

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – DOUTORADO

SYLVIA MARA PIRES DE FREITAS

Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal

Maringá
2018

SYLVIA MARA PIRES DE FREITAS

Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lucia Cecília da Silva

Maringá
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR, Brasil)

F866s Freitas, Sylvia Mara Pires de
Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal /
Sylvia Mara Pires de Freitas. -- Maringá, PR, 2018.
269 f.: il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lucia Cecilia da Silva.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Departamento de Psicologia, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, 2018.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2.
Existencialismo. 3. Método progressivo-regressivo.
4. Psicologia de grupo. I. Silva, Lucia Cecilia da,
orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro
de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de
Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
III. Título.

CDD 23.ed. 142.78

Márcia Regina Paiva de Brito – CRB-9/1267

SYLVIA MARA PIRES DE FREITAS

Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Lucia Cecilia da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof.^a Dr.^a Catarina Satiko Tanaka
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Prof.^a Dr.^a Daniela Ribeiro Schneider
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Dr. Luiz José Veríssimo
Universidade Veiga de Almeida - UVA

Prof.^a Dr.^a Zuleica Pretto
Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL

Aprovada em: 05 de março de 2018.

Local da defesa: Bloco 118 - sala de vídeo, Campus da UEM.

Dedico esta tese a(à) todos(as) que trabalham ou desejam trabalhar com grupos na abordagem existencialista de J-P. Sartre.

AGRADECIMENTOS

Ocimar e Lucas, meus amores! Tenho muito orgulho de, cotidianamente, caminharmos juntos. Sem a vossa cumplicidade, amor, compreensão, paciência, apoio e, principalmente, por assumirem o meu projeto de realizar o Doutorado como um projeto da nossa família, não conseguiria concluí-lo sozinha. A conquista é nossa!

Pai e mãe. Vocês souberam me oferecer o melhor para que eu pudesse construir caminhos e chegar aonde cheguei com persistência, foco, responsabilidade e dignidade! Muito obrigada pelo eterno amor e dedicação; por sempre acreditarem em mim! Este momento é o reconhecimento do vosso empenho!

Lucinha, companheira de trabalho, de reflexões existenciais e orientadora. Agradeço muitíssimo sua parceria, acolhimento e amizade; sua paciência diante de minha ansiedade; suas orientações esclarecedoras e palavras de conforto. Foi muito gratificante essa caminhada conjunta!

Neuza Guareschi, minha orientadora do Mestrado. Tive a oportunidade de aprender contigo que nenhum conhecimento pode ser produzido, negando-se o contexto histórico em que é construído. Você me ensinou a compreender que os saberes e fazeres da Psicologia são construídos por entrelaçamentos. Agradeço por ter me elucidado essa complexidade e por desatar alguns ‘nós’.

Tereza Erthal, minha professora da graduação, da formação em Psicologia clínica existencialista, psicoterapeuta e amiga. Você é uma pessoa singular em minha vida. Deu-me a oportunidade de conhecer o existencialismo sartriano, a princípio, ‘na pele’, e depois, por conseguinte, de me apaixonar por ele! Além de ajudar a me fortalecer como pessoa! Obrigada por tudo!

Queridos(as) companheiros(as) do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX) da Uem, parceiros(as) de reflexões, trocas e crescimento. Como são ricos os momentos que dividimos e produzimos juntos; como é prazeroso estar com vocês! Muito obrigada por ajudarem a enriquecer e ampliar minha caminhada! Ela não seria a mesma sem vocês!

Alunos(as) e ex-alunos(as) de graduação e de especialização, vocês igualmente foram fundamentais neste percurso, e sempre serão nas novas caminhadas. Obrigada pela partilha e envolvimento com o existencialismo!

Prof. Dr. Luiz Veríssimo e Prof.^{as} Dr.^{as} Catarina Tanaka, Daniela Schneider e Zuleica Pretto. Agradeço a disponibilidade de vocês para participarem da banca; o tempo dedicado à leitura da tese e, especialmente, pelas valiosas contribuições. Elas iluminaram meu percurso.

Professores(as) do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UEM, tive a oportunidade de, além de ser colega do Departamento de Psicologia, ser aluna de alguns/algumas durante o Doutorado. Como foi bom estar neste lugar e ser enriquecida com as trocas e reflexões. Muito obrigada por esses momentos revitalizantes!

Faço um agradecimento especial à **Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Boarini**, pelo seu engajamento e dedicação com o ensino do pensamento dialético e crítico. O exercício dele em suas aulas foi salutar para o percurso da tese. Tenho muita admiração pelo seu compromisso com o ensino.

Colegas docentes da área de Psicologia do Trabalho, agradeço-lhes pela compreensão e generosidade de todos(as) durante meu período de doutoramento.

Enfim, agradeço, de todo o coração, **a todos(as) os(as) demais que foram mediadores(as) entre mim e esta produção**. Cada um(a) de vocês contribuiu, de maneira única e especial, para que eu conseguisse sintetizar esta caminhada por esta tese!!! Minha eterna gratidão!!!

"Sabem do que são feitos os direitos, meus jovens?
Sentem o seu cheiro?
Os direitos são feitos de suor, de sangue, de carne
humana apodrecida nos campos de batalha, queimada
em fogueiras!
Quando abro a Constituição no artigo quinto, além
dos signos, dos enunciados vertidos em linguagem
jurídica, sinto cheiro de sangue velho!
Vejo cabeças rolando de guilhotinas, jovens
mutilados, mulheres ardendo nas chamas das
fogueiras! Ouço o grito enlouquecido dos empalados.
Deparo-me com crianças famintas, enrijecidas por
invernos rigorosos, falecidas às portas das fábricas
com os estômagos vazios!
Sufoco-me nas chaminés dos Campos de
concentração, expelindo cinzas humanas!
Vejo africanos convulsionando nos porões dos navios
negreiros.
Ouço o gemido das mulheres indígenas violentadas.
Os direitos são feitos de fluido vital!
Pra se fazer o direito mais elementar, a liberdade,
gastou-se séculos e milhares de vidas foram tragadas,
foram moídas na máquina de se fazer direitos, a
revolução!
Tu achavas que os direitos foram feitos pelos janotas
que têm assento nos parlamentos e tribunais?
Engana-te! O direito é feito com a carne do povo!
Quando se revoga um direito, desperdiça-se milhares
de vidas ...
Os governantes que usurpam direitos, como abutres,
alimentam-se dos restos mortais de todos aqueles que
morreram para se converterem em direitos!
Quando se concretiza um direito, meus jovens,
eterniza-se essas milhares vidas!
Quando concretizamos direitos, damos um sentido à
tragédia humana e à nossa própria existência!
O direito e a arte são as únicas evidências de que a
odisseia terrena teve algum significado!"

(RAQUEL DOMINGUES DO AMARAL –
Juíza Federal TRE-MS, 2017)

Que tempos são estes, em que é necessário defender
o óbvio?

(BERTOLT BRECHT)

Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal

RESUMO

A presente pesquisa apresenta os caminhos percorridos para responder à tese de que a Psicanálise Existencial e a Antropologia estrutural e histórica – propostas por Jean-Paul Sartre, e seu método dialético, realizado pelo movimento progressivo-regressivo e analítico-sintético –, ao se tornarem instrumentos do fazer de psicólogos(as) existenciais, podem elucidar as pessoas que formam coletivos e grupos sobre as amarras que alienam suas ações, e como elas se edificam nessas condições. Diante desta assertiva, o objetivo geral foi o de analisar se as produções de Sartre são viáveis para subsidiar a atuação de psicólogos(as) que atuam com grupos, de modo a compreenderem a biografia dos mesmos e, se possível, mediá-los. Recorrendo ao método progressivo-regressivo no decorrer da pesquisa, são apresentados seis pontos trabalhados. No primeiro capítulo é exposta a trajetória de Sartre desde a sua infância até antes do início de seu diálogo com o marxismo. É retratado também o seu encontro com a Fenomenologia de Husserl e a produção da sua Psicanálise existencial. O segundo capítulo aborda o período do diálogo de Sartre com o marxismo e o pensamento marxiano, isto é, da aproximação que busca realizar entre subjetividade e materialidade. No terceiro, elucida-se sua proposição do método progressivo-regressivo, influenciado pelo marxista Henry Lefebvre. O quarto capítulo é dedicado à exposição de sua Antropologia estrutural e histórica, descortinando sua compreensão da gênese e formação dos grupos. Nos quinto e sexto capítulos, buscaram-se, na unidade das obras de Sartre, respectivamente, as contribuições para o(a) psicólogo(a) compreender a biografia de grupos e realizar a mediação grupal. Nestes, é enfatizada a importância de que a atitude compreensiva e o pensamento dialético sejam trabalhados na formação de psicólogos(as), para que estes(as) possam atingir a consciência crítica do lugar que ocupam na sociedade e de quais demandas buscam atender com seu trabalho; e são expostos os processos de mediações contidos em *O Ser e o Nada* e na *Crítica da razão dialética*, e o papel do(a) psicólogo(a) como mediador(a) de grupos. Conclui-se que a compreensão da biografia de grupos pode ser realizada pelo método progressivo-regressivo, considerando-se que o grupo tem “data de nascimento” quando se forma, ou é formado, para superar situações objetivas específicas. No tocante a mediação grupal, a pesquisa nos elucidou que o(a) psicólogo(a) é um(a) terceiro(a) mediador(a) da reciprocidade dos membros do grupo, da mesma forma que sua relação com o grupo é

mediada pelos seus membros, como terceiros, e por outros que não fazem parte deste grupo. Pela mediação, portanto, o(a) psicólogo(a) poderá viabilizar a compreensão intraperceptiva do grupo ou ajuntar as pessoas como instrumentos que realizam fins alheios. Por fim, considerando-se a Psicologia uma ciência “viva”, faz-se necessário incitar a compreensão dialética e a consciência crítica da institucionalização das práxis, tanto as do(a) psicólogo(a) quanto as daqueles(as) que são focos de seu trabalho.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Existencialismo. Método progressivo-regressivo. Mediação. Grupo.

Sartre, Group Psychology and Group Mediation

ABSTRACT

The present research presents the paths taken to answer the thesis that Existential Psychoanalysis and structural and historical Anthropology - proposed by Jean-Paul Sartre, and his dialectical method, made by the progressive-regressive and analytic-synthetic movement -, when they become instruments of the praxis of existential psychologists, can elucidate the people who form collectives and groups about the ties that alienate their actions, and how they are built under those conditions. In view of this assertion, the main aim was to analyze whether Sartre's productions are feasible to subsidize the performance of psychologists who work with groups, in order to understand their biography and, if possible, to mediate them. Using the progressive-regressive method during the research, six points are presented. The first chapter displays the trajectory of Sartre from his childhood until before the beginning of his dialogue with Marxism. His encounter with Husserl's Phenomenology and the production of his existential Psychoanalysis is also portrayed. The second chapter deals with the period of Sartre's dialogue with Marxism and Marxian thought, that is, of the approach he seeks to make between subjectivity and materiality. In the third, his proposition of the progressive-regressive method, influenced by the Marxist Henry Lefebvre, is elucidated. The fourth chapter is devoted to the exposition of his structural and historical Anthropology, unveiling his understanding of the genesis and formation of groups. In the fifth and sixth chapters, it was sought, in the unity of Sartre's work, respectively, the contributions to the psychologist to understand group biography and group mediation. In these, it is emphasized the importance that the comprehensive attitude and the dialectic thinking be worked out in the formation of psychologists so that they can reach a critical awareness of the role they play in society and what demands they seek to meet with their job; and the processes of mediations contained in *Being and Nothingness* and the *Critique of Dialectical Reason* are presented, and the role of the psychologist as mediator of groups. It is concluded that the understanding of group biography can be performed by the progressive-regressive method, considering that the group has a 'date of birth' when formed, or when it is formed, to overcome specific objective situations. With regard to group mediation, the research informs us that the psychologist is a third mediator of the reciprocity of group members, in the same way that their relationship with the group is mediated by their members, as third parties, and

by others that are not part of this group. Through mediation, therefore, the psychologist can make the intraperceptive understanding of the group feasible or gather people as instruments that perform other ends. Finally, considering that Psychology is a "living" science, it is necessary to incite the dialectical understanding and critical awareness of the institutionalization of praxis, both those of the psychologist and those who are focuses of their work.

Key-words: Jean-Paul Sartre. Existentialism. Progressive-Regressive Method. Mediation. Group.

Sartre, Psychologie de Groupe et Médiation dans groupe

RÉSUMÉ

Dans cette recherche on présente les routes voyagées pour répondre à la thèse qu'à la Psychanalyse Existentielle et l'Anthropologie structurelle et historique – proposé par Jean-Paul Sartre et sa méthode dialectique, accomplie par le mouvement progressif-régressif et analytique-synthétique –, au s'ils tournent les instruments de faire des psychologues existentiels, ils peuvent élucider les gens qui se forment collectif et des groupes sur les câbles qui aliènent leurs actions et comme ils sont construits dans ces conditions. Face à cette incisive, l'objectif général a été cela d'analyser si les productions de Sartre sont viable pour subventionner la performance des psychologues qui agissent avec des groupes, de la façon qu'ils comprennent la biographie des mêmes et, si possible, les obtenir par médiation. En recourant à la méthode progressive-régressive dans l'écoulement de la recherche, six points marchés sont présentés. Dans le premier chapitre le chemin de Sartre est exposé dès son enfance vers le début de son dialogue avec le Marxisme. Il est décrit aussi sa rencontre avec la Phénoménologie de Husserl et la production de sa Psychanalyse existentielle. Le deuxième chapitre aborde la période du dialogue de Sartre avec le Marxisme et la pensée du Marx, en somme, de l'approche qui cherche pour accomplir entre la subjectivité et la matérialité. Dans le troisième, il est élucidé la proposition de la méthode progressive-régressive, influencée par le Marxiste Henry Lefebvre. Le quatrième chapitre est consacré à l'exposition de son Anthropologie structurelle et historique, en discernant sa compréhension de la genèse et de la formation des groupes. Dans les cinquièmes et sixièmes chapitres, ils ont été cherchés, dans l'unité des œuvres de Sartre, respectivement, les contributions pour le psychologue comprendre la biographie de groupes et accomplir la médiation en groupe. Dans ceux-ci, il est souligné l'importance que l'attitude compréhensive et la pensée dialectique soient travaillées dans la formation des psychologues pour qu'ils puissent atteindre la conscience critique de la place qu'ils occupent dans la société et de quelles demandes tiennent compte avec son travail; et ils sont exposés les processus de médiations contenues dans *l'Être et le Néant* et dans le *Critique de la raison dialectique* et le rôle du psychologue comme le médiateur des groupes. Il ressort que la compréhension de la biographie de groupes peut être accomplie par la méthode progressive-régressive, s'estimant que le groupe a la "date de naissance" quand il est formé, à surmonter des situations objectives spécifiques. En ce qui concerne la médiation en

groupe, la recherche nous l'élucide que le psychologue est un troisième médiateur de la réciprocité des membres du groupe, de la même façon que cette relation avec le groupe est obtenue par la médiation de leurs membres, comme le troisième et pour autres qui ne font pas partie de ce groupe. Pour la médiation, donc, le psychologue peut faire possible la compréhension perceptive du groupe ou réunir les gens comme les instruments qui accomplissent des fins étranges. Finalement, si l'on considère la Psychologie une science "vivante", il faut inciter la compréhension dialectique et la conscience critique de l'institutionnalisation des pratiques tant celui du psychologue, comme ceux qui sont les centres de son travail.

Mots-clés: Jean-Paul Sartre. Existentialisme. Méthode progressive-régressive. Médiation. Groupe.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
OS CAMINHOS PERCORRIDOS.....	26
CAPÍTULO 1 – CAMINHANDO COM SARTRE NA CONSTRUÇÃO DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL.....	32
1.1 A infância de Sartre: “ <i>Jean-sans-terre</i> ”.....	32
1.2 O encontro de Sartre com a fenomenologia.....	45
1.3 O engajamento de Sartre perante a situação e a construção da Psicanálise Existencial.....	53
CAPÍTULO 2 – A RELAÇÃO DE SARTRE COM O MARXISMO E O PENSAMENTO MARXIANO.....	83
2.1 Sartre e o marxismo.....	84
2.2 O pensamento marxiano.....	90
2.3 A crítica de Sartre à ideologia marxista e a relevância do pensamento marxiano.....	96
2.4 As relações humanas: o imperativo concreto para Sartre.....	100
CAPÍTULO 3 – O CAMINHO DIALÉTICO E HEURÍSTICO PARA A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO.....	104
3.1 Henri Lefebvre e sua proposta metodológica.....	106
3.2 O método progressivo-regressivo de Sartre.....	114
3.3 Entre a segurança e a liberdade: algumas considerações	127
CAPÍTULO 4 – A INTELIGIBILIDADE DOS GRUPOS: nascimento, constituição e desconstrução.....	132
4.1 As práxis individuais mediadas pelo campo prático-inerte e a formação da coletividade serial.....	136
4.2 O campo prático-inerte mediado pelas práxis individuais comuns: a formação do grupo em fusão.....	145
4.2.1 O grupo em fusão e a consciência de si.....	151
4.3 A organização do grupo.....	155
4.4 A institucionalização do grupo.....	158
4.5 Sartre e seu ‘testamento’ da esperança.....	163

CAPÍTULO 5 – CONTRIBUIÇÕES DE SARTRE PARA SE PENSAR A FORMAÇÃO E A FUNÇÃO SOCIAL DO(A) PSICÓLOGO(A).....	170
5.1 Breves considerações sobre as condições paradoxais do campo da Psicologia.....	171
5.2 O(a) especialista do saber prático e o(a) intelectual.....	175
5.2.1 <i>Lógica formal, lógica dialética e a construção do conhecimento.....</i>	<i>184</i>
5.2.2 <i>Para compreender a biografia de grupos.....</i>	<i>191</i>
5.3 A formação do(a) psicólogo(a) nos campos da Graduação e das Pós-graduações: críticas necessárias.....	195
CAPÍTULO 6 – PRÁXIS E PROCESSOS GRUPAIS: CONFRONTOS E MEDIAÇÕES.....	204
6.1 A mediação do indivíduo com o ser e o não-ser pela angústia, pela má-fé e pelo outro: entre o ser e o nada.....	208
6.2 A mediação pelas coisas e por terceiros: entre o sujeito e a História.....	220
6.2.1 <i>A necessidade de se conservar a História: a mediação pelas coisas e pela alteridade.....</i>	<i>224</i>
6.2.2 <i>A necessidade da práxis comum no combate à serialidade: a reciprocidade mediada.....</i>	<i>231</i>
6.2.3 <i>A necessidade da certeza da permanência da práxis comum: a mediação pela práxis juramentada.....</i>	<i>234</i>
6.2.4 <i>A necessidade de organizar internamente as práxis com fins comuns: a mediação pelas funções e tarefas.....</i>	<i>238</i>
6.2.5 <i>A necessidade de organizar externamente as práxis com fins reguladores da sociedade: a mediação pelo instituído.....</i>	<i>242</i>
6.3 O(a) psicólogo(a) e a mediação de grupos.....	249
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	255
REFERÊNCIAS.....	259

INTRODUÇÃO

“O homem é apenas seu projeto, só existe na medida em que se realiza, ele é tão somente o conjunto de seus atos.”
(Sartre)

Nasci no ano de 1964, época em que a ditadura militar instaurava-se no Brasil. Do período de minha infância até a conclusão do curso de Psicologia, vivenciei as relações interpessoais inseridas em uma sociedade mediada por ditames absolutistas. Lembro-me de que, quando criança e adolescente, experienciava a ‘obrigação’ de ter que corresponder ao projeto que fizeram para mim como filha, e ao mesmo tempo o medo de não dar conta de conquistar esse ideal de modelo, pois o sucesso desse projeto dependia do reconhecimento de outras pessoas.

Tornei o outro¹ o meu juiz, subjugando-me ao seu olhar. Ao colocar-me como refém, agia com reservas, pois qualquer julgamento não desejado era vivenciado com vergonha. Aprendia as relações pela consciência temerosa. A possibilidade do fracasso sempre estava presente, em contraponto à exigência do sucesso.

Para minimizar a expectativa de um futuro fracassado, aprendi a me relacionar de maneira a evitar julgamentos não desejados; com isso alienei² minhas ações a um ser pré-concebido, sem ter consciência de que poderia negá-lo e fazer-me a partir de outras possibilidades, mesmo naquela época autoritária. Vivía na má-fé, crendo-me determinada. Uma crença má, pois me desautorizava a libertar-me daqueles grilhões. Como disse, nem tinha consciência desta condição, simplesmente agia de acordo com o que pensava ser certo, pois assim aprendi.

¹ Apesar de Sartre fazer distinção deste termo, ora escrevendo com inicial maiúscula, quando lhe atribui o sentido de pronome ou de adjetivo, ora em minúscula, nos demais casos, optei por escrevê-la, nesta tese, com inicial minúscula (exceto em citações literais), considerando que no conteúdo das frases em que aparece podemos compreender o seu significado.

² J.-P. Sartre utiliza o termo ‘alienação’ para se referir à impossibilidade de o homem agir completamente isento das circunstâncias de sociabilidade, históricas e materiais em que vive. A noção para ele, deste termo, compreende “a experiência dialética como *possibilidade a priori* da *práxis* humana partir das alienações *reais* que oferece a História concreta. Com efeito, não seria concebível que a atividade humana fosse *alienada* ou que as relações humanas pudessem ser *reificadas* se algo como a alienação e a reificação não fosse dado na relação *prática* do agente com o objeto do ato e com os outros agentes. [...] É na relação concreta e sintética do agente com o Outro pela mediação da coisa e com a coisa pela mediação do Outro que poderemos encontrar os fundamentos de toda alienação possível”. (Sartre, 1960/2002, p. 182, N.R., grifos do autor).

Decerto que as relações sociais eram-me perturbadoras. Mesmo não tendo clareza da alienação de minhas ações em ideais alheios, não deixava de sentir o desconforto da constrição das “correntes as quais concordei usar”. Mas se apreendi que as relações sociais eram ameaçadoras, buscar compreender os fenômenos das relações humanas foi um móbil para minimizar o desconforto. Acreditava que o conhecimento que poderia adquirir seria o remédio para meu incômodo. Fui em busca de conhecer o ser do outro e o ser social para aliviar minha angústia.

Eu precisava mudar o lado da relação em que me pus hierarquicamente durante minha infância e adolescência. Se até então eu precisava do outro, o jogo deveria ser revertido; o outro é que deveria precisar de mim. Escolhi fazer Psicologia; o saber que a constitui como disciplina legitimaria o meu lugar como profissional “que ajudaria as pessoas que têm problemas psicológicos, afetivos e comportamentais”. Esta definição que tomávamos para justificar a escolha pela Psicologia tendia a ser a predominante no final dos anos 70, época em que comecei a pensar sobre minha escolha profissional. Mas é importante ressaltar que a compreensão desta justificativa, que hoje considero com teor deveras soberbo, só foi possível anos após ter terminado o curso de Psicologia.

Meu período acadêmico de graduação ocorreu de 1981 a 1985, durante o último período da ditadura militar do Governo do General João Batista de Oliveira Figueiredo. Mesmo a ditadura já estando em declínio, era nítida a hegemonia das marcas da ideologia da doutrina da segurança nacional na grade curricular do curso de Psicologia que realizei. Por esta condição histórica ser reafirmada pelos gestores e docentes do respectivo curso, a construção do projeto pedagógico era ainda alinhada sob os fundamentos desta ideologia.

Era comum a demarcação do foco no indivíduo, e as disciplinas que tratavam de aspectos sociais o faziam sob fundamentos de uma Psicologia americanizada que tendia a totalizar os indivíduos em massas, atribuindo-lhes, *a priori*, uma identidade, predicativo ou qualquer outra essência. Também havia a exigência de se escolher um enfoque específico a se trabalhar: ou com a Psicologia individualista, muito comum através da psicoterapia, ou com os campos que abarcassem a Psicologia social clássica.

Os empreendimentos do(a) psicólogo(a) eram, em sua primazia, alienados a projetos adaptacionistas e normativos. Independente do campo de atuação, compactuavam com a lógica do “vamos assentar a poeira”, compreendendo os conflitos como nocivos ao contexto social, quer dizer, primavam para manter a harmonia do organismo social. Além dessa inclinação da Psicologia, havia a prescrição da postura de neutralidade frente ao objeto de

estudo. Postura laboriosa ao iniciante que, paradoxalmente, tinha que aprender a intervir sem se envolver.

Na época, eu ainda não conseguia identificar o caráter excludente e disciplinador da Psicologia. As relações humanas não eram analisadas por alguma perspectiva que realizasse diálogo entre indivíduo e sociedade sem o caráter de subjugo. Para mim, esta realidade era “natural”, uma vez que auxiliava a identificar minhas vivências. Mas o incômodo e a suspeita de que havia algo, digamos, estranho, persistia. Eu não gostava de estar no lugar preterido, já que me trazia muito sofrimento. Comecei a me identificar também com o sofrimento daqueles que se faziam meus pares, em um mundo dividido entre os que mandam e os que obedecem. (Como bem coloca Sartre, 1960/2002) “a experiência imediata fornece o ser *mais concreto*, mas toma-o em seu nível mais superficial e ela própria permanece no abstrato.” (p. 209, grifo do autor).

Depois de formada, em 1986, empreendi minhas ações na área da Psicologia no contexto do trabalho. Enquanto fazia o curso de Psicologia, trabalhava na área administrativa de uma empresa da administração indireta do Governo Federal. No último ano do curso pedi transferência para o setor de Psicologia. Logo após a conclusão da graduação ingressei na especialização de Psicologia do Trabalho na mesma faculdade e, ao final desta, obtive aprovação num concurso interno, onde eu trabalhava, para o cargo de psicólogo(a), na área de Psicologia do Trabalho.

Naquele tempo, a Psicologia no contexto do trabalho, ainda predominando a sua fase/face industrial³, assentava preminentemente seus saberes e fazeres nas teorias administrativas clássicas. As pessoas eram concebidas como “recurso”. À Psicologia clínica era resguardado o *status quo* das abordagens psicológicas, considerando-se que as consequências do movimento crítico da Psicologia social, basicamente iniciado no Brasil no final da década de 70 e início da de 80, ainda era insípido na área da Psicologia no contexto do trabalho. (Freitas, 2002).

Comecei a trabalhar com os subsistemas de recursos humanos como recrutamento, seleção e treinamento de pessoal. As instrumentalizações para as intervenções em Psicologia industrial requeriam, fundamentalmente, o aprendizado dos manuais de avaliação psicológica, entrevistas de seleção e de treinamentos que, hegemonicamente, visavam adaptar cada um dos(as) funcionários(as) à sua respectiva função. Começávamos a entrar em contato com estudos relativos à fase/face da Psicologia Organizacional, como as questões relativas à

³ Nomenclatura utilizada para designar a 1ª fase/face da Psicologia no contexto do trabalho. A 2ª e 3ª são, respectivamente, Psicologia Organizacional e Psicologia do Trabalho. (Freitas, 2002).

cultura e clima das organizações e instituições, desenvolvimento organizacional e outros temas, mas mesmo assim o objetivo ainda primava por adequações do(a) trabalhador(a) à sua função, à organização e também pelo ajustamento da organização ao mercado, através da extinção de conflitos.

Durante alguns anos meu percurso profissional deu-se nesse encaixe, mas o incômodo e inquietação persistiam. Comecei a não perceber transformações significativas nos contextos do trabalho no qual o(a) psicólogo(a) intervia. As possibilidades de investimentos nos estudos das técnicas dos subsistemas de RH não satisfariam a minha necessidade de mudança no *status quo* da Psicologia nesse campo de atuação. A questão da ética do(a) psicólogo(a) no contexto do trabalho era vivenciada de maneira cindida e conflituosa: a quem servir? Era muito comum que ouvíssemos a justificativa: “*O cliente do(a) psicólogo(a) organizacional e do trabalho é a empresa!*”; portanto, não deveríamos nos sensibilizar com os que necessitavam de emprego para (sobre)viver. Vivia a ambiguidade entre os saberes e fazeres da Psicologia e a realidade social. Ora, se por um lado sentia-me do lado dos oprimidos, por outro me iludia com a ideia de que os saberes e os instrumentos que utilizava, como os testes, por exemplo, me davam certo poder.

Em uma oportunidade procurei uma ex-professora da faculdade para que me orientasse sobre questões relativas a alguns testes que utilizávamos nas seleções. Coincidentemente, estava em um período afetivo conturbado e sabia que ela também trabalhava com psicoterapia. Assim, no ano seguinte, em 1988, a procurei novamente, mas com outro intuito: queria iniciar o processo psicoterapêutico com ela.

Tive a oportunidade de conhecer, como cliente, a aplicabilidade do existencialismo⁴ de Jean-Paul Sartre, sua Psicanálise Existencial, à psicoterapia. Durante o processo psicoterapêutico, realizei questionamentos sobre a escolha de me deixar ser determinada por verdades que apreendia como absolutas. Pude clarificar algumas de minhas inquietações e fui aos poucos ensaiando minha autonomia em certos contextos. Iniciei os estudos dessa filosofia e seus desdobramentos na Psicologia e concluí a formação clínica. Daquele lugar, comecei a legitimar a teoria e o método existencialista para mim, partindo de minha própria experiência, porém, ainda só concebia a abordagem existencialista como adequada à área da Psicologia clínica.

⁴ Sartre rejeitou o termo “existencialismo” para denominar sua filosofia. Preferia que a chamasse de “Filosofia da existência”. No entanto, utilizarei o primeiro termo, por ter se estabelecido como cognome histórico para identificar seu pensamento, tornando-se mais conhecido.

Iniciou a década de 90 e com ela as investidas do neoliberalismo pelas mãos do Governo Fernando Collor de Mello. Quando ainda trabalhava como psicóloga daquela empresa, fomos impelidos(as) a aderir à tendência da cultura da qualidade total, ideia importada do Japão pelo Brasil. O foco voltara ao atendimento das necessidades dos clientes; portanto, a organização como um todo deveria dominar a qualidade em todos seus setores e serviços. Como novidade, a Gestão da Qualidade Total (GQT) virou um modismo na época e pouca ênfase havia em estudos sobre as reais condições que deveriam ser implantadas; a teoria geralmente era adaptada automaticamente ao contexto. A GQT fazia sentido à cultura asiática destruída com o pós-guerra e que teve que se reerguer economicamente, mas adaptada à nossa, tornou-se alvo de críticas por ser um modismo e utilizada como mais um instrumento de controle da produtividade e das relações interpessoais.

Todos esses empreendimentos, associados à experiência insalubre com as consequências do programa das privatizações da era Collor, ao qual a empresa que trabalhava estava arrolada, foram motivos para eu decidir construir um futuro diferente. Sentia-me mais segura para começar a tomar as rédeas de minha vida de maneira mais autêntica, isto é, para “autenticar” minhas decisões, consciente de minha condição e dos limites que ela me impunha. Para ficar menos alienada àquela situação insalubre, entrei no programa de demissão voluntária. Estava insuportável expectar passivamente a possibilidade de adensar a lista dos futuros funcionários a serem demitidos, bem como ser cúmplice da “drenagem” de colegas de trabalho da empresa. Alguns, restando poucos anos para se aposentarem, outros com seus motivos particulares para sofrerem a comoção daquele desligamento do trabalho. Vivenciei “na pele” as consequências da tirania da ideologia neoliberal, com suas práticas de privatizações e enxugamento do mercado de trabalho.

Desempregada, considerei a área da Psicologia clínica como favorável à minha condição imediata, tanto financeiramente quanto pela autonomia do trabalho psicoterapêutico. Não posso negar a riqueza da experiência que obtive nesta área, cujo percurso se fez pela perspectiva do pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre. A importância que atribuo a esse pensar e fazer existencialista é a chamada à responsabilidade que Sartre faz a cada pessoa pelo seu inerente e inarredável engajamento com suas ações na construção da sua história e a

da humanidade. Considerando que as pessoas constroem a história e, por sua vez, são construídas por ela, não têm como ficar imunes aos resultados de suas práxis⁵.

Penso que à Psicologia cabe compreender como o indivíduo constitui-se como sujeito social; como contribui para edificar, manter ou superar condições promotoras de sofrimento, de subjuço, de exclusões. As contribuições que o pensamento de Sartre pode oferecer são interessantes, uma vez que, para ele, a elucidação do projeto existencial de uma pessoa pode ajudá-la a decidir de maneira responsável se o mantém ou o altera, haja vista que a verdadeira humanidade é o poder desse fazer história ao perseguir seus próprios fins (Sartre, 1960/2002). Sendo uma filosofia da ação, circunscreve um compromisso ético e moral nas relações sociais. A livre práxis demanda responsabilidade, pois cada ação singular implica a humanidade inteira, e nisso, muitas vezes ele é mal compreendido. Sartre (1946/1978) explicita:

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. (p. 5).

Esta afirmativa nos mostra a universalidade com que nossas escolhas estão implicadas e ao quanto de singularidade a universalidade se implica. Quer conscientes ou não das consequências de nossas escolhas, os resultados destas se situarão no campo social.

O método que Sartre foi construindo durante sua empreitada para entender o indivíduo em situação, e depois inserindo esse indivíduo na história, é um método dialético e heurístico, pois acompanha o movimento do indivíduo tal qual é circunscrito no mundo, nos permitindo compreender o que ele faz do que lhe é imposto sociomaterialmente, isto é, “a totalização histórica da singularidade na intersecção com a totalidade histórica geral, ambos imbricados [...]”. (Maheirie & Pretto, 2007, p. 455). Deste modo, o movimento compreensivo percorre “as sínteses totalizadoras, tanto das singularidades como do coletivo” (p. 460), sem transformar o conhecimento que se origina deste percurso em saberes totalizantes.

