manifesta<sup>34</sup>.

Desse fragmento supracitado, compreendemos o que Sartre quis esclarecer ao afirmar que “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e ultrapassa em direção a uma nova objetividade” que exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada; a ultrapassagem de uma situação social qualquer é negada e conservada: ultrapassar uma situação envolve, caso estejamos interpretando corretamente o pensamento do filósofo, a conflagração de um “alargamento” do mundo social, uma vez que nós o interiorizamos e o (re)exteriorizamos como “mundo social em que novas contradições nos conduzirão a novas condutas”. Como o da *práxis*-projeto é negação e conservação do dado (que fora interiorizado e depois (re)exteriorizado) – ao ultrapassarmos a nossa classe nós a manifestamos –, “a realização do possível conduz necessariamente à produção de um objeto ou de um evento no mundo social”<sup>35</sup> que, todavia, é conservado. Da ultrapassagem-conservação, depreendemos, em um nível mais profundo, o porquê de estar errado conceber uma condição (aquela tal condição material de partida que nos condiciona) suscetível de ser sofrida passivamente. Ora, o “alargamento” do mundo social ou “enriquecimento de um possível social”, designa pontualmente a liberdade do sujeito e, do mesmo modo, o movimento dialético da *práxis*-projeto que é criação e invenção em detrimento às condições materiais/sociais/culturais/familiares de partida: a *práxis*-projeto, ao contrário de uma filosofia mecanicista que a elucidaria como mera reprodução do dado, é superação-conservação do dado: “os termos da contradição superada não podem dar conta da própria superação, nem da síntese ulterior: pelo contrário, é esta que os ilumina e permite compreendê-los”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>33</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>34</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68-69.

<sup>35</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 69.

<sup>36</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 95.

Diante desta “ideia essencial” que modaliza a relação entre subjetividade e objetividade ou a interiorização do exterior e a exteriorização do interior, o meio (condição material de partida) é vivido como realidade objetiva através da subjetividade objetivada. Enquanto *práxis*-projeto, cada indivíduo, a partir de seu projeto, faz com que os diversos momentos da realidade social modifiquem-se uns aos outros (na unidade de um mesmo projeto) e constituam uma realidade nova (nova aqui no sentido de uma singularização das contradições da sociedade e da família na qual está inserido).

### III

Até aqui, vimos que o homem é uma *práxis*-projeto que ultrapassa (e conserva) o dado através de possíveis que são *sociais* e, ao mesmo tempo, *individuais*. Pois bem, cabe, em vista disso, a seguinte problematização: Sartre mantém a teleologia de *L'être et le néant* e tal manutenção vem acompanhada da definição ontofenomenológica da consciência como movimento de transcendência para fora de si mesma rumo ao X transcendente, ou, como dissemos, fuga do dado fenomenal que ela revela. Insistir na *práxis*-projeto como totalização da História é revelador de que para o filósofo importa “sublinhar que enquanto os fenômenos que estuda a antropologia são ‘humanos’, eles remetem a um momento transfenomenal que é aquela da consciência concebida como ultrapassagem do dado”<sup>37</sup>. Que a *práxis* (versão ‘marxianizada’ do para-si de *EN*) seja ultrapassagem do dado, fuga do dado fenomenal que ela revela, tudo bem; mas como, dentro dos quadros desta filosofia da transcendência, falar em conservação e interiorização do exterior? Esta dialética de ultrapassagem subjetiva da objetividade rumo à objetividade através da interiorização do exterior e (re)exteriorização do interior é eminentemente contraditória com o *modus operandi* fenomenológico da consciência: ora, se a condição para que haja um dado é que consciência seja uma perpétua fuga ao dado, como, então, poderia ela interiorizar esse dado, mesmo que seja para ‘ultrapassá-lo’ em seguida?”<sup>38</sup>. Se a consciência, convertida em *práxis*, é interiorização do dado, então não podemos pensá-la senão como um receptáculo, como detentora de uma interioridade que, precisamente, “Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité” designava como sendo da ordem daquelas velhas filosofias alimentares<sup>39</sup> e da vida interior.

A nova terminologia sartreana para descrever a atividade da *práxis*, na urgência de uma aproximação com o marxismo, finda, ao que parece, nesta ideia de uma interioridade eminentemente contraditória à inspiração fenomenológica de sua filosofia. Se, como explicita *QM*, “o mundo está fora: não é a linguagem nem a cultura que estão no indivíduo (...), mas o indivíduo que está na cultura e na linguagem”<sup>40</sup>, como, diante deste movimento de transcendência da consciência, falar em interiorização do dado? Se o homem “desvela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se”<sup>41</sup>, se ele é precisamente essa transcendência-desvelamento de sua situação como então ele poderia interiorizá-la? Se a consciência está no mundo e não o mundo na consciência, uma interiorização do exterior é,

<sup>37</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 38.

<sup>38</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 44.

<sup>39</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, p. 29.

<sup>40</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 72.

<sup>41</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 95.

ao que tudo parece indicar, uma antinomia... Como também indaga Stal, “como a *interiorização* poderia ser operada por um sujeito que foi privado de toda vida interior?”<sup>42</sup>. Pois bem, se a interioridade é, digamos, uma internalização do meio exterior ou, como dirá Sartre em *L’Idiot de la famille* (1971), “determinação original (...) que *nada mais* é inicialmente do que a interiorização familiar em uma situação objetiva que a condiciona, de fora e *desde antes* de sua concepção, como *singularidade*”<sup>43</sup>, ficamos sem compreender como este simples retorno tópico do fora ao dentro e do dentro ao fora não sinalizaria um tipo de substancialização do sujeito ao instituir uma vida interior.

Além disso, e não deixemos de pontuar, a interiorização do dado social e sua (re)exteriorização, em alguma medida, é descrita de modo a afirmar que a *práxis*, apesar de alienada, pode superar as condições materiais dadas ao internalizá-las (não sabemos como, pois, repetamos, tal internalização é no mínimo estranha a um sujeito que, por ser movimento constante de transcendência, fora despojado de qualquer ‘vida interior’) e (re)externalizá-las como ruptura, de modo que parece que lidamos aqui com pressupostos ontológicos avessos ao materialismo: ora, se a *práxis*, (re)exteriorizando as condições anteriores pode, neste processo, ultrapassá-las, isso não significaria, implicitamente, que tal ultrapassagem, ensejada pelo futuro imaginário (ou *práxis* imaginária, como veremos), é o *momento imaterial* da *práxis* material? Se assim for, forçoso será convir que nós nos encontramos diante de uma perspectiva espiritualista “que opõe as causas materiais às causas finais, dando a estas uma preeminência sobre as primeiras”<sup>44</sup>.

Tal perspectiva parece ser acentuada quando o filósofo, perscrutando sua definição de projeto, explicita que este “(...) deve necessariamente *atravessar* o campo das possibilidades instrumentais”<sup>45</sup> que definem uma sociedade dada. O exemplo escolhido para explicar este atravessamento, enquanto ultrapassagem ou interiorização do exterior e sua (re)exteriorização como projeto individual, é aquele da cultura: em primeiro lugar, faz-se necessário compreender que um projeto ideológico possui como objetivo a modificação de uma situação de base através de uma tomada de consciência de suas contradições: “Nascido de um conflito singular que expressa a universalidade da classe e da condição, ele visa superá-lo para desvelá-lo, desvelá-lo para manifestá-lo a todos e manifestá-lo para resolvê-lo”<sup>46</sup>. Porém, diante deste procedimento – desvelamento/manifestação/resolução – interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem; nesta toada quando o ideólogo fala, ele diz mais e “uma coisa diferente do que deseja dizer, a época rouba-lhe seu pensamento; tergiversa incessantemente e, por fim, a ideia expressa é um desvio profundo, deixou-se levar pela mistificação das palavras”<sup>47</sup>. O ‘sadismo’ de Sade, por exemplo, é uma tentativa para reafirmar seus valores feudais diante do declínio do feudalismo. Nesta investida, o aristocrata quer fazer valer a ideia de que a lei da Natureza é a lei do mais forte, mas tal operação esbarra no fato de que a Natureza, para qualquer homem daquele período,

---

<sup>42</sup> STAL, *La philosophie de Sartre. Essai d’analyse critique*, p. 174.

<sup>43</sup> SARTRE, *L’Idiot de la Famille*, tome I, p. 61.

<sup>44</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47. Segue o comentador: “(...) podemos pensar aqui em Bergson e na noção de *elã vital* pela qual ele quer ultrapassar a antítese do mecanicismo e do finalismo para dar conta da evolução da vida, *elã vital* definido como um ato indivisível e criador. Não é assim que Sartre definia o projeto?” (ibid., p. 47-48).

<sup>45</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74, grifo nosso.

<sup>46</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74.

<sup>47</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 74.

é boa: “Assim, todo o sistema vai extraviar-se: uma vez que o assassínio e a tortura limitam-se a imitar a Natureza é porque os piores crimes são bons e as mais belas virtudes são más”<sup>48</sup>. Nesse mesmo momento, este aristocrata é atraído pelas ideias revolucionárias e experimenta a contradição de todos os nobres que iniciaram, desde 1789, o que ficou conhecido como ‘a revolução aristocrática’: a partir da sua concepção de Natureza, ele reivindica a liberdade (que seria liberdade para matar) e a comunicação entre os homens (quando, de fato, busca manifestar sua experiência da não-comunicação); aristocrata desviado pelo universal, pela racionalidade e pela igualdade – conceitos-chave de sua época –, é através deles que, “com toda a dificuldade, tentará pensar a si mesmo. Daí resultará esta ideologia aberrante: a única relação de pessoa a pessoa é a que liga o carrasco à sua vítima”, sendo esta concepção, “*ao mesmo tempo*, a busca da comunicação através dos conflitos e a afirmação desviada da não-comunicação absoluta. É a partir daí que se edifica uma ‘obra monstruosa’, que ao contrário das classificações apressadas que veem nela os vestígios finais do pensamento aristocrático-feudal, expressa, na verdade, uma “reivindicação de solitário apanhada de relance e transformada pela ideologia universalista dos revolucionários” (SARTRE, 1972, p. 76).

Trata-se aqui, mais uma vez, de mostrar a identidade ontológica entre vida singular e história universal ou, se se quer, como o indivíduo faz a história enquanto é feito por ela, de que maneira ele a interioriza e a (re)exterioriza através de um projeto que atravessa o campo de possibilidades instrumentais. Todavia, e esta é a questão, se o indivíduo ‘faz corpo’ com o campo de possibilidades instrumentais, ou seja, se ele é orientado por ele, designar esta relação como um ‘atravessamento’ não implicaria, ao que parece, uma dualidade fundamental entre a *práxis* e tal campo? Nestes termos, “não estamos reestabelecendo sub-repticiamente um dualismo espiritualista, na exata medida em que nos proclamamos materialistas?”<sup>49</sup>. Afirmar que a *práxis*-projeto *atravessa* o campo das possibilidades instrumentais, sendo este atravessamento uma ultrapassagem, é proclamar, ao mesmo tempo, a primazia da *práxis* em detrimento às condições culturais/materiais e uma dualidade fundamental entre ambas. Sartre afirmara, como vimos há pouco, que o ideólogo, quando fala/escreve, diz mais e ‘uma coisa diferente do que deseja dizer’, assim, em um campo cultural dado, “as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos são apenas em número limitado (...), cada vocábulo fornece consigo a significação profunda que a época inteira lhe deu”<sup>50</sup>. O que nosso autor pretende descortinar aqui é como o indivíduo, porque *práxis*-projeto, ultrapassa-conserva, leia-se, interioriza e (re)exterioriza a linguagem, como ele interioriza e (re)exterioriza a cultura na qual vive e, por este processo, é capaz de ultrapassá-la. Todavia, declarando que “entre o simples desvelamento e a manifestação pública interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem”<sup>51</sup>, o filósofo, ainda na esteira das considerações de Huglo, deslizaria para uma posição espiritualista pela qual:

(...) opomos o desvelamento privado e sua manifestação pública e linguística.  
O desvelamento tem por princípio a consciência na medida em que sua manifestação tem por princípio a linguagem. Que os dois sejam por princípio

<sup>48</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 76.

<sup>49</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47.

<sup>50</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 75.

<sup>51</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 75.

distintos é mostrado evidentemente na afirmação segundo a qual a linguagem ‘se interpõe’ entre o desvelamento e a manifestação<sup>52</sup>.