⁵ Abdo (2013) compreende o conceito sartriano de práxis como “ação propriamente humana capaz de modificar o mundo e a si mesmo através do trabalho, levando à humanização da natureza [...]. É esta ação que teria como lógica a dialética (Sartre, 2002, p. 158), isto é, esta ação possível da Consciência seria a de totalizar sínteses (‘imaginação’) a partir de um estado presente tético conflitado com uma intenção antitética, totalizações estas sempre materiais”. (p. 145; 146). Encontramos no Glossário da *Crítica da Razão Dialética* (Sartre, 1960/2002) a seguinte definição: “projeto organizador que supera as condições materiais em direção a uma finalidade e que se inscreve pelo trabalho na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação dos meios em vista de uma finalidade”. (p. 889).

Sobre o método e seu atributo heurístico, Lima (2004) se posiciona e explicita que,

Defendemos que Sartre continua atual, no sentido em que tomou como tarefa esclarecer os vínculos entre ação, situação e significado social, mantendo a conexão entre o teórico (inteligibilidade) e a razão prática (moralidade). Essa ordem de abordagem mantém uma dimensão da antropologia de Sartre: a idéia de um **método heurístico que busca apreender a realidade por investigação empírico-interpretativa**; funcionando para enfatizar a historicidade [...]. (p. 105, grifos nossos).

A característica heurística do método, como complementa Lima (2004), significa abordar a realidade concreta a partir de sua interioridade⁶, isto é, tornar clara a “inteligibilidade concreta da práxis contida na realidade socio-histórica. Investigar as dimensões sociais e desvendar os significados encarnados no movimento histórico presente.” (p. 106). Pela hermenêutica da práxis recusa-se a “especulação do pensamento, (e) uma condição transcendental de possibilidade”. (p. 105-106).

Legitimado como método na Psicologia clínica para auxiliar as pessoas na apropriação crítica de seus projetos de ser, e denominado como método progressivo-regressivo (também conhecido como método biográfico), ele ainda não encontrou um lugar de reconhecimento entre os(as) psicólogos(as) existenciais que se debruçam sobre o campo social, principalmente no que se refere ao movimento de grupos. Um dos motivos pode ser a negligência acadêmica para com a face social e histórica do pensamento sartriano, cujas reflexões são fundamentalmente apresentadas na sua obra *Crítica da Razão Dialética*, originalmente publicada em 1960. Quiçá, certo preconceito ainda vivente pela deformação do entendimento de seus conceitos de liberdade e indivíduo pode desconhecer ou negar a compreensão de Sartre de que

não há situação senão para uma liberdade totalizante, que dela se arranca, mas não há totalização a não ser de uma situação multidimensional, fibrosa (retomando um termo de Sartre), com suas inércias, seus pesadumes, sua sedimentação de escolhas passadas, que curva, cola e desvia a liberdade, tanto quanto a suscita. (Simont, 2005, p. 21).

Para Sartre (1943/1997, 1960/2002) a liberdade não é arbitrária, pois as ações dão-se em situações concretas. O indivíduo constitui-se e constitui o campo social e material, e suas ações constroem, conservam e transformam a história. O existencialismo, contudo, parte da

⁶ Sobre os termos “exterioridade” e “interioridade” (ou “exterior” e “interior”) como encontraremos no decorrer da pesquisa, Sartre (1960/2002) recomenda que “não devem ser considerados em sua acepção puramente espacial: em um conjunto, existe vínculo de interioridade entre cada elemento como que definido e modificado por seu pertencimento a tal conjunto; vínculo de exterioridade para os elementos que coexistem de forma inerte”. (p. 888).

subjetividade, do indivíduo para compreender as relações sociais, pois como coloca Tertulian (2012), a práxis singular é fenômeno originário da vida social para Sartre.

A sociedade, por sua vez, apresenta-se fundamentalmente através de uma estrutura inerte que Sartre (1960/2002) denomina de vida serial. Este modo de ser coletivo configura-se no ajuntamento dos indivíduos realizado por algo inerte, e que se encontra na exterioridade das relações interpessoais. Deste modo, as práxis livres são alienadas a algo instituído que muda o sentido dessas para que realizem um projeto alheio. Diferente acontece quando há fusão de práxis pela comunhão recíproca entre as necessidades individuais de combater, justamente, a impotência provocada por esse estilo de vida serial e sendo-em-comum construir um outro futuro. Desta maneira, as ações que caminham conjuntamente a fim de atingir um objetivo em comum, fazem de sua união uma relação ternária entre os indivíduos e a coletividade serial.

Utilizar o método progressivo-regressivo para investigar a vida de um grupo, entendendo sua estrutura na relação com seu contexto histórico, demanda o mesmo movimento, explicitado por Sartre (1960/2002) como um *vaivém*. Parte-se da condição concreta da relação entre as práxis singulares para compreender as sínteses totalizadoras de suas ações no campo dos possíveis, fundamentando “no real o movimento de totalização.” (p. 82).

Por esta compreensão metodológica da realidade exigir do(a) profissional o questionamento constante sobre seus fins para com seu foco de investigação, através do(s) caminho(s) que elege, posso afirmar que pela pouca experiência que eu tinha na época em que me aproximei da abordagem, meu empreendimento foi mais condescendente à prática mais intimista da psicoterapia individual.

Foi em 1993, portanto, ao ingressar no mundo acadêmico como docente, que fui ampliando o conhecimento da abordagem e o exercício do método; mas, estando no interior de contextos sociais de duas Instituições de Ensino Superior, espaços fecundos para formação dos mais diversos tipos de grupos, por vezes deparei-me com situações grupais conflituosas, difíceis de suportar, quiçá compreendê-las, como também presenciei mediações inadequadas de integrantes de grupos que mais se configuravam como ameaça do que comunhão com seus pares.

Em 2000 comecei o mestrado. Direcionei minha pesquisa para os saberes e fazeres da Psicologia no contexto do trabalho, que objetivou focar as contradições epistemológicas, teórico-práticas das fases/faces desta área, observadas no ensino e na prática de profissionais. Nesse contexto, percebi o peso da responsabilidade do(a) docente como mediador(a) de

acadêmicos(as), com a construção de conhecimentos e com sua futura profissão. Meus estudos elucidaram a fragilidade do conhecimento epistemológico de alguns/algumas docentes e profissionais da área, e o quanto estavam alienados(as) às construções teórico-práticas importadas e adaptadas à nossa cultura. Em muitos planos de ensino e falas de profissionais, percebi contradições epistemológicas das teorias e práticas hegemônicas que fundamentam as fases/faces da Psicologia no contexto do trabalho.

Como disse, eu lecionava em duas universidades, uma pública e outra privada, sendo esta a 165 km da cidade onde resido. Viajar semanalmente e dar conta responsabilmente de todas as atividades era condição que não me permitia aventurar-me em um programa de doutoramento. Mas em 2013 aposentei-me na universidade privada, permanecendo na ativa somente na pública; e em 2015 surgiu a oportunidade de ingressar no programa.

Diante da minha experiência nos contextos em que me inseri no decorrer de minha história até este momento, da superação de muitos entraves com os quais me deparei em minha vida em decorrência de meu projeto de ser mais autônoma em minhas ações; da contribuição que Sartre ofereceu-me com seu conhecimento; da pouca utilização no meio acadêmico da Psicologia de seu pensamento e método; e principalmente pela vivência no mundo acadêmico, que nos insere diariamente em coletivos e grupos, vislumbrei a possibilidade do existencialismo sartriano e seu método adentrarem os campos sociais estudados pela Psicologia, indo além da contribuição dada à Psicologia clínica. Como Sartre (1960/2002) coloca: “o método é uma arma social e política” (p. 20); assim, ao escolhermos a maneira como abordaremos as situações-problemas, denunciaremos nosso posicionamento político diante da sociedade. Os indivíduos estão no mundo e em situações e “as relações humanas (são) mediação entre os diferentes setores da materialidade”. (p. 209).

Em face do exposto, os caminhos percorridos nesta pesquisa buscaram responder às seguintes questões: *quais aportes a teoria da Psicanálise Existencial, da Antropologia estrutural e histórica de Sartre, especialmente sua teoria da gênese e formação dos grupos, e o método progressivo-regressivo podem oferecer às Psicologias sociais? Este método é exequível pelos(as) psicólogos(as) existenciais para compreenderem a biografia de grupos? Quais são os limites e as possibilidades de sua utilização? Ele pode ser viabilizado como uma nova perspectiva metodológica para psicólogos(as) que atuam com grupos?*

Lançar mão de um raciocínio que entende o indivíduo diluído no grupo é negar que o processo grupal parte das experiências singulares. À vista disso, a escolha do(a) psicólogo(a) por métodos para trabalhar com grupos nos informará o seu tipo de raciocínio e com que projeto compactua, se é um método que conserva e fortalece a situação ou se pode ajudar a

alterá-la, assessorando os indivíduos a se apropriarem de sua condição para realizarem escolhas de maneira crítica.

Ademais, Ferrarotti, em 1991, já questionara sobre o truísmo de o método biográfico ser dirigido sempre ao indivíduo. Pela autonomia deste método e seu atributo dialético e heurístico, interrogou se “não deveria o grupo primário ser também o protocolo do método biográfico?” (p. 176). Este autor finaliza seu artigo com as seguintes indagações:

A biografia do grupo primário levanta muitos problemas. Como se deve proceder para obter a biografia de um grupo? Trata-se de recolher ou justapor as perspectivas individuais que os membros têm do grupo e da sua história? Estas seriam talvez mais efectivas se interagindo com os grupos na sua totalidade? E mais: como se pode identificar a dialéctica da totalização que o grupo realiza no seu contexto, e as totalizações que efectua cada membro do grupo, por seu lado, tendo em conta aquela totalização? Por meio de que processos de mediação podemos habilitar-nos a integrar a nossa perspectiva sociológica modelos e técnicas fundamentais de observação desenvolvidas pela psicologia, psicanálise e terapia familiar e de grupo? Muito trabalho teórico está por fazer, o que, possivelmente, nos permitira um dia realizar a passagem do mais simples para o mais complexo, a passagem da biografia do grupo para a biografia do indivíduo. (p. 177).

A primeira pergunta de Ferrarotti mostra sua dúvida se a compreensão da biografia do grupo deve ser apreendida pela singularidade de cada membro sobre como, respectivamente, apreendem o grupo e como este foi construído e se mantém, ou a partir do que unifica as compreensões individuais. Sua segunda questão parece-me necessitar de uma resposta sobre qual seria o lugar do(a) investigador(a) na relação com o grupo. Como Ferrarotti é um sociólogo italiano, os saberes e fazeres sociológicos apresentam singularidades distintas da Psicologia. A terceira pergunta refere-se a como identificar a dialéctica da totalização do grupo e desta com a dos indivíduos. A última pergunta desse sociólogo refere-se aos possíveis diálogos interdisciplinares que auxiliem no processo de mediação de grupos.

Em consonância com as inquietações de Ferrarotti e apostando que o método progressivo-regressivo – por seu atributo dialético e heurístico – permite que o(a) pesquisador(a) desvele – pelo mesmo movimento dialético – como a realidade é construída pelos que a constroem, na relação com as estruturas sociais que experienciam, e sem que o(a) pesquisador(a) realize pré-julgamentos, é que suspeito que *a Psicanálise Existencial e a Antropologia estrutural e histórica proposta por Sartre e seu método progressivo-regressivo, ao se tornarem instrumentos do fazer de psicólogos(as) existenciais, podem, ao mesmo tempo em que auxiliam a empreender a compreensão da biografia de um grupo, ajudar a elucidar aos seus membros sobre as amarras que alienam suas ações, e como eles se edificam enquanto grupo.*

Pelo colocado, deixo claro em que base assento minhas compreensões. Não a tomo como absoluta, mas justifico minha escolha com as palavras de Bornheim (2002): “Se ainda hoje se lê Sartre com o olho posto na atualidade, é porque continua-se vendo em seus escritos o ajuste da reflexão relativamente a essa mesma atualidade.” (p. 7, Prefácio da *Crítica da Razão Dialética*).

Sabemos que a Psicologia é privilegiada com várias reflexões teórico-metodológicas sobre processos grupais. Há disponível um farto material que auxilia o(a) psicólogo(a) que intenciona trabalhar esse tema; desde as teorias clássicas às pós-modernas. Isso, distintamente, não acontece com os estudos em que se relacionam o existencialismo e grupos. Como aponta Dalla Vecchia (2007), há pouca generosidade do mercado editorial brasileiro “[...] à disponibilidade de publicações que permitam introduzir a questão de grupos como preocupação da Psicologia Social no enfoque histórico-cultural”. (p. 109). São ínfimas também as produções realizadas por psicólogos(as) que contemplam a leitura sartriana sobre a sociabilidade e grupos, principalmente as que utilizam o seu método dialético como base para a compreensão das questões grupais. Tal afirmativa baseia-se na escassez dos resultados das buscas realizadas por produções científicas que contemplam direta e profundamente a temática em questão.

Cabe elucidar que meu entendimento sobre a possibilidade da utilização do método progressivo-regressivo para a compreensão das dinâmicas grupais não se restringe à realidade de um campo específico da Psicologia. Ao mencionar “Psicologias sociais” refiro-me ao debruçar da Psicologia em qualquer contexto social. Formação de grupos há em todos os contextos, logo a emersão de conflitos é contumaz. O que altera são as pessoas, a especificidade das situações e da época histórica.

Desta forma, os resultados desta pesquisa poderão também auxiliar, teórica e metodologicamente, profissionais que se colocam como mediadores(as) em qualquer grupo que estiverem inseridos, respeitando-se as situações contemporâneas a que essas relações ternárias se configuram.

Poder também oportunizar uma produção a acadêmicos(as) e profissionais que visam focar esse contexto de estudo, reafirmando pelo método o compromisso ético, político e social da Psicologia, considerando também a amplitude da utilização e o possível ineditismo dos resultados da pesquisa, foi um desafio.

OS CAMINHOS PERCORRIDOS

O caminho construído por qualquer pessoa em sua vida nos mostra a maneira como esta foi estabelecendo diálogo com o mundo e ajudando a construí-lo. Todavia, durante o percurso, o diálogo pode tomar contornos diferentes ou mesmo crescer, aos já existentes, novas perspectivas. Tudo dependerá de onde se quer chegar nesta relação de acordo com o lugar que se parte.

Muitas vezes, nem percebemos que temos uma maneira singular de nos fazermos sujeito de nossa história. Percebemos menos ainda que o método não é uma noção exclusiva de pesquisadores(as), em especial os(as) da área social e humanas. Esses/essas se apropriam dos meios e procedimentos construídos no cotidiano, edificados por qualquer pessoa. O controverso é que aos(às) pesquisadores(as), pelo lugar histórico que ocupam, é legitimado o poder de absolutizarem os métodos e torná-los um caminho substancializador do saber.

O caminho que escolhi não foi o de construir um pretérito-saber, mas também escolhi um método para que por ele pudesse construir minha pesquisa e também legitimá-la por ser pesquisadora. Contudo, diante do que expus, qual seria a diferença que justifique minha crítica acima? A diferença reside no projeto que temos com o método. Há diversos caminhos para se chegar a um fim, e esse é idealizado porque desejamos preencher uma falta presente. Sentimos a falta e concomitantemente projetamos o objeto que falta, ainda que tenhamos que definir qual caminho poderá nos auxiliar a produzir o que precisamos; mesmo contando que o caminho não nos dará a garantia da conquista.

Daí vêm duas questões: quero com o método produzir saberes que serão condicionantes de caminhos a serem percorridos por outras pessoas? Ou quero um método que simplesmente desvele um saber que é produzido por elas, mas de modo a não terem conhecimento desse saber que constituem, caminham inadvertidamente? O meu projeto fornece uma resposta negativa à primeira questão e afirmativa à segunda.

E para ser coerente com este propósito, só poderia lançar mão de um método que me auxiliasse a desvendar o conhecimento, perseguindo a trilha de quem o produz/produziu. Não seria oportuno conhecer somente as produções concretas de uma pessoa, tão pouco somente suas ideias, desconectadas uma das outras. Suas produções, por si, revelam suas ideias que, por sua vez, também foram construídas na relação com outras produções e tudo acontecendo em um contexto histórico.

Por essa compreensão, iniciei minha pesquisa percorrendo com Sartre o caminho que ele percorreu para construir sua filosofia da existência, atenta também à minha maneira de compreender sua biografia e obras, pois a pesquisa também implica a compreensão do(a) pesquisador(a) pelo(a) mesmo(a), uma vez que a realidade da primeira está comprometida com a maneira como o(a) segundo(a) a desvela. Ademais, não há neutralidade em nossas escolhas. O foco de pesquisa sempre está relacionado com nosso projeto; além dos resultados dessa poderem ajudar a outras pessoas quando socializados, acredito que primeiramente queremos respostas que amenizem nossas angústias.

Por esta razão, na ação investigativa, além de colocar como foco minha consciência de como Sartre construiu seu conhecimento sobre a realidade social, tive que fazer o movimento reflexivo, buscando ter consciência da maneira como o compreendia, logo, dos fins que realmente perseguia. Sobre esta atitude Maheirie e Pretto (2007) destacam que:

a análise deverá ser dialética, caracterizada por sínteses constituídas a partir de contradições, alternando momentos de cumplicidade e de criticidade, compondo um momento da práxis, transformando tanto o objeto da pesquisa como o pesquisador, situando-os em sua condição objetiva e subjetiva de devir. (p. 455).

Como nossa existência é rica em contradições, não obstante, muitas vezes senti dificuldade de livrar-me das construções históricas contraditórias à postura que deveria tomar no uso do método. Foi uma luta constante que travei comigo e com essas. Uma luta que só pude estabelecer quando alcançava a consciência crítica de minhas ações.

Para tanto, procurei ficar muito atenta, buscando conscientizar-me da possibilidade de minhas próprias alienações nos instrumentos ideológicos que poderiam forjar o sentido de minhas ações, pois por um lado há nas singularidades “as necessidades, os motivos dos atos, o projeto imediato, e, por outro, os aparelhos coletivos do campo social, isto é, os instrumentos da práxis”. (Sartre, 1960/2002, p. 93). Sei que foi vital essa atitude crítica para desvelar as contradições que emergiram no seio de minha relação com o conteúdo da pesquisa.

É importante também ressaltar que, como Sartre foi um escritor compulsivo, foi impossível abarcar todas as suas obras. As escolhidas, portanto, foram suficientes para auxiliar na compreensão de como edificou sua vida e suas produções. Inclusive, em alguns momentos, percebi a saturação de temáticas, justamente, por serem trabalhadas em várias obras.

Isto posto, resta-me expor que o **objetivo geral** que perseguí com esta pesquisa foi o de *analisar a viabilidade da proposição da Psicanálise existencial, da Antropologia*

estrutural e histórica e do método progressivo-regressivo sartrianos para psicólogos(as) que trabalham com grupos poderem compreender a biografia desses e mediá-los.

Para tanto, propus estes **objetivos específicos**: **(1)** *compreender o caminho percorrido por Sartre na construção da Psicanálise Existencial;* **(2)** *igualmente seu diálogo com o marxismo;* **(3)** *contextualizar o método progressivo-regressivo, suas características e condições de utilização;* **(4)** *aprofundar o entendimento acerca da sua antropologia estrutural e histórica, em especial a compreensão desse autor sobre a gênese e formação de grupos, realizando também diálogos com outras obras desse e de outros autores que se fizeram pertinentes ao cumprimento deste objetivo;* **(5)** *identificar em sua Psicanálise Existencial e na Antropologia estrutural e histórica meios e fundamentos para a compreensão de biografias de grupos;* e, por fim; **(6)** *propor contribuições ao processo de mediação grupal.*

O conteúdo relativo ao primeiro objetivo específico está reunido no **Capítulo 1 – Caminhando com Sartre na construção da Psicanálise Existencial**. Compreende o trajeto percorrido entre a infância de Sartre até antes do início de seu diálogo com o marxismo, passando por três rotas. A primeira abarca sua infância e seu encontro com o idealismo, quando começa a conhecer o mundo pela biblioteca de seu avô e apreender o projeto de ser instituído por sua família para ele; a segunda refere-se a seu encontro com a fenomenologia, quando começa a resgatar o indivíduo diluído num modelo absolutista; e a terceira seu engajamento com a busca pela compreensão de como o indivíduo torna-se sujeito e sua tentativa de encontrar uma moral de ação, já que funda o homem no nada. Nesse percurso foi construindo sua Psicanálise Existencial.

Todavia, a perspectiva política de Sartre ainda se encontrava incipiente nesta fase, observando-a mais consciente para ele no momento seguinte, quando começa a dialogar com o marxismo. Este período está exposto no **Capítulo 2 – A relação de Sartre com o marxismo e o pensamento marxiano**. Neste, encontra-se delimitada a relação ambígua de Sartre com o Partido Comunista Francês, seu apoio e críticas a ele e dele recebidas; o núcleo do pensamento marxiano que chamou a atenção de Sartre e que proporcionou sua afinidade a esse, e que também o levou a propor a aproximação do existencialismo ao marxismo. Este capítulo é finalizado expondo o imperativo concreto para Sartre, que consiste das relações humanas, e seu empenho em chamar a atenção para a necessidade de se compreender as particularidades das relações sociais ao invés de reduzi-las como forças produtoras no âmbito das relações de produção.

As experiências de Sartre durante a II Guerra Mundial, posteriormente à crise do colonialismo do Terceiro Mundo, permitiram que percebesse o esquecimento do humanismo do Jovem Marx no pensamento de alguns marxistas que fizeram do materialismo histórico um saber impositivo aos homens. Esquecendo-se da dialética marxista, buscaram explicar a realidade social, e a luta de classes, por uma lógica analítica que nega as contingências e que não absorve a complexidade plurifacetada da realidade social. Sartre, por conseguinte, percebe que esse movimento objetivava atender às necessidades do próprio Partido Comunista; pelo recrudescimento da violência, este partido buscava afirmar sua ideologia⁷ que subjugava o homem à materialidade.

A fim de resgatar o homem na História, Sartre busca doar ao materialismo histórico o sentido da subjetividade, da singularidade, da experiência, possibilitando reencontrar na História o humanismo marxiano. Este doara a Sartre o entendimento sobre o quanto as estruturas históricas alienam os homens, mas era preciso libertá-los desse campo material. Era necessário entender como os homens se deixavam alienar pela História e como buscavam superar essa condição.

Somente um método que oportunizasse compreender como aconteciam esses movimentos, a partir dos que os constroem, poderia elucidar o conhecimento que produzem, e assim ampliar a consciência de seus limites. Sartre (1960/2002) encontra no método dialético regressivo-progressivo do marxista Henri Lefebvre a melhor integração entre a Sociologia e a História. Sua compreensão do método lefebvriano, que o auxilia a asseverar seu método progressivo-regressivo, é exposta no **Capítulo 3 – O caminho dialético e heurístico para a construção do conhecimento.**

Conta Beauvoir (1963/2009) que “Em 1944, Sartre pensava que toda situação podia ser transcendida por um movimento subjetivo; sabia, em 1951, que as circunstâncias por vezes nos roubam nossa transcendência; contra elas, não há salvação individual possível, mas apenas luta coletiva”. (p. 186). Rowley (2006) também confirma esta reflexão de Sartre. Acreditava ele que “os indivíduos só podiam recuperar a liberdade mediante uma ação revolucionária em grupo”. (p. 248). No **Capítulo 4 – A inteligibilidade dos grupos: nascimento, constituição e desconstrução**, persegui o movimento dialético de Sartre, pelo qual constrói a inteligibilidade da gênese e formação de grupos e dos diferentes momentos do processo grupal. Ele a produz situando a função da práxis livre na relação entre os indivíduos e destes com o campo da materialidade. Através de sua antropologia estrutural e histórica,

⁷ Sartre entende por ideologia “um pensamento sintético produzido em nós pelos fatos sociais e que tenta se voltar sobre eles para apanhá-los na unidade mais ou menos rigorosa de uma mesma visão”. (Lévy, 1980, p. 67).

Sartre expõe diversos processos coletivos e de grupos criados pelas reciprocidades interindividuais mediadas pelas determinações objetivas, de acordo com projetos em comum ou instituídos.

O enredamento histórico das reciprocidades e destas com o campo material, nos indica o ponto fundamental do pensamento sartriano – a razão dialética. Por esta lógica, Sartre elucida a função do(a) especialista(a) do saber prático e do(a) intelectual, e nos auxilia na compreensão da biografia de grupos. Estas reflexões são expostas no **Capítulo 5 – Contribuições de Sartre para se pensar a formação e função social do(a) psicólogo(a)**.

Ademais, seu pensamento nos incita a refletir sobre a função do(a) psicólogo(a) prescrita pela ideologia liberal – e efetivada pela sua formação; como também aponta à condição necessária para se desembaraçar do alheamento às suas contradições, e ser coadjuvante do processo análogo do grupo que tem como foco.

Sartre igualmente nos encoraja a evidenciar as contradições pelas quais “as formações” de psicólogos(as) – Graduação e Pós-graduação *lato e stricto sensu* – se edificam; possibilitando chegar à conclusiva da necessidade de se aproveitar esses campos de formação – ricos em sociabilidade e contradições – para incitar reflexões, exposições de experiências e possível ampliação da consciência crítica do(a) docente e do(a) acadêmico(a) – este como futuro psicólogo(a) e provável pesquisador(a) e docente – sobre as contradições que implicam suas práxis.

No **Capítulo 6 – Práxis e processos grupais: confrontos e mediações** são apresentadas as contribuições de Sartre sobre **os processos de mediação**. As mediações descritas em *O Ser e o Nada* (1943/1997) permitem nossa compreensão sobre como o indivíduo pode ter consciência, concomitantemente, do ser que fundamenta a “si” e do nada como seu fundamento – “um nada ontológico ou transcendental, quer dizer, definido não em si mesmo, mas em sua relação com o ser, [...]” (Thévenaz, 1952/2017, p. 187); sobre como nega sua liberdade, e sobre o outro como mediador de mim comigo mesmo. As mediações expostas na *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002) nos informam a importância do papel do terceiro nas relações entre duas pessoas, entre o indivíduo e o campo da materialidade; entre o indivíduo e um grupo; o indivíduo e a sociedade; entre dois grupos, por exemplo. Esse terceiro, na condição de um objeto, ajunta as pessoas na sua inércia; e, enquanto uma pessoa ou um grupo transforma o caráter soberano dessas relações.

O foco, neste capítulo, principalmente, é evidenciar o papel do(a) psicólogo(a) como terceiro(a) mediador(a) das relações; papel este de suma importância, a julgar pelo

encaminhamento que poderá proporcionar às relações, pelo “lugar” que ocupará como terceiro diante dessas.

Nas **Considerações finais**, exponho a importância do caminho percorrido nesta pesquisa. Caminho que possibilitou confirmar minha tese de que a Psicanálise Existencial, a Antropologia estrutural e histórica, bem como o método progressivo-regressivo podem contribuir com a Psicologia de Grupos e a Mediação Grupal. Por fim, as contribuições de Sartre, fundamentalmente, nos apontam a necessidade de que o(a) psicólogo(a) pautar seu trabalho pela razão dialética, tendo em conta ser a dialética a teoria do conhecimento deste filósofo.

CAPÍTULO 1

CAMINHANDO COM SARTRE NA CONSTRUÇÃO DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL

“Um escritor cria sua obra a partir da matéria-
prima de experiência que lhe é oferecida pela
contingência de sua situação”
(Mészáros)

Aqui inicio o caminho junto a Sartre. Até antes de realizar esta pesquisa, meu contato com suas obras aconteceu sem que verificasse a unidade sintética entre elas. Muitas vezes busquei entender os sentidos que Sartre doou às suas reflexões fora de sua vida. Descontextualizando seu raciocínio dialético, muitos conceitos expressos por ele permaneciam na obscuridade do meu entendimento. Era penoso tentar “descobrir-lhe” os sentidos, como se tivessem vida própria na sua inércia, sem apreendê-los como produtos da práxis de um homem que os construía na sua íntima relação com uma época conturbada por lutas, pelas quais se tentava submeter a subjetividade à materialidade.

Como veremos neste percurso, conceitos como *Para-si, nada, liberdade, consciência, angústia, escolhas, escassez, necessidade*, junto a outros, foram instrumentos linguísticos para comunicar que não podemos olvidar o indivíduo, que sua existência é concreta na situação histórica que o determina “coisa”, “utensílio”, “ideia”.

Somente realizando esse percurso pude compreender Sartre situado em sua época, e o que realmente intentou nos comunicar. Convido-vos a começarmos essa viagem biográfica através de algumas obras de Sartre, e entender seu projeto de resgate do sujeito, recolocando-o de maneira consciente no mundo material, apostando na sua reflexão crítica e na esperança de que o homem fosse o foco unificante de todos os projetos.

1.1 A infância de Sartre: “*Jean-sans-terre*”

Jean-Paul Sartre publicou sua autobiografia em 1964, com o título *As Palavras*. Aproximadamente em 1952, contudo, iniciara uma primeira versão intitulada *Jean-sans-terre*,

significando a si mesmo como uma pessoa “sem herança, sem posses”. Interrompeu esta versão, e somente a retomou em 1961 como base para escrever *As Palavras*, para com esta obra “enterrar” seus escritos literários que não fossem de cunho engajado e político. (Beauvoir, 1981/1982).

A maneira como compreendeu seus primeiros doze anos de vida nos dá um panorama das condições que favoreceram a construção de seu projeto filosófico, literário e político. Nesta obra, utilizando-se do método que denominou como Psicanálise Existencial, Sartre reflete criticamente sobre sua infância.

Sua análise compreensiva nos mostra como lidou com as condições contraditórias em que se inseria – família, sociedade, colegas de escola, e principalmente com o ingresso no mundo da literatura e, ironicamente, sua profunda desilusão com ela. (Rowley, 2006). Suas experiências na infância o influenciaram a projetar-se como um homem preocupado em denunciar, através de sua literatura, seus romances e suas peças de teatro, que não há padrão universal definidor da conduta das pessoas para lidarem com as encruzilhadas da vida que não seja ela própria. Sem embargo, confessa a Beauvoir (1981/1982) que “nascer numa família [...] de intelectuais de certo tipo que tinham uma determinada concepção de trabalho, das férias, da vida quotidiana, e que podiam oferecer-me um bom ponto de partida” (p. 558) foi sua maior oportunidade para se fazer como se fez durante sua vida.

Sartre divide sua autobiografia, que vai até seus 12 anos de idade, em dois momentos: o Ler e o Escrever. No primeiro, podemos perceber como apreendeu o mundo em que estava inserido, principalmente em seu contexto familiar. Informa-nos, o que igualmente assevera Schneider (2002), o quanto a família é mediadora da criança com a sociedade, e como a infância é um período decisório na construção do projeto de ser. Mostra-nos também como tornou-se um idealista, depois de ser apresentado ao mundo pelas letras e figuras dos livros que compunham a biblioteca de seu avô materno, Charles Schweitz. O forjar-se menino-prodígio, para obter a aceitação dos mais velhos, também é um movimento destacado. Elucida os motivos de ter abolido Deus de sua vida e como lidava com a morte. No segundo momento da obra, observam-se suas tentativas de tornar-se escritor, e como todo escritor iniciante, copiando “fervorosamente tudo que lhe caísse às mãos [...]”. (Lévy, 2001, p. 112).

Jean-Paul Charles Aymard Sartre nasceu em 1905, na França. Com ironia e lirismo, muita honestidade e autoindulgência, Sartre (1964/1967) relata os momentos que passava na biblioteca de seu avô. Ele e sua mãe, Anne Marie Sartre, após a morte de seu pai, Jean-

Baptiste Marie Eymard Sartre, foram morar na casa de seu avô materno, em Meudon⁸, na Alsácia. Seu pai era oficial da marinha francesa, falecido quando Sartre tinha, aproximadamente, quinze meses de vida, e com quem não chegou a se relacionar diretamente. Anne Marie e Sartre dormiam no mesmo quarto, e ela dava “atenção exclusiva a Poulou (Sartre). Cada um contava seus problemas para o outro”. (Rowley, 2006, p. 15).

Nas “palavras” de Sartre, pude desvelar a ambiguidade de sentimentos pelo qual compreendeu sua relação de filho de pai-doente-quase-morto. Delas emanam o ressentimento e o sentimento de desamparo por sua mãe ter optado por cuidar devotamente de seu pai, por ter entregue Sartre à uma “ama de leite” e por ter sido desmamado aos nove meses; bem como o alívio pela morte do pai, quando Sartre e sua mãe puderem “se reencontrar”, e por ter sido “criado sem superego”. Confessa Sartre (1964/1967) que:

Por sorte, (seu pai) morreu m^o; em meio dos Enéias que carregam às costas seus Anquises, passo de uma margem à outra, só e detestando todos esses genitores invisíveis montados em seus filhos por toda a vida; deixei atrás de mim um jovem morto que não teve tempo de ser meu pai e que poderia ser, hoje, meu filho. Foi um mal, um bem? Não sei; mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho Superego. (p. 12).

A lembrança de Sartre era do medo que seu pai o “esmagasse”. Diz que se livrou da sina do “superego”, ou seja, “não ter pai significa não ter relações de lealdade ou de poder”. (Gerassi, 1989, p. 51). Em sua relação com seu avô, conseguiu se fazer admirado por ele, “Ele adorava em mim a sua própria generosidade”. (Sartre, 1964/1967, p. 15). Mas com relação às mulheres, parece que era por uma consciência temerosa que as apreendia; representavam-lhe a encarnação da possibilidade do abandono e do desamparo. Da juventude em diante, buscou proteger-se relacionando-se com várias mulheres.