O objetivo de Sartre, ao que nos parece, é indicar que a linguagem é da ordem do prático-inerte, mas que o agente, porque *práxis*-projeto, ultrapassa o dado rumo ao não dado de modo a produzir um enriquecimento do social (afinal, o possível individual não passa da interiorização e enriquecimento de um possível social). O exemplo acerca do Marquês de Sade vai pontualmente nessa direção: o aristocrata-escritor está numa situação cultural na qual a ideia de Natureza designa o Bem, mas, diante do desmoronamento do feudalismo, ele “transforma” essa Natureza na lei do mais forte para autorizar a sua violência (ou a maneira como ele se apropria da “revolução aristocrática” para afirmar a liberdade de matar e a não-comunicação). Sobremaneira,

Um sistema é um homem alienado que quer ultrapassar sua alienação e se embarça em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se encontra desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanschauung* particular. E é, ao mesmo tempo, uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, esvaziá-los do que têm em excesso e restringi-los a se limitar a expressá-lo a ele próprio.<sup>53</sup>

O “deslize” sartreano no espiritualismo estaria precisamente na separação que parece ser instituída entre a *práxis* e a matéria (neste caso, representada aqui pela linguagem) ao afirmar que aquela, enquanto projeto, deve atravessar o campo das possibilidades instrumentais; voltamos, novamente, à denegação do materialismo à força da denegação sartreana do determinismo: a consciência, como momento da ultrapassagem, é o momento imaterial da *práxis* real. Buscando dar novamente ao homem o seu “poder de ultrapassagem pelo trabalho e pela ação”<sup>54</sup>, Sartre opera com uma subjetividade (mesmo sendo descrita como subjetividade objetiva) “que estaria em relação à objetividade histórica como a vida bergsoniana em relação à matéria; Bergson define a vida como ‘a consciência lançada através da matéria’; Sartre escreve que o ‘projeto deve (...) atravessar o campo das possibilidades instrumentais’”<sup>55</sup>. Ao querer realizar a síntese (que para Sartre sempre existiu) entre o existencialismo (estruturado na ontologia fenomenológica) e o marxismo, nosso Autor resvala, *à contrecœur*, nesta espécie de espiritualismo pontuado por nós a partir da letra crítica de Huglo; espiritualismo que tem como cerne a transparência pura de uma *práxis*<sup>56</sup> que atravessa o campo das possibilidades instrumentais orientada por um movimento *imaterial* através do qual o dado (objeto ou matéria, como se queira) é aclimatado (leia-se significado) pelo não ser futuro. E é pontualmente nesta ótica que a inteligibilidade dialética da *práxis* singular repousará

<sup>52</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 47.

<sup>53</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 76.

<sup>54</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 68.

<sup>55</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 48.

<sup>56</sup> “(...) o agente histórico é transparente a si, como unidade unificadora de si mesmo e de seu meio” (SARTRE, 1972, p. 150).

(...) sob a inteligibilidade de toda determinação nova de uma totalidade prática, enquanto esta determinação não é senão a manutenção e a ultrapassagem totalizadora de todas as determinações anteriores, na medida em que essa ultrapassagem e essa conservação são esclarecidas por uma totalidade a ser realizada.<sup>57</sup>

Traduzamos: a *práxis* atravessa (conservando e ultrapassando, interiorizando e (re)exteriorizando) o campo das possibilidades instrumentais à luz de um não ser futuro (projeto, fins), pois, “o pensamento humano (à medida que é *práxis* e momento da *práxis*) se caracteriza fundamentalmente como a inteligência do novo (como reorganização perpétua do dado em função de atos iluminados por seus fins)”<sup>58</sup>; alegação que, ademais, lembra muito certa passagem de *EN* segundo a qual “não há estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si”<sup>59</sup>.

Para Pierre Bourdieu em *Le sens pratique* (1980), uma tal antinomia (a da interiorização e da (re)exteriorização) está precisamente na manutenção do subjetivismo e do consequente “dualismo rigoroso” entre o ser-para-si e o ser-em-si, dualismo que deságua fatalmente em um discurso dialético somente aparente. Conforme interpreta o sociólogo francês, este dualismo, resquício de *L'être et le néant*, encontrar-se-ia também em *QM/CRD* a partir da insistência sartreana em uma subjetividade que é “transparência pura do sujeito” em detrimento à “opacidade mineral da coisa”<sup>60</sup>. Noutras palavras, Bourdieu ataca o *télos* mesmo da filosofia de Sartre: seu nominalismo dialético, sinônimo indelével de um subjetivismo no qual jaz uma “repugnância visceral” da objetividade e de qualquer teoria que não pontue a primazia da *práxis* individual, Razão constituinte, sobre a História, Razão constituída. Assim, em nome desse nominalismo, que não passaria senão de uma (re)atualização da liberdade autárquica do para-si de *EN*, Sartre, como o Deus cartesiano que fora “investido da tarefa continuamente recomeçada de criar *ex nihilo*, por um livre decreto de sua vontade, um mundo que não encerra em si mesmo o poder de subsistir”, é conduzido, segue o sociólogo, “a dar à iniciativa absoluta dos ‘agentes históricos’, individuais ou coletivos (...), a tarefa indefinida de arrancar o todo social, ou a classe, à inercia do prático-inerte”<sup>61</sup>. Para tanto, revisitemos os exemplos sartreanos da diminuição do poder de compra e do colonizado que rouba o avião.

De acordo com o primeiro exemplo, a diminuição do poder de compra, por si mesma, jamais provocaria qualquer ação reivindicadora por parte dos trabalhadores se não fosse sentida por eles, quer dizer, caso não fosse interiorizada e (re)exteriorizada por cada um a partir de seus possíveis e fins (próprios e sociais). Mas um tal pressuposto não reifica a diminuição do poder de compra ao fazer dele um mero tipo de *conatus* que ‘provoca’ ações reivindicativas? Ao mesmo tempo, Sartre faz dela – a diminuição do poder de compra – uma

<sup>57</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 150.

<sup>58</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 150.

<sup>59</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, p. 480. A *práxis*, enquanto projeto, é a um só tempo ultrapassagem, desvelamento e determinação, definição que revela “que Sartre, apesar da aproximação que ele, neste ínterim, realizou em relação ao materialismo histórico e dialético, não conseguiu se desfazer completamente do domínio da ontologia fenomenológica da primeira fase de seu pensamento (*L'être et le néant*), e cujo núcleo é incontestavelmente uma filosofia do ‘ser-projeto’ constituindo-se no mundo, agindo enquanto indivíduo em e por sua liberdade absoluta” (MÜNSTER, 2017, p. 161).