Percebia sua mãe como uma irmã mais velha e disse desejar ter uma irmã caçula. Na época em que escrevia *As palavras*, em 1963, confessou que o laço entre irmãos era o único parentesco que o comovia. “Cometi o grave erro de procurar muitas vezes entre as mulheres essa irmã¹⁰ que não sobreveio [...]”. (Sartre, 1964/1967, p. 36). Quiçá sua relação e cumplicidade com Simone de Beauvoir deflagre parte de seu projeto secundário que buscara unificar os papéis sociais de mãe, irmã e mulher. Ademais, quando a conheceu na Escola

⁸ Naquela época Meudon pertencia à Alemanha.

⁹ Durante toda a pesquisa, a grafia nas citações literais será mantida de acordo com sua escrita original.

¹⁰ Rowley (2006) acredita que Sartre referia-se a jovem Evelyne, com quem se relacionou durante três anos, de 1953 a 1956. Ela era irmã mais nova de Jacques Lanzman, marxista convidado de Sartre a fazer parte do *Les Temps Modernes* em 1952.

Normal, Simone afirmou que tomaria conta de Sartre a partir daquele momento. “Desde então, nunca mais se separaram.” (Chauí, 1978, p. VII).

Seu avô, luterano e um “homem letrado”, cedo lhe apresentou o mundo pela linguagem de diversas obras clássicas que formavam sua biblioteca. Segundo Sartre, Karl, como chamava seu avô, incomodava-se com os autores por não poder atribuir diretamente a Deus as obras do homem. Ao contrário de seu avô, Sartre fez dos autores seus primeiros amigos.

Ainda criança, sentiu-se encantado pelas ideias e imagens que abstraía das palavras e figuras dos livros. Afirma que gostava de imaginar outras possibilidades que as histórias poderiam ter. Ficava desorientado com suas perguntas sem respostas, mas era-lhe aprazível o mergulho naquele universo mítico – podia entrar nele e nele se perder. Mas conseguia resgatar-se quando se afastava deles, questionando sobre o que os livros falavam, quem os escrevia, e porque os escreviam.

Platônico por condição, eu ia do saber ao seu objeto; achava na idéia mais realidade que na coisa. Foi nos livros que encontrei o universo: assimilado, classificado, rotulado, pensado e ainda temível; e confundi a desordem de minhas experiências livrescas com o curso aventureiro dos acontecimentos reais. Daí veio êsse idealismo de que gastei mais de trinta anos para me desfazer. [...] acreditava descobrir a linguagem em estado natural, sem os homens. [...] Eu achava a minha religião: nada me pareceu mais importante do que um livro. Na biblioteca, eu via um templo. [...] eu queria viver em pleno éter entre os simulacros aéreos das Coisas. (Sartre, 1964/1967, p. 34; 37; 39; 40).

Sem irmão, irmã e amigos, os livros eram os melhores amigos e brinquedos de Sartre. Estes eram como janelas que intermediavam seu contato com o mundo. Dos autores sentia compaixão, por considerar que esses ganham a imortalidade através de suas obras, persistindo na história de forma “parasita”, expressão do próprio Sartre (1964/1967).

Sendo criado no seio de um universo literário, neto de um “sacerdote da cultura”, quando criança antevia seu “destino” como escritor pelo prognóstico que lhe faziam. Quando adulto, compreendeu que uma cultura, como as que lia descritas pelos autores, precisava ser legitimada por quem a experienciasse, caso contrário não passava de uma “comédia”.

Sartre lidava com o julgamento de sua família, principalmente de seu avô, buscando se portar como adulto. Agradava-lhes ao mostrar-se um prodígio. Mais tarde relata a Beauvoir (1981/1982) que sua família falava muito sobre sua inteligência, sobre ele ser uma criança dotada de “qualidade excepcional”, e que assim era julgado por ser neto de Charles Schweitz, o que o levava a se imaginar como um “pequeno príncipe”. Revela também que, contrariamente, aos olhares de terceiros era visto como um “retardado”, uma vez que dele

exigiam conhecimentos e comportamentos compatíveis com sua idade, e não aprendera a ser criança. Exemplifica, por sua primeira experiência escolar, seu fracasso na tarefa de escrever corretamente as palavras que a professora ditava.

Minha verdade, meu caráter e meu nome estavam nas mãos dos adultos; aprendera a ver-me com os olhos deles; eu era uma criança, esse monstro que eles fabricam com suas frustrações. [...] No entanto, sem palavras, sem forma nem consistência, diluída nesta inocente transparência, uma transparente certeza estragava tudo: eu era um impostor. [...] Eu me voltava para os grandes, pedia-lhes que garantissem meus méritos: era afundar-me na impostura. [...] Eu era uma falsa criança, [...] sentia meus atos converterem-se em gestos. [...] A Comédia me subtraía o mundo e os homens: enxergava apenas papéis e acessórios; servindo por palhaçada os empreendimentos dos adultos, como poderia tomar a sério suas preocupações. (Sartre, 1964/1967, p. 53-54).

O contexto familiar era o palco onde representava ser o que escolheram para ele, mas, paradoxalmente, experienciava o incômodo de atitudes contraditórias da família para consigo. De acordo com a conveniência, nem sempre o reconheciam como prodígio. “Outras vezes, invadia-me o sentimento de que os outros serviam de mim” (Sartre, 1964/1967, p. 55), tentando, cada um, fazer dele uma duplicata de si, para que a partir da criança pudessem justificar seus engodos. Tinham a má crença, conforme Sartre entendeu, de que uma criança poderia suportar a responsabilidade pelo fracasso de ser dos adultos e de suas relações.

Eu lhes refletia a unidade da família e suas antigas contradições; eles usavam de minha divina infância para se tornarem o que eram [...], eu descobria de pronto que não contava para nada e sentia vergonha de minha presença insólita neste mundo de ordem. (Sartre, 1964/1967, p. 55; 56).

O olhar contraditório dos adultos provocava em Sartre a experiência da contradição de ser. Suas glórias não eram suas mesmo que as buscasse fora de si pelos seus gestos, e muitas vezes as obtinha, desde que conviesse aos adultos. Desta maneira, na época não pudera autenticar sua existência infantil, pois aprendera a buscar seu ser (adulto) no olhar dos outros. Esses “o habitavam”.

Além de lhe emprestarem a essência, também sentia que as coisas não lhe pertenciam. Morou na casa dos avós, depois na casa do segundo marido de sua mãe, Joseph Mancy, Engenheiro Naval e diretor de uma fábrica de estaleiros navais em *La Rochelle*. Sartre o odiava. “Nunca perdoara a mãe por ter tornado a se casar quando ele tinha 11 anos, o que considerou uma traição.” (Rowley, 2006, p. 14). Por esta dinâmica, Sartre aprendeu a não ser reconhecido pelas coisas, pois não as tinha. Constituiu-se pela negação, pela fluidez, pela inutilidade.

[...] a mim, ensinavam-me o que eu não era: *eu não era* consistente nem permanente; *eu não era* o continuador futuro da obra paterna; *eu não era* necessário à produção do aço: em suma, eu não tinha alma. [...] Eu era *nada*: uma transparência indelével.” (Sartre, 1964/1967, p. 56, grifos do autor).

Gerassi (1989) relata que Sartre considerava seu padrasto autoritário e rígido. Este desprezava a filosofia e os trabalhadores, era um conservador que não aceitava o que estivesse fora das normas. Quando jovem, pelo seu padrasto abominar a Revolução Russa, “Sartre convenceu-se que deveria ser boa”. (p. 65). Sartre, citado por Caubet (1984), comenta que “[...] vivi dez anos de minha vida sob o comando de um politécnico”. (p. 125).

Quiçá, por isso a liberdade tornou-se cara para Sartre, e o intimismo do ser, um estranho. Eram-lhe familiares as necessidades básicas: a de sobrevivência e a do outro. Se nada lhe substancializava, poderia alçar voos ao encontro do mundo e das outras pessoas que se apresentavam à sua frente, e nelas buscar o ser que escolhesse para si. E foi assim que fez enquanto criança – buscou ser para os outros a essência que lhes faltava. Queria ser “Deus”, uma vez que neste lugar, por vezes, o colocavam, e assim ele se apreendia.

Sua relação com seu corpo também era mediada pelo outro. Os cuidados excessivos da família com a saúde de um “suicida precoce”, como considerou o fenômeno de quase ter morrido de disenteria na época que seu pai estava doente, fazia com que experienciasse seu corpo como um desconforto, um incômodo. “Verme estupefato, sem fé, sem lei, sem razão nem fim, evadia-me na comédia familiar, rodando, correndo, voando de impostura em impostura.” (Sartre, 1964/1967, p. 59)

A ideia da morte, a sua ausência, assustava mais o menino Sartre do que o fim da existência de algum outro que presenciasse. A contradição que experienciava entre ser o que não era mostrava-lhe a gratuidade da vida. Sem destino prefixado é preciso caminhar criando o caminho e, pelo risco, o abismo pode se apresentar a qualquer momento. Sartre confessa que seria mais fácil se Deus revelasse seus propósitos para com ele, suas necessidades, mas foi-lhe apresentado um “Grande Patrão” e não um Criador. Conta Sartre que naquela época a fé relacionava-se à liberdade, pois os cristãos podiam transitar livremente na sociedade parisiense, enquanto os ateus não. “[...] eu era católico e protestante, unia o espírito de crítica ao espírito de submissão. No fundo, tudo isso me chateava: fui levado à descrença não pelo conflito dos dogmas, mas pela indiferença dos meus avós.” (Sartre, 1964/1967, p. 64).

A maneira como Sartre analisa a dinâmica de sua família assemelha-se a uma encenação teatral para esconder as desarmonias. Somente aos oito anos, quando o avô lhe levou para cortar o cabelo, e apreendendo o desconsolo no olhar de sua mãe, foi que

descobriu que ela o mantinha comprido para esconder o estrabismo que tinha em uma das vistas causado por um leucoma. Sartre afirma: “[...] isso se ligou a uma representação de mim mesmo; eu achava que fisicamente não era agradável às pessoas. Foi talvez aí que se refugiou o sentimento de ser feio, com o qual não me preocupei muito, embora existisse. [...] Nunca me senti agradável de aparência”. (Beauvoir, 1981/1982, p. 382).

Esta autoimagem rendeu-lhe mais tarde certa rigidez no contato com as pessoas quando necessitava algo delas. Achava que as incomodaria, que as infligiria uma presença desagradável. Também não gostava de ser novato em um grupo. Em ambas condições sentia as pessoas hostis para consigo.

A conscientização de sua feiúra atingiu Sartre como uma pedrada. Sua adolescência foi atormentada por isso. Antes dos 20 anos, tomou uma decisão [...]. Sartre, o futuro existencialista, fizera uma opção existencial fundamental. Se não conseguia seduzir as mulheres com seus dotes físicos, iria seduzi-las com palavras — *les mots*. (Rowley, 2006, p. 16).

Sartre teve consciência de que foi conivente com o projeto que fizeram dele quando criança, pois precisava ser reconhecido pela sua família. Compreendeu-se objetificado por esses olhares ambíguos, que ora o glorificavam, ora o denegavam. Mas era a legitimidade da glória que perseguia. Não lhe era confortável perceber a negação desta. Ao declarar que “Nasci para satisfazer a grande necessidade que eu tinha de mim mesmo” (Sartre, 1964/1967, p. 70), desvela a premência que as pessoas têm de buscar ser, e de que é no olhar do outro que a essência é encontrada. Dependente do outro para ser, também inverteu a situação, faz-se absoluto para o outro, uma plenitude indispensável. Queria ser o herói.

Nesta tomada de consciência, Sartre nos mostra a miséria das pessoas – a carência de ser do homem. Assevera a interdependência ontológica da relação Eu/outro e a produção de desarranjos nas relações interpessoais. Comenta que o ato sádico pode estar transfigurado nos gestos, nas atitudes generosas ao encontrar o “masoquista” que declara sua carência.

O período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e seu acontecimento, Sartre assistiu com olhos de uma criança que vivia o “ser cidadão”, a dimensão cívica conforme era ensinado na escola e apreendia na atmosfera burguesa, republicana de sua família. (Beauvoir, 1981/1982). Coloca que os problemas da humanidade para as crianças são obscuros, pois nesta fase suas inquietações dirigiam-se mais para a dimensão particular, principalmente para as suas experiências. Os acontecimentos sociais, políticos e econômicos, segundo sua complexidade, eram intencionados por Sartre como diretamente relacionados ao seu projeto de ser um herói para os outros, para a França.

Assimilou como uma afronta a si mesmo, à sua “magnitude”, quando ficou sabendo da “vergonha” da nação pela perda da Alsácia-Lorena para a Alemanha no final do século XIX, durante a Guerra Franco-Prussiana.

Lembra-se do quanto naquela época o teatro inseria as crianças em uma realidade que mostrava o projeto francês de poder. Conta Gerassi (1989) que a exposição fracassada de Sartre a diversas escolas pelas quais passou quando criança o fez ter aversão a ser o centro das atenções. Gostava das multidões por poder passar despercebido por estas. O cerimonial, a suntuosidade, a soberba e as relações hierarquizadas mostradas nas peças teatrais separavam as pessoas, ajuntando-as em classes que as identificavam entre si. Compreendeu que no coletivo em que as pessoas estão ajuntadas, sem cerimônias, o real laço entre elas é a “aderência”.

Ao frequentar o cinema mudo com sua mãe, percebeu que a música antecipava o futuro dos personagens. Pela identificação das pessoas com esse futuro, conclui que a música era capaz de unir pessoas. A música “era o rumor de suas vidas interiores”. (Sartre, 1964/1967, p. 78). Perceber que a arte une mais espontaneamente as diferentes pessoas, por sua magia do absoluto, do que os protocolos, etiquetas, formalidades, ou seja, os acontecimentos concretos, fez com que Sartre se interessasse pelo fenômeno das multidões. A imaginação reduz a complexa realidade concreta a uma imagem que a totaliza, e esse absoluto é capaz de aderir as pessoas, diluindo as singularidades nas multidões.

Conhecera, então, o que era “destino”, pelos atos dos atores do cinema mudo e pelas músicas que prenunciavam o futuro desses. Encenava diariamente histórias de mortais divinizados que desejava ser. No cinema encontrou o absoluto. Mas a repetição de falsos cotidianos gloriosos começara a lhe deixar melancólico. Sentia-se um impostor por sua fama pública de ser neto do ilustre Charles Schweitzer, e por postergar seu triunfo em suas histórias imaginárias. Tinha medo do vazio que viria depois dele. Mas confessa que o Sartre predestinado-glorioso era confrontado por seus pares, as demais crianças. Nelas igualmente encontrava seus juízes – a indiferença delas para consigo denunciava sua insignificância. Enquanto que para os adultos, Sartre era um mito, para as crianças, seus pares, era um ser mortal, um ser real.

Na segunda parte do livro, Sartre realiza a compreensão de suas ações, principalmente de seu ato de escrever, de acordo com o que apreendeu através das leituras, inclusive o que fez dos olhares alheios. Do mesmo modo que foi apresentado ao mundo pelas letras e imagens dos livros da biblioteca de seu avô, foi também estimulado ao hábito da escrita pela mãe e pelo avô, pelas trocas de cartas que realizava com este quando viajava de férias com sua mãe.

Versos, prosas, depois romances. “Eu escrevia por macaquice, por cerimônia, para buscar o importante; escrevia sobretudo porque era neto de Charles Schweitzer.” (Sartre, 1964/1967, p. 90).

Buscou realizar o imaginário na escrita, mas percebeu que o fulgor do primeiro empalidecia na matéria dos signos. Também não conseguia agradar seu avô com seus escritos. Comenta que, “Se o autor inspirado, como se crê comumente, é outro que não êle mesmo no íntimo de si próprio, conheci a inspiração entre os sete e os oito anos”. (p. 91). O que Sartre quis dizer é que em seus escritos infantis, projetava nos personagens o ideal que fazia para si a partir do outro; mas assustou-se ao ver-se de fora como um Criador, que poderia escrever qualquer destino de suas criaturas. Mesmo escolhendo-se herói e impondo suas regras contra as tiranias, sentiu o pânico do poder da escrita, de suas possibilidades, pois nada lhe impedia de também ser tirano. Angustiava-se diante a possibilidade de concretizar seus caprichos. Percebeu a dimensão de sua imaginação.

Começou a descobrir-se em suas próprias escritas; experienciava sua existência através delas, cumpliciou-se com sua escolha de viver pela escrita. Se a leitura o encaminhou ao espaço público, a escrita o direcionou ao seu mundo privado. Considerou que, se neste mundo íntimo ficasse, poderia ser genuíno, mas os outros “arrancavam sua essência” e a colocavam novamente no universo comum – predestinavam-no como escritor, considerando ser “sua vocação”.

Nada obstante, seu avô receava que Sartre tivesse o mesmo destino de outros escritores, inclusive famosos, que não conseguiam se sustentar financeiramente por suas obras. Fê-lo nova predestinação: seria professor de Letras. Uma segunda profissão para que pudesse ter o sustento que com a literatura não obteria. “Perdi minhas ilusões fabulosas: ‘Ah!’, declarava meu avô, ‘não basta ter olhos, é preciso aprender a utilizá-los!’ [...] Aprendi, pois a ver. [...] Eu observava. Era um jogo fúnebre e decepcionante [...]. Acima de tudo, cumpria renunciar a mim mesmo.” (Sartre, 1964/1967, p. 101; 102). Sartre denuncia seu fastio com a passividade provocada pelo ato de perceber o que já fora criado por outros; a imaginação era mais instigante, pois era seu o ato criador.

Ao experienciar novamente a inércia que o olhar dos outros lhe provocava, ao idealizarem o Sartre escritor e professor de Letras, compreendeu-se como “produto de uma exigência coletiva”. (Sartre, 1964/1967, p. 109). A partir daí paralisou frente a um futuro-presente; ficou sem escrever durante meses. Reconheceu, porém, que a escolha por ser escritor e professor não fora por causa do outro, mas por ter tomado para si este ofício.

A criança Sartre queria ser reconhecida em seus escritos. Por não ser, fê-los um fim neles mesmos. Vivera a inquietação por não compreender o paradoxo de verem nele um futuro escritor, mas que não tinha talento. Incomodava-se por ter que conquistar a glória pela paciência e sacrifício. Seu intento era poder exteriorizar no papel sua imaginação, capaz de realizar negações do mundo, e ser livre para produzir seus romances da maneira que necessitasse. Queria ser reconhecido pela sua capacidade criativa; ser legitimado pela sua singularidade, mas também negava a si esta possibilidade. Aprendera a expectar o triunfo associado ao martírio. Sartre resume o paradoxo que experienciava: “[...] quer eu morra a fim de nascer para a glória, quer a glória venha primeiro e me mate, o desejo de escrever envolve uma recusa de viver” (Sartre, 1964/1967, p. 120), pois o escritor torna-se signo de sua obra, como assinala:

[...] torno-me enfim todo um homem, pensante, falante, cantante, tonitruante, que se afirma com a inércia peremptória da matéria. Tomam-me, abrem-me, desdobram-se sobre as mesas, alisam-me com a palma da mão e às vezes me fazem estalar. Submeto-me a tudo e, de súbito, fulguro, ofusco, imponho-me à distância, meus poderes atravessam o espaço e o tempo, fulminam os perversos e protegem os bons. [...] Outras consciências me tomaram a seu cargo. Lêem-me, salto aos olhos, falam-me, estou em todas as bocas, língua universal e singular; [...] não existo mais em parte alguma, eu *sou*, enfim! Sou em toda parte: parasita da humanidade, meus benefícios roem-na e obrigam-na incessantemente a ressuscitar minha ausência. (p. 122-23, grifos do autor).

E Sartre tinha razão! Enquanto escrevo estas linhas sobre sua infância, dialogo com ele na sua ausência, mas personificado nesta sua obra que recorro para conhecer como se conheceu criança. Brincamos de Deus! Ele com seu projeto infantil de imortalizar-se por suas obras, e seus/suas leitores(as) de ressuscitá-lo e mantê-lo “vivo” pelas mesmas. Ambos(as), Sartre e seus/suas leitores(as), mediados(as) pela materialidade – a obra –, mas ambos(as) ausentes um ao outro.

Retomando. Sartre criança acreditava no destino, apreendeu “a sua sorte de ter nascido escritor”, pois lhe disseram que era sua vocação. Vivia o presente em função de seu futuro último: a sua morte. Antecipando-a, preenchia seu presente escrevendo, como o predestinado no passado.

[...] encarregava meus descendentes de me amarem em meu lugar; para homens e mulheres que ainda não haviam nascido, eu teria um dia encanto, um sei quê, eu lhes faria a felicidade. [...] escolhi como porvir um passado de grande morto e tentei viver ao revés. Entre nove e dez anos, tornei-me completamente póstumo. [...] Eis a miragem: o futuro mais real que o presente. Isso não deve espantar: numa vida acabada, é o fim que se toma pela verdade do começo. (Sartre, 1964/1967, p. 125).

Ao eclodir a Primeira Guerra Mundial, em 1914, com nove anos, Sartre viu os olhares se voltarem a outro foco que não mais o dele. Os acontecimentos universais ofuscaram sua singularidade. Tinha que dividir com os heróis de guerra seu heroísmo solitário e este não era mais gratuito, um ato generoso; passou a ser uma condição coletiva, um dever cotidiano. Irritava-lhe também saber que algum soldado havia salvado a vida de seu superior, “esse devotamento obscuro [...]”. (Sartre, 1964/1967, p. 135).

Retomou a escrita, buscando seguir a lógica do herói que instaura a paz na condição da guerra, e, por seus romances infantis, acreditara que estava contando a verdade. Mas a França adentrava a guerra, contrariando sua lógica. Teve consciência, pela primeira vez, que imaginara uma situação contrária aos acontecimentos reais. Menciona que foi nesse momento que descobriu a imaginação e que se viu de fora, relendo seus escritos.

Frustrado com a realidade da guerra por esta contradizer sua imaginação romanesca, resolveu retomar o passado projetando-o como seu futuro. Voltou-se às obras pré-guerra, que mostravam duelos de ambos antagonistas livres e soberanos. Parecia ficar fatigado com situações em que o singular se diluía no todo, tal como na guerra. Nesta situação, os(as) envolvidos(as) tornam-se mais um(a) no coletivo. Personificam-se as instituições, as nações; o indivíduo torna-se substituível.

Até os dez anos, Sartre foi educado em casa por seu avô e professores contratados. Aos onze anos, novamente foi de encontro com uma nova realidade. Devido ao casamento da mãe, mudou-se com ela para *La Rochelle*, uma comunidade no oeste da França. Depois seu avô o matriculou no famoso Liceu Henri IV, em Paris. (Giles, 1989).

Como aluno externo de um colégio internato, Sartre percebeu-se tratado como qualquer outro que não apresentava bons rendimentos. Parece que sua mãe era a única que não o apreendia a partir de seus fracassos, compreendendo-o como um ser de possibilidades e não fechado no que produzira até então. No ambiente escolar, junto com outras crianças, sobrepuja seu “principado” em seu ambiente familiar para conviver em um meio que se figurava democrático. Sartre declara que até os nove anos existiu se auto vigiando; aos dez “perdeu-se de vista”.

Se até então sua mãe era a única com quem estabelecera relações concretas de amizade, sua inclusão escolar ofereceu-lhe amigos perceptíveis; tanto que diminuiria sua necessidade de inserir no mundo seus amigos imaginários por seus escritos.

Com as outras crianças pôde experienciar o sentimento do *nós*¹¹. A união de crianças, com o consentimento de todas, visando um projeto em comum. Agiam espontaneamente, “na verdade”, seja através de suas brincadeiras, jogos ou quaisquer outras formas e instrumentos para combaterem, conforme suas condições infantis, o inimigo comum: a inércia que os adultos lhes provocavam ao exigirem-lhes ser o que não eram. “Fundindo” espontaneamente suas ações comuns¹², fortaleciam-se através de um grupo de crianças, que emergia dentro de um coletivo de adultos.

O grupo em fusão nasce do interior do modo de ser da sociedade – uma coletividade serial, para combater justamente esta estrutura que massifica as pessoas; mas ao ajuntá-las de fora, destitui-lhes a singularidade. A experiência do *nós*, que faz com que cada pessoa una-se a outra, carrega alguns valores e a negação de outros. Valores estes apreendidos do contexto social. No caso do grupo de amigos de Sartre, a união das crianças também ocorria pelo que apreenderam das convenções sociais repassadas no contexto familiar. Manter a justiça e a não violência no grupo era uma maneira de negar a crueza com que, muitas vezes, os adultos se tratavam e tratavam as crianças.

As pessoas se unem para lutar contra a inércia que lhes provocam certas produções sociomateriais, mas independentemente se conseguem superá-las momentânea ou definitivamente, retornam ao modo de vida serial. No caso das crianças em questão, após cada união para brincarem há o retorno de cada uma para o seio de sua família. Sobre este movimento, Sartre (1964/1967) relata que:

Sem alvo, sem fim, sem hierarquia, nossa sociedade (das crianças) oscilava entre a fusão total e a justaposição. Juntos, vivíamos na verdade, mas não podíamos fugir ao sentimento de que éramos emprestados uns aos outros e de que pertencíamos, cada qual, a coletividades estreitas, poderosas e primitivas que forjavam mitos fascinantes, que se nutriam de erros e nos impunham seu arbítrio. (p. 139).

O ajuntamento deles também se valia da experiência de pertencerem a uma categoria de alunos que poderia voltar diariamente para a casa após as aulas. Eram os (*nós*) alunos externos, assim objetivados e ligados por uma ideia de natureza categórica, criada historicamente para, desta maneira, classificá-los, identificá-los, delimitando os alunos por tipo de vínculo com o colégio. Também agiam como terceiros diante dos semi-internos e aos internos, unindo estes por olhares carregados de valores que lhes imputavam a culpa, ou a seus pais, por estarem naquela condição.

¹¹ Na *CRD* (1960/2002), Sartre coloca o *nós* na dimensão da experiência e não do ser. A noção do *nós* será explorada no Capítulo 4 – A inteligibilidade dos grupos: nascimento, constituição e desconstrução.

¹² Sartre denominará, na *CRD*, este movimento emergente como grupo em fusão.

Sartre também nos mostra outros valores morais de sua época. Existia um aluno semi-interno que todos respeitavam e admiravam. Bérnard, um aluno debilitado em sua aparência e saúde, mas cuja inteligência discreta unia todos os olhares dos que almejavam a perfeição, inclusive o das mães que viam, na maneira dele ser, o ideal de seus filhos. Ademais, a condição de Bérnard agregava a humildade ao seu desempenho escolar, “era o melhor sem ser prodigioso”. (Sartre, 1964/1967, p. 141). O amor de sua mãe por ele era medido pela privação que passava para seu investimento em seu filho; sua fragilidade não era justificativa de impedimento em seu sucesso escolar. Era “perfeito” em condições precárias, um herói, o ideal de filho àquelas famílias que propiciavam boas condições às suas crianças, excetuando-se sua condição física, que lhe proporcionou uma morte prematura.

Sartre relata que aos dez anos já tinha traçado sua história de êxito e que compreendia as contingências¹³ como ironias, providências que justificavam seu destino. Sentia-se seguro neste mundo familiar. “O mundo que conheci era bom, porque eu era amado e era importante”, confessa Sartre em entrevista a Gerassi (1989, p. 50). Foi assim que Sartre conheceu sua liberdade e sua situação, que favoreceu o “menino-gênio” até 1913, mas não a criança, complementa este autor.

Sartre concebia-se um predestinado, e por pior que fossem os acontecimentos reais, principalmente de um mundo em guerra, acreditava que esta não o encontraria; caso contrário, ele suportaria a guerra como um sinal de provação pela qual deveria passar para continuar em frente. Com esta fala, Sartre nos revela, pela sua vivência, a força que um conhecimento totalitário tem de negar a situação em que o homem está inserido, suas condições que situam seus limites e possibilidades de lidar com as adversidades que se encontram à frente de seu projeto de ser.

Pela lógica que aprendera a pensar sobre a existência como preordenada, também entendia que somente a ele caberia a responsabilidade por fazê-la acontecer. Inocentava o universo por quaisquer infortúnios, e assim experienciava a contradição entre a arrogância e a humildade, tendo em conta também se compreender falível. Se apreendeu que seu ideal de ser já estava definido antes de seu nascimento, considerava que também deveria eternizar-se postumamente. Vivía para sua morte. Quanto mais progressos fizesse, mais coerente seria com o *zeitgeist* da ascensão burguesa – ser bom e o melhor aos olhos dos outros. “Criança pública, adotei em público o mito de minha classe e de minha geração: é aproveitar o

¹³ Em entrevista concedida a Simone de Beauvoir, publicada em *Cerimônia do Adeus* (1981/1982), Sartre confessa que a contingência lhe interessou na época em que fazia a Escola Normal. Percebeu o contraste da ausência desta no cinema, e, quando saía deste, a encontrava presente “nas ruas”. Considerava a contingência um lado enfadonho da existência e este fora expresso mais tarde no romance *A náusea* (1938/1989).

adquirido, capitalizar a experiência, o presente se enriquece com todo o passado.” (Sartre, 1964/1967, p. 147). Também confessa que em sua intimidade não compreendia ter que aceitar os outros de maneira passiva. Debatia-se com a inércia do passado e o devir, pois intuía que era o futuro que o fazia arrancar-se do presente.

A partir deste ponto na obra, já caminhando para o final dela, Sartre revela como lidou com uma existência prescrita e evolutiva e como a superou. Para ele, o passado baliza o quanto progredimos ou não. Reconhecer a estagnação também é um progresso, pois muda a maneira como o passado é desvelado por cada um, de acordo com o que se escolheu fazer dele.

Também comenta sobre suas obras, o quanto deseja que não sejam valorizadas em seu conjunto, pois cada uma expressa a respectiva situação singular/universal que se encontrava e a condição em que a escreveu. Cada uma revela a superação do momento anterior, melhorando-o ou rompendo com ele. Para Sartre, deve ser a última obra, independente se julgada melhor ou pior que as anteriores, o ponto de partida para um amanhã melhor.

É importante entender que conhecer a infância de Sartre por ele mesmo não nos dá garantia de que realmente ela tenha ocorrido, de fato, como ele a apreendeu depois. Ele a revisita com mais de cinquenta anos, já com perspectivas de mundo mais ampliadas. Ora, se é assim que a compreende, mesmo com possíveis equívocos ou alterações intencionais, é assim que quer que a compreendamos. Este projeto, portanto, deve ser considerado como seu projeto de adulto para com sua fase de criança. Suas contradições ou coerências encontro ao trilhar com ele os demais caminhos que construiu.

1.2 O encontro de Sartre com a Fenomenologia

Sartre prossegue sua juventude fazendo da “pena” sua espada. Neste momento encontro um Sartre apolítico, ainda temeroso de enxergar-se de fora. Mas suas incursões na filosofia alemã o auxiliaram a gestar sua ontologia. Conta Beauvoir (1960/2009) que

O que o interessava (a Sartre) antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos. Essa noção ele tinha encontrado em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; ele corrigira as provas do texto francês com Nizan. Jaspers opunha à explicação causal, utilizada nas ciências, outro tipo de pensamento que não se assenta em nenhum princípio universal, mas que apreende relações singulares, mediante intuições, mais afetivas do que racionais e de irrecusável evidência; ele a definia e a justificava a partir da fenomenologia. Sartre ignorava tudo dessa filosofia, mas nem

por isso deixara de reter a ideia de compreensão e tentava aplicá-la. [...] estava à espreita de novos tipos de sínteses e leu avidamente as primeiras vulgarizações da teoria da Gestalt. Se o indivíduo é uma totalidade sintética e indivisível, suas condutas só podem ser julgadas globalmente. No plano ético recusávamos também a atitude analítica. Isso que se chama classicamente a moral, não a queríamos nem um nem outro. (p. 33-34).

Prossigamos na história. Após concluir o que hoje denominamos de ensino fundamental, em 1921, com 16 anos, Sartre retorna ao Liceu Henry IV como interno; conhece Paul Nizan e juntos fortalecem a amizade. Dentre as diversas leituras que Nizan recomendava a Sartre nesta época, havia as obras do escritor surrealista francês Marcel Proust (1871-1922). Sartre relata que os livros literários e críticos d'*A Nova Revista Francesa (La Nouvelle Revue Française)*, fundada em 1908, tinham o “odor da cultura” moderna. Considerou que pela leitura poderia se apropriar do mundo, das histórias, das geografias, das culturas. Também menciona que foi no segundo ano que conheceu o sentido filosófico da palavra liberdade, que se apaixonou por ela e tornou-se seu defensor. (Beauvoir, 1981/1982).

Sobre Proust, Sartre declara que esse lhe oportunizou

[...] essencialmente a psicologia objetiva dos personagens. Mas trouxe-me também a ideia de ‘meio’. Uma coisa que Proust me ensinou é que há meios sociais como há espécies animais. Somos alguém como pequeno-burguês, ou como nobre ou como burguês ou como professor etc. Tudo isso se reconhece e se vê no mundo proustiano. E essa é uma coisa na qual pensei muito. Pensei quase que imediatamente, ou pouco depois, que o escritor deveria conhecer tudo do mundo, isto é, deveria pertencer a vários meios. [...] Isso me abria à vida contemporânea porque meus pais viviam cinquenta anos atrasados no que se refere à cultura e à vida. E em Paris, ao contrário, todos aqueles garotos viviam no dia-a-dia a vida cultural do momento. Especialmente os surrealistas. Isso era para nós, como já disse, uma dádiva, uma fonte de influência. (Beauvoir, 1981/1982, p. 260-261).