<sup>60</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 73.

<sup>61</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 75-76.

“entidade irreal (ainda que seja dita material) que somente teria realidade e eficiência seja ‘sentida’”<sup>62</sup>. Já no segundo exemplo e sempre em nome de um nominalismo dialético coordenado pela ideia de *práxis*-projeto que interioriza e (re)exterioriza o social de modo a enriquecê-lo (leia-se superá-lo), Sartre presume que exista uma ‘revolta geral’ que se exprimiria sob uma forma singular – (re)exteriorizada – no indivíduo: contudo, o homem singular que age “pode pensar seu próprio comportamento sob o predicado geral de ‘revolta dos homens negros’, mas isso não significa de nenhuma maneira que exista uma ‘revolta geral’ que se exprime nele sob uma forma singular”<sup>63</sup>.

Destes dois exemplos, depreendemos precisamente o que Bourdieu parece também, a seu modo, contestar: os ares da consciência pura, e agora fantasiada de *práxis*, que Sartre respira<sup>64</sup>, ou, dito de outro modo, a insistência de uma consciência/*práxis*-projeto que, orientada pelos fins que lhe são próprios, oscila indefinidamente entre o para-si e o em-si ou entre a *práxis* e a materialidade: aventurando-se na empreitada de fazer com que sua ontologia fenomenológica (sob a designação de uma ideologia da existência) não seja incompatível com o marxismo, melhor, que ela seja a possibilidade de regeneração deste, o filósofo parte para uma teorização das relações entre os agentes (*práxis* individuais) e as condições objetivas (ou as estruturas sociais que são culturais, políticas, econômicas etc.) que, contra o objetivismo que submete as liberdades individuais e as vontades a um determinismo exterior e mecânico, propala, na verdade,

(...) uma visão subjetivista e finalista que substitui os antecedentes da explicação causal pelos fins futuros do projeto e da ação intencional ou, caso se queira, a esperança dos benefícios que virão. É por isso que a teoria dita do ‘ator racional’ oscila entre o ultrassubjetivismo finalista da consciência ‘sem inércia’ que recria, a cada momento, o sentido do mundo e que não pode encontrar a continuidade e a constância senão na fidelidade a si mesma pela qual ‘se une a si mesma’ à maneira de Ulisses diante das Sereias, e o determinismo intelectual que, ainda que muitas vezes se defina contra ele, não está de fato separado senão por alguns efeitos de linguagem de um determinismo mecanicista que reduz a ação a uma reação mecânica às determinações mecânicas e os agentes econômicos às partículas indiscerníveis submetidas às leis de um equilíbrio mecânico: com efeito, fazer com que a escolha dependa, por um lado, das pressões estruturais (técnicas, econômicas ou jurídicas) que delimitam o conjunto das ações possíveis e, por outro lado, de preferências supostamente universais e conscientes – ou submetidas aos princípios universais –, é não deixar aos agentes, pressionados

---

<sup>62</sup> HUGLO, Sartre: *Questions de méthode*, p. 40.

<sup>63</sup> HUGLO, Sartre: *Questions de méthode*, p. 41.

<sup>64</sup> Sartre, na interpretação de Bourdieu (1980, p. 73) “rejeita com repugnância visceral ‘essas realidades gelatinosas e vagamente obcecadas por uma consciência supraindividual que um organicismo vergonhoso ainda procura encontrar, contra qualquer probabilidade, nesse campo rude, complexo, mas separado da atividade passiva em que há organismos individuais e realidades materiais inorgânicas’; e que não abre qualquer espaço a tudo o que, tanto do lado das coisas do mundo quanto do lado dos agentes, poderia turvar o limite que seu dualismo rigoroso pretende manter entre a transparência pura do sujeito e a opacidade mineral da coisa. O mundo social, lugar desses compromissos ‘bastardos’ entre a coisa e o sentido que definem o ‘sentido objetivo’ como sentido feito coisa e as disposições como sentido feito corpo, constitui um verdadeiro desafio para quem não respira senão no universo puro da consciência e da ‘práxis’”.

pela evidência das razões e pela necessidade lógica do ‘cálculo racional’, outra liberdade senão a adesão ao verdadeiro – ou seja, às possibilidades objetivas – ou o erro do pensamento subjetivo, ou seja, limitado e parcial<sup>65</sup>.

Este “determinismo intelectual”, que na verdade é um determinismo mecanicista que reduz a ação e os indivíduos, ei-lo precisamente em operação quando Sartre, como pontuara Huglo, reifica a diminuição do poder de compra (fazendo dela uma espécie de *comatus* que provoca as ações reivindicativas) ao mesmo tempo em que faz dela uma “entidade irreal” que só adquire realidade e eficácia por meio de agentes que *devem* vivê-la através de suas *práxis*-projeto (que é necessariamente interiorização e (re)exteriorização do dado, quer dizer, ultrapassagem). Se, diante deste quiprocó, pode-se afirmar que Sartre reifica o geral quando ele define a ‘particularidade irreduzível’ dos indivíduos em sua ‘maneira de viver a universalidade’<sup>66</sup>, Bourdieu, ainda mais crítico<sup>67</sup>, chama a atenção para o fato de que este ‘determinismo intelectual’ sartreano é sinônimo de uma postura intelectual que, ao contrário da *postura objetivista* que universaliza a relação erudita com o objeto da ciência, parte de um *subjetivismo* que “universaliza a experiência que o sujeito do discurso erudito faz de si mesmo como sujeito”<sup>68</sup>. Noutras palavras, o filósofo, ao pontuar a preeminência das *práxis* individuais como liberdades irreduzíveis, mesmo que alienadas (apesar das condições materiais de partida), transpõe para o terreno da teoria uma visão particular que ele detém de si mesmo como agente plenamente livre; tratar-se-ia, por conseguinte, de uma visão de mundo (*Weltanschauung*, como diriam os alemães).

Se esta nova terminologia soa incompatível com a intuição primeira da filosofia de Sartre, ou seja, com o corolário fenomenológico segundo o qual a consciência é movimento de transcendência rumo ao X qualquer, assim desarmando conceitualmente as velhas filosofias da representação (o objeto na consciência), tal incompatibilidade, talvez, adviria da possível desconformidade entre o *modus operandi* da fenomenologia e aquele do materialismo

---

<sup>65</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 77-78.

<sup>66</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 40.

<sup>67</sup> Façamos observar que o sociólogo, na referida obra, busca fundamentar a objetividade da prática para além do objetivismo e do subjetivismo; daí que ele empreenda uma “crítica da razão teórica” pela qual subordinará a prática científica “a um conhecimento do ‘sujeito do conhecimento’, conhecimento essencialmente *crítico* dos limites inerentes a qualquer conhecimento teórico, tanto subjetivista quanto objetivista, que teria todas as aparências de uma *teoria negativa*, não fossem os efeitos propriamente científicos que ela produz ao obrigar que se questionem as perguntas ocultadas por todo conhecimento erudito” (BOURDIEU, 1980, p. 46). *En résumé*, Bourdieu, a partir desta objetividade da prática (ou teoria da prática, sobretudo do sociólogo/etnólogo/antropólogo), objetividade que deve levar em consideração, entre outras coisas, a distância social (diferenças de classe) que separa o observador de seu objeto, realizará uma “reflexão crítica sobre os limites do entendimento erudito”, não com a finalidade de desacreditar tal conhecimento, mas buscando “fundá-lo completamente ao libertá-lo dos vieses que lhe impõem as condições epistemológicas e sociais de sua produção” para, nesta lida, “revelar a teoria da prática que o conhecimento erudito engaja implicitamente e tornar assim possível um verdadeiro conhecimento *erudito* da prática e do modo de conhecimento prático” (BOURDIEU, 1980, p. 47). N’outras palavras, tratar-se-á, em *Le sens pratique*, de realizar uma análise da lógica e das condições sociais de possibilidade do conhecimento erudito e das práticas que ele engaja implicitamente (o que exige, em contrapartida, uma análise da lógica do conhecimento prático): “o não analisado de toda análise erudita (tanto subjetivista quanto objetivista) é a relação subjetiva do erudito com o mundo social e a relação (social) objetiva que essa relação supõe” (BOURDIEU, 1980, p. 49). Tudo isso é muito interessante e encontra certa ressonância, como veremos no correr de nossas investigações, com a tentativa sartreana de fundamentação de uma antropologia histórica e estrutural balizada pela compreensão e pela ideia de que o interrogador, a interrogação e o interrogado, são uma coisa só.

<sup>68</sup> BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 77.

histórico: para “forçar” a fenomenologia como “sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se”<sup>69</sup> (ao marxismo), o filósofo francês elabora um arcabouço teórico (o processo de interiorização/(re)exteriorização) que o força a ignorar aquilo mesmo que havia sido sua pedra filosófica fundamental, a saber, a consciência como pura translucidez vazia, leia-se recusa de qualquer interioridade substancial por ser justamente um movimento de transcendência rumo ao X transcendente...

Quanto ao projeto (que aqui, como em *EN*, também parece ser *projeto de ser*<sup>70</sup>, e isso apesar do invólucro social que o aclimata agora), este parece ser reivindicado exclusivamente em nome do velho *habitus filosófico* sartreano que postula, apesar dos condicionamentos materiais e da alienação, uma liberdade que, sendo *práxis*, é capaz de ultrapassar o dado (o exemplo do aviador é elucidativo de como Sartre busca ratificar a liberdade): em outros termos, a liberdade permanece sempre *a priori*. Ora, se a *práxis*-projeto é “desvelamento do campo perceptivo e prático através do fim, isto é, pelo não ser futuro”<sup>71</sup>, negação da situação definida em nome de uma situação que não existe<sup>72</sup>, temos aqui uma clara propensão ao futuro (o que chamaremos de futurismo sartreano) que parece fomentar uma “antropologia imaginária”.

Se o agente (bem como suas ações) é eminentemente uma *práxis*-projeto que nadifica o dado a partir do futuro, se o dado presente, tal como nos anos 1943, não tem sentido<sup>73</sup> (ou,

---

<sup>69</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 18.

<sup>70</sup> O em-si-para-si, enquanto síntese ideal da plenitude de ser do em-si (identidade maciça) e da liberdade do para-si (liberdade que, como vimos, somente pode figurar como o ser de um ser que, em seu ser, é nada de ser), representa o ideal de ser Deus: “pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade-humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus”, logo, “Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem se faz anunciar o que ele é. Ser homem é propender/tender a ser Deus; ou, se se prefere, *o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus*” (SARTRE, 2010a, p. 612, grifo nosso).

<sup>71</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 176.

<sup>72</sup> Cf. SARTRE, *Conferência de Araraquara*, p. 82.

<sup>73</sup> Na ontologia fenomenológica dos anos 1943, bem como soa ocorrer aqui, o filósofo argumenta que a ação (o agir) somente pode existir a partir do momento em que a consciência reconhece no mundo uma *falta objetiva* ou uma *negatividade*: em regime de *EN*, o proletariado somente reconhecerá sua exploração a partir do momento em que se retirar do mundo (do ser) para abordar o terreno do não-ser, isto é, a partir do momento em que visar sua situação como situação na qual faltam melhores condições de trabalho e salário. Ora, uma tal revelação de uma falta objetiva no mundo somente é possível ao operarmos, segundo o filósofo, duas nadificações sobrepostas: projetar modificar a situação atual significa que esta situação aparecerá ao trabalhador como intollerável a partir do momento em que este trabalhador recuar em relação a esta situação e posicionar um estado ideal de coisas como puro nada presente e, ao mesmo tempo, posicionar a situação atual como nada em relação a este estado ideal de coisas; dessa dupla nadificação, o trabalhador conceberá uma felicidade ligada à sua classe como puro possível (isto é, como um certo nada em relação à sua situação presente) e voltar-se-á à situação presente esclarecendo-a à luz desse possível e para nadificá-la declarando sua infelicidade. Dessa operação nadificadora, é possível depreender o *modus operandi* da ação da consciência (ou seja, de sua liberdade) através de seus possíveis: não são as condições deploráveis de vida que conduziriam o operário a revoltar-se, mas, sim, a antecipação, via nadificação da situação atual, de um futuro-melhor-possível – futuro posto como um nada presente - que fará com que ele viva a sua situação atual como deplorável e o conduza à revolta, revolta que, finalmente, será ensejo para uma possível revolução. Assim, “do ponto de vista da consciência agente, o motivo aparece ao mesmo tempo em que o fim visado e não poderia determiná-lo” (LAPIERRE, 2015, p. 141); n’outras palavras, nenhum estado de fato (estrutura política, estrutura econômica ou estado psicológico) poderia motivar, por si mesmo, a realização de um ato, e isso porque o estado de fato, enquanto puro ser, não poderia deixar entrever, por si mesmo, o não-ser. Trata-se, nesse sentido, de mostrar que o estado de fato, aqui, no caso em tela, a miséria do trabalhador, não pode ser compreendida sozinha (isto é, sem ser significado pela realidade-humana) como propulsora de uma força revolucionária a não ser que ela seja retomada e assumido pela consciência deste trabalhador como sua miséria; só haveria mudança se este estado de fato for retomado como situação que deve mudar. Assim, toda ação possui como sua condição *sine qua non* a descoberta de um estado de coisas como *falta de...* (como negatividade) e a constituição desse estado de coisas considerado em sistema