De 1924 a 1928, Sartre frequenta a Escola Normal Superior, quando conhece Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Raymond Aron (este já estudava a Fenomenologia em Berlim), e reencontra Paul Nizan. Depois, Sartre e Nizan foram ao *Lycée Louis-le-Grand*, fazer o curso preparatório para o exame de admissão. Em 1929, na segunda tentativa, Sartre consegue passar no exame. (Giles, 1989).

Nizan estava atraído pelo materialismo histórico e Sartre por uma liberdade inabalável. “Estávamos em oposição, ele apoiando-se em argumentos racionais e concretos, eu defendendo uma determinada concepção de homem, um homem que descrevia sem apresentar argumentos.” (Beauvoir, 1981/1982, p. 460). Sartre considerava liberdade (ser livre) e consciência (ver-se livre) a mesma coisa. Para ele, nesta época, era vivendo que se criava a liberdade.

A visão de Sartre sobre o homem e o mundo está atrelada à sua negação de Deus. Relata que quando criança tinha uma concepção ateia idealista que lhe proporcionava a sensação de ter-se desfeito de uma ideia mundana, substituindo-a por um “nada espiritual, uma determinada ideia frustrada, no marco de todas as minhas ideias”. (Beauvoir, 1981/1982, p. 565-566). Mais tarde, durante suas conversas com Nizan, percebeu que o mundo era a única realidade, passando da ausência de uma ideia a um ateísmo materialista, um “universo sem Deus”. Segundo Beauvoir, Sartre comenta que

A ausência de Deus era visível em todos os lugares. As coisas estavam sós, sobretudo o homem estava só. Estava só como um absoluto. Um homem era uma coisa estranha. Isso me surgiu pouco a pouco. Era um ser perdido no mundo e conseqüentemente cercado de um mundo por todos os lados, como que aprisionado no mundo. E, ao mesmo tempo, era um ser que podia sintetizar esse mundo e vê-lo como seu objeto, estando ele diante do mundo e fora dele. Já não estava dentro, estava fora. E essa ligação do fora e do dentro que constitui o homem. [...] E levei alguns anos para persuadir-me disso. É muito mais simples, evidentemente, vê-lo como um dentro simplesmente, ou simplesmente como um fora. A dificuldade de que haja os dois, e que isso se contradiga, constitui sua contradição profunda e primeira. (p. 566).

Seu objetivo em estudar Filosofia era o de poder entender “o objeto do homem” – seu ser no mundo (sem Deus) e fora dele. Uma filosofia do homem num mundo material.

Sartre prestou serviço militar como meteorologista de 1929 a 1931. Neste último ano começa a lecionar Filosofia no Liceu do Havre. (Giles, 1989). Como professor, gostava de se relacionar com os jovens, interessava-se pelos que encetavam reflexões de maneira livre, sem método, haja vista Sartre se identificar com eles por também ser esta a maneira como examinava suas próprias ideias. Relata o autor: “eles tinham algo disso; sua maneira de pensar era uma espécie de invenção, eles não eram feitos, eles se faziam; eu também não era feito e sentia bem isso. Sentia que mudava e eles antecediavam até a mudança que sentia em mim [...]”. (Beauvoir (1981/1982, p. 345).

Beauvoir (1960/2009) comenta sobre o (famoso) encontro de Sartre com a fenomenologia de Husserl:

Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia.” Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. (p. 94).

Morris (2009) menciona que Aron aconselhou Sartre a ler a introdução da fenomenologia de Husserl, escrita por Emanuel Lévinas, e o encorajou a estudar Husserl no Instituto Francês de Berlim, onde Aron havia passado um ano. “Sartre comprou, no bulevar Saint-Michel, a obra de Lévinas sobre Husserl, e estava tão apressado em se informar que, andando, folheava o livro ainda não lido. Sentiu um golpe no coração ao encontrar nele alusões à contingência.” (Beauvoir, 1960/2009, p. 94).

Sartre afirmou que foi por Lévinas que chegou a Husserl (Morris, 2009). Conseguiu a bolsa do Liceu de Havre, e, durante sua licença, Aron o substituiu. Chegou ao Instituto Francês (*Maison Française*) de Berlim em setembro de 1933, ficando até 1934, quando contava com quase 30 anos, período em que também teve contato com as obras de Martin Heidegger, Max Scheler e Karl Jaspers. Rowley (2006) menciona que, como Hitler era chanceler, a bandeira da suástica já tremulava no prédio do governo, e no mês de maio houve nova queima dos livros judeus e comunistas. Sartre, apavorado, acreditava que o nazismo não duraria muito. Reafirma a autora que a política não era nesta época seu campo de interesse.

O interesse de Sartre na Fenomenologia de Husserl, diz Morris (2009), não foi por esse querer dar-lhe o estatuto de uma ciência rigorosa. Seu interesse era entender os modos da consciência intencional, isto é, como a consciência, que sempre será consciência *de algo*, apreende o objeto intencionado.

Ao término de sua licença, em 1934, retorna ao Liceu Havre.

Uma tarde de novembro de 1934, estavam sentados (Sartre e Beauvoir) na varanda do *Les Mouettes*, seu café predileto da orla no Havre. O mar estava verde-escuro e batido. Gaivotas rondavam e guinchavam. Sartre começou a se queixar da monotonia de sua vida. O que acontecera com a irresponsabilidade alegre de seu tempo de estudante? Para onde haviam ido seus sonhos? Esta não era a vida do grande homem que ele previra. Ainda não escrevera nada de bom. O que era ele? Um professor secundário de província! Gostava de lecionar e gostava de seus alunos, mas desprezava instituições, diretores de escola, mestres, colegas e pais. Gostassem ou não, disse a Beauvoir, eles eram prisioneiros do mundo burguês. (Rowley, 2006, p. 64).

Ele havia começado a escrever *a Náusea* (1938/1989) com o objetivo de realizar uma análise psicológica do personagem Antoine Roquentin, como este desvelava o mundo, sua dimensão metafísica. Nesta época Sartre assevera que valorizava o homem só, o homem livre. Entendia que a liberdade era suficiente para possibilitar ao homem fazer com que as coisas acontecessem; que este homem optava pelo homem tal como ele é, opondo-se a qualquer representação de homem que lhe fosse imposta. (Beauvoir, 1981/1982).

Provavelmente também tivera como móvel a melancolia que experienciava nessa época, inclusive *Melancholia* era o título original de *A Náusea*. Parou este projeto para terminar *A Imaginação* (1936/2008) – uma editora acadêmica tinha encomendado a ele um ensaio filosófico. Enquanto escrevia este ensaio interessou-se por alucinações e sonhos, e por recomendação de um amigo experimentou a mescalina¹⁴ em um hospital. A experiência não foi boa, seus efeitos foram negativos, e durante semanas apresentou sinais de alucinação e depressão. O médico havia lhe aconselhado a não ficar sozinho. Durante dois anos, da primavera de 1935 à primavera de 1937, Sartre esteve completamente transtornado, “[...] sua melancolia estranha [...] virou loucura”. (Rowley, 2006, p. 66).

Prossegue esta autora relatando que a experiência com Olga, uma mulher que fascinou Sartre, teve peso em sua vida. Enquanto Sartre e Beauvoir eram metódicos, e dirigiam-se ao futuro, Olga era avessa a compromissos, vivia o presente. Na época, Sartre, ingenuamente, entendia a espontaneidade como autenticidade, e se Olga era autêntica para ele, Sartre concluiu que ele não era. Obviamente reviu esta noção mais tarde, mas na época decidiu entregar-se a tal autenticidade do jeito que a compreendia. Começou a ficar obcecado por Olga. Beauvoir se irritava, e achava que ainda havia resquícios do uso da mescalina.

A vontade de buscar uma filosofia que oferecesse uma alternativa de superação da filosofia clássica, colocando o homem em relação com as contingências, a experiência com a mescalina e sua obsessão por Olga, que o fazia “desejar ser ela”, provavelmente influenciaram suas reflexões na escrita de quatro obras produzidas no período de 1935 a 1939 - *A Imaginação* e *A Transcendência do Ego*, ambas publicadas em 1936; o *Esboço para uma Teoria das Emoções*, publicado em 1939, e *O Imaginário*, publicado em 1940.

N’*A Imaginação* e n’*O Imaginário*, Sartre (1936/2008; 1940/1996) explicita a confusão que a tradição clássica filosófica faz entre imagem e coisa ao dar-lhes equivalência. Seguindo a noção de consciência intencional de Husserl, que aparece a partir da redução fenomenológica (Thévenaz, 1952/2017), Sartre reafirma a consciência como ato que intenciona algo no mundo, isto é, uma consciência aberta ao mundo, e que surge quando se torna **de** algo. Ato esse que revela nosso desejo por uma essência; de sermos substancializados.

Sartre, no entanto, vai além de Husserl em suas reflexões. Deduz que ao intencionarmos o que se apresenta a nós como fenômeno, o que apreendo não é “eu” (*Je*), e sim o que está para mim (*Moi*), haja vista não conseguirmos absorver o objeto de fato. Coloca

¹⁴ Alucinógeno extraível de alguns cactos e sintetizado em 1919.

que a consciência tem dois modos de ser: se tornar consciência de algo pelo ato perceptivo ou pelo imaginante. No primeiro modo, apreendo o objeto pela unidade de suas partes, nas diversas perspectivas que o percebo. No segundo modo, apreendo uma imagem de algo que já percebi antes, mas cujo objeto não está presente a mim no momento, e sim sua imagem. Neste caso, crio o irreal, nadificando o objeto como imagem, como representação do mundo (real) através de um antimundo (irreal).

Como em ambos modos de ser a imagem, em si, representa o real e o irreal, não encontramos novidades na relação do homem com o mundo mediado pela consciência irreflexiva, isto é, por uma consciência espontânea que posiciona o mundo (perceptiva) ou mesmo a que evoca uma imagem de algo não existente no momento (imaginante). Até este momento Sartre nos mostra o *cogito pré-reflexivo*, noção que refuta a radicalização da existência no poder do *cogito* cartesiano do *Eu penso*. Explicarei a seguir.

À vista disso, o que interessava a Sartre era a possibilidade de haver um outro nível de consciência – a reflexiva, para que a consciência irreflexiva pudesse ser objeto da consciência. Somente neste segundo nível é que Sartre retoma ao *cogito* de Descartes, o *cogito reflexivo* do *Eu penso*, mas o supera mais uma vez, pois se *penso o pensado*, assevero que “esta consciência de algo é minha”.

Nesta senda, há dois modos de ser no mundo – como Em-si, modo de ser das coisas, dos objetos fechados em si; e como Para-si, modo de ser da consciência que tem consciência de que é consciente. A noção de Sartre sobre a liberdade está relacionada ao ato de o homem imaginar. Sem imaginação não há ação, e por ela podemos antever um futuro de possibilidades ao mundo que se apresenta à consciência perceptiva. Vemos por estas obras a gestão do homem como liberdade e projeto de ser, sendo a liberdade o fundamento do real, noções que serão mais bem trabalhadas em *O Ser e o Nada* (1943/1997).

N’*A Transcendência do Ego* (1936/1994), Sartre chama a atenção sobre como o homem tem consciência de si; como o Eu (ou ego) está para si. Prossegue seu diálogo com Husserl, porém de maneira mais crítica a este. Refuta a substancialização que Husserl atribuiu à consciência com seu *Eu transcendental* que visa o mundo; o que seria contraditório à noção de consciência intencional. Para Sartre, o Eu é o visado, não se encontrando na consciência, mas fora dela. O correto seria afirmar a *transcendência do ego*, pois este, tal como o objeto, não tem o poder, por si, de impor-se como ser ao homem por não se identificar com a consciência. Como coloca Sartre (1936/1994),

O Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane*nte destas consciências, é o fluxo da Consciência em se constituindo ele próprio como sua própria unidade – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O Ego é unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, como o pólo-objeto da atitude irrefletida. Apenas este pólo não aparece senão no mundo da reflexão. (p. 201).

Desta forma, Sartre assevera que a constatação do homem sobre sua existência só pode ocorrer se este tiver consciência do Eu (ou Ego) que intencionou em momento anterior à reflexão. A consciência é subjetividade, e uma consciência objetivada é o Eu, o sujeito. Na sua velhice, Sartre retoma resumidamente a Beauvoir (1981/1982) o que tentou explicar sobre o Eu.

O eu se torna um objeto real – sou eu, é você –, e, ao mesmo tempo, uma fonte de liberdade. É esta contradição que sentimos desde o início e que representa uma verdade. O eu é ao mesmo tempo este modo de vida consciente onde cada momento desabrocha com suas forças próprias. Mas também nos deparamos com o retorno constante das mesmas disposições em circunstâncias próximas e podemos descrever nosso eu. Tentei explicar tudo isso mais tarde em minha filosofia do eu quase objeto que acompanha nossas representações em determinadas circunstâncias. [...] esta própria contradição é para mim a primeira fonte de liberdade. O que mais me interessava não era tanto meu eu quase-objeto sobre o qual não pensava muito, era mais a atmosfera de criação por si de si mesmo que encontramos ao nível do que chamamos o vivido. (p. 456; 457).

Para Sartre, o estado da consciência, a maneira como o indivíduo capta seu Eu, não é predeterminada pelo momento anterior; é frágil por ser instantânea e por estar ligada direta e livremente ao indivíduo, aparecendo-lhe e podendo desaparecer. Menciona ter sido isso que se apresentou a ele como liberdade.

Segue-se às obras referidas o *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939/2008), escrito em 1936, mas publicado em 1939. Nesta, Sartre busca elucidar seu pensamento acerca do fenômeno “emoções”, desconstruindo as teorias clássicas que dicotomizam psíquico e corpo, atribuindo a um ou a outro a causa do estado emotivo. Sartre dá um novo direcionamento para a compreensão deste fenômeno, entendendo que a emoção não é uma consciência reflexiva, e sim irreflexiva, ela é impessoal. O que se revela de imediato à consciência é o mundo, e como intencionalidade, como abertura ao mundo. Por exemplo, se tenho raiva, tenho raiva de alguém. Logo, não tenho consciência da emoção, a consciência emotiva é ação. Não desvelo essa pessoa **com** raiva, mas **pela** raiva.

Há uma transformação no modo de ser da consciência daquele que, diante de determinada situação, não consegue lidar com ela, tampouco se adequar às exigências da mesma. A saída dada seria mudar a maneira de desvelar o objeto, mudando as qualidades

deste para si (não as do objeto real), encontrando assim uma saída para a relação com o objeto através da consciência emotiva que o desvela de maneira ilusória, pela magia. Por exemplo, ao intencionar uma barata pela consciência de (e não do) medo, atribuo à barata características que ela não tem, como me fazer algum grande mal. Desta forma, intenciono a barata pela ilusão de que esta é o que não é.

Com relação ao corpo, Sartre (1939/2008) indica que as reações fisiológicas são conjuntas à consciência, um(a) não precede determinando o(a) outro(a). Se a consciência modifica seu modo de apreender o mundo, o corpo também modifica. E para uma Psicologia fenomenológica, o que interessa não é compreender nem a emoção isolada, nem o objeto, mas a intencionalidade da consciência para com o objeto.

Sartre também foi influenciado pela analítica da existência de Heidegger. A assertiva deste filósofo sobre a necessidade de se analisar a pessoa (o *ente*) para poder compreender o ser, que para ele era a realidade humana, foi invertida por Sartre, tal como fez com o local do *Eu* husserliano, que da consciência o colocou no mundo.

Com relação à busca pela compreensão da realidade humana, ao invés de Sartre partir do *ente* para chegar ao ser, partiu da consciência intencional, que surge quando capta o ser, para se chegar à existência concreta, ou seja, no *ente*. Para Sartre, o ser não antecede ao existente, mas, ao contrário, o *ente* (existente) precede o ser (a essência).

A partir dos estudos de Husserl e de Heidegger, Sartre chega à noção de vida subjetiva de Kierkegaard, que não pode ser explicada pelo saber, mas também não a tomará como uma subjetividade vazia e sim como uma subjetividade objetivada. De Karl Jaspers empresta a noção de compreensão, contrapondo-se à noção de explicação, de interpretação, pois a compreensão “não é uma qualidade vinda de fora para a realidade humana: é a sua própria forma de existir. Desse modo, a realidade humana, que sempre é um *eu*, assume o seu próprio ser, compreendendo-o. Essa compreensão é minha”. (Giles, 1989, p. 275).

Pude perceber que Sartre começa a mostrar o pensamento fenomenológico aproximando-o de questões de ordens existenciais a partir da experiência dos personagens dos seus contos e peças teatrais, situados em contextos específicos. O paradoxo entre a liberdade e a contingência, a impossibilidade de controlá-las quando nos envolvem, e o imperativo da tomada de decisão diante delas mostram o resgate da humanidade do homem pela própria edificação de sua existência.

Como romancista, [...] nunca separou o fato da ficção, e nem acreditava que isso coubesse ao escritor. Na trilogia que escreveu, *Os caminhos da liberdade*, cada um de seus personagens principais se baseia muito de perto em alguém que ele conhecia bem, muitas vezes numa pessoa que o afetara profundamente – e, às vezes, em si próprio. (Gerassi, 1989, p. 27).

Frente a momentos históricos totalitários, conflituosos e opressores, o que dilui o indivíduo nos movimentos das massas, Sartre já começa a construir sua biografia como filósofo e literário. O resgate do indivíduo disperso no coletivo, do singular das amarras do universal para dar-lhe uma lufada de ar, de vida, justamente por estar sem fôlego e imerso nas essências absolutizantes, é visível em suas primeiras obras. Devagar foi devolvendo o indivíduo à sua situação, à sua condição no mundo, mas estritamente, pois ainda não os concebia como os construtores da história.

Vejamos sua caminhada nesta etapa intermediária de sua vida, um período efusivo na produção de Sartre. Sua empreitada para com a escrita mostra a busca alucinante para encontrar uma maneira de superar as opressões burguesas, mas ele mesmo sabia da dificuldade de se desembaraçar da contradição que vivia, já que ele também era burguês, e para tal feito teria também que lutar contra seus condicionantes.

1.3 O engajamento de Sartre perante a situação e a construção da Psicanálise Existencial

“Durante a ocupação, eu era um escritor que resistia, e não um resistente que escrevia.”
(Sartre)

Em 1937, Sartre retorna a Paris e assume o magistério do Liceu Pasteur, em Neuilly. Era um período entre guerras, em que já se prenunciava o início da segunda. Um cenário propício para se questionar os encaminhamentos que as pessoas davam às suas vidas. É neste ambiente ambíguo e tenso, que nos informa sobre os empreendimentos fascistas das nações imperialistas para se evitar a ascensão do socialismo, que *A Náusea* (1938/1989) foi publicada e outro conto, *O Muro* (1939/2005), foi escrito.

N’*A Náusea*, Sartre (1938/1989) constata, através de Antoine Roquentin, a melancolia do viver cada dia diante o absurdo que é a gratuidade de uma vida desprovida de sentido

prévio. Mostra também a solidão das escolhas frente às contingências que se colocam à nossa liberdade.

Expõe sua crítica, através de Roquentin, à nossa ilusão de buscarmos justificar nossa existência por nossas experiências pessoais passadas ou o que almejamos no futuro, no teor intimista e desconectado do mundo e do momento presente quando realizamos nossas escolhas, fazendo a síntese temporal. Também faz a crítica: aos saberes totalitários produzidos pela ciência moderna – explicativos e determinantes de nossa existência e dos meios para conhecermos a realidade humana; às conquistas das classes hegemônicas de cada época, mas cujas ideologias escondem que, para tal, não conseguiriam seu êxito e nele se manter sem a alienação das ações das pessoas que compõem as classes correlatas; à negação da angústia que urge uma escolha diante dos problemas, buscando outros caminhos para “nos inundar” com experiências mais prazerosas, como a relação com a música.

A obra *O Muro* (1939/2005) é dividida em cinco contos escritos em épocas distintas: *O Muro*, *O Quarto*, *Erostrato*, *Intimidade* e *A Infância de um Chefe*. Foi publicada às vésperas da eclosão da Segunda Guerra Mundial.

Os textos de abertura e de fechamento da coletânea apresentam, entretanto, um nítido aspecto político: o primeiro trata da Guerra Civil Espanhola e o último, do fascismo na França. Os demais fizeram com que a crítica, sobretudo de extrema-direita, forjasse uma imagem de Sartre como um escritor voltado para o repugnante e o obscuro. (Arbex, 2009, p. 239).

A Guerra Civil Espanhola (1936-1939) originou-se a partir de conflitos entre as classes tradicionais espanholas sob os ideais nacionalistas e fascistas, que buscavam enfraquecer e exterminar o Governo Republicano instaurado em 1931 após a queda da Monarquia e fortalecido por frentes populares com seus ideais comunistas totalitários e socialistas democráticos. Neste primeiro conto que emprestou nome à obra, e escrito em 1937, Sartre, a partir de três prisioneiros condenados à morte, realiza reflexões sobre a edificação da existência confrontada com o destino que outros nos prescrevem. Mostra o movimento de cada um diante da mesma situação que os ajunta em uma sala aguardando o fuzilamento; seus questionamentos existenciais sobre a gratuidade da vida, quando o futuro dessa se encontra contingencialmente em mãos alheias.

Pontua a importância da singularidade sobre as escolhas, principalmente diante de situações limites que fazem os prisioneiros reverem as suas histórias e decidirem o que farão dela a partir daquele momento. Insere também a questão das emoções para mostrar como lidam com aquela situação perturbadora.

Ao colocar uma situação fronteira aos prisioneiros, entre vida e morte, Sartre acentua a angústia do(a) leitor(a), para que compreenda a vivência do protagonista Pablo Ibbieta e de quem conta a história. A consciência da ironia das contingências, portanto, dá-se quando o protagonista descobre que seus opressores também estavam condenados à morte; e quando mente a eles, dando o endereço do cemitério onde um amigo que queriam capturar poderia estar, e por fatalidade, o amigo resolve justamente se esconder nesse local.

Em *O Quarto*, Sartre nos faz questionar os paradoxos nos modos pelos quais as noções de família, amor, loucura e saúde são tratadas na França dos anos 30, cujo movimento eugenista torna-se mais intenso e influenciador na eclosão da Segunda Guerra Mundial. O conto é construído a partir da vida de duas famílias – os pais e a filha e seu marido. A mãe, adoentada e acamada, mas psicologicamente “sã”, suporta a relação com o marido, mesmo sem haver amor, mantendo o ideal de família necessário a uma sociedade depauperada pela primeira guerra, e que buscava aumentar sua população através da procriação. Saúde era a palavra de ordem. Entretanto, Sartre também coloca em questão a noção de saúde pela relação de fidelidade da filha a seu marido acometido por uma doença mental. Também coloca em questão o internamento psiquiátrico, e a quem este interessa, com a fala do marido de que “as paredes a gente atravessa”. (Sartre, 1939/2005, p. 54).

O conto *Erostrato* me fez lembrar das condições materiais onde Sartre escrevia suas histórias quando criança, no apartamento de seus avós que moravam no sexto andar de um prédio em Meudon. Era “de cima”, através das ideias, que pensava o mundo. Tal qual mostra o protagonista deste conto que morava no sexto andar de um edifício e dali observava da sacada as pessoas na rua – de um patamar considerado “superior”; bem como confessa, o protagonista, que depois que comprou um revólver sua vida começou a melhorar. Planejava atirar em todos e depois se matar, mas ao tentar executar seu projeto, no primeiro tiro vê-se sob olhares alheios e, assustado, esconde-se no banheiro de um café, desiste do suicídio e rende-se às pessoas que estavam à porta do banheiro.

Observo as contradições pontuadas por Sartre ao falar da intersubjetividade. O desejo do protagonista de controlar e negar o outro para se afirmar. Um pensamento que coloca a situação do “ou Eu ou o Outro” nos leva ao aniquilamento de ambos. Se é a partir do olhar do outro que poderemos nos reconhecer, negar o outro é negar a si.

Analogamente, o conto nos leva a pensar em dimensões universais de guerra. O desejo de superioridade de algumas nações que, ao buscarem manter o imperialismo, destroem outras, mas com isso implodem o sistema econômico, necessitando depois auxiliar a nação destruída a se reerguer.

Três pessoas, Henri, Pierre e Rirette são ligadas pela protagonista, Lulu, no conto *Intimidade* – respectivamente, marido, amante e amiga de Lulu. O cenário, ao contrário do de *Erostrato*, cuja delimitação da relação interpessoal está bem clara e dicotomizada para o protagonista, toma forma em *Intimidade* com a experiência das relações ocorrendo de maneira bem conflituosa para Lulu. A necessidade do que aparentemente se repudia; a repulsa do que aparentemente se deseja; a permissão para ser controlado e o controle do outro são mostrados a partir da conduta de má-fé de Lulu, ou seja, de sua má crença de que não é livre para eleger o mundo.

Lulu busca controlar suas relações, ora se fazendo para os três de acordo com o que pensa sobre como cada um quer vê-la, ora inibindo a liberdade deles. O manejo do controle dá-se conforme o que lhe convém, mas não assume sua conduta de maneira responsável e autêntica. O conflito e os limites das relações, e as maneiras de lidar com a liberdade, inclusive com o corpo, são renunciados por Sartre neste conto.

Por fim, temos o conto *A Infância de um Chefe*. Neste, Sartre parece também trazer alguns aspectos semelhantes à sua infância. Trata-se da história de Lucien, um menino de cachinhos loiros, filho mimado pelos pais pertencentes à classe burguesa, cujo projeto já estava traçado – assumir o lugar do pai no comando da indústria da família.

Sartre faz uma condução na história da vida de uma criança à juventude, mostrando a maneira como ela interioriza o ambiente familiar e age sobre ele. Mostra a alienação de Julien nas expectativas e projetos que os adultos fizeram para ele; no processo de formação de sua identidade, seus conflitos, seus questionamentos sobre sua real existência, sua importância para os outros e sobre o mundo que o cerca; dúvidas que aos poucos vão sendo respondidas por interpretações de seu passado.

Na incerteza que dizia respeito a se conseguiria ou não assumir a chefia da indústria de seu pai, em vista tanto de uma experiência homossexual que afetou sua moral, quanto de estar passando por um momento que mostrava a fragilização da classe burguesa com o aumento das manifestações da esquerda, Julien escolhe a saída de tornar-se líder político de um grupo antissemita, e é na conduta fascista que buscará sua essência e reconhecimento do outro.

Sartre não nos oferece um *grand finale* nos cinco contos. Termina os contos com abertura a possibilidades futuras. Em todos eles, porém,

O tema central é inspirado na idéia de uma "liberdade emparedada" e fala das "situações limites" dos personagens que são colocados em xeque pelas circunstâncias das situações sendo forçados a (re)inventar uma saída. De acordo com Michel Contat e Michel Ribalka (1970), Sartre dirá que estes contos retratam, de diferentes maneiras, um fracasso de uma tentativa de fuga da liberdade. (Campos, Alt & Ewald, 2009, p. 127).

Para Arbex (2009), é pelo conto *O Muro* que Sartre nos mostra o início de seu engajamento com as questões históricas. Denunciando o contexto reacionário de guerra e suas consequências, abrindo-se aos contextos políticos.

No dia 03 de setembro de 1939, a França se vê obrigada a declarar guerra contra a Alemanha após a Grã-Bretanha se pronunciar. Como reservista, Sartre é convocado para servir no exército francês em uma aldeia da Alsácia. Ficou em uma unidade meteorológica com mais quatro soldados e um padre seminarista. Como tinha pouco trabalho, Sartre aproveitou para avançar no romance *A Idade da Razão*. Produzia de 10 a 11 horas por dia.

Nas horas oportunas, durante o período de novembro de 1939 a junho de 1940, Sartre registrou em 14 cadernos, aproximadamente, tudo o que percebia, pensava e fazia, compondo um diário publicado três anos após a sua morte, em 1983, com o título *Diário de uma Guerra Estranha*, que reúne o conteúdo de seis cadernos, os de número 1, 3, 5, 11, 12 e 14 (Maggiore, 1995); sendo isto feito ao mesmo tempo em que escrevia o que seria sua grande obra filosófica, *O Ser e o Nada*. (Rowley, 2006).

Um intelectual burguês diante de uma realidade concreta que o condiciona a ser soldado, mas que também lhe permitia ser escritor. Sartre assume que, naquela época, não viu a guerra, mas o seu mundo e nele os objetos-utensílios, produto humano que deveria servir para proteger a vida, mas usados contra ela como armas de destruição. Era nesta condição que Sartre se inseria. Este homem, que desvelou sua situação diante da realidade concreta, tirou-lhe o melhor proveito, fez o que melhor podia como soldado e escritor atento a tudo que estava à sua frente – realizou críticas às ideias de outros autores que lia, e também aos amigos soldados cuja conduta como soldado não era autêntica, pois não se assumiam como tal. Cita um deles no primeiro caderno, Paul, que fugia de sua responsabilidade pela fantasia de considerar-se um civil disfarçado de soldado, o que não era naquela condição. (Cox, 2012).

E sobre esta conduta, lembra Cox (2012) que Sartre resume no *Diário de uma Guerra Estranha* a melhor maneira de explicar o que é conduta autêntica e inautêntica. Fala ele que ser autêntico é ter consciência de ser-em-situação, independente de qual seja essa. Isso significa que a realidade concreta é criada pelo homem no mesmo momento em que o homem se lança a ela, criando assim a situação e assumindo sua conduta. A inautêntica é quando há negação de sua ação, buscando eximir-se da responsabilidade por ela ao justificá-la fora de si.

Desta maneira, uma conduta autêntica requer tanto o reconhecimento de que não há desculpas para nossos atos, quanto não os desejar; é um meio, e não um fim, de chegar à substancialidade (ao ser) que se escolheu. É como se houvesse uma “autenticação” da pessoa de como se escolhe ser, lançando mão da razão moral para que haja o seu desejo de ser livre, ou seja, para controlar os acontecimentos, como assevera Sartre.

A França foi ocupada pela Alemanha nazista em 1940, estendendo-se até 1944, e Sartre foi aprisionado pelos alemães durante nove meses em um campo de concentração de Trier, entre o período de 1940 a 1941. Nesta época fora instaurado o Governo de Vichy, cujo nome é homônimo da cidade em que ocorreram as batalhas nas quais a Alemanha venceu as forças franco-britânicas. Em 1940, Henri Philippe Pétain torna-se chefe de Estado da França. Foi colaboracionista, fazendo acordo com a Alemanha para que parte dela fosse ocupada e outra parte ficasse sobre seu Governo conservador, tradicional, moralista e segregador, ou seja, praticamente reproduziu o Governo nazista sob um regime de exceção. Comenta Beauvoir (1960/2009) que “[...] a família seria soberana, a virtude iria reinar, dever-se-ia falar devotamente de Deus nas escolas. Eu reconhecia aquela morna estupidez que obscurecera minha infância: ela esmagava oficialmente o país inteiro”. (p. 311). Em 1942 os alemães ocuparam o território governado por Pétain, ficando sob o jugo destes até 1944.

Enquanto estava preso, Sartre escreveu uma peça, em 1941, intitulada *Bariona ou o Filho do Trovão*, para encenar na noite de Natal, a fim de comemorar junto com seus colegas de cativo.

Na realidade, o drama tratava da ocupação da Palestina pelos romanos e os prisioneiros não se enganaram: tinham aplaudido na noite de Natal um convite à resistência. Eis o verdadeiro teatro, pensara Sartre: um apelo a um público ao qual se está ligado por uma comunidade de situação. (Beauvoir, 1960/2009, p. 324).

Sartre descobre por meio desta peça o poder do teatro de situação, haja vista seu conteúdo possibilitar a comunicação entre seus pares sobre as circunstâncias que vivenciavam naquele momento. (Caubet, 1984). Contat e Ribalka (1970) também ratificam isso pela seguinte fala de Sartre:

Para mim, o importante nessa experiência era que, prisioneiro, eu ia poder me dirigir aos outros prisioneiros e evocar nossos problemas comuns. O texto era cheio de alusões à situação do momento, perfeitamente claras para cada um de nós. O mensageiro enviado de Roma à Jerusalém, em nossa idéia, era o Alemão. Nossos guardas viram nele o Inglês em suas colônias. (p. 374).

Relembra Beauvoir (1960/2009) que em cartas que recebia de Sartre ainda prisioneiro, comentava que “estava muito contente com a sorte e extremamente atarefado; discutia com os jesuítas os mistérios da virgindade de Maria; esperava voltar dentro em breve para Paris, mas não imediatamente porque montava uma peça que escrevera para o Natal”. (p. 314-315). A peça, como um produto socializado, poderia unir todos que nela apreendiam as respectivas vivências no cativo. Creio que também foi desta experiência que Sartre, posteriormente, extraiu sua noção sobre a experiência do *nós*, bem como a de reciprocidade, ambas desenvolvidas na *CRD*. (Sartre, 1960/2002).

Em 1941, Sartre conseguiu evadir-se do campo de concentração, mas Beauvoir (1960/2009) confessa que ficou aturdida com a rigidez do moralismo de Sartre; como diz Nazário¹⁵ (2011), sua nova dimensão histórica, e complementa que logo Beauvoir compreendeu o fracasso do individualismo apolítico, no qual haviam apostado.