para falar como Huglo, é uma entidade irreal) a não ser quando “traduzido”, “decodificado” pelo projeto que está ordenado pelo futuro (a *práxis* que se esclarece através de sua totalização futura), como, de fato, pressupor que o dado (neste caso, as condições materiais condicionantes presentes) exerça um papel efetivo e não seja tão somente uma entidade irreal? Se o homem sartreano é projeto e se o projeto designa precisamente a significação do presente a partir do futuro, tudo se passa como se este homem vivesse em um mundo que só adquire sentido a partir de seus possíveis, isto é, em um mundo cuja significação presente está depositada em uma expectativa futura, portanto, em uma situação que não existe, algo que, como dissemos mais acima, opõe uma tese espiritualista à tese materialista da qual nosso autor quer fazer-se o porta-voz.

Assim, parece que não saímos da constatação fenomenológica outrora estabelecida em *L'Imaginaire* (1940)<sup>74</sup> segundo a qual “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário”<sup>75</sup>. Se, para voltarmos ao exemplo da diminuição do poder de compra dos operários, não é a diminuição do poder de compra por si que enseja a revolta, mas o fato de ela ser sentida (leia-se interiorizada e (re)exteriorizada a partir dos fins futuros de cada trabalhador, pois estamos aqui em regime de nominalismo dialético/teleologia), não veríamos aí uma clara atividade pertinente à consciência imaginante quando da constituição da ação (a revolta/reivindicações)? Neste exemplo, não se trataria – tal como na imaginação – de ultrapassar o real rumo a uma ausência que, em contrapartida, revelaria a situação presente como ausência de algo (o negativo da percepção)?

Ademais, não era em *IM* que encontrávamos a afirmação segundo a qual “o objeto de uma negação deve ser posto como imaginário”<sup>76</sup>, e que isso seria válido não apenas para as formas lógicas da negação (a restrição, a dúvida, etc.), mas, igualmente, para suas formas afetivas e ativas (a falta, a defesa, a consciência de impotência etc.)? Lá, “precisando que a consciência se transcende em direção a ‘um possível desejável e não realizado’, Sartre faz do fim que estrutura a ação o objeto de um desejo”<sup>77</sup>. Para *IM*, a estrutura de uma consciência afetiva de desejo já é a estrutura de uma consciência imaginante, “pois, como na imagem, uma síntese presente funciona como substituto de uma síntese representativa ausente”<sup>78</sup>. Por conseguinte, desejar é *ipso facto* direcionar-se a algo ausente ao apoiar-se em seu equivalente afetivo. Nesta mesma obra, o filósofo acenava para o fato de que há dois tipos de futuro: “um é apenas o fundo temporal sobre o qual se desenvolve minha percepção presente, o outro é colocado por si, mas como o que não é ainda”<sup>79</sup>. O primeiro é o campo de vivência a partir do qual minha percepção presente se desenvolve: por exemplo, num jogo de tênis, eu vou em direção à bola, não porque eu imagine sua trajetória, mas pelo fato de que eu a antecipo, antecipação que “não coloca por si mesma a passagem da bola em tal ou tal ponto”,

---

isolado, uma vez que “não há estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 480).

<sup>74</sup> Doravante abreviado como *IM*.

<sup>75</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 361, grifo nosso.

<sup>76</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 360.

<sup>77</sup> LAPIERRE, “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”, p. 142.

<sup>78</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 142.

<sup>79</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 349.

pois o “futuro somente é aqui o desenvolvimento real de uma forma estimulada pelo gesto de meu adversário e o gesto real dele comunica sua realidade a toda forma”<sup>80</sup>.

Neste escopo, a previsão é ainda realidade pelo fato de que toda “existência real se dá com suas estruturas presentes, passadas e futuras, logo, o passado e o futuro enquanto estruturas essenciais do real são igualmente reais, isto é, correlatos de uma tese realizante”<sup>81</sup>. Já o futuro imaginário, como o próprio filósofo afirmara, é colocado por si, embora como algo que não é ainda. Ele mantém as características da consciência imaginante à medida que se apresenta como aquilo que “(...) ainda não é, isto é, como ausente ou, se se prefere, como um nada”<sup>82</sup>; exemplo: prevejo o que poderá se passar quando o amigo Pierre voltar de Berlim. Em síntese,

(...) eu posso viver o mesmo futuro como fundo do presente (quando, por exemplo, eu vou buscar Pierre na estação e todos os meus atos supõem como seu sentido real a chegada de Pierre às dezenove horas e trinta e cinco minutos) ou, ao contrário, posso isolá-lo e colocá-lo por ele próprio, mas separando-o de toda realidade e aniquilando-o, *presentificando-o como nada*.<sup>83</sup>

Pois bem, se se afirma e reafirma que a *práxis*-projeto é, como atentamos, “desvelamento do campo perceptivo e prático pelo fim, isto é, pelo não ser futuro”, “negação da situação definida em nome de uma situação que não existe”, trata-se (como também em *EN*) aqui muito mais deste segundo tipo de futuro, o futuro imaginário. Mesmo que Sartre reporte (ou lastreie) o projeto ao campo social, quer dizer, ao dado social, àquilo que é (socialmente), vimos, orientados teoricamente por Huglo, que o dado é galvanizado por uma ambiguidade que faz dele, simultaneamente, um *conatus* e uma entidade irreal que apenas adquire realidade e eficiência caso seja “traduzido” por uma *práxis*-projeto que é ultrapassagem do dado rumo ao não dado, “não ser futuro”, “situação que não existe”. Nesta ótica, estamos ainda no terreno arado pela ontologia fenomenológica dos anos 1943 onde *aquilo que não é* conferia sentido *àquilo que é*.

Voltando a *QM*, encontraremos de fato o corolário de *IM* segundo o qual “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada *em direção ao imaginário*”: buscando desvencilhar o homem da causalidade/leis estáticas, o filósofo diz que Marx, em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), empreende uma análise histórica a partir de uma síntese difícil entre a intenção e o resultado, que se levada até o fim, faz com que cheguemos a uma nova ideia da ação humana (logo, a uma ação não causal/estática). Tal ação, na ótica sartreana, revela a presença efetiva dos agentes históricos à medida que mostra que suas intenções não são um simples ‘reflexo do ser’ ou são coordenadas unicamente pelas ‘superestruturas’. Em oposição a este reducionismo mecanicista, urge conceber a ação como uma síntese entre as intenções subjetivas dos agentes com a organização objetiva e intencional dos meios reais em vista dos fins reais (fins reais, mas imaginários). Ora, tais intenções são precisamente dadas pelo projeto que é negação do dado a partir do que ainda

---

<sup>80</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 349.

<sup>81</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

<sup>82</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

<sup>83</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 350.

não existe, sendo esta operação descrita como uma *práxis imaginária* que está na *práxis real*: “a verdade da *práxis* imaginária está na *práxis* real e *aquela*, na medida em que se considera simplesmente imaginária, envolve referências implícitas a *esta* como se tratasse de sua interpretação”<sup>84</sup>. Traduzamos: “todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário” ou, reiterará o filósofo no tomo II de *CRD*, “o possível é uma estrutura do real”<sup>85</sup>.

Se a estrutura da ação conjuga *práxis* imaginária e *práxis* real, noutras palavras, se a ação é ultrapassagem imaginária do dado rumo ao não dado, poderíamos problematizá-la fazendo uso de algumas considerações que Sartre desenvolve ao longo de sua análise do imaginário (precisamente em *IM*): acaso não fora esta obra que havia pontuado que o papel do imaginário em relação ao pensamento era ambíguo, pois, “na imagem, o pensamento se constitui ele mesmo como coisa”<sup>86</sup>? Destarte, se a investigação da essência se subordinasse única e exclusivamente às leis da imagem, o pensamento perderia seu rigor, tornar-se-ia deformado e nós não pensaríamos a não ser por analogia. Contudo, a desvalorização maior do imaginário aparece quando o filósofo busca descrever a vida imaginária: “a quarta parte de *L’Imaginaire* detalha as características do objeto irreal e conduz à distinção de dois tipos de vida incomensuráveis na medida em que nos dirigimos ao real ou ao irreal”<sup>87</sup>. *En passant*, a vida imaginária é descrita como uma impotência do indivíduo em detrimento às dificuldades do mundo real, quer este imaginário seja da ordem do patológico ou do normal: “há, neste ato (o de imaginar), sempre alguma coisa de imperioso e de infantil, uma recusa em dar conta da distância, das dificuldades”<sup>88</sup>. Se tal desvalorização é incursionada ao longo da obra em tela, a Conclusão não vai nessa mesma direção: lá, a condição para que uma consciência possa imaginar (nadificar o mundo) é a de que ela seja livre:

Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que ela escape ao mundo por sua natureza, é preciso que ela possa tirar de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Em uma palavra, é preciso que ela seja livre. Assim, a tese de irrealidade nos entregou a possibilidade de negação como sua condição, ora, esta não é possível a não ser pela ‘nadificação’ do mundo como totalidade (...).<sup>89</sup>

Não obstante, para que ela possa escapar ao mundo, é necessário que a consciência esteja em *situação* e não seja um ‘ente intramundano’. A situação, antes de aparecer em *EN*, já figura aqui como “os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo”<sup>90</sup> e fornece as motivações concretas e precisas para que o imaginário advenha como nadificação da realidade: ser livre, ser-no-mundo e estar em situação concreta são, finalmente, as condições para que uma consciência produza uma tese irreal. O ser-no-mundo (*être-au-monde*) resguarda o fato de que a consciência não é uma coisa, um objeto entre outros objetos no

<sup>84</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 39.

<sup>85</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, tome II*, p. 50.

<sup>86</sup> SARTRE, *L’Imaginaire*, p. 219.

<sup>87</sup> LAPIERRE, “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”, p. 146.

<sup>88</sup> SARTRE, *L’Imaginaire*, p. 239.

<sup>89</sup> SARTRE, *L’Imaginaire*, p. 353-354.

<sup>90</sup> SARTRE, *L’Imaginaire*, p. 355.

interior do mundo real; “ela não está submetida ao encadeamento determinista deste (do mundo), pois pode colocar um além irreal do mundo, nadificá-lo”<sup>91</sup>. Sartre novamente:

(...) para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal.<sup>92</sup>

Em posse desses fragmentos de *IM*, notamos que a sobreposição da *práxis* imaginária à *práxis* real (e vice-versa) é requerida em *QM* para que Sartre desarticule justamente a suposta dissolução do homem realizada pelo marxismo idealista: exigindo a síntese difícil da intenção e do resultado ou a sobreposição das *práxis*, trata-se de dar ao homem uma liberdade (mesmo alienada pelas condições materiais de partida) que é precisamente ultrapassagem do dado rumo ao não existente. Acontece que esta operação, estandarte da insistência sartreana em uma liberdade absoluta, *et pour cause*, de um subjetivismo, faz das condições materiais *entidades irrealis* que apenas possuiriam realidade e eficácia se sentidas, quer dizer, “traduzidas”, “decodificas”, significadas pela *práxis*-projeto que dá um sentido a elas ao operar sua ultrapassagem através dos fins individuais. No limite, esta crítica aponta para a possível impossibilidade de operar a “aproximação” do existencialismo (ontologia fenomenológica) com as teses do materialismo histórico. Ora, tudo parece indicar que Sartre, subordinando as condições materiais à *práxis*-projeto, finda naquilo que Bourdieu havia designado por subjetivismo, isto é, a ordenação/teorização do real por meio de uma visão de mundo que faz da *práxis*-projeto uma liberdade incondicional. Já no diagnóstico de Aron, Sartre, de *EN* a *QM/CRD*, acentua a limitação dos poderes da *práxis* no mundo social da alienação, mas “não acrescenta outros limites ontológicos à minha liberdade”<sup>93</sup>. Se a *práxis* é ultrapassagem do dado, isso exprime que ela é movimento de transcendência para além do mundo, logo, que não pode haver qualquer tipo de condicionamento mundano, ou melhor, que há condicionamento mundano, mas o homem permanece livre para ultrapassá-lo (mesmo que imaginariamente). Eis aí a ausência de limite ontológico tal pois, aqui, somente haverá condicionamento se for significado pela *práxis*-projeto.