Eu esperava encontrá-lo cheio de convicções, de cóleras, de projetos, mas não couraçado de princípios. Compreendi pouco a pouco as razões disso. Diante dos alemães, dos colaboradores e dos indiferentes com que se defrontavam diariamente, os antifacistas do *Stalag* formavam uma espécie de **fraternidade**, aliás muito reduzida, cujos membros se achavam ligados por um **juramento** implícito: não se dobrar, recusar qualquer concessão. Separado dos outros, cada qual jurara manter essa determinação em toda a sua rigidez. (Beauvoir, 1960/2009, p. 320, grifos nossos).

Percebo, desta passagem de Beauvoir, que a reflexão de Sartre sobre a fraternidade e o juramento na tentativa de manutenção do grupo em fusão é trabalhada na *CRD*. Prossegue Beauvoir mencionando que durante algum tempo Sartre transformou, na vida civil, a intransigência em formalismo, levando algum tempo para adaptar-se novamente à condição fora do campo de concentração. Sartre, portanto, confessa a Beauvoir que fora a Paris para agir e não para gozar da liberdade.

Durante o cativo, Sartre conta que ele e os prisioneiros viviam em conjunto, que se tocavam o tempo inteiro, e que, quando liberto, estranhou a distância física entre as pessoas que, por exemplo, estavam num café em Paris. Considerou que alguns tinham consciência disso, outros não; isto é, de como lidavam com sua liberdade; portanto, Sartre menciona querer

¹⁵ Citações deste autor aqui realizadas são extraídas de texto de sua autoria publicado em seu blog, cujo “ensaio (foi) publicado, de forma mais resumida, no livro *Literatura e guerra*, organizado por Elcio Cornelsen e Tom Burns, Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2010, p. 153-196”. (Nazário, 2011).

criar um grupo de resistência; tentar, pouco a pouco, angariar a maioria das pessoas para a resistência e criar assim um movimento de violência que expulsaria os alemães. [...] O fascismo se apresentava em primeiro lugar como um anticomunismo, e, conseqüentemente, uma das resistências consistia em ser comunista. Ou pelo menos socialista. Ou seja, assumir uma posição absolutamente oposta à do nacional-socialismo. Era insistindo sobre o desejo de uma sociedade socialista que melhor nos podíamos opor aos nazistas. (Beauvoir, 1981/1982, p. 509; 510).

Retornou ao seu cargo no Liceu Pasteur e em outubro de 1941 foi transferido para o Liceu Condorcet, para substituir Ferdinand Alquié, que por sua vez substituiu Dreyfus-LeFoyer, demitido por ser judeu. Na época exigiam que os professores franceses assinassem um documento de confissão de não judeu. (Nazário, 2011).

Sartre começou a recrutar pessoas para recolher informações a fim de divulgá-las em volantes e folhetins. Sartre, Beauvoir e outros amigos, dentre eles Merleau-Ponty, consideravam que se a democracia ganhasse a guerra, haviam de preparar antecipadamente um novo projeto para a esquerda. (Beauvoir, 1960/2009). Entre os(as) integrantes deste grupo, Sartre foi o que mais apostava num socialismo em que poderia existir a liberdade. Avaliou que a vida em cativeiro com outros prisioneiros foi “um triste socialismo”, pois não tinham dinheiro, dividiam comida e submetiam-se a obrigações, mas considerou que esta vida comunitária poderia ser realizada de maneira aprazível com a ausência de relações de subjugo. (Beauvoir, 1981/1982). Fundaram, então, o movimento *Socialismo e Liberdade*, nome homônimo dado por Sartre ao grupo mantido até 1942-43, aproximadamente.

Pereira (2014) indica que, na época,

[...] Resistir é também redigir e difundir folhas de propaganda que fornecem novas e verdadeiras informações sobre a guerra e polemizam contra Vichy. Resistir é participar de um esforço concentrado visando a desentorpecer as mentes mergulhadas na aceitação passiva de um “mea culpa” que expiasse, através da convivência harmônica com os inimigos, a responsabilidade de todos os erros do passado, como propunha Pétain. As artes de uma forma geral e a literatura de um modo específico vão interagir com esta situação, apoiando-se para tanto numa linguagem simbólica, que passasse despercebida aos radares implacáveis das forças nazi-fascistas. (p. 135).

Conta Nazário (2011) que o grupo não recebeu apoio dos comunistas por estes suspeitarem que os alemães tinham libertado Sartre do campo de concentração para espioná-los. Este resolveu, então, dissolver o grupo por perceber o risco que seus membros corriam.

Durante o ano de 1941, Sartre terminou de escrever *A Idade da Razão*, publicado em 1945, logo após o término da guerra. Romance que compõe o primeiro volume, junto com *Sursis (Pena Suspensa)*, publicado também em 1945, e *Com a morte na alma*, em 1949, formam a trilogia d’*Os caminhos da liberdade*.

Em *A Idade da razão* (1945/1979), mesmo este se passando na época da Guerra Civil Espanhola, na década de 30, com prenúncios da chegada da Segunda Guerra Mundial, Sartre mostra o que unifica todos os contextos de guerra – o confronto entre um lado que luta pela alienação do outro, e este que luta na resistência à tentativa de alienação.

Mathieu¹⁶, o protagonista de 34 anos, professor de filosofia, de classe média burguesa, mantinha um relacionamento de namoro há 7 anos, mas apresenta um projeto de vida cuja liberdade lhe é cara, tanto que optou por não se alistar para não ter sua liberdade limitada. Opta por não comprometer sua vida com nada que possa retirar-lhe a autonomia de suas escolhas. Um evento inesperado, porém, interpõe-se entre ele e seu projeto de liberdade – a gravidez de sua namorada Marcelle. Esta situação exige-lhe novas escolhas no direcionamento de sua vida.

Sua opção era que Marcelle fizesse o aborto, pois um filho prejudicaria seus planos de continuar edificando sua existência sem o impedimento de outros. Mas por não ter o dinheiro necessário para pagar um aborto seguro, viu nas outras pessoas com quem convivia diariamente – amigos, irmã, etc. –, a saída para a superação deste empecilho. Sartre mostra Mathieu se confrontando com pessoas de diferentes índoles, valores e formas de agir diante do problema, expondo como percebem Mathieu, que, ao confrontar-se também com esses outros, coloca em questão a sua identidade, a sua existência.

Neste romance, além de Sartre reiterar sua noção de liberdade como possibilidade de eleição e não de obtenção, introduz novamente o outro como contraponto a esta liberdade. Mostra-nos que a relação ontológica do Eu-Outro, isto é, a construção do Eu, dá-se a partir da relação do Para-si-para-outro. Evidencia, com isso, a intersubjetividade – o fato de vivermos no mundo com outras consciências livres.

Em *Sursis* (1945/1974), segundo romance da Trilogia, Sartre mantém os mesmos personagens, mas situados no ano de 1938, semanas antes do Acordo de Munique, firmado em setembro daquele ano em Munique entre Alemanha, Reino Unido, França e Itália, dando ao primeiro país o direito territorial dos Sudetas, parte da Checoslováquia habitada por alemães. França e Reino Unido cederam para evitar outra guerra, mas desde que a Alemanha não reivindicasse outro território europeu. O termo “*Sursis*”, no Direito, designa a suspensão da pena privativa de liberdade, mas para tal, há condições legais e universais para cumpri-la. A palavra é de origem francesa, que significa “suspensão”; por isso o romance também foi reeditado e traduzido como *Pena Suspensa*.

¹⁶ Possivelmente, o personagem faz alusão a Sartre e a Olga.

Enquanto no romance *A Idade da Razão* Sartre confronta a liberdade na relação Eu-Outro, em *Sursis*, a liberdade é confrontada com a condição totalitária de guerra; condição que acomete todos, o que compromete ainda mais a liberdade a uma escolha moral que sirva para todos os homens, haja vista que o que fazer diante da situação de guerra não pode ser uma decisão de uma única pessoa. Desta forma, Sartre nos informa que a liberdade não pode ser compreendida de maneira ilusória, sem condicionantes. Ela não é para ser pensada, mas para ser vivida, e suas escolhas dependerão da condição em que os indivíduos estão inseridos. Muito do que expõe nestes dois romances busca imprimir parte da experiência que relata abaixo a Beauvoir (1981/1982):

Até então (1939) pensava levar a vida de um indivíduo absolutamente livre; escolhia minhas roupas, minha comida, escrevia; segundo eu mesmo era, portanto, um homem livre dentro de uma sociedade e não via que essa vida era completamente condicionada pela presença de Hitler e dos exércitos hitleristas em frente de nós; compreendi depois, tentei um pouco exprimir isso em meu romance (no primeiro volume de *Chemins de la liberté*, e um pouco no segundo). (p. 505-506).

Seu Tratado de Ontologia Fenomenológica, *O Ser e o Nada* (1943/1997), foi iniciado em 1939, e publicado em 1943. Neste, Sartre sistematiza sua perspectiva filosófica sobre a existência em um mundo onde existem outras liberdades, como já aludiu em alguns de seus contos considerando que escrevera esta obra concomitantemente com outras.

Sartre teve uma vida amorosa tumultuada. Era um homem que gostava de seduzir as mulheres para “roubar-lhes” seu amor. Era disso que necessitava – ser amado. Mas todas as relações foram tumultuadas, cheias de conflito, de partidas e reencontros, uma vez que viajava muito, mas somente com Beauvoir manteve cumplicidade, independente de quantos e quantas amantes se interpunham em sua relação.

Quiçá, além do que apreendeu das relações da época, esta obra filosófica também abarca a compreensão de Sartre sobre seus movimentos dialéticos com as pessoas, suas experiências intersubjetivas. O outro como possibilidade de ser “um inferno” para ele, como ele, para o outro. Por isso que Sartre sempre esteve na busca por uma moral que pudesse melhorar as relações – que se realizem com responsabilidade, isto é, que as pessoas assumam suas escolhas, considerando-se que estas, ao se basearem em determinada concepção de homem, comprometem toda a humanidade.

Ele relacionava, à vista disto, a moral e a atividade moral do homem como “um absoluto no relativo”. O homem com seus problemas dentro do mundo refere-se ao relativo e suas decisões, ao absoluto por dizerem respeito a outros homens. Desta forma, entendia que o

absoluto era produto do relativo. Por isso, a moral sartriana entre o Bem e o Mal está fundada no homem; e por ela, Sartre situa o Bem ao que assenta à liberdade humana e o Mal ao que a prejudica, aos projetos que buscam determiná-la. (Beauvoir, 1981/1982).

Não obstante, Sartre considerava uma relação ética aquela cuja liberdade individual fosse respeitada, reconhecida (como ele e Beauvoir viviam), mas tinha consciência de que nem todos conseguiam tal feito, muitas vezes nem ele mesmo, com seus ataques de ciúmes e desejo de posse, noção também abordada na obra.

As reflexões de Sartre, materializadas e socializadas pela obra, são patrimônio cultural de um século devastado por guerras, pois são uma ode à libertação das pessoas, mesmo que suas conclusivas não sejam animadoras, tendo em conta que naquela época deveria ser difícil acreditar na bondade do homem, como o humanismo moderno preconizava. Não foi à toa que terminou a obra dizendo, de uma maneira pessimista, mas realista, que o homem é uma paixão inútil, pois cria a existência na busca de se encontrar e vai se perdendo no caminho; afinal, o homem nada é; não obstante, oportunamente ele revê sua crença.

No tocante à filosofia produzida na obra, Sartre trata de reafirmar a consciência como um nada, pois o movimento social já havia mostrado que o conhecimento moderno pelo qual se tentou plasmar as pessoas tinha fracassado; a igualdade, fraternidade e liberdade almejadas foram malogradas, eis a prova com a guerra. À vista disso, as pessoas deveriam se livrar das amarras com as quais verdades absolutas as aprisionaram, e edificar sua existência de acordo com uma moral de ação que reconhecesse a humanidade do outro. Isso significa responsabilizar-se por suas ações, ao invés de acreditar que não são livres, agindo, neste caso, inautenticamente pela má-fé.

Verdades fundamentadas por vieses que dicotomizam mente e corpo também fracassaram, já que nenhuma delas conseguiu criar um método que atingisse algum equilíbrio, independente do caminho percorrido, começando ou terminando por um deles, e, por isso, Sartre propôs uma compreensão integral de ambos – o homem psicofísico. Tampouco a crença de que não se depende do outro o conseguiu, pois é somente por este que podemos nos reconhecer.

O tempo também nada resolve, sequer determina por si os problemas da humanidade. Se não forem as pessoas a escolher um futuro diferente, nada muda. Sartre situa o indivíduo num mundo em que, para constituir-se como sujeito, terá que dar saídas para as ambiguidades, pois sempre se relacionará com aquele que ele não é. O homem sartriano tem o fardo de ser condenado à liberdade. Ademais, sendo efêmeras as conquistas, faz-se necessário reafirmar a escolha por ela a cada dia.

Em *O Ser e o Nada* (1943/1997), Sartre faz o esboço de sua Psicanálise Existencial. Como é um projeto de ontologia fenomenológica, e para tal repousa na demonstração de como é a realidade humana, ele se importa com os valores fundamentados pela liberdade. Se escolho uma coisa e não outra, ao escolher mostro o valor que escolhi, diferente de pensar que o valor estaria na coisa.

Mészáros (2012) faz um resumo da relação entre as categorias trabalhadas por Sartre nesta obra. De um lado as categorias “primárias ou fundamentais ontologicamente e, de outro, como derivadas ou parasitárias”. (p. 195). Assim Mészáros as relaciona: Consciência/O mundo; Ponto de vista individual/Ponto de vista global; Negação/Afirmação; Para-si/Em-si; Solidão ontológica/Unificação; Eu/O Outro; Totalidade individual/Humanidade; Conflito/Solidariedade; Singularidade incomparável/Nós-sujeito e Nós-objeto; Má-fé/Boa-fé; Falta/Realização; Possibilidade/Probabilidade; Liberdade e paixão/Causalidade e necessidade; Contingência e facticidade/Como causa de si (tradução nossa)¹⁷; Totalidade destotalizada/Totalidade totalizada; Deus ausente/ Ideal ou valor; O imperativo (realizar o irrealizável)/Exigências da sociedade; Imperfeição e fragmentação/A Síntese imaginária (Beleza).

A incompatibilidade entre estas estruturas para Sartre, segundo Mészáros (2012), não permite que o “si” do Para-si seja um constructo individual e perfeito, haja vista o “si” real ser “a unidade dialética entre o indivíduo e as determinações sociais, logo ambos, individual e não individual”. (p. 196). Em *O Ser e o Nada*, Sartre afirma que não há dialética, como o fez na *CRD* (Beauvoir, 1981/1982). Ele não aborda a dialética com o campo socio-histórico. Encaminha sua reflexão pela ideia do círculo existencial-ontológico das relações com o outro, cujos conflitos são resolvidos com um dos lados dominando a liberdade do outro, segundo Mészáros. Seu pensamento de que o homem é uma paixão inútil, como mencionado, o impossibilita definir uma “moral de libertação e da salvação”.

É por isso que Sartre tanto se debateu para escrever uma moral de ação, da existência, moral essa que para ele permitiria criar uma existência melhor, pois acreditava que o valor coercitivo de algo era proporcional ao que lhe era concedido. Este projeto foi arriscado também no *Existencialismo é um Humanismo* (1946/1978); nos *Cadernos para uma moral*, escritos entre 1947-48 e publicados postumamente, em 1985, e em *Verdade e Existência*, escrito em 1948 e publicado em 1989 – nos referidos textos, encontramos fragmentos em que

¹⁷ *Ens causa sui*.

busca questionar a moral na história, mas infelizmente morreu sem conseguir concretizar tal intento como almejava.

Sartre e Beauvoir costumavam frequentar o teatro no período de guerra. Marvin (1995) ratifica que para Sartre o teatro seria uma maneira de colocar o público diante de si mesmo, não como os outros o veem, mas distanciado de si, sob outra perspectiva, podendo estes se verem nas situações apresentadas.

A linguagem teatral deve sempre voltar-se para a ação, não para o realismo ou a expressão psicológica; ela exige o gesto e precisa contribuir diretamente para a montagem de um esquema de engajamento. No final da década de 1940, Sartre burilou a idéia de um "teatro de situações" em substituição ao "teatro de caráter". [...] o novo teatro apresenta "o homem livre em meio às suas próprias situações, escolhendo, quer queira quer não, pelos outros quando escolhe por si mesmo". Essa escolha, resultado da vontade livre e feita em face do "absurdo do mundo", envolve as questões mais fundamentais de como o homem vê e define a si mesmo, podendo por isso assumir a significação de mito moderno. (p. 383; 384).

O entendimento de Sartre sobre a possibilidade de o teatro mediar o singular/universal parte do método dialético, haja vista o espectador, ao interiorizar o problema moral apresentado na peça, poderá pensar uma solução para ele, solução que também afetaria a todos. Como ratifica Pereira (2014),

Por este método, Sartre atinge diretamente um vasto público, exigência de uma literatura engajada, provocando o julgamento crítico do espectador que, identificado com os problemas postos em cena, é levado a transcender o caráter particular da história e a refletir sobre as soluções comumente fornecidas pelo viés da filosofia. (p. 133).

Sartre escreve a peça *As Moscas* (1943/1965), encenada pela primeira vez em 1943. Utiliza da mitologia grega, a história de Orestes e Electra, com o objetivo de os espectadores se identificarem com a conivência (muda) e a inércia com a invasão da França pela Alemanha, ao interiorizarem a conivência e inércia do povo de Argos com o assassinato de seu rei, Agamêmnon, escondidos em suas casas, vestidos de preto, em estado de remorso/culpa coletiva, que dilui a culpa individual. Sartre fala a Beauvoir (1981/1982) que nesta peça “queria falar da liberdade, de minha liberdade absoluta, minha liberdade de homem e sobretudo da liberdade dos franceses sob a ocupação perante os alemães”. (p. 249).

Na peça sartriana, Agamêmnon, rei de Argos, foi assassinado por sua mulher, Clitemnestra e seu amante, Egisto, primo de Agamêmnon, que fizeram de Electra, filha e enteada, sua serviçal. Electra era irmã de Orestes, que fora criado fora de Argos. Ao seu retorno imputou-lhe a obrigação de matar o casal. Sartre também aponta para a liberdade que pode transcender a história, pois quando Orestes mata a mãe, esse liberta a população de

Argos e a si mesmo das tradições ao recusar assumir o reino. Pereira (2014) pontua o alerta de Francis Jeason:

[...] a peça *As Moscas* deve ser compreendida, por um lado, como uma denúncia da política de Vichy e dos discursos de Pétain, conclamando os franceses a expurgarem suas culpas a fim de melhor se resignarem com a ocupação alemã; por outro, como o tratamento da relação do homem com a sua liberdade. (p. 136).

As Moscas é recheada de significados de seu existencialismo, peça doadora de sentido aos expectadores. O teatro de situação, além da literatura e dos contos, era uma das armas de Sartre para a resistência à ocupação nazista.

Entre Quatro Paredes (1944/2006) foi outra peça do teatro de situação de Sartre. Segundo Beauvoir (1960/2009), uma das amigas do casal, Olga, que teve participação na peça *As Moscas*, casou-se com Marc Barbezat, um dirigente de uma fábrica de produtos farmacêuticos e editor autônomo de uma luxuosa revista, intitulada *L'Arbalète*. Barbezat tinha interesse em que Olga se aperfeiçoasse no teatro. Wanda, irmã de Olga, também tinha interesse na área. Diante disso, Barbezat

Sugeri a Sartre que escrevesse para ela e para Wanda uma peça de montagem fácil e que pudesse ser representada na França toda; ele se encarregava de financiar a turnê. A ideia de escrever um drama muito curto, com um só cenário e somente dois ou três personagens tentou Sartre. Ele pensou imediatamente numa situação a portas fechadas: indivíduos encerrados num porão durante um bombardeio prolongado; depois ocorreu-lhe a ideia de trancar seus heróis no inferno para a eternidade. Compôs com facilidade *Entre quatro paredes* que intitulou a princípio *Les autres* (Os Outros) e foi publicado com esse título em *L'Arbalète*. (Beauvoir, 1960/2009, p. 368).

O ensaio inicial da peça teve Camus como Joseph Garcin, Chauffard, antigo aluno de Sartre, como o Criado, Olga e Wanda nos papéis, respectivamente, de Inês Serrano e Estelle Rigault. No enredo, os três morrem e são recebidos pelo Criado no Inferno, um ambiente de um só cômodo, uma porta e sem janelas. Além de não poderem sair dali, também não poderiam piscar, quiçá dormir. Deveriam conviver um com o outro, acordados, eternamente.

O inferno, que em um primeiro momento não lhes pareceu o tradicional do imaginário cristão, começa a assim se tornar quando mencionam o motivo de terem morrido. Garcin, jornalista, optou por desertar da guerra e foi fuzilado por isso, mas crê-se pacifista. Inês, lésbica, funcionária dos Correios, gostava da esposa de um de seus primos; rejeitada, mata ela e os dois, abrindo o gás de cozinha que explode a casa onde estavam. Estelle casou por interesse com um homem mais velho, e engravidou do amante, por quem era apaixonada, mas

matou a criança. Cada um, ininterruptamente, sob o olhar do outro, é julgado e julga as ações consideradas imorais.

Por esta situação, Sartre, na época, quis nos mostrar que o pecado original do homem foi nascer em um mundo junto com outros homens, haja vista conceber, nessa época, o outro como nosso inferno, capaz de pensar de nós o que quiser, nos julgar e ainda assim dependermos dele para a edificação de nossa identidade. Igualmente por utilizarmos dessa condição para responsabilizar o outro por nossas escolhas.

Sobre esta época Beauvoir (1960/2009) comenta que “A literatura dormia, mas houve uma estação teatral bastante animada”. (p. 374).

Les Lettres Françaises era um jornal clandestino do Comitê Nacional dos Escritores (CNE), criado na França, em 1942, por Jacques Decour e Jean Paulhan para publicações literárias como movimento de resistência da Frente Nacional (Riding, 2012). Em 1943, Sartre torna-se membro do CNE, publicando em 09 de setembro de 1944, no jornal, o ensaio *A República do Silêncio* (1944/2009). Neste, Sartre expressa sua vivência junto com os que com ele afirmavam a resistência contra a negação de suas liberdades pelos alemães. Mostra o paradoxo de que a liberdade se dá em situação, esta que limita aquela e exige que se escolha uma coisa em detrimento da outra; portanto a liberdade ocorre na decisão.

Na condição de guerra, cuja morte é a possibilidade mais presente, Sartre compreendera que as escolhas se tornam mais autênticas, pois qualquer escolha era melhor do que a morte. Também coloca que o segredo de uma pessoa não é outra coisa senão o quanto é capaz de resistir à dor e à morte; é aí que conhece o limite de sua liberdade. Na experiência da Resistência, para manterem-se vivos, a escolha de um implicava todos os demais; as consequências poderiam levá-los à morte ou a se manterem vivos. Como estavam livres para escolher as possibilidades para todos diante da situação opressiva, sem soberanos entre eles, em condição democrática, em silêncio, solitariamente e combatendo à noite, formavam o que Sartre denominou de “A república do silêncio”. Neste ensaio, Sartre expressa a noção do engajamento, onde cada gesto singular implicava todos. A partir desta noção, buscará tratar no *Existencialismo é um Humanismo* (1946/1978) a questão da moral existencialista. Texto que abordarei mais adiante.

Também no ano de 1944 é publicado neste jornal outro artigo de Sartre intitulado *La Littérature, Cette Liberté*. Segundo Mendonça (1988), o artigo é uma antecipação de seu ensaio posterior, *O que é a Literatura*, publicado em 1948. Um manifesto da literatura engajada, do qual Mendonça destaca o trecho seguinte:

A literatura não é um canto inocente e fácil que possa se adaptar a todos os regimes; pelo contrário, ela põe por si mesma a questão política. Escrever é exigir a liberdade para todos os homens; se a obra não deve ser o ato de uma liberdade que quer se fazer reconhecer por outras liberdades, ela não é senão uma infame tagarelice. (p. 139).

Prossegue esta autora (1988) pontuando que é a resistência o ponto de partida político dos existencialistas para pensar conjuntamente a liberdade e o engajamento, ou seja, a liberdade engajada.

A condição dos judeus durante e após a guerra não poderia ficar fora da apreensão de Sartre. Beauvoir (1960/2009) relata a náusea que sentia pelas manhãs, durante a guerra,

[...] quando lia em *Le Matin*, em *La Victoire*, virtuosas apologias da Alemanha e os sermões de reprimenda com que nos abatiam os vencedores. A partir de fins de julho, surgiram cartazes nos mostruários de certas casas de comércio: “Proibido aos judeus”. *Le Matin* publicava uma reportagem sórdida sobre “o Gueto” e reclamava-lhe a extinção. A Rádio de Vichy denunciava os “fujões” que tinham desertado da França; Pétain suprimia a lei que proibia a propaganda antissemita; manifestações antissemitas eram provocadas em Vichy, Toulouse, Marseille, Lyon e no Champs-Élysées; numerosas fábricas dispensavam os operários judeus [...]. Lembrava-me do tempo em que dizia a Olga: “Não existem judeus, existem homens somente!” A que ponto eu fora abstrata! (p. 306; 307).

Complementa Rowley (2006) que era proibido judeus exercerem cargos públicos e profissões liberais e era exigido aos funcionários públicos, inclusive professores, que assinassem uma declaração juramentada de que não eram judeus nem maçons.

Diante de tais circunstâncias, no ano de 1944, Sartre começa a escrever suas reflexões sobre o antissemitismo, o que culmina na obra *A Questão Judaica* (1946/1995), publicada somente em 1946, ao término da guerra. Ao apresentar a obra, Scliar coloca logo no início a afirmativa impactante de Sartre: “É o anti-semita quem faz o judeu” (p. 3). E por que esta frase tende a impactar alguns que a leem? Sartre nos mostra que tendemos a crer que o antissemitismo pode ser justificado pela história dos judeus. Mas ele nos alerta que não, que é justamente o contrário, “É a ideia que se faz do judeu o que parece determinar a história, não é o ‘dado histórico’ o que faz nascer a ideia”. (p. 13). A seguir explicarei melhor esta compreensão.

Em uma reportagem de Márcia Tiburi e Rubens Casara (2016) à Revista Cult sobre o ódio à inteligência, afirmam que o preconceito tem sua utilidade ao preconceituoso, pois é por ele que se sustenta o mito da superioridade e inferioridade, legitimando o poder, o controle e a violência. Como coloca Sartre (1946/1995), é como se o antissemitismo fosse um objeto que, dado, já garantisse ao antissemita a superioridade, sem este precisar fazer algo para merecê-la.

Para Tiburi e Casara (2016), se precisam do preconceito para autenticar o poder, o ódio é porque sentem medo e lidam com isso de uma maneira covarde, pois não assumem sua impotência. Para não exporem espontânea e claramente sua covardia, escolhem agir passionalmente pela má-fé, amando o ódio e crendo que este é uma expressão natural dirigida àqueles que, supostamente, formam o lado ruim da história, e estes somente estão nesta condição porque a coletividade em que vivem o considera preconceituosamente, como deflagra Sartre.

Os antissemitas agem assustados consigo diante dos judeus, a verdade sobre si mesmos os intimida; então querem ser intimidadores para não refletirem sobre seu medo da verdade do que são. A crença do antissemita opera como uma blindagem que o dificulta a estabelecer diálogo. Para Sartre (1946/1995), pela racionalidade ou até mesmo se os judeus fossem exterminados, quiçá os antissemitas teriam consciência de como escolhem ser.

Sartre (1946/1995) também pontua o paradoxo da relação antissemitismo/judaísmo. O antissemita, para considerar-se superior, precisa do judeu que deseja exterminar da mesma forma que uma democracia precisa de uma sociedade economicamente hierarquizada para existir. O antissemitismo também aproxima antissemitas de hierarquias diferentes, pois é uma condição que não os distingue por suas posições sociais. Desta maneira, a identificação pelo preconceito mistifica as diferenças sociais entre os próprios antissemitas. Acomodando-se à ordem social, só desejam expurgar “o mal” dela. Sartre pontua que não há neles ato revolucionário.

Em contraponto, este filósofo também chama a atenção sobre como o judeu interioriza e age com o que dele fizeram – assumindo autenticamente ser judeu, sua origem, e desejando ser reconhecido pela sua humanidade como qualquer outro homem; ou inautenticamente, negando sua humanidade, assumindo como os antissemitas e a sociedade o concebem. Contra-atacar o olhar do outro é um meio para transcender o que dele transcenderam.

Sartre (1946/1995) chama a sociedade capitalista de pré-lógica, pois divide, de maneira universal, a sociedade em classes. Para os antissemitas, as classes dividem-se entre judeus e não judeus, dando a entender que o problema dos judeus seria deles próprios, o que não é. Diante de seu entendimento, Sartre propõe encaminhamentos como políticas nacionais e internacionais que promovam campanhas contra o antissemitismo, políticas de educação de base, formação de movimentos sociais de resistência e ações que neguem a ideologia nacionalista.

Em entrevista cedida a Gerassi (1989), Sartre ressalta que grupos ou o próprio Estado utilizam-se da lógica para justificarem-se dizendo que seus atos ofensivos visam a paz, mas,

com a mesma lógica, quando os oprimidos reagem emocionalmente, também com violência, os grupos opressores os definem como “terroristas”. Desta forma, Sartre também mostra que a racionalidade pode ser um instrumento de poder e controle. Todavia, segundo Gerassi, Sartre somente afirmou este pensamento sobre a racionalidade a partir de 1950.

Em outubro de 1945, período recém-pós-guerra, Sartre para de lecionar e funda, junto com Beauvoir, Merleau-Ponty, Raymond Aron, Albert Olliver e Jean Paulhan, a Revista *Les Temps Modernes*, de cunho reformista no campo político, filosófico e literário. O nome fazia referência ao filme homônimo de Charlie Chaplin. Sartre construiu um projeto ambicioso para a Revista. Ele queria

[...] fazer de *Les Temps Modernes* uma tribuna, no melhor estilo dos folhetins revolucionários do século XVIII, capaz de contribuir para formar a opinião pública e de intervir politicamente (mas fora dos partidos políticos) para "produzir certas mudanças na sociedade que nos rodeia" — "o objetivo longínquo que nós nos fixamos é uma libertação". Pretendendo pois "indicar a hora histórica", para retomarmos a expressão de Roberto Schwarz, a revista *Les Temps Modernes* quer ser porta voz de sua época. (Mendonça, 1988, p. 140).

Esta Revista foi o “primeiro órgão da imprensa ocidental a denunciar a existência dos campos de concentração soviéticos”. (Nazário, 2011, s.p.).

Várias foram as críticas direcionadas ao existencialismo. Dentre elas, os comunistas o acusaram de ser uma filosofia contemplativa por não oferecer solução à existência, tendo em vista a solidão da escolha, que parte da subjetividade pura e incapacita o indivíduo a voltar-se à solidariedade. Os marxistas, por sua vez, o criticam pelo existencialismo desvelar o lado obscuro da “natureza” humana, acreditando macular ainda mais sua dignidade. A acusação dos cristãos é a de este negar os preceitos divinos de eternidade ao afirmar a autonomia de o homem criar sua existência, alegando que, com isso, tudo podem fazer sem condenações. (Sartre, 1946/1978).

Em 29 de outubro de 1945, no *Club Maintenant*, em Paris, Sartre profere uma Conferência para defender os ideais existencialistas contras essas e outras acusações. Sua fala chama a atenção sobre as contradições de algumas críticas que recusam aceitar o homem como um ser de possibilidades, sendo o lado mau da vida humana uma delas. Se acusam os existencialistas de serem naturalistas, Sartre concebe que esses, propriamente ditos, indignam-se menos que os existencialistas com as atrocidades que os homens são capazes de realizar, pois querem entender as ações dos homens pelas tradições, em saberes nacionalistas, e o que foge aos limites impostos pela história consideram romantismo.

Mesmo sem falar diretamente com estas palavras, Sartre quer evidenciar a possibilidade de o homem negar a história, e que a resistência a ela não é um idealismo puro, ao ponto de ser considerado como romantismo, mas uma possibilidade de edificar a existência sobre outros moldes não estabelecidos pela tradição ou pela experiência comprovada; o que pode ser considerado um otimismo perante a existência, ao invés de um pessimismo, como o acusam “as pessoas ávidas de escândalo e de agitação”. (Sartre, 1946/1978, p. 4-5).

As vertentes cristã (Karl Jaspers e Gabriel Marcel) e ateia dos existencialistas (Heidegger, os existencialistas franceses) também são pontuadas por Sartre nesta Conferência, bem como o que as unifica – partem da subjetividade. Entendem que a existência precede a essência, isto é, o homem faz-se sem que haja, previamente, saberes e técnicas que o definam e permitam sua produção. O homem não se coloca à frente do homem com prescrição, tal como Deus teria criado o homem; e a ciência moderna, pelos filósofos ateus do século XVIII, quis produzi-lo pelo conceito de natureza humana e por técnicas abstraídas de experiências que deveriam ser comprovadas.

Diferente do existencialismo ateu, que concebe o homem como o único que existe antes de sua essência, sem uma natureza humana e não podendo ser definido por uma ideia fora de si, como se tivesse um criador, a tarefa de criar sua essência caberá ao próprio homem. Nada sendo, far-se-á após ser lançado ao mundo, rumo ao futuro. A compreensão que assevera o princípio fundamental do existencialismo é a de que a existência precede a essência, e é este entendimento que os existencialistas chamam de subjetividade, ou seja, o homem é um projeto que se vive subjetivamente. Sartre (1946/1978) esclarece os equívocos com relação à compreensão do termo “subjetivismo”.

Há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é com isso que jogam nossos adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro lado, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana (fundamentar o saber fora do sujeito, NT). É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. **Quando queremos dizer que o homem escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens.** (p. 6, grifos nossos).

Sartre fala sobre nossos atos afirmarem os valores quando escolhemos o homem que desejamos ser. Se assim o escolha é por considerá-lo bom para mim; desta feita, se é bom para mim, é bom para os outros também. Nossas ações nos comprometem com a vida pelo valor que ela implica, e legislam a favor de outros agirem da mesma maneira, o que nos torna responsáveis por nós e por todos. Esta ação, decisão singular, solitária, que implica e é implicada com o universal, é situada na angústia, e fugir dela se dá somente pela negação da

responsabilidade, uma má crença que nega nosso comprometimento com o outro, com a humanidade.

Há uma preocupação dos existencialistas com relação à moral da ação e do compromisso, justamente no tocante à concepção de homem que o homem cria nesta condição de abandono – estando só e sem desculpas, haja vista a liberdade ser o fundamento dos valores. Condenado a existir, por não ter criado a si próprio, terá que escolher como edificará sua existência. Daí a assertiva sartriana de que “o homem está condenado a ser livre” (Sartre, 1946/1978, p. 9), e, nessa condição, cria sua existência projetando o futuro da humanidade.

Com relação aos sentimentos, Sartre também afirma que será na escolha que o homem expressará o valor do amor, do ódio ou de outros, os quais insistimos justificar como fundamentos de nossas escolhas. Sartre declara que

O sentimento constitui-se pelos atos que se praticam; não posso, pois, consultá-lo para me guiar por ele. [...] Nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há de fazer; não há sinais no mundo. [...] sou eu mesmo, em todo caso, quem escolhe o significado desses sinais. [...] O desamparo implica sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo da angústia. (1946/1978, p. 11; 12).

E quanto ao desespero, aclara que é a ação possível pela negação de outras possibilidades, inclusive da certeza de contar com outras pessoas. Destarte, não é por ser esta a realidade humana que devemos deixar de nos comprometer com o projeto que queremos para o homem, mas sem esperanças de achar que todos os demais se comprometerão com nossa escolha, e sim tendo consciência de que podemos agir dentro dos nossos possíveis. Sartre mostra que a doutrina existencialista só conta com a realidade. Sonhos, expectativas e esperanças definem o homem pela negatividade – o que ele não é, ou ainda não é. “[...] um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos. [...] a única coisa que permite o homem viver é o ato”. (Sartre, 1946/1978, p. 14; 15).

Ademais, o ato precisa ser legitimado pelo outro, o que lhe outorga reconhecimento como sendo uma coisa ou outra. Uma verdade sobre mim advém do outro. É pela intersubjetividade que o homem descobre a si e o que são os outros. Reconheço meu projeto singular pelos outros, na universalidade, e esta também é encontrada no meu projeto singular, pois qualquer homem pode compreendê-lo. O singular e o universal são construídos mutuamente, de acordo com os limites e possibilidades que definem a condição do homem situado no mundo, em sua época.

Diferente da noção da relação Eu-Outro conflituosa de *O Ser e o Nada* (Sartre, 1943/1997), nesta Conferência, Sartre acentua a relação de reciprocidade do ser-com (Sartre, 1946/1978, NT, p. 16). Por fim, Sartre defende uma moral da ação – a díade liberdade/responsabilidade presente no projetar-se do homem para fora de si para criar o homem. Eis o humanismo do existencialismo.

Também são de 1946 a encenação e publicação de duas peças que compõem o teatro de situação sartriano, *Mortos sem sepultura* (1946/1965) e *A prostituta respeitosa* (1946/2004). Mesmo após o término da guerra, Sartre continuou a denunciar suas consequências, chamando também a atenção sobre a possibilidade de as pessoas escolherem condutas que resistam à tortura e à opressão.

Esta necessidade adveio da percepção que Sartre teve sobre a indiferença dos franceses para com os resistentes no pós-guerra. Conta a Beauvoir (1981/1982) que queria “lembrar que tinham sido os resistentes que tinham sido torturados, que tinham sido corajosos, e que era bastante ignóbil a maneira pela qual se falava deles naquele momento” (p. 250). Sartre creditou este esquecimento dos franceses no pós-guerra ao nascimento de uma burguesia conivente com os alemães.

Em *Mortos sem sepultura* (1946/1965), o enredo é datado no ano de 1943, e os personagens se dividem em dois grupos opostos: os resistentes, presos na penumbra de um quarto, e os soldados que os torturam em uma sala um pouco mais clara, querendo obter informações destes. A ambientação e os diálogos denunciam os paradoxos na relação torturador-torturado, fundamentado por Sartre em sua compreensão filosófica entre determinismo-liberdade. Se por um lado o silêncio e a mentira uniam os indivíduos como grupo da Resistência, por outro, os soldados se deleitavam e se cumpliciavam pelo jogo de tortura.

Cada grupo sentia-se fortalecido pelos instrumentos e condutas que comungavam entre si. Mas o pacto só poderia ser mantido individualmente. Com isso, a relação singular/universal é evidenciada, por Sartre, no momento em que iam individualmente para a sala onde eram interrogados. Estando eles sozinhos, longe de seus companheiros, o autor mostra como cada um lidava com a ambiguidade da situação, como suportava ou não a tortura, e o que dela faziam. O acordo coletivo só poderia ser firmado e mantido se cada indivíduo o reafirmasse a cada ato.

Esta peça foi encenada no Brasil no ano de 1977, com direção de Fernando Peixoto. Cardoso¹⁸ (2004) acredita que adaptar a peça às condições brasileiras pode ter sido um projeto do diretor brasileiro para alertar as pessoas que experienciavam o entorpecimento das transformações engendradas durante o período ditatorial de que era necessário buscar novas vias, outras possibilidades, ainda que individualmente. Aquino (1999) colocou como capa de seu livro o cartaz publicado da peça encenada em São Paulo, nesta época, onde havia a inscrição “Uma discussão sobre a psicologia do torturador e torturado”. O cartaz mostra um homem morto, debruçado sobre o emblema da suástica nazista.

Em *A prostituta respeitosa* (1946/2004), a história ocorre em uma cidade do sul dos EUA. Sartre orienta-se para evidenciar o racismo, a corrupção e a depreciação dos que se integram às classes menos favorecidas. No enredo, a polícia procura por dois homens negros, acusados de terem cometido um crime, o qual Lizzie, a prostituta, presenciou quando estava no trem, viajando de mudança para essa cidade.

Seu primeiro cliente nessa cidade fora Fred, filho de um senador e o primo do real assassino. Enquanto estava com ela, um dos homens negros a procura pedindo ajuda, mas Lizzie logo o despacha. No decorrer da trama, Fred tenta convencê-la a depor contra esse homem, Lizzie recusa, a família de Fred a suborna e Lizzie decide depor contra ele. Em seguida, ao ser procurada pelo homem negro, ela o protege da polícia que o procura em sua casa. Quando os policiais saem, ela manda o homem fugir, esse sai correndo e Fred o vê. Ao final, Fred pensa que Lizzie o afugentou por outros motivos, faz-lhe uma promessa de dar-lhe boa condição de vida para que “o sirva” durante suas visitas e Lizzie aceita.

Mais uma vez Sartre (1946/2004) dá um final humano à história, muito corriqueiro, e anti-heroico aos “moralistas de plantão”. Nesta história ele desnuda o jogo do poder e o assentimento a ele pelos menos favorecidos. Mostra que a conduta corrupta de Lizzie e a submissão do homem negro ao branco são condutas também responsáveis por manter o jogo.

Rowley (2006) comenta que esta peça foi inspirada no famoso caso *Scottsboro Boys*. Em 1931, em Alabama, nove adolescentes negros foram acusados por um grupo de rapazes brancos de terem estuprado duas mulheres brancas. A peça foi considerada escandalosa, sendo exigido que ficasse em cartaz com o título *A P. Respeitosa*. O “antiamericanismo” também foi despertado, sendo Sartre acusado por isso. Este negou qualquer conduta antiamericana e, ironicamente, informou que os escritores devem denunciar a injustiça

¹⁸ Maria Abadia Cardoso se aprofunda no assunto em sua dissertação, *Tempos sombrios, ecos da liberdade – a palavra de Jean-Paul Sartre sob as imagens de Fernando Peixoto: no palco, Mortos sem sepultura (Brasil, 1977)*, defendida em 2007, pelo Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História, da Universidade Federal de Uberlândia.

independente do lugar, pois se amam o país, a denúncia auxilia no engajamento contra ela. (Beauvoir, 1963/2009).

Durante um tempo, Sartre investiu na tentativa de concretizar sua Psicanálise Existencial, cuja metodologia foi proposta em *O Ser e o Nada* (1943/1997), mas uma psicanálise que ainda não tinha encontrado seu Freud, como disse. Acreditava que a pessoa busca se totalizar no curso de sua vida, só que é fadada ao fracasso, pois nunca consegue a plenitude eterna desta totalização; mas este ser pleno que persegue pode ser encontrado em seus atos e comportamentos, por mais cotidianos e simples que sejam, ao conseguir desvendar o que impulsiona a pessoa a agir de determinada maneira, que seriam os *móveis*, bem como compreendendo como a pessoa justifica seus atos e comportamentos, ou seja, os *motivos* que ela dá de como estes fundamentariam suas ações.

Concordava, porém, com Freud que cada ato é simbólico, mas divergia no entendimento de que este simbolismo teria origem no inconsciente. Para Sartre (1943/1997), o simbolismo se manifesta em cada escolha da pessoa que, por sua vez, manifesta a essência que persegue. Identificando-se o que sintetiza as ações de determinada pessoa, desvela-se seu projeto de ser, ou seja, o que origina seu projeto, que por sua vez é buscado sempre rumo a um futuro de ser e não a um passado que foi.

Desta forma, Sartre (1947/1968) colocou-se a investigar a biografia de Charles Baudelaire (1821-1867), um poeta francês considerado precursor da tradição moderna em poesia simbolista. Coloca então em prática o método progressivo-regressivo, perseguindo o movimento dialético de Baudelaire com o mundo, isto é, de como apreendia as determinações sociomateriais (movimento de interiorização do exterior) e como agia de acordo com a relação que estabelecia com esses condicionantes de sua existência (movimento de exteriorização do interior), para assim desvelar a unidade sintética (projeto original) que fundamenta a edificação deste poeta como sujeito, o sujeito que persegue ser. O resultado do projeto de Sartre é a obra biográfica *Baudelaire*, publicada em 1947.

Em mais um romance, Sartre coloca em questão o sucesso de uma existência. Conseguiríamos fazer tudo em vida para morrermos “tranquilos”? Se morrermos com a possibilidade de termos consciência do que as pessoas fazem, mas sem poder fazer nada, valeria a pena? No romance *Os dados estão lançados* (1947/1995), dois personagens se encontram depois que morrem, Eva, uma mulher da classe burguesa, envenenada gradativamente pelo marido, André Charlier, que se casou com ela por interesse; também há Pedro, um operário militante, que não teve um amor para deixar, nem família, e que considera estar satisfeito com o que fez em vida. Mas ambos, mortos, têm oportunidade de ver o que

continua se passando na terra no contexto em que se inseriam, porém, não podendo intervir. O mundo para eles é uma imagem. E foi no imaginário que realizaram seu amor enquanto mortos, pois nada podiam também sentir.

Depois é dada a eles a oportunidade de voltarem à vida, voltar a realizar o diálogo entre seus ideais e a realidade concreta, mas fora-lhes colocada uma única condição para não voltarem ao mundo dos mortos: deveriam continuar vivendo o amor construído entre eles. Sartre coloca o amor deles à prova do olhar do outro e deles mesmos, inclusive porque são de classes sociais distintas, o que na época era um relacionamento escandaloso.

Como já mencionado, Sartre também mostra que dependemos do olhar do outro para afirmarmos nossa existência. Sem que legitimem que existimos a partir de seu olhar, nada somos para eles e nem para nós a partir deles. A vida após a morte serve como metáfora para nos informar de que nada mais poderemos fazer. Mesmo que pensemos em fazer diferente, primeiro, de nada mais adiantaria; segundo, essa escolha se daria mais tranquilamente por termos consciência imaginante da realidade, mas sem estar nela, o que não acontece em vida.

Novamente Sartre reafirma que nossas escolhas se dão no contexto diário, diante de outros nas condições que nos limitam; assim, escolhemos dentro de nossas possibilidades, pois a liberdade se dá em vida. Diante da morte o que temos é a certeza da total falta de sentido da vida. Eva coloca ao final que não conseguiram, por que “os dados já estavam lançados” e a oportunidade que tiveram foi somente uma. Não é assim para cada escolha que fazemos? Cada escolha revela a única oportunidade que temos de realizá-la.

Sartre enfatiza a liberdade engajada no terceiro romance da *Trilogia – Os caminhos da liberdade*, escrito em 1948 e publicado em 1949, o *Com a morte na alma* (1949/2012). Neste, também mantém os personagens dos dois romances anteriores que formam a *Trilogia*; mas agora o cotidiano acontece condicionado à invasão da França pela Alemanha, em 1940. Através de Mathieu, o jovem professor, Daniel, um pederasta obcecado por Phillipe, um jovem poeta com ideias suicidas e também combatente, e Brunet¹⁹, um comunista, mas todos

¹⁹ Para Gerassi (1989), Brunet representava Paul Nizan, mas Sartre o narra como num episódio de sua experiência durante a guerra (Beauvoir, 1981/1982). “Uma noite, ouvimos o canhão atirando sobre a cidade que ficava a uma dezena de quilômetros; na estrada plana podíamos vê-lo bastante bem, e sabíamos que os alemães chegariam no dia seguinte. E aí, também isso me impressionou muito, historicamente, esses fatos que eram pequenos fatos, que não pertenciam a nenhum manual, a nenhuma história de Guerra; uma cidadezinha era bombardeada; uma outra aguardava e seria tomada por sua vez. Havia pessoas bloqueadas ali, esperando que os alemães se ocupassem delas. Fui deitar-me; tínhamos sido abandonados por nossos oficiais, que se foram por uma floresta, carregando uma bandeira branca, e que foram feitos prisioneiros como nós, mas em horas diferentes. Nós ficamos entre soldados e sargentos, dormimos e no dia seguinte de manhã ouvimos vozes, tiros, gritos; vesti-me rapidamente, sabia que isso significava que seria feito prisioneiro; saí, dormira em casa de camponeses que estavam ali; saí e me lembro de uma estranha impressão de cinema que tive, a impressão de que representava uma cena de cinema e que não era real. Havia um canhão que atirava contra a igreja, onde

combatentes de guerra, Sartre mostra como cada um persegue sua liberdade em condições totalitárias de guerra.

O que fazer? Era a dúvida de Mathieu quando, abandonado à sua liberdade em seu posto de combate pelo seu General do qual recebia ordens, escolheu enfrentar o inimigo por considerar que era a melhor escolha que poderia fazer no momento. Considerou cedo para abandonar a batalha e tarde para voltar atrás.

Escolher terminar com a existência era a escolha de Phillipe. Conscientizar Phillipe foi a de Daniel, mostrando-lhe que seu ato abriria precedentes a outros que poderiam também tentar o suicídio; e manter os ideais comunistas, mesmo aprisionado pelos alemães e continuar resistindo para que as consequências fossem benéficas a todos era o projeto de Brunet, mas compreende que para concretizar seu projeto dependeria de outros.

Observo Sartre reiterar a responsabilidade da escolha. O binômio liberdade/responsabilidade é compreendido como a ética relacional. Bem como a noção de má-fé, principalmente pelo personagem de Phillipe, é pontuada através de sua má crença de que sua escolha pelo ato suicida somente lhe dizia respeito.

Em resumo, os personagens, em situações diferenciadas em cada Romance, buscam resolver a questão da liberdade, ilusoriamente, cada qual à sua maneira. Poderíamos levantar as seguintes questões que perpassam, respectivamente, as histórias: Como o homem persegue sua liberdade na relação eu-outro, quando percebe sua “liberdade suspensa” diante da possibilidade da morte? E quando tem que escolher em situações totalitárias, como a guerra, o homem tem consciência de que sua escolha compromete todos? Teria também consciência de que, para realizar seu projeto inserido num contexto social que limita sua liberdade, precisa do engajamento de outros, como concluiu Brunet?

Destarte, para Sartre tais questões são irresolúveis, visto que a liberdade é o fundamento do homem, o que o faz condenado a ser livre, sempre, independente das escolhas

certamente havia resistentes chegados na véspera; sem dúvida, não eram dos nossos porque não sonhávamos em resistir, não tendo aliás meios para isso. Atravessei a praça sob os fuzis dos alemães, para ir de onde estava ao local onde eles estavam; e eles me empurravam, colocaram-me numa imensa tropa de rapazes que se deslocavam para a Alemanha. Conteí isso em *La mort dans l'âme*, mas atribuí a Brunet. Caminhamos e não sabíamos muito bem o que ia fazer conosco. Havia os que esperavam que nos libertassem em oito ou quinze dias no máximo. [...] Havíamos sido feito prisioneiros algumas horas antes do armistício. Fomos levados para uma caserna de gendarmes, e ali aprendi o que era a verdadeira história. Aprendi que era alguém que vivia numa nação exposta a diferentes perigos e que esse alguém estava exposto a tais perigos. Havia ali uma espécie de unidade entre os homens que estavam lá; uma ideia de derrota, uma ideia de ser prisioneiro, o que, naquele momento, parecia muito mais importante do que todo o resto. Tudo o que eu aprendera e escrevera nos anos anteriores já não me parecia válido, nem sequer como tendo um conteúdo. Era preciso estar ali, comer quando nos davam comida – o que aliás era muito raro; havia dias em que absolutamente não comíamos, porque não fora previsto alimentação para tantos prisioneiros. Dormíamos nessa caserna, no chão”. (p. 507-508).

anteriores e das que fará. A única escolha que o homem não pode fazer é não querer escolher. Exceto para a última questão, que Sartre responderá com o grupo em fusão na *CRD*.

Sobre o racismo, Sartre escreveu o ensaio *Orfeu Negro* (1948/1960), texto “que foi redigido como introdução à Antologia da Nova Poesia Negra e Malgache [Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache], o filósofo realiza uma reflexão acerca da questão do racismo”. (Rodrigues, 2016). Neste, encontramos a proposta de que o(a) negro(a) assuma sua “negritude”, condição que não conseguirá mudar, para que, a partir deste lugar possa lutar contra o racismo. Nascimento (2003) coloca que é uma proposta

[...] dialética em que o ‘racismo anti-racista’ dos movimentos negros funcionaria como antítese à tese do racismo, criando uma consciência comum de luta, passo necessário para a construção comum de luta, passo necessário para a construção da síntese final, uma sociedade sem racismo. (p. 51).

Complementa esta autora (2003) que mesmo que a defesa de Sartre à sua tese tivesse sido sólida, esta foi acusada de “racismo às avessas por adversários do Ocidente assim como por africanos comprometidos com posições ideológicas de esquerda”. (p. 52). Acredito que o erro de Sartre foi utilizar a palavra “racismo” para expressar a conduta autêntica dos(as) negros(as), isto é, para assumirem a “negritude”, suas características biológicas e não a condição social que os condicionou historicamente, a esta deveriam resistir, lutar para superá-la. Foi um alerta para não se posicionarem como o negro da peça *A prostituta respeitosa*, negando sua humanidade frente ao homem branco e submetendo-se ao olhar deste. Mas como as palavras são instrumentos que carregam sentidos, utilizar a mesma que define o preconceito foi transferir estes para a conduta autêntica dos(as) negros(as), mesmo que o sentido dado por Sartre ao racismo tenha sido diferente.

O problema da moral é também retratado por Sartre na peça *As mãos sujas* (1948/1972). A situação mostra duas posições contraditórias entre o secretário de um Partido Operário da Ilíria, Hoederer, e um grupo de dirigentes deste partido. Para o secretário, suas escolhas pautam-se no que pode obter de ganho de acordo com a situação, mesmo que precise colaborar com o partido adversário, “sujando as mãos”. Já Hugo, um idealista, coloca seus princípios acima de tudo. Como as ações de Hoederer ameaçam o partido, o grupo considera que somente Hugo teria condições de matá-lo, haja vista entenderem que os princípios de Hugo assegurariam sua fidelidade ao partido.

Hoederer, por conseguinte, convence Hugo de que este poderia estar sendo usado pelo grupo; mas Hugo acaba matando Hoederer por outro motivo – flagrá-lo em intimidade com sua companheira. Após cumprir dois anos na prisão, ao sair, Hugo confessa a uma integrante

do partido, Olga, que não foi ele quem matou Hoederer, mas as “contingências”, pois se não estivesse naquele momento onde encontrou os dois, não o mataria. Ao final, Olga lhe mostra suas contradições. Dentre outras questões, Sartre tentou comunicar ao PC o quanto poderiam haver manipulações no interior do próprio partido, que justificadas por princípios morais ou pelas circunstâncias, camuflariam os objetivos das ações, e um deles é levar vantagem sobre pessoas honestas. Conta Beauvoir (1963/2009) que

A peça virava anticomunista porque o público dava razão a Hugo. Associou-se o assassinato de Hoederer aos crimes que eram imputados ao Kominform²⁰. Sobretudo, aos olhos de seus adversários, o maquiavelismo dos dirigentes e sua reviravolta final condenavam o PC. Politicamente, era o momento mais verdadeiro da peça: em todos os PCs do mundo, quando uma oposição tenta fazer prevalecer uma linha nova e justa, esta é liquidada (com ou sem violência): depois os dirigentes reassumem a mudança. (p. 121).

A liberdade situada, isto é, a escolha da pessoa de acordo com o contexto que a condiciona, também é retratada na peça do mesmo ano que a anterior, 1948, intitulada *A Engrenagem* (1948/1974). A história gira em torno de um país pequeno cuja riqueza é o petróleo, governado por Jean Aguerra, que assumiu porque o ex-governador permitiu que o petróleo fosse explorado por uma empresa estrangeira, prometendo nacionalizá-lo, mas continuou fazendo a concessão. O povo, revoltado por este motivo, pela tirania de Aguerra, e por este beber muito, queria matá-lo, mas deram-lhe a chance de ir ao tribunal popular, sendo julgado e condenado à morte.

Em uma passagem no tribunal, Aguerra relata sua reunião com o embaixador do país que explora o petróleo, na qual foi coagido por ele a manter a concessão já que, caso contrário, haveria retaliações ao seu país. Complementa que independente de quem assumisse o governo, faria como ele, pois não haveria mudança na política. François assume o governo, recebe a visita do embaixador e a conversa se repete. Tenta resistir, mas foi da mesma forma ameaçado, alegando o embaixador que, se nacionalizassem o petróleo, considerariam *casus belli*, isto é, motivo de guerra. A história finaliza com François cedendo e começando a beber.

O problema do idealismo político também é deflagrado por Sartre, quando se desconsideram as relações de poder e a realidade concreta, que mostram as desigualdades das nações. A iminência de uma guerra antecipa a morte, e Sartre novamente aponta para a fragilidade do idealismo quando confrontado com as condições sociomateriais, sendo que, para mantê-lo, é necessário reafirmá-lo a cada escolha, o que igualmente em nada garantirá o sucesso das consequências.

²⁰ Escritório de informações dos Partidos Comunistas e Operários, fundado em 1947 por Stalin, perdurando até 1956. Era onde se articulava a troca de informações e ações entre os partidos comunistas da Europa.

Outrossim, outra peça de teatro é escrita e usada por Sartre como instrumento de comunicação por buscar instigar os(as) espectadores(as) a refletirem sobre o que fazem de sua existência e como a justificam. *O Diabo e o Bom Deus*, publicada em 1951, é ambientada na Idade Média, período de crença em Deus como fundamento do universo, época em que boa parte de arrecadação dos impostos pela Igreja é de indulgências. Há uma batalha entre um exército organizado pelo povo da cidade de Worms e a tropa do Arcebispo. A revolta dá-se contra os impostos cobrados por ele. Há também um padeiro, Nasty, considerado pela população como um profeta, e que tinha profetizado a derrota do Arcebispo. Nasty o tem como o Diabo.

Durante toda a peça há menção a Deus e ao Diabo, justificando neles as ações dos homens ou questionando suas existências. Observo também Sartre (1951/1974) mostrar condutas contraditórias dos personagens para nos fazer refletir. Com isso a crença em ambos é colocada em cheque, questionando a quem protegem e punem. A ideia dicotômica do bem e do mal, para Sartre, repousa em contradições de valores criados pela própria liberdade do homem, e para justificar seus atos de acordo com o que lhe convém, mantendo assim a ordem estabelecida. Contudo, a mudança de um personagem, Goetz, que no início acreditava que a verdade residia em Deus, ao final a localiza na história. Nota-se que Sartre finaliza a peça anunciando sua própria conversão ao situar a verdade na história.

Na verdade, Sartre opunha de novo a eficácia da práxis à inutilidade da moral. Esse confronto vai muito mais longe do que em suas peças anteriores; em *O diabo e o bom Deus*, reflete toda a sua evolução ideológica. O contraste entre a partida de Oreste, no fim de *As moscas*, e o partido tomado por Goetz ilustra o caminho percorrido por Sartre, da atitude anarquista ao engajamento. Ele observou também: “A frase ‘Nunca fomos mais livres do que durante a ocupação’ opõe-se ao personagem de Heinrich, traidor objetivo, que se torna traidor subjetivo, e depois louco. Entre os dois, sete anos e o divórcio da Resistência”. (Beauvoir, 1963/2009, p. 186).

Para Nazário (2011), a ontologia fenomenológica de Sartre era otimista. Considerava com seu idealismo que o limite da liberdade estava na própria liberdade.

Sartre tratava do sadismo, da tortura, da guerra, mas não considerava a hipótese do extermínio em massa, do massacre, do genocídio. Sua visão do conflito humano permanecia idealista, romanesca, individualista, “século XIX”, porque as situações-limite que imaginava cessavam com a “vitória” da vítima agonizante ainda capaz de lançar um olhar de desafio ao carrasco. Como se aí residisse algum triunfo sobre a opressão a demonstrar o fracasso do projeto do carrasco. [...] *Sartre concluíra existir, até para seu próprio sistema de liberdade absoluta, um limite imposto pela História que nos obrigava a tomar partido e agir. Se pudessemos escolher a não-violência por que escolheríamos a violência?* (s.p., grifo do autor).

Mészáros (2012) acredita que a impotência de Sartre diante do fracasso de um impacto positivo “por meio de seus apelos político-morais aos indivíduos envolvidos – leva a uma maior busca espiritual”. (p. 85). Destaca *O Diabo e o Bom Deus* e *Saint Genet: ator e mártir*, biografia de Jean Genet publicada em 1952. Além disso, complementa que Sartre descobriu indiretamente a história pela ameaça do agente histórico²¹ ser destruído pela bomba termonuclear²², o que destruiria a história. Foi quando se lançou em atividade política no Movimento Mundial pela Paz, para evitar a catástrofe nuclear.

No pós-guerra, Sartre corrigiu os mal-entendidos de *O ser e o nada*, elaborando no constante confronto de seu existencialismo com o historicismo marxista, e também com o psicologismo freudiano, a síntese monumental de *Critique de la raison dialectique* (1960), que assimilou a teoria crítica da sociedade numa filosofia da liberdade em situação. (Nazário, 2011, s.p, grifos do autor).

Este autor (2011) coloca que as críticas a Sartre dirigiam-se ao seu pensamento radical, afirmando que não teríamos como escolher entre a violência e a não-violência pois estamos inseridos em um mundo de violência; o que nos restaria seria escolher para que lado correr ou deixar-nos imergir na tirania.

Tais críticas podem fundamentar-se numa leitura que vê o romantismo no pensamento de Sartre, simplificando-o ou mesmo banalizando-o; mas temos que considerar, no mínimo, duas possibilidades. A primeira seria uma incompreensão, ou mesmo uma compreensão radical do radicalismo de Sartre. Há na própria assertiva da crítica a ele uma contradição, pois quais seriam os lados para os quais seria possível escolher correr? Se fujo da violência não seria isso uma maneira de não ser violento, mesmo que em nada mudaria a situação com estas saídas? Esta não seria uma saída que agradaria a Sartre, pois para ele seria uma escolha comodista; mas, se somos seres de possibilidades, por qualquer lado construiríamos uma. A segunda possibilidade, o próprio Nazário (2011) a coloca, referindo-se ao empenho das mídias de consumo em desqualificar as obras de Sartre, por má compreensão ou por interesses próprios.

O caminho percorrido até aqui mostra as superações que Sartre realiza em curso, mas sem rupturas com os momentos anteriores. Encontro Sartre em situação, suas experiências,

²¹ Mészáros (2012) cita uma frase de Sartre de seu texto “La bombe H, une arme contra l’histoire”, *Défense de la Paix*, de julho de 1954: “A fim de evitar que o mundo siga *seu próprio curso*, ameaçam com a supressão da história pela aniquilação do agente histórico”. (p. 85, grifo do autor).

²² “O primeiro teste com a bomba termonuclear foi realizado pelos Estados Unidos em 1952, nas ilhas Marshall (durante a Guerra Fria que durou de 1947 a 1953). No ano seguinte, a União Soviética explodiu um dispositivo do tipo, seguida do Reino Unido, França e China”. (Folha de São Paulo, 06/02/2016). Recuperado em 17 de outubro, 2016, de <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/01/1726391-entenda-a-bomba-h-supostamente-testada-pela-coreia-do-norte.shtml>

amigos, amantes, reflexões, obras e em sua época. Identifica-se também seu projeto de fazer de suas produções sua arma de resistência. Na infância, como menino prodígio, resistiu ao desamor, ao abandono, à solidão, fazendo-se amado e admirado pela família. Sartre apreendeu que no mundo há regras, e começou a criar as suas. Na juventude e quando adulto, voltou-se à compreensão da singularidade, da subjetividade; enalteceu a liberdade como arma de resistência às perversidades de movimentos que querem se fazer totalitários, uma arma contra as convenções. Mostrou o “homem nu”, que não é só bom, nem só mau, que está só no meio dos outros homens; e, de uma certa forma, era assim que se sentia.

No seu caminhar, Sartre partiu da Fenomenologia e criou sua filosofia da existência. Dialogando também com a psicanálise, buscou compreender a edificação do sujeito na relação com a situação em que esse se encontra, ou seja, seu projeto fundamental. Produziu, assim, sua *Psicanálise Existencial*; mas, posteriormente, dialogando com o marxismo, o caminho da construção de sua antropologia estrutural e histórica nos mostrará a ampliação da noção de indivíduo inserido no contexto socio-histórico.

Como ainda veremos mais pontualmente, mesmo aproximando-se do marxismo e do pensamento de Marx e incorporando algumas noções deste, Sartre não deixa de acreditar que, para qualquer compreensão da realidade sociomaterial e histórica, deve-se partir do homem, da subjetividade, e não o colocar em subjugo a determinantes socio-históricos, pois, mesmo com sua liberdade situada na história, o homem não deixa de fazer escolhas.

Esta persistência no indivíduo como projeto fez Mézáros (2012) asseverar que, mesmo pensando de maneira diferente de Sartre, os marxistas devem muito a ele por sua incansável insistência na saída do engajamento individual frente ao poder dominador do capital, enquanto os políticos, sejam conservadores ou progressistas, ressoavam, como muitos ainda ressoam, “não haver alternativa”.

CAPÍTULO 2

A RELAÇÃO DE SARTRE COM O MARXISMO E O PENSAMENTO MARXIANO

“Enquanto o capital existir, o marxismo
será a melhor teoria.”
(Sartre)

Como Sartre era um escritor compulsivo, lia e escrevia muitas coisas ao mesmo tempo e interrompia a escrita de uma obra para iniciar outra, torna-se difícil demarcar precisamente quando inicia seu diálogo com o marxismo²³. Posso observar sinais de referências à história em algumas de suas produções vistas no capítulo anterior, especialmente as que apresentam os(as) personagens em situação de guerra.

É, contudo, em 1946, no pós-guerra, que Sartre comenta com Gerassi (1989) sobre seu projeto de unir o marxismo e o existencialismo. Também observa Paisana (1993) que não é sensível a presença de Marx e de preocupações políticas nas primeiras e mais importantes obras de alguns autores existencialistas franceses, incluindo Sartre, escritas durante a guerra. Percebe-se essa presença somente após 1945, com a experiência da Segunda Guerra Mundial.

Paisana cita um trecho de Sartre, retirado de *Situações X*, seguido de outro da *CRD*, que ilustram o sentido da Segunda Guerra Mundial para Sartre no tocante a ampliar sua consciência para a dimensão socio-histórica e a ação dialética. Cita Paisana (1993):

²³ Barros (2011) nos fornece uma clara distinção entre materialismo histórico, marxismo e o pensamento marxiano. “[...] o materialismo histórico deve ser entendido como paradigma teórico-metodológico, um sistema para compreender o movimento da história, a economia e a sociedade; e o marxismo corresponde a um programa político que visa ao estabelecimento do socialismo (que, no Ocidente, assumiu a forma específica do chamado ‘marxismo-leninismo’, partido em inúmeras correntes). Pode-se utilizar o materialismo histórico para compreender a história sem necessidade de se aderir ao marxismo-leninismo. Por fim, outra coisa é o pensamento marxiano, a especificidade do pensamento de Marx”. (p. 231, NR). Em Viana (2008), encontramos os conceitos sintetizados da seguinte forma: “o marxismo é uma expressão teórica do movimento operário (Korsch, 1977; Viana, 2008), e o pseudomarxismo é uma apropriação do marxismo por outras classes sociais (Viana, 2008, 2007a), tal como fizeram a social-democracia (Kautsky, Bernstein, etc.) e o bolchevismo (Lênin, Stálin, Trotsky, etc.), o que provoca sua deformação, que se inicia com a deformação do pensamento de Karl Marx”. (p. 151, NR). De acordo com estas definições, o que Sartre chama de neomarxismo, marxismo-stalinista, marxismo-comunista, marxista contemporâneos, refere-se ao que Barros define como marxismo e Viana (2008) como pseudomarxismo.

O que fez estoirar [sic] tudo isso [a situação do escritor individualista] foi que um dia de Setembro de 1939 recebi uma folha de mobilização e fui obrigado a ir para o quartel de Nancy juntar-me a tipos que não conhecia e que estavam mobilizados como eu. Foi isso que fez entrar o social na minha cabeça: compreendi de repente que era um ser social.

[...]

Foi a guerra que fez arrebentar os quadros envelhecidos do nosso pensamento. A guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. Queríamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos por fim que o concreto é história e ação dialéctica. (p. 84).

Beauvoir (1963/2009) contribui com seu relato sobre o ódio que Sartre provocara às massas com suas posições ideológicas. Este ódio foi percebido por ele, revelando-lhe sua subjetividade.

A princípio, ele ficou escandalizado; em nome mesmo do humanismo burguês e do ideal democrático, ele estava com as massas: e elas estavam contra ele! Mas se Deus não existe o julgamento do outro é o absoluto [...]. Sabia que agora que ela (a situação) envolvia sua realidade para outrem: precisava recuperar essa objetividade, isto é, pô-la de acordo com suas decisões interiores. “A partir de 1947, tive um duplo princípio de referência: julgava também meus princípios a partir dos princípios dos outros – do marxismo”. Isso implica que ele não podia concentrar-se em se dar subjetivamente razão. Nem suportava *ser* um inimigo dos oprimidos: era preciso transformar sua relação com eles contribuindo para modificar a situação interna e internacional. (p. 118, grifo da autora).

Estas informações podem nos auxiliar a delimitar, mesmo que didaticamente, o ponto de partida da aproximação de Sartre com o marxismo e o diálogo que estabelece com o pensamento de Marx.

2.1 Sartre e o marxismo

Beauvoir (1960/2009) conta que na época em que ela e Sartre terminaram a Escola Normal Superior, por volta de 1929, a intimidade da experiência de escrever proporcionava-lhes uma noção de liberdade fora de seus “justos limites”; era uma noção de liberdade radical. Explicavam a “cegueira política” pelo idealismo, pela ilusão de acharem que

A paz parecia definitivamente assegurada. A expansão do Partido Nazista na Alemanha representava apenas um epifenômeno sem gravidade. O colonialismo seria liquidado em pouco tempo: a campanha iniciada por Gandhi na Índia e a agitação comunista na Indochina nos garantiam isso. A crise de virulência excepcional que sacudia o mundo capitalista pressagiava que essa sociedade não aguentaria muito tempo. Já nos afigurava vivermos na idade de ouro que constituía a nossos olhos a verdade recôndita da História, e que ela se limitaria a desvendar. (p. 16).

Conheciam a psicanálise e o marxismo em seu sentido vulgar. A condição de “jovens intelectuais pequeno-burgueses” permitia-lhes negar qualquer tipo de condicionamento. Acreditavam que a liberdade poderia superar qualquer tipo de trauma, tanto quanto qualquer influência, de tal modo que estavam desligados afetivamente de suas infâncias. Beauvoir (1960/2009) comenta que tentavam salvaguardar a liberdade (noção abstraída da experiência como escritores), pois essa encontrava-se em perigo. A ameaça advinha tanto de teorias, como a psicanálise e o marxismo, que apresentavam as determinações à liberdade, respectivamente na família e no materialismo, como também de suas expectativas futuras, haja vista o alistamento para Sartre estar próximo, e depois o magistério. De certa forma, nesta época, ambos fugiam de si, não querendo ver-se de fora, com outros olhos. Foi preciso a guerra para colocar a liberdade “nos devidos limites”.

Como colocado no capítulo anterior, podemos observar que durante a Segunda Guerra Mundial, Sartre foi “situando” a liberdade, conforme se situava nos acontecimentos proporcionados pela guerra. Uma realidade que, em sua infância, durante a Primeira Guerra Mundial, acreditava acontecer bem longe dele, e na adolescência percebia como fugaz.

No período de guerra, os escritores que politicamente integraram a Resistência começaram a perseguir aqueles que colaboraram com o regime nazista. A moral passa a ser percebida pelo viés maniqueísta, dividindo a sociedade entre os colaboracionistas e os da Resistência. Escritores desta posição chegaram a negar a publicação de suas obras em editoras que publicavam as dos primeiros.

Esta concepção dicotômica diante da guerra prosseguiu com evidência ao final desta. A mesma ameaça possibilitava que pessoas, independente de suas classes, se identificassem e se unissem na comemoração da Libertação. O Partido Comunista (PC) e os cristãos se posicionaram contra o colaboracionismo e contra os quais de quem Sartre se defendeu em sua Conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, em 1945, como visto no capítulo anterior.

O marxismo oferecia uma lufada de esperança para a ruptura com o capitalismo e a burguesia, e sua preocupação com os menos favorecidos (Garcia, 2009); e o existencialismo, com sua moral de ação, “[...] torna cada indivíduo um sujeito concreto da História, desenhando o futuro do mundo em cada uma de suas escolhas, sob a exigência feroz da responsabilidade pessoal na recriação da humanidade”. (Nazário, 2011, s.p.).

Prossegue Garcia (2009) expondo que a vitória do stalingrado contra os nazistas elevou a influência do PC. Este partido tinha interesse em que os escritores de prestígio se filiassem a ele, tanto quanto tais escritores tinham esta disposição. Um via no outro o poder

necessário ao momento. Sartre também fora seduzido a se filiar, mas optou por apoiar o PC de fora.

As publicações de Sartre em *Les Temps Modernes*, por conseguinte, começaram a incomodar o Partido Comunista Francês (PCF); como, por exemplo, em *Materialismo e Revolução*, onde coloca que “[...] o materialismo histórico é aceito como hipótese de trabalho, mas onde o materialismo dialético, sob a forma então dominante de dialética da natureza ou dialética objectivista, é claramente recusado”. (Paisana, 1993, p. 85). O PCF alegara que o existencialismo de Sartre atraía os jovens com uma filosofia não marxista, afastando-os desse Partido; oferecendo também, “mesmo contra vontade (de Sartre), uma ideologia suplementar à direita e ao individualismo burguês”. (p. 86).

Em *Materialismo e Revolução*, Sartre (1946/1971) critica os adeptos do materialismo-stalinista, acusando-os de idealistas. Para Sartre, ao pregarem a dialética, exigem que os jovens escolham entre o idealismo e o materialismo, sem que haja um meio termo. Questiona se o mito da objetividade (desse materialismo), exigido para o ato revolucionário, não afasta os jovens de sua ideologia. Deduz ser um materialismo metafísico, pois nega a ação do homem como descobridor do mundo pelo movimento dialético com esse estabelecido, como podemos observar em sua colocação abaixo.

Y el materialista, que reprocha a los idealistas hacer metafísica cuando reducen la materia al espíritu, ¿por qué milagro se vería dispensado de hacer también metafísica cuando reduce el espíritu a la materia? La experiencia no se pronuncia en favor de su doctrina, como tampoco de la doctrina opuesta: se limita a poner en evidencia la estrecha conexión de lo fisiológico y de lo psíquico; y esa conexión puede ser interpretada en mil formas distintas. Cuando el materialista se siente seguro de sus principios, su seguridad no le puede venir sino de intuiciones o raciocinios a priori, o sea de esas mismas especulaciones que condena. Ahora comprendo que el materialismo es una metafísica disimulada bajo un positivismo; pero es una metafísica que se destruye a sí misma, porque socavando por principio la metafísica priva de fundamentos a sus propias afirmaciones. (Sartre, 1946/1971, p. 4-5).

Um dos desconfortos de Sartre com relação a esse materialismo-stalinista faz-se da contradição de este querer ser revolucionário, mas que, de maneira dogmática, coloca a subjetividade e o pensamento como reflexos da materialidade, e por voltar suas análises aos fatos. Desta maneira, Sartre questiona quem poderá afirmar que o materialismo é o melhor caminho se, para tal, quem o fizesse teria que estar dentro dele, experienciando-o, como também distanciar-se dele, a fim de apreendê-lo de fora para avaliá-lo, o que necessitaria de uma subjetividade ativa que intenciona transcender a verdade que os materialistas propõem.

Ademais, para Sartre (1946/1971), a característica da natureza, da materialidade é ser inerte e a-histórica. Por si nada pode produzir, nem se faz por um movimento dialético a não

ser pela ação humana; no mais o movimento da materialidade, por si, é mecânico. Conclui que, se falta materialismo a Hegel, falta idealismo nessa “escolástica marxista”; desta forma, falta dialética em ambos. Sartre faz uma ressalva em nota de rodapé, dizendo que ao falar desse materialismo não se refere ao de Marx, uma vez que considera sua “*concepción mucho más profunda y mucho más rica de la objetividad*” (p. 05, NR), a crítica aponta à “escolástica marxista” de 1949.

Garcia (2009), citando Winock, menciona que entre 1947-50 vários acontecimentos começaram a ameaçar o PC, como o ressurgimento das políticas conservadoras, a desunião da Resistência, o enfraquecimento da classe operária e a Guerra Fria entre Estados Unidos (EUA) e a antiga União Soviética (URSS). Esta autora avança, esclarecendo que diante da ameaça iminente, o PC começou a ter uma política mais rígida; inclusive inicia seu controle fora da URSS. Na França, o PC perde força para o movimento fundado por De Gaulle, o *Rassemblement du Peuple Français* (RPF), tendo que se subordinar à política de Stálin.

Durante alguns anos, Sartre tentou manter uma terceira via. Foi convidado por Rousset, no ano de 1947 – que junto com Altmann, Jean Rous, Boutbien, Badiou, Rosenthal e alguns outros trabalhavam para fundar o Coletivo Democrático e Revolucionário (CDR) – a entrar na Comissão Diretora.

Tratava-se de agrupar todas as forças socialistas não ligadas ao comunismo e de construir com elas uma Europa independente dos dois blocos. Numerosos movimentos militavam por uma Europa unida: os “Estados gerais da Europa” iam reunir-se em maio, em Haia. Mas a ideia do CDR era que a união se fizesse, numa perspectiva socialista e neutralista. [...] Sartre concebia o CDR como uma mediação entre a ala progressista da pequena burguesia reformista e o proletariado revolucionário. (Beauvoir, 1963/2009, p. 117; 137).

Em 1950, a Guerra da Coreia reforça novamente o dualismo partidário e a exigência de um posicionamento dos escritores, haja vista a Coreia do Sul ter como um dos aliados os EUA e o apoio à Coreia do Norte pela antiga União Soviética.

Em 1951 é publicado o livro *O Homem Revoltado* de Camus. Sartre conta que na época procurou, dentre os membros de *Les Temps Modernes*, alguém que pudesse fazer uma crítica deste livro, mas sem atacá-lo, devendo manter a discrição uma vez que todos o repugnaram. Sem encontrar alguém que quisesse realizá-la, somente o consegue depois de três meses, quando um dos membros, Francis Jeanson, ao retornar de uma viagem, propõe-se a fazer a crítica. Sartre, porém, preocupou-se, por saber que Jeanson tinha o interesse de fundar uma revista revolucionária, mais de esquerda, e queria fazer isso com Camus, mas este declinou o convite. Sartre acreditou que a vontade de Jeanson fazer a crítica ao livro de

Camus fora uma vingança. Fê-la de maneira violenta e sagaz, apontando as falhas e pobreza filosóficas do livro. Na época, Sartre estava viajando para a Itália e o único membro presente na França era Merleau-Ponty, que foi contra a publicação. Este discutiu com Jeanson, e impôs-lhe que o mostrasse a Camus antes de publicá-lo. Ao fazê-lo, Camus ficou furioso e escreveu um artigo atacando Sartre como se fosse ele o autor da crítica, tendo influenciado Jeanson. Sartre o responde com outro artigo. (Beauvoir, 1981/1982).

Camus atacara Sartre pelo que considerou como seu “totalitarismo stalinista”. Para Camus, o revolucionário é uma pessoa autoritária, diferente do rebelde que é independente; e entendeu que Sartre, ao apoiar o PCF, assinara sua servidão e submissão a este partido. A troca de cartas e farpas entre eles, em 1952, selou o rompimento da amizade. (Rowley, 2006).

Neste mesmo ano, o PCF convocou os operários franceses para duas manifestações – uma, contra a guerra da Coreia, quando da visita à França do General Matthew Ridgway, e outra, quando ocorre a prisão do líder do PC, Jacques Duclos, sob falsas acusações. Duclos tinha dois pombos no assento de seu carro, sendo ele logo preso por acusações que afirmavam ser estes “pombos correios”. A outra convocação foi com o objetivo de realizarem uma greve geral em repúdio à prisão de Duclos. Não houve, contudo, a adesão dos operários conforme esperado.

Sabendo do ocorrido, indignado e enraivecido, e também influenciado por Henri Guillemin, Sartre começa a escrever o primeiro artigo de *Os Comunistas e a Paz* (1952/54). Nesta época principia uma filosofia da história, segundo Beauvoir (1981/1982). No artigo, Sartre se coloca a favor do PCF por considerá-lo o único partido de esquerda que restara e que poderia unificar o operariado francês. Os socialistas estavam do lado da direita lutando contra o PC. Sartre também chamava a atenção do PC sobre o problema do fortalecimento de uma política reacionária deste partido, caso aqueles que por ele eram representados não realizassem diálogo com ele. (Chauí, 1997).

Enquanto os intelectuais ocidentais estavam se afastando do stalinismo, Sartre decide manter-se do lado dos Comunistas. Acreditava também serem os americanos os algozes do mundo, e que eram os soviéticos que almejavam a paz. (Rowley, 2006).

Ainda em 1952, Sartre convida jovens marxistas para escreverem no *Les Temps Modernes*, acentuando o posicionamento político da Revista e contrariando o pedido de Merleau-Ponty, anti-stalinista, de que se abstivessem politicamente. (Paisana, 1993). O posicionamento de Ponty com relação ao PC, logo também a Sartre, é que substituíam a ideia marxiana de consciência de classe, que “exigia uma práxis tecida nas mediações entre a subjetividade proletária e a objetividade das condições materiais históricas, (pela) idéia

bolchevique de “interesses do partido”, (praticando) a partir do bolchevismo, uma ação identificadora entre ambas, sem mediações”. (Chauí, 1997, p. 137). Por este posicionamento e outras controvérsias, Merleau-Ponty sai definitivamente do jornal em 1953, e rompe com Sartre.

As discussões entre Sartre e Camus, e com Merleau-Ponty, giravam em torno da relação entre filosofia e política. O projeto de Sartre era poder filosofar sobre o homem concreto, inserido no mundo, nos seus trabalhos e nas suas obras. Desejava estabelecer a relação do homem com o mundo desde a época em que, no Bec de Gaz, Aron comentou com ele sobre a Fenomenologia de Husserl, e que poderia filosofar sobre um coquetel no copo de Sartre. Para tanto, era necessário romper com a tradição.

(Havia) uma filosofia por fazer, uma concepção da filosofia que exigia rupturas e criação, ou para usar um dos conceitos que tanto os ocupou (Sartre e Merleau-Ponty), a filosofia como *projeto* e um projeto para a filosofia, *situado* entre duas recusas: a da filosofia universitária francesa, espiritualista e idealista, e a filosofia da história do Partido Comunista Francês, esclerosada pela cisão entre uma teoria idealista e uma práxis empirista, solidária com stalinismo e com a visão burocrática do pensamento e da ação – o que Merleau-Ponty iria chamar de “mecanismo dialético” (um automatismo que se faz às nossas costas e à nossa revelia) e Sartre chamaria de “escolástica da totalidade” (um esquecimento de que o materialismo histórico é análise presente do presente). (Chauí, 1997, p. 140).

Às guerras colonialistas da França com Indochina, Marrocos, Tunísia e Argélia, que ocorreram na década de 50 e início da de 60, Sartre se colocou contrário. Pronunciou publicamente seu apoio à independência da Argélia em *Les Temps Modernes*; assinou manifesto junto com outros cento e vinte intelectuais franceses (*Manifesto dos 121*) a favor da independência e da anistia dos soldados franceses que se recusaram a lutar contra os argelinos. Este posicionamento causou fúria aos franceses, passando eles a hostilizarem e perseguirem Sartre, Simone de Beauvoir e outros intelectuais, ameaçando-os de prisão. Alguns foram demitidos de seus empregos públicos. Em passeatas realizadas nos *Champs-Élysées* as pessoas gritavam: “Que morra Sartre!”. Rowley (2006) coloca que “sentiam-se como exilados na própria terra”. (p. 239). Sartre teve seu apartamento atacado a bombas duas vezes pela extrema direita.

Sartre afirmou o seguinte em sua velhice:

Sempre considerei o colonialismo como pura ação do roubo, de conquista brutal de um país e de exploração de um país por outro de maneira absolutamente intolerável; [...]. Certamente, foi a liberdade original que me fez conceber, aos dezesseis anos, o colonialismo como uma brutalidade anti-humana, como uma ação que destruíra os homens em benefícios de interesses materiais. A liberdade que me constituía como homem constituía o colonialismo como uma abjeção; destruíra outros homens, constituindo-se como homem e, por isso, constituir-me como

homem era levantar-me contra o colonialismo. Talvez tenha aprofundado o que pensava aos dezesseis anos, mas sempre pensei depois da guerra Argélia e ainda atualmente. [...] Tratava-se, pois, de apresentar a liberdade do povo argelino como fim supremo e absoluto, e a guerra como um esforço para impedir homens de se libertarem. (Beauvoir, 1981/1982, p. 480; 481-482).

Em 1956, Sartre adapta para o cinema a peça de Arthur Miller, *As Bruxas de Salem*. O roteiro faz alusão à repressão política estadunidense aos comunistas, promovida pelo Senador republicano Joseph McCarthy, vulgo Macarthismo. Também inicia seus escritos sobre a biografia de Gustave Flaubert, publicado somente em 1971.

Em 24 de outubro de 1956, Sartre tomou conhecimento pelo jornal da repressão soviética a Budapeste que feriu e matou milhares de húngaros. Ficou inconformado com a traição da URSS, pois acreditava que sua política externa era defensiva e que realmente estavam investindo na Paz; inclusive o *Movimento da Paz* tinha sede em Moscou. (Rowley, 2006). Era nesta verdade que Sartre, até então, acreditava e a defendia publicamente. Em *O Fantasma de Stálin*, um ensaio publicado no final desse mesmo ano, Sartre escreve seu descontentamento com a antidemocracia da URSS, o que também afetou o PCF. Chamou de “monstro sangrento” o socialismo de Stálin, que torturava a si próprio. Chauí (1997) destaca o comentário de Sartre de que “jamais será possível reatar relações com os atuais dirigentes do PCF [...] resultado de trinta anos de mentira e esclerose. [...] Hoje, volto à oposição”. (p. 138).

Sobre esse acontecimento, Paisana (1993) lembra que o repúdio de Sartre à política da União Soviética e do PCF deu-se em nome do próprio pensamento de Marx, a quem Sartre pretendia permanecer fiel. À vista disso, qual foi o núcleo da filosofia de Marx que chamou a atenção de Sartre? Vejamos brevemente o pensamento do jovem Marx, em sua primeira fase, antes de seu encontro com Engels, fase a qual Sartre se reporta para estabelecer diálogo.

2.2 O pensamento marxiano

Sociedades ocidentais europeias adentraram o século XIX levando as suas respectivas marcas da Revolução Industrial – sejam as que mostram as consequências do início da segunda fase dessa revolução, como na sociedade inglesa, ou, ainda, as da primeira fase, como na França. Os sinais da nova ordem econômico-política já podiam ser observados pela divisão de classes, a extrema pobreza e a revolta dos operários; por exemplo, os da cidade de Lyon, na França, de 1831 e 1834. (Marx, 1912/1985, NT). Se antes as classes menos

favorecidas tendiam a aliar-se à burguesia nas revoluções, no início do século XIX já era possível observar mais claramente os antagonismos destas classes.

Na Alemanha, em 1840, com a economia mais atrasada que a França, sobe ao trono da Prússia Frederico Guilherme IV. Seus discursos retóricos buscavam conquistar a simpatia da classe média; porém, a liberdade política ansiada por esta classe não fora concedida. Inicia-se um movimento revolucionário da classe média para derrubar a monarquia, mas, para tal feito, precisavam conquistar a simpatia da classe operária e dos camponeses. Os motins realizados pela classe operária contra seus patrões (e não contra o Estado) também auxiliavam a propagação de discursos socialistas e comunistas. Nesta época ou se era monárquico constitucional ou socialista ou comunista. (Engels, 1877/2010).

Em 1841, o jovem Marx doutorou-se em Filosofia pela Universidade de Berlim, onde Hegel lecionara, e cuja filosofia se tornara hegemônica na época. Frequentando os círculos hegelianos, em sua tese, Marx dá o primeiro passo para deslocar o caráter revolucionário da filosofia de Hegel do seu interior para o exterior. Entendiam os hegelianos de direita que o caráter revolucionário da filosofia de Hegel encontrava-se no interior da própria prática filosófica, como se a consciência das categorias puras fosse, enquanto práxis filosófica, capaz de autonomamente determinar as práxis que transformariam o campo sociomaterial. Marx mostra que o caráter revolucionário não se encerrava na interioridade da práxis filosófica, pois para o homem filosofar precisa voltar-se ao mundo a que pertence, logo a prática filosófica é histórica. (Bianchi, 2006).

Houve, no entanto, importância crucial da filosofia de Hegel na de Marx. Acima foi colocado que a filosofia de Hegel tem caráter revolucionário; isto se deve por ele ter sido o primeiro filósofo a compreender a historicidade como um processo (devir); pelo movimento dialético das contradições (totalidade, movimento, mudança); e por colocar a historicidade como foco de atenção. O que Marx fez foi mudar, do interior para o exterior, o movimento dialético pelo qual o homem produz o mundo. Com isso também muda a maneira de compreender os homens. Se em Hegel temos um homem que vê as coisas de maneira idealista e está entre elas de maneira contemplativa, em Marx o homem vê as coisas de maneira realista e pela práxis age sobre elas de forma transformadora. (Barros, 2011).

Em 1842, Marx foi redator do Jornal Gazeta Renana na cidade de Colônia, Alemanha, época em que conheceu pessoalmente Engels, mas sem uma aproximação efetiva. Até aquele momento, Marx apresentava sua teleologia, isto é, seu entendimento do processo histórico, que apontava, segundo Barros (2011), para uma finalidade – o término de uma sociedade dividida em classes (a burguesia e o proletariado), com a instauração do Socialismo, que seria

para Marx o último dos modos de produção. E essa mudança se daria por um “grande processo dialético que se inicia com a progressiva tomada de posse da natureza”. (p. 227).

Naquela época (como ainda hoje, mas não tão forte quanto), a Igreja como Instituição tinha um controle ideológico sobre a sociedade. Marx e outros pensadores revolucionários buscaram chamar a atenção das pessoas para a realidade social, do “aqui-agora”. Uma realidade, que Marx observara, construída por um movimento dialético em que o homem transformava a natureza pela sua práxis e por seu trabalho, humanizando-a; mas essas ações, contraditoriamente, eram alienadas a uma moral de exploração do trabalhador pela burguesia.

Tudo aquilo que fragmentava o ser humano, que o apartava do mundo, de si mesmo, das coisas que ele criara; tudo aquilo que o separava da consciência que deveria ter, que o transformava quase em um autômato ou em um “animal desnaturalizado”; tudo aquilo que o mergulhava em uma espécie de sono do qual não parecia ser possível despertar, remetia em Marx ao âmbito da alienação. (Barros, 2011, p. 236).

Este autor (2011) apresenta as formas de alienação consideradas pelo jovem Marx, que são as seguintes:

(1) *Alienação religiosa do homem*: separação do indivíduo humano em relação ao mundo real; (2) *Alienação do homem em relação à natureza*: “desnaturalização do homem”; (3) *Alienação do homem em relação à sua qualidade humana*: redução do indivíduo humano à sua mera instância animal; (4) *Alienação do homem em relação aos outros homens*: isolamento do ser humano no mundo capitalista; (5) *Alienação da atividade produtora*: fragmentação do trabalho humano na produção; (6) *Alienação do homem em relação a suas criações*: separação do trabalho em relação ao produto do seu trabalho; (7) *Reificação do trabalhador*: redução do trabalhador a mero objeto no sistema de trabalho e; (8) *Alienação política do homem*: separação do indivíduo humano em relação aos seus próprios interesses. (p. 237).

Em 1843, por esta compreensão da realidade social, em que o homem não se reconhecia mais no produto de suas ações, nem a si mesmo, Marx dedica-se aos estudos críticos do pensamento hegeliano. Considerava que este pensamento não produzia mudanças concretas, pois transcendia o dado real, o que inverte a determinação deste, como colocado. Por compreender que a história é construção dos homens que estão concretamente no mundo e dentro dos seus limites, e não por meio da razão, é que Marx também inverte o destino político dos homens. (Trotta, 2015).

Marx, além disso, empreende críticas aos hegelianos de direita e aos de esquerda, que se ocupavam, após a morte de Hegel, em antecipar o “fim da história”. Os de esquerda (dos quais Marx fazia parte anteriormente) criticavam os de direita por considerarem que, pela monarquia prussiana (Barros, 2011), a Alemanha poderia ser unificada, transformando-se em um Estado uno e que a liberdade seria alcançada pelo fundamento da universalidade; mas

esses partidários se encaminhavam à plenitude histórica pela ideologia liberal. Para Marx este pensamento coloca o sistema como soberano, deixando o homem ao subjugo das Instituições, que para os hegelianos seriam as sínteses do movimento dialético. (Trotta, 2015).

Para Marx, o objeto não pode ser compreendido em si como autodeterminação do conceito, mas sim através das condições materiais do próprio objeto, ou seja, a realidade determinaria, em última instância, a forma de compreender o objeto em si. O objeto não existe no pensamento como uma realidade em si determinada, como uma ideia; o objeto é conhecido pelo pensamento como síntese específica através das relações existentes entre ele e o sujeito. Segundo Marx, o conhecimento do objeto não se dá pela determinação do sujeito muito menos do objeto, mas sim por uma relação entre ambos, em condições determinadas pela própria realidade. Realidade, neste caso, quer dizer concretude, o mundo sensível, não aquele em que o abstrato passa por concreto, conforme a *mistificação hegeliana*. (Trotta, 2015, p. 73, grifo do autor).

O jovem Marx teve influências do materialismo humanista de Feuerbach, embora com reservas a este, mas dele absorveu a importância de colocar o homem como centro de sua ação. Sua antropologia apregoa que o homem busca sua humanização ao determinar-se, e essa busca acontece na relação concreta do homem em si com a materialidade. (Trotta, 2015). É, no entanto, ao alienar-se pelas relações de produção capitalista, que o homem se desumaniza, pois não pensa em si mesmo.

Isto significa que, pela práxis e pelo trabalho (entendido como atividades humanas, atividade criadora), o homem transforma a natureza de acordo com seu projeto para satisfazer suas necessidades e modifica seu projeto de acordo com o mundo material que produz, uma vez que este mundo informará, naquele momento, os meios que dispõe para produzir. Neste sentido, o trabalho torna-se uma necessidade humana, sendo uma objetivação do homem, uma vez que por ela há manifestação da “essência humana” (Viana, 2008), do ser das necessidades.

Esses meios e modos de produzir a vida, não obstante, foram gradativamente apropriados pela burguesia, restando aos demais (os que vão compor a classe operária) venderem sua força de trabalho e adequarem suas ações aos novos meios e modos de produção capitalista. Por esta condição, os(as) operários(as) passam a não mais produzir para satisfazer o que eram suas necessidades de vida, nem pelos modos, nem pelos meios que eles próprios definiam, mas conforme os da classe burguesa. À vista disso, o ser das necessidades não é mais exteriorizado pelo(a) próprio(a) trabalhador(a), pois seu trabalho deixa de ser uma atividade criadora. Sua essência deve ser encontrada fora dele(a), nas relações de produção capitalista da sociedade burguesa, pelo trabalho alienado.

É nesta sociedade construída com o poder hegemônico burguês que se fez necessário produzir a desigualdade para que a classe burguesa se mantivesse no contraponto da classe operária, que assinala Marx como relacionada ao mundo das necessidades. Pelo entendimento que tinha, em 1944, de que “quanto menos tu *fores*, quanto menos externares a tua vida, tanto mais *tens*, tanto maior é a tua vida *exteriorizada*, tanto mais acumulas da tua essência estranha” (Marx, 1932/2004, p. 142, grifos do autor), é que podemos resumir o entendimento de sua preocupação com a alienação e desumanização do homem.

Mesmo que nesta época o pensamento do jovem Marx ainda repousasse em bases idealistas, uma vez que, para ele, o “fim da história” era a Sociedade Comunista, Trotta (2015) cita Markus que distingue o pensamento de Marx dos hegelianos e do próprio Feuerbach ao apontar nas preocupações de Marx a explicação materialista da história, cujas relações estabelecidas pelos indivíduos nas condições existentes constituem uma organização social que não é autônoma ao indivíduo, mas construída por eles e necessária à construção da sociedade civil.

Os anarquistas também não ficaram fora das críticas de Marx. Em 1846, Pavel, um latifundiário liberal e literato russo, solicita a Marx um parecer sobre a obra de Proudhon – *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846/2002). Em sua resposta, Marx (1912/2007) delineia as “diretrizes fundamentais de seu pensamento, que conformaram a criação, no início de 1846, em Bruxelas, do **Comitê de Correspondência Comunista**, antagonista, entre outros, das [...] posições socialistas pequeno-burguesas anarquistas de **Pierre-Joseph Proudhon**”. (s.p., grifos do tradutor).

Proudhon foi um publicista, economista e sociólogo francês e um dos fundadores do anarquismo. Foi considerado teórico da pequena burguesia por defender o equilíbrio entre as classes, negando a ação revolucionária como meio para a reforma social. (Arquivo Marxista na Internet, s.d.).

A crítica realizada por Marx (1912/1985) a Proudhon, na sua Carta a Pavel, sinaliza que o caminho metodológico que Proudhon percorreu para entender a realidade social é deveras contraditório. Os respectivos modos de produção construídos historicamente, quando as forças produtivas não condiziam mais com os dos anteriores, não são assim concebidos por Proudhon. Este entendeu a realidade socio-histórica transferindo a dialética que se dá no campo material para o interior de suas reflexões. Desta forma, busca o ser das entidades sociais fora das relações de produção; e a maneira como simplifica a complexidade das condições materiais permite sugerir “fórmulas” que resolvam, idealisticamente, os conflitos de classe e a desigualdade social.

Pressupondo um ideal absoluto e eterno do modo de produção capitalista, como se por esse ideal fosse constituído, naturalmente, a única forma de sociedade possível, Proudhon acreditou que os problemas sociais decorrem do mau uso de suas categorias. Ao naturalizar e eternizá-las, buscou o equilíbrio social pela supressão do que de ruim é produzido pelo sistema capitalista, sem entender que a base material que o produz e o mantém é o próprio desequilíbrio econômico entre as classes. Por isso que Marx considerou sua proposição contraditória e equivocada, haja vista pretender um equilíbrio social impossível de ser conquistado por este modo de produção, pois, para tal feito, teria que desconstruir suas bases. Ademais, as categorias são também produções históricas de relações sociais concretas, ao contrário do que julgava Proudhon.

Para Marx, se a base de sustentação das relações de produção capitalista é a desigualdade social, quaisquer melhoras produzidas neste modo de produção, primeiro, não seriam capazes de produzir um equilíbrio social; segundo, seriam realizadas e controladas pela classe dominante, e para angariar a cumplicidade do proletariado (tal como ocorreu e ocorre), a pequena burguesia teria que conquistá-la através de instrumentos ideológicos, tomando-os como fórmulas, tais quais as sínteses obtidas pelo método de Proudhon, que julga possível o equilíbrio entre as classes no bojo do sistema capitalista. Destarte, o que Proudhon favoreceu com sua sociologia foi instrumentalizar a pequena burguesia para sua ascensão. (Marx, 1912/1985).

Em 1844, Marx vai para Paris aprofundar-se no socialismo, e, convivendo diretamente com o movimento do proletariado francês, encontra nesta classe o sujeito revolucionário. Essa experiência o auxiliou sobremaneira para que pudesse dar um novo direcionamento metodológico à sua compreensão da realidade social ao entender que a história é construída pelas propriedades das relações de produção.

Esta segunda fase de Marx, já em parceria com Engels, segundo Barros (2011), não representa uma ruptura com a primeira. Marx dirige seu pensamento buscando retomar a questão da alienação no campo da concretude, superando o momento anterior de constatação. Por isso, investigar as condições materiais da existência humana para ele era importante, pois percebeu que é no seio das relações de produção capitalista que o homem explora o homem, ou seja, é no interior do próprio trabalho que as pessoas são transformadas em “coisas” e as relações interpessoais em relações entre coisas.

De todo modo, nesta leitura teleológica da história desenvolvida por Karl Marx, reencontram-se os vários temas que um dia foram examinados mais detidamente pelo fundador do materialismo histórico: a “alienação” nas suas várias formas (inclusive o “fetiche da mercadoria” e a “reificação do trabalhador”), a “retomada da alienação”, a “luta de classes”, o desenvolvimento histórico da sucessão de “modos de produção”, o desvelamento do funcionamento do sistema capitalista, o desmascaramento das ideologias. (Barros, 2011, p. 242).

Destarte, é na proposta de tomada de consciência de classe, pela qual os(as) trabalhadores(as) podem desembaraçar-se das condições que os(as) alienam, que encontramos o caráter libertador do pensamento de Marx.

2.3 A crítica de Sartre à ideologia marxista e a relevância do pensamento marxiano

Em Conferência realizada na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara, quando veio ao Brasil em 1960, Sartre (1986) questionou quem falava a respeito dos homens, pois muitos somente “tagarelavam”. Nesta fala, Sartre também quis chamar a atenção para conhecimentos produzidos que ao buscarem mostrar o movimento social de sua época, ou o fazem a partir de vieses que denunciaram um movimento social em época progressa, ou não apresentam possibilidades de superação da atual, isto é, conhecimentos inócuos ou conservadores. Sua inquietação denunciava a falta de engajamento de filósofos com a condição humana, inclusive no período pós-guerra, o que fez com que as preocupações desses “taramelas” permanecessem em um mundo à parte, somente entre os próprios e com linguagem própria, sem engajamento para mudanças na realidade humana, social e material.

Para Sartre (1960/2002), não existe somente uma filosofia, mas várias, haja vista o pensamento filosófico partir da realidade social de cada época, o que as tornam práticas e uma arma política. É, contudo, aquela que atinge o que unifica o movimento social, tomando-o em sua totalidade, a que se tonará a hegemônica de sua época e seu pensamento permanecerá vigente enquanto existir a práxis que esta desvela.

Paradoxalmente, quando um respectivo pensamento for materializado e socializado, sua característica singular se perderá, uma vez que poderá ser desvelado como um “princípio natural” daquela sociedade, e pessoas poderão, neste princípio, alienar suas atitudes e transformá-lo em um saber absoluto, tornando-o um princípio identitário, norteador e regulador da sociedade.

Para Sartre, somente Descartes e Locke, Hegel e Marx conseguiram melhor explicitar a totalidade do movimento social de suas épocas. Destarte, observamos em cada dupla destes filósofos o posicionamento da síntese do movimento social em seus extremos – razão/experiência; ideia/matéria.

Considerando que a realidade social deveria ser entendida pelas respectivas vias dominantes, seus métodos vigoraram, ou mesmo vigoram, enquanto persistir o movimento social que desvelam. Sem haver mudança na dinâmica social, quaisquer críticas a essas filosofias, em suas respectivas épocas, recaem em fundamentos precedentes a elas, haja vista não apontarem mudanças que ultrapassaram aquele momento.

O problema de um saber totalizante é quando o homem o torna significativo do próprio homem e/ou de sua sociedade, alerta Sartre (1960/2002). Sendo o saber um produto do homem, esse saber é inerte, por si nada faz. Sartre traz Kierkegaard, Hegel e Marx para apresentar as polaridades onde concentram suas filosofias. A vivência, tão importante para Kierkegaard, quando vivida, escapa-lhe o saber. A subjetividade pura nada diz, pois nada é. Não há consciência de algo, só vivência. A subjetividade precisa se encontrar com algo para que nela o indivíduo possa se reconhecer. Em Hegel, Sartre contrapõe o saber ao real, por considerar não serem as ideias que modificarão o homem. Compreende que é necessário viver as ideias para que possa realizar contrapontos entre estas.

Com relação a Marx, Sartre (1960/2002) conta que quando cursava a Universidade, por volta de 1925, não havia disciplina que contemplasse o marxismo, sendo também proibido aos alunos mencionarem Marx, para não reprovarem. A única permissão para lê-lo era com o intuito de criticá-lo; contudo, nem tinham conhecimento da dialética em Hegel, quiçá da de Marx. O que aprendiam era a lógica aristotélica e a logística.

Apesar de Sartre ter lido *O Capital* e a *Ideologia Alemã* naquela época, assume que nada entendeu; o que compreendeu foi que a leitura não o modificava. Mesmo distante da luta de classes, coloca que o que chamava sua atenção era como a classe operária incorporava a ideia de Marx e agia a partir dela, mostrando que ainda existiam conflitos.

A luta de classes permanecia na dimensão idealista para Sartre, até ocorrer a Segunda Guerra Mundial, a Ocupação, a Resistência e os anos seguintes. O marxismo, então, era a única abordagem, na época, que conseguiu desvelar a antítese do movimento romântico burguês; no entanto, para Sartre, ficou a dever em novidades na dimensão particular.

Sartre compreendeu que o engano dos marxistas-comunistas foi tentar manter a ideologia da luta de classes a todo o custo, com receio de que a experiência enfraquecesse o movimento pela possibilidade de contradizer tal ideologia. Desta forma, os homens

continuavam submetidos às coisas e às ideias. Partindo suas ações de um saber constituído, o marxismo comunista universalizava a história, tal como num processo evolutivo. Lima (2004) resume os erros do marxismo apontados por Sartre:

Primeiro, ter transformado a dialética numa ciência – o materialismo dialético – onde este aparece como o método por excelência e a verdade da revolução (confundindo história com natureza); segundo, eleger a classe operária como a única capaz de fazer a transformação radical da história, no sentido de uma libertação do homem, da exploração econômica e social, transformando a consciência de classe numa abstração da própria transformação sócia. De um lado, o real tem como fundamento a objetividade, do outro, é a subjetividade o único fundamento do real: o que levou ao idealismo, uma vez que este separa sujeito e objeto. (p. 59).

Destarte, Sartre (1960/2002) ratifica que não era esta a perspectiva de Marx. Este analisava os acontecimentos particulares, suas carências e significações, entendendo-os como reveladores de um conjunto sintético²⁴. E será nesta totalidade sintética, que une cada acontecimento particular, que encontrarão sua verdade. Não observou nas pesquisas realizadas por Marx “entidades” que definem as relações sociais de fora; essas relações definem-se por si mesmas.

Como colocado, Sartre incomodou-se com os marxistas contemporâneos por tratarem o pensamento de Marx como uma entidade. Buscam encontrar no passado os dados presentes, transformando-o em saber pleno. Sartre (1960/2002) assevera que “querem encontrar lugar para suas entidades”. (p. 34). Foi a pretensão de apropriar-se da síntese, *a priori*, para encaixá-la na pluralidade, que Sartre chamou de “escolástica da totalidade”. Tal como Hitler exterminou milhões de indivíduos a partir de seu ideal eugenista, como se este ideal pudesse justificar seu ato.

O existencialismo buscou resgatar a realidade dos homens que se perdeu no saber absoluto de marxistas do século XX. Para Sartre (1960/2002), seu existencialismo e o marxismo de Marx apresentam o mesmo objetivo – procurar o homem onde ele está, no seu cotidiano concreto, e buscar as sínteses concretas na experiência, no interior de uma totalização em movimento que produz, dialeticamente, a história. A verdade sempre será uma totalização-em-curso, sendo inconcebível submeter as práxis transformadoras a algum saber. “Os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento.” (p. 36).

²⁴ Sartre (1960/2002) menciona a análise que Marx realizou sobre a República de 1848, que pode ser acessada aqui https://www.marxists.org/portugues/marx/1850/11/lutas_class/cap01.htm

Mesmo tendo criticado a dialética na natureza de Engels, Sartre (1960/2002) cita uma frase desse, escrita em 1894, com cujo teor ele concorda parcialmente:

[...] são os próprios homens que fazem sua história, mas o fazem em determinado meio que os condiciona, na base das condições reais anteriores entre as quais as econômicas que, por mais influenciadas que possam ser pelas outras condições políticas e ideológicas, não deixam de ser, em última instância, as condições determinantes, constituindo de uma extremidade à outra o fio que é o único recurso à nossa disposição para compreender. (p. 37).

À vista disso, Sartre afirma que o condicionamento não pode ser concebido se não for como um movimento dialético com o subjetivo. A partir desta relação, o homem supera seus condicionantes, produzindo outros. É por esse movimento dialético que o homem se faz e faz a história; o que justifica o conhecimento ser prático, devendo ser produzido pela própria ação, evitando assim cair no idealismo, seja dissolvendo o real na subjetividade ou negando esta em prerrogativa da objetividade.

Foi ligado aos conflitos internacionais de sua época que Sartre se aproximou do marxismo comunista, mas foi sua preocupação com o pouco poder que os indivíduos tinham na sociedade moderna, sendo necessária uma ação revolucionária em grupo para que esses recuperassem sua liberdade (Rowley, 2006), que manteve sua relação com Marx.

Sartre considerava que toda ação humana requer o esforço de uma subjetividade, e esta não poderia ficar fora do mundo, nem este ser esclarecido sem o empenho dos homens. Como assevera:

Para que la realidad se deleve, es preciso que un hombre luche contra ella; en una palabra, el realismo del revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad; más aún, exige tal correlación de una y otro que no pueda concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad. (Sartre, 1946/1971, p. 31).

Complementa colocando que “*Ese era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de su encuentro con Engels*”. (p. 31, NR). O projeto de Sartre, segundo ele próprio, era que a filosofia pudesse ser revolucionária, uma **filosofia humanista revolucionária**, que superasse o idealismo burguês e o mito materialista; uma filosofia do homem em geral, que está na situação de oprimido, inclusive o burguês que se encontra oprimido por sua própria opressão, uma vez que para oprimir tem que se fazer autoritário, confinado “*en el labirinto de los derechos y valores que él mismo ha inventado*”. (p. 35). Ou seja, se tanto o oprimido quanto o opressor reconhecem sua situação, compreenderão que

ambos lutam pela liberdade, mas ambos estão oprimidos, como colocado; e não haverá liberdade para nenhuma das classes enquanto houver a relação algoz e vítima.

Desta forma, o que interessa a Sartre não é compreender no que o homem crê, mas sim, sua situação, distanciando-se dela; isto é, compreender que foi pela sua liberdade que se inseriu em determinada situação, e por ela própria poder compreender o que fez de sua liberdade; somente assim sua ação realmente terá o caráter revolucionário. E para conquistar tal intento, Sartre considerou que a ação humana necessita de uma abordagem existencial.

2.4 As relações humanas: o imperativo concreto para Sartre

Não havia interesse de Sartre (1960/2002) em ser “simplesmente” marxista, pois como vimos, muitos marxistas realizam suas análises buscando situar o lugar do objeto real a partir da totalidade histórica. E o movimento de ir do todo às partes demonstra que a análise se fundamenta em pressupostos, esquemas constitutivos, o que faz as críticas marxistas a Hegel recaírem, contraditoriamente, num idealismo, “terra nutriz de todas as produções burguesas”. (p. 42). À vista disso, o idealismo burguês contrapõe-se à ideologia ascendente da classe trabalhadora, o que nos mostra as contradições de uma sociedade capitalista.

Análises que partem de um *a priori* negam as experiências presentes. Sartre (1960/2002) cita os exemplos do existencialismo francês como expressão da revolta dos pequeno-burgueses que foram subjugados no período da Ocupação da França, e a corrente existencialista alemã de Jaspers como manifestação contra a política social do eugenismo nazista. Sobre Heidegger, Sartre considera que suas obras filosóficas não expressam um ativismo político, mas compreende que o movimento dialético ocorrido “de Brentano a Husserl e de Husserl a Heidegger: influências, oposições, acordos, novas posições, incompreensões, mal-entendidos, desmentidos, superações etc” (p. 43), expressa uma história produzida por homens situados em um país específico, a Alemanha, com suas complexidades particulares.

Sartre (1960/2002) chama a atenção sobre o equívoco de se determinar diretamente uma ação ou obra como reflexos da cultura, das instituições, do Estado, das estruturas de poder político, enfim, da superestrutura, dissolvendo os homens reais “em banho de ácido sulfúrico” (p. 46), constituindo-os como instrumentos passivos de sua classe, ao invés de passar pela “mediação dos homens concretos, do caráter que o condicionamento de base lhes criou, dos instrumentos ideológicos de que se servem [...]”. (p. 45). O que Sartre quer dizer é

que cada pessoa organiza intencional e objetivamente (práxis imaginária) os meios reais (práxis real) para se chegar a um objetivo; portanto, não cabe eximi-las de sua responsabilidade, atribuindo a mesma às superestruturas.

A ação humana não é uma força física conseqüente do sistema sobre o qual ela se exerce. Caso contrário, a história teria o caráter mecanicista (o que Marx chamou de materialismo vulgar), em que os fins desvanecem. O universal não pode substituir o singular, forçando o segundo a ser identificado pelo primeiro. Igualmente é um erro de análise substituir os grupos reais que perseguem objetivos definidos, edificam a história em situação determinada e, na base das condições exteriores, por “coletividades insuficientemente determinadas”.

Sartre (1960/2002) considera que Marx não incorria nesse erro, dado que esse

tentava *engendrar* dialeticamente seu saber sobre o homem, elevando-se progressivamente das determinações mais amplas às determinações mais precisas. Em uma carta enviada a Lassalle²⁵, define seu método como uma pesquisa que ‘se eleva do abstrato ao concreto’. E o concreto para ele, é a totalização hierárquica das determinações e das realidades hierarquizadas”. (p. 50, grifo do autor).

Para sair de conceitos abstratos, como o de “população”, “idealismo”, “imperialismo capitalista”, ou de qualquer doutrina que nega a liberdade e que cria hierarquias ao buscar dominar os homens por meio de outros acima dele, é necessário situar as relações humanas como o concreto – os homens, suas objetivações e trabalhos, assevera Sartre. As relações que uma pessoa estabelece são situadas em contextos universais. A compreensão deve ter um movimento duplo, dialético, que ao mesmo tempo em que parte do singular compreende o universal, tanto quanto partindo deste chega à singularidade da relação.

O problema de situar universalidades, fazendo a ligação direta entre elas – por exemplo, fazer uma ligação entre uma determinada classe e sua prática social, é que esta “suprime o grupo ou o homem que se pretende considerar” (Sartre, 1960/2002, p. 53), pois a ligação será feita pela ideia que se tem dessa determinada classe e de suas práticas. Chega-se, assim, a uma realidade abstrata que não deixa de ser um modelo específico de realidade, como Sartre coloca, mas uma realidade “ideia-objeto”. Essa realidade ideia-objeto, por conseguinte, diz respeito aos coletivos. Estes são determinados por uma cultura objetiva, conservadora, que ajunta as pessoas de acordo com categorias abstratas que as qualificam como iguais. Ao fornecer o seguinte exemplo – “Valéry é um pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer

²⁵ A carta foi enviada por Marx a Ferdinand Lassalle, em 16 de janeiro de 1861. Lassalle foi precursor da social democracia alemã, e quem cunhou o termo Constituição.

dúvida. Mas nem todo pequeno-burguês é Valéry” (Sartre, 1960/2002, p. 54) –, este autor mostra que os marxistas contemporâneos apresentam insuficiência heurística na construção de seus saberes ao não perseguirem o movimento dialético entre o singular e o universal.

O ato de categorizar uma pessoa ou sua obra dá destaque à ideia, deixando a pessoa como pano de fundo. Isso significa que qualquer pessoa que se encaixe em determinada categoria é válida, e ao mesmo tempo é substituível. É um tipo de análise que nega a compreensão de uma experiência particular no universal, que entende que aquele indivíduo é único, insubstituível, mesmo vivendo em contextos comuns com outros.

O entendimento do marxismo contemporâneo sobre a mediação dos grupos na vida de uma pessoa também é questionado por Sartre (1960/2002), pois tende a reduzir essa mediação ao âmbito das forças produtoras com as relações de produção. Lembra Sartre que não são somente pelos grupos de produção que uma pessoa se reconhece e nele vivencia as contradições. A família tem função primordial na mediação da criança com a sociedade; é nesse grupo que ela interioriza o modelo de adulto que os adultos lhe impõem, se o assimila totalmente ou se mostrará o quanto esse a asfixia. O grupo do bairro, o de amigos e outros também exercem o poder de mediação da pessoa com a sociedade, que muitas vezes podem estar em conflito com seu grupo de produção. Esses grupos também imporão a inércia a alguns de seus membros. Destarte, os indivíduos tanto vivem em seus grupos, como sozinhos.

À vista da variedade de grupos nos quais a pessoa se insere, seria um equívoco reduzir ao grupo de produção o poder de mediação e de determinação das relações. “E o próprio Partido Comunista mostrou, desde o seu nascimento, que conhece essa contradição, uma vez que, por toda parte onde isso lhe é possível, organiza células de empresa, em vez de células de bairro.” (Sartre, 1960/2002, p. 61). A contradição mostra a apropriação pela empresa de vários espaços culturais, esportivos e de lazer criados dentro delas durante o processo de industrialização, que afastam o indivíduo dos interesses gerais de sua classe²⁶. À vista disso, Sartre chama a atenção para o fato de que esses espaços são “uma arma de classe nas mãos dos capitalistas. (E) se é uma arma eficaz – e, tem dado provas disso – é porque é verdadeira de alguma forma; e se está ‘nas mãos dos capitalistas’, mais uma razão para arrancá-la deles e voltá-la contra eles”. (p. 62).

²⁶ O que Sartre (1960/2002) aponta é sobre a produção da sociologia americana (microsociologia) que, acrítica e a-historicamente, visa “grupos restritos como totalização dos contatos humanos em uma situação definida” (p. 62), disciplina que também se contrapõe aos pós-estruturalistas, chamando a atenção para a micropolítica do poder, ou seja, “[...] como reproduzimos (ou não) os modos de subjetividade dominante”. (Guattari & Rolnik, 2005, p. 132-133).

É necessário considerar a dialética de uma totalização a se fazer, em cada situação, com suas implicações sociais e culturais, ao invés de focar somente nas totalizações já feitas; procurar compreender como as pessoas se projetam, na busca de objetivarem-se a partir das condições materiais e históricas; qual síntese é realizada em curso, na relação entre o condicionamento do indivíduo pelo meio e como aquele também condiciona este.

A existência dos grupos não pode ser entendida como uma existência metafísica. Ela se constitui pela multiplicidade de relações reais entre pessoas, e destas relações com outras relações. Por este entendimento é que Sartre também não exclui a relação de reciprocidade do(a) pesquisador(a) com o grupo que estuda, exceto se esse(a) estiver “em” outro grupo que exclui o primeiro. Neste caso, seu objeto de estudo lhe “escapará” mais do que a condição pluridimensional de um grupo propicia ao olhar de um(a) pesquisador(a) que encontra-se “dentro” dele.

Um grupo estabelece as especificidades de suas relações de reciprocidade na relação entre si, mediadas pelos objetos coletivos. Desta maneira, estes objetos, que são inertes, “parasitários”, como Sartre os denomina, devem ser procurados nas próprias atividades concretas dos indivíduos, e não sobrepostos a estes.

O campo material deve ser compreendido como perspectiva de fuga, uma totalidade a se destotalizar. Como coloca Yazbek (2008), o ato revolucionário é o “*ato* que se projeta explicitamente para além do *dado* (a sociedade atual) em vistas do *não-dado* (a sociedade futura)”. (p. 159, grifos do autor). E, para Sartre (1960/2002), é a ausência dos outros que fundamenta a coação objetiva nas relações concretas, e não a sua união, o que tornaria mais fácil sua superação.

Assim, considerando-se que o imperativo concreto para Sartre são as relações humanas, e, por sua vez, o cuidado para compreender as particularidades de seus movimentos e mediações, o método dialético regressivo-progressivo do marxista Henri Lefebvre, que visa compreender tais movimentos, se constitui na melhor integração entre a Sociologia e a História. Sua compreensão deste método e as adequações que considerou necessárias para construir seu método progressivo-regressivo serão expostas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

O CAMINHO DIALÉTICO E HEURÍSTICO PARA A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

*“Caminante, son tus huellas el camino y nada
más; caminante, no hay camino: se hace
camino al andar.
Al andar se hace camino, y al volver la vista
atrás se ve la senda que nunca se ha de
volver a pisar.
Caminante, no hay camino, sino estelas en la
mar.”*

(Antonio Machado)

Sartre construiu um caminho para compreender a realidade humana no percurso de sua vida. Apreendendo os acontecimentos e suas experiências se inquietou com a subserviência de indivíduos diante dos limites que lhes eram impostos, como se os contornos de suas vidas fossem definidos somente fora delas. Intentou mostrar que as fronteiras entre passado e futuro não se restringiam ao habitual e consequente. O devir pode ter um horizonte mais ampliado e diversificado, capaz de mudar o rumo dos acontecimentos; mas para conhecer as possibilidades, é necessário que o homem arrisque concretizá-las.

Esta compreensão só pôde ocorrer através de suas próprias experiências, na relação com uma época em que a vida sempre era colocada em questão pelo evento das guerras. Experiências essas que lhe fizeram refletir sobre o quanto a lógica formal, preponderante na construção moderna da ciência, abalizava a vida dos indivíduos; elucidando somente partes de acontecimentos complexos e plurifacetados; dicotomizando o saber de quem os construía; definindo mecanicamente como a história fora construída e deveria continuar sendo. Uma maneira de pensar a relação homem-mundo em que ambos são constituídos dicotomicamente.

Sartre observou que este tipo de pensamento era apreensível também nas ações de muitos que se intitulavam marxistas, mas que deturparam o pensamento marxiano por visarem o poder. Foi o que percebeu no movimento do Partido Comunista e no stalinismo.

Afirma Sartre (1936/2008) que pensamento é ação efetiva concreta do homem, é fenômeno constituído dentre outros fenômenos. Se a consciência é sempre **de** e **para** alguma

coisa, o pensamento também é sobre algo ou alguém. Por esta compreensão, subjetividade e objetividade são interdependentes, são cooriginárias, portanto, não devem ser entendidas separadamente. Desta maneira, Sartre se ocupou em mostrar que o conhecimento é construído pelo movimento dialético entre investigador(a) e investigado(a), e que deve elucidar como ocorre a relação dialética entre o(a) investigado(a) com o mundo.

À vista disso, o conhecimento torna-se o fenômeno a ser desvelado. Nesse sentido, ele não é somente o que visa (como uma das maneiras de ser da consciência), como passa a ser também o visado, o que o diferencia do raciocínio analítico que tenta fazer do conhecimento um saber-instrumento pelo qual se pretende explicar toda a realidade. Por si, o conhecimento que se intitula “objetivo”, “empírico” nada pode conhecer apenas por uma diligente e metódica observação de seus objetos, pois, toda a possibilidade e construção do conhecimento funda-se *na consciência*: o conhecimento nada mais é que uma consciência que escolhe o seu objeto e lhe confere sentido e finalidade.

Com base nesta compreensão, Sartre empreendeu seus escritos em *O Ser e o nada* (1943/1997) para mostrar como se desvela o projeto de ser de uma singularidade, como o indivíduo escolhe-se como sujeito, o que fez do que fizeram dele, possibilitando-lhe a tomada de consciência de que o conhecimento produzido sobre si não é uma construção alheia a si, e que é produzido também por suas ações em um contexto; para esclarecer que o projeto não é uma entidade abstrata, tampouco é determinado arbitrariamente, ou pela necessidade ou por paixão (ou seja, por um processo psíquico predeterminado). Antes, é a própria estrutura intencional dos indivíduos, um movimento em direção ao objeto que intenciona e elege como necessário, como vontade e como paixão.

Como será então possível falar da subjetividade sem fazer dela um objeto? Se a subjetividade for considerada onde ela ocorre, isto é, sob forma de interiorização do exterior, de transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância. Mas o ponto em que eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação. [...] *A subjetividade está fora, como característica de uma resposta, e, na medida em que é um objeto que é constituído, como característica do objeto.* (Sartre, 1961/2015, p. 30, grifo do autor).

Em outras obras, como a *CRD* (Sartre, 1960/2002), nas quais dialoga com o marxismo, Sartre mostra que a subjetividade foi esquecida na relação com a materialidade e com a História e que alguns marxistas que adotaram o pensamento marxiano fizeram dele um saber-instrumento impositivo aos homens, de acordo com suas classes econômicas. Para Sartre, os marxistas negaram a dialética marxiana para lançarem mão de um raciocínio

analítico, cujo conhecimento não focava as contradições entre as classes, tampouco atenderia às necessidades da classe trabalhadora, mas sim à ideologia do Partido Comunista, e no caso do stalinismo, à de um indivíduo, Joseph Stalin.

Todavia, foi ao ter consciência do conhecimento produzido por um marxista, Henri Lefebvre, que Sartre identificou o que considerou o melhor caminho para poder compreender a relação entre indivíduo e história. Mas quem foi Lefebvre? Qual foi sua contribuição ao existencialismo sartriano?

3.1 Henri Lefebvre e sua proposta metodológica

Lefebvre nasceu em Hagetmau (Landes, França), em 1901, e morreu em 1991 (Navarrenx, França) aos 90 anos. Um filósofo francês de formação, com grande interesse na Sociologia, foi quem introduziu as obras de Hegel, Marx, Engels, Nietzsche e Lênin na França, ao traduzi-las. Lefebvre, por nascer na região camponesa dos Pireneus, cordilheira francesa que faz fronteira com a Espanha e a mais de 800 km de distância do centro intelectual de Paris, foi alvo de posicionamentos preconceituosos da academia com relação às suas obras. (Soto, 2013). Como Sartre, Lefebvre também vivenciou

as duas grandes guerras, foi testemunha da revolução bolchevista e da ascensão do fascismo. Nos anos vinte, funda junto com Norbert Guterman, Georges Polítzer e Georges Friedmann, a revista *Philosophies*. Esta revista é considerada hoje, por alguns estudiosos como uma espécie de prelúdio do existencialismo, da fenomenologia, a psicanálise e a ontologia. (Soto, 2013, p. 24).

Lefebvre difere de outros filósofos que no pós-guerra voltaram suas preocupações e reflexões sobre as contradições da modernidade, construída sob a égide da racionalidade e do progresso do homem, mas que pela irracionalidade produziu a barbárie do holocausto e das guerras. Ocupou-se com a maneira que as pessoas reconstruíam suas vidas no pós-guerra; com a alienação de alguns projetos filosóficos e, principalmente, com o espaço cotidiano da sociedade. Neste, considera Lefebvre, o homem intensificou seu domínio sobre a natureza durante o período moderno, mas também se alienou em suas próprias produções. (Lacombe, 2008).

Soto (2013) menciona que através dos estudos de Hegel, Lefebvre descobre Marx. Os fenômenos próprios das cidades e as contradições entre o concebido e o vivido, Lefebvre compreendeu pela sua experiência como taxista em 1927. Foi militante do Partido Comunista

Francês (PCF) durante 30 anos, mas também como Sartre, lançou críticas a este Partido pelo seu dogmatismo, e ao stalinismo. A mudança de vida no pós-guerras

implicava (para Lefebvre) em duas coisas: a) uma profunda crítica do pensamento marxista oficial que desconsiderava a vida cotidiana como um objeto de reflexão e como esfera carregada de implicações e possibilidades políticas transformadoras; e b) uma análise radical da sociedade burguesa, em especial na França, país onde foram gestadas as várias revoluções burguesas, todas elas disruptivas. (Lacombe, 2008, p. 150).

Explicitar que as reflexões do jovem Marx, inclusive sobre sua teoria da alienação, assentavam-se nas relações cotidianas vividas, e que esse cotidiano abarca dialeticamente o individual e o social (Lacombe, 2008), corroborou para a suspensão de Lefebvre do PCF em 1958, mesmo ano que também foi expulso Edgar Morin. Conta Soto (2013) que na obra *La somme et le reste (A soma e o resto)*, escrita no fim de 1958, Lefebvre escreve uma autobiografia crítica, profunda e franca, após sua saída do PCF, analisando-se como filósofo e sua relação com o Partido, obra que lhe rendeu muitos inimigos também fora dele, como filósofos e sociólogos. Por outro lado, sua adesão ao PCF provocou preconceitos, impedindo seu ingresso na vida acadêmica como docente até 1965, quando nesta época entra para a Universidade de Paris X – Nanterre, exercendo grande influência sobre os(as) alunos(as).

Após sua saída do PCF, durante um tempo ajudou Guy Debord a construir a teoria da Internacional Situacionista (IS). Foi atuante nos movimentos políticos, mas sem ter leitura obtusa do marxismo, pois se interessava mais pelo humanismo do jovem Marx do que pelo seu cientificismo, relata Soto (2013). Introduziu na França “o marxismo de uma forma criativa, capaz de comentar ao mesmo tempo Hegel, Marx e Lênin, e ainda ler de maneira original Rabelais, Descartes, Pascal, Diderot, Musset e compreender a importância de Nietzsche e do existencialismo”. (p. 25).

Pelo seu interesse no processo dialético, Lefebvre introduziu a ideia do *devenir* nietzschiano para compreender as contradições e superações das relações sociais cotidianas. Segundo Lacombe (2008), a maneira como os homens produzem suas vidas em uma sociedade conflituava-se com o próprio homem.

Se há contradição entre a consciência e a vida cotidiana na qual ela se forma, o método da reflexão de Marx consistia justamente em encontrar o elo de ligação [sic] entre o que os homens são e o que eles pensam ser, entre o que eles pensam, querem e desejam e o que eles vivem e são de fato. [...] Daí que, considerar a sociedade tal qual ela é, sua estrutura, seu modo de funcionamento, seus dilemas, implicaria enquanto disposição metodológica, partir da experiência vivida e do imediato para chegar nas contradições que eles engendram em relação às suas representações. (p. 150).

Em algumas obras como *O materialismo dialético* publicada em 1939 e *Lógica formal/Lógica dialética*, em 1969, Lefebvre mostra as oposições entre estas duas lógicas expondo a concepção científico-metodológica do materialismo histórico dialético. (Xavier, 2013).

O método que Lefebvre extrai da obra de Marx, consiste completamente a partir do que existe. Para Marx, era o capitalismo, o capitalismo industrial com suas implicações, cujo mercado mundial (que Marx não viu totalmente, já que no século XIX tinha sobretudo o processo do mercado pré-capitalista). A partir do atual que analisa, se remonta pouco a pouco às condições dessa realidade atual. Tenta-se chegar através dessa abordagem regressiva que precedeu o presente. Em seguida, retoma-se o processo no sentido contrário para esclarecer, elucidar, desdobrar, desenvolver... Tenta-se ver todas as possibilidades (as virtualidades) contidas na situação presente. Tenta-se assim clarear o futuro, tentando colocar no dia o possível e o impossível. A originalidade de Lefebvre, mesmo se ele encontrou o princípio desse método em Marx, é de aplicar às formas sociais concretas: a nação, a comunidade camponesa, o urbano, o Estado, etc. (Hess, 1991, s.p., tradução nossa).²⁷

Na obra *O materialismo dialético* (1939/1999), logo no Prólogo da quinta edição francesa editada em 1961, Lefebvre explica que, quando a escreveu, o marxismo institucional inclinava-se a sistematizar o materialismo dialético em filosofia científica da natureza, encaminhando o método dialético sobre a dialética da natureza. Este autor realiza as seguintes reflexões para tal encaminhamento: (1) o receio dos dirigentes ideólogos do movimento marxista e comunista de que leituras das obras do jovem Marx, contendo conceitos como alienação, práxis, totalidade social etc, pudessem promover o redescobrimto de Hegel. Desdenhosos deste filósofo e das obras do jovem Marx, os marxistas dogmáticos as percebiam impregnadas de idealismos; anteciparam-se então, enrijecendo seu dogmatismo a fim de se protegerem das lutas partidárias; (2) reduziram o marxismo ao mundo prático e material; a lógica formal era concebida como superestrutura ideológica, herança de Aristóteles e da sociedade medieval; negavam a mediação entre a lógica e o discurso; reduziram o marxismo a um economicismo durante a crise econômica de 1929 a 1933, fazendo dele um instrumento ideológico; (3) trataram o método dialético voltado à dialética da natureza, atribuindo-lhe a importância como fundamento do pensamento dialético, escondendo os reais problemas teóricos e práticos e; (4) conceberam com reservas o conceito

²⁷ *La méthode que Lefebvre dégage de l'œuvre de Marx consiste plutôt à partir de ce qui existe. Pour Marx, c'était le capitalisme, le capitalisme industriel avec ses implications, dont le marché mondial (que Marx n'a pas tellement vu, puisqu'au XIXe siècle il avait surtout affaire au marché pré-capitaliste). A partir de l'actuel que l'on analyse, on remonte de proche en proche aux conditions de cette réalité actuelle. On tente de dégager, à pour éclairer, élucider, déployer, développer... On essaye de voir tous les possibles (les «virtualités») contenus dans la situation présente. On essaye ainsi d'éclairer le futur en tentant de mettre au jour le possible et l'appliquer à des formes sociales concrètes : la nation, la communauté paysanne, l'urbain, l'État, etc.*

de alienação de Marx. Complementa Lefebvre que a ameaça da aceitação deste conceito também resvalaria na alienação do próprio socialismo, principalmente no período staliniano.

Ao contrário dos marxistas dogmáticos, Lefebvre (1939/1999) coloca o conceito de alienação em primeiro plano, como instrumento de análise dos movimentos dialéticos que ocorrem no interior da realidade humana e social. Refuta a filosofia da coisa material, o socialismo e economicismo vulgares que dicotomizam filosofia e homem, insistindo em suprimir uma das partes. Apostou na importância das obras do jovem Marx, pela crítica que fez sob um novo olhar às filosofias sistematizadas