Simplifiquemos o que fora dito até aqui: o homem sartreano, apesar de suas condições materiais, é livre para projetar um futuro que, mesmo socialmente condicionante, não deixa de fazer com que o homem possa negar a negação que outros lhe imputam. Tudo se passa como se a situação, aqui investida de uma suposta materialidade condicionante, não servisse senão como pretexto para a ação livre dos agentes (o exemplo do colonizador que rouba o avião é exemplar quanto a isso); tal constatação crítica é de Adorno (ainda que este fale mais precisamente das peças teatrais de Sartre):

(...) as relações e as condições sociais tornaram-se, no máximo, um adendo atual que, estruturalmente, não se mostrava, porém, como muito mais do que ocasiões para a ação. Esta foi condenada, pela ausência filosófica de objetos

<sup>91</sup> CABESTAN, “Une liberté infinie?”, p. 23.

<sup>92</sup> SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 357.

<sup>93</sup> ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, p. 190.

em Sartre, a uma irracionalidade que era certamente aquilo a que o iluminista imperturbável menos visava. A representação de uma liberdade absoluta de decisão é tão ilusória quanto aquela do eu absoluto que engendra o mundo a partir de si.<sup>94</sup>

O imbróglio: *QM*, mesmo oferecendo uma versão socializada dos possíveis, mesmo fazendo da “verdade objetiva do subjetivo objetivado” a “única verdade do subjetivo”, não abandona a primazia de uma instância normativa (aqui definida como *práxis*) que esclarece (leia-se significa) a situação através de fins futuros (imaginários, como tentamos demonstrar). Nesta lida, *QM* reitera, ao que parece, uma dupla denegação: “sim, o homem é condicionado, mas ele ultrapassa livremente esse condicionamento”; inversamente, do lado da exteriorização, “a denegação não diz mais respeito ao condicionamento, mas à liberdade: sim, o homem é livre, mas esta liberdade se aliena desde que ela se encarne no mundo”<sup>95</sup>. Esta dupla denegação, ei-la quando é afirmado que: “Com toda a certeza, (as) condições existem e são elas, e somente elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *práxis* humana supera-as, conservando-as”<sup>96</sup>.

*Last but not least*: se o estado real de coisas não passa de uma entidade irreal caso não seja submetido à forma teleológico-imaginária do projeto/fins, não estaríamos lidando aqui como uma espécie de ‘antropologia imaginária’ que fundaria a ideia do homem em um voluntarismo subjetivista? Aqui, não estaríamos ainda naquilo que Merleau-Ponty, mesmo não tendo lido *QM/CRD*, chamou de “ideologia da escolha e do futurismo”<sup>97</sup>? E talvez a censura que Adorno<sup>98</sup> tenha tecido acerca do projeto heideggeriano valha tal e qual para o projeto sartreano: “O termo ‘projeto’ revela a sua tendência para negar a liberdade a partir da liberdade: uma obrigatoriedade transubjetiva é entregue à responsabilidade do ato de uma subjetividade posicionadora”<sup>99</sup>. E é propriamente isso que parece ocorrer quando Sartre faz do projeto esta instância propulsora da ação, pois ele – o projeto – é o regulador do sentido do dado (presente) a partir do não dado (futuro).

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973 (Les essais CLXXXI).

BIRCHALL, Ian. *Sartre et l'extrême gauche française: cinquante ans de relations tumultueuses*. Paris: La Fabrique, 2011.

---

<sup>94</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 50.

<sup>95</sup> HUGLO, *Sartre: Questions de méthode*, p. 45.

<sup>96</sup> SARTRE, *Questions de méthode*, p. 61.

<sup>97</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, p. 275.

<sup>98</sup> Sempre em regime conceitual-crítico de *Dialética Negativa*.

<sup>99</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 82.

- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.
- BURNIER, Michel-Antoine. *Os existencialistas e a política*. Tradução de Jorge Alvarez. Lisboa: Ulisseia, 1966.
- CABESTAN, Philippe. “Une liberté infinie?”. In: BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre*. Désir et liberté. Paris: PUF, 2005, p. 19-40.
- FLAJOLIET, Alain. “L’Idiot de la famille, forme ultime de l’anthropologie existentielle?”. In: CABESTAN, Philippe; ZARADER, Jean-Pierre (orgs.). *Lectures de Sartre*. Paris: Ellipses, 2011, p. 263-286.
- HUGLO, Pierre-André. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L’Harmattan, 2005.
- LAPIERRE, Christopher. “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”. In: *Études sartriennes*. Sartre inédit: Les racines de l’éthique, n° 19. Paris: OUSIA, 2015, p. 121-166.
- MÜNSTER, Arno. *Sartre et la praxis*. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre. Paris: Delga, 2017.
- SARTRE, Jean-Paul. Questions de méthode. In: *Critique de la Raison dialectique*; Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la Raison dialectique*; Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la Raison dialectique*; Tome II: L’Intelligibilité de l’Histoire. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *L’être et le néant*. Essai d’ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2010a (Tel).
- \_\_\_\_\_. *L’Imaginaire*. Paris: Gallimard, 2010b (Folio).
- \_\_\_\_\_. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”. In: *Situations*, I. Essais critiques. Paris: Gallimard, 1947, p. 29-32.
- STAL, Isabelle. *La philosophie de Sartre*. Essai d’analyse critique. Paris: PUF, 2006. (Thémis Philosophie).
- WOLIN, Richard. “Sartre, Heidegger et l’intelligibilité de l’histoire”. In: *Les Temps Modernes*: Témoins de Sartre, n° 531-532-533, 1990, p. 365-397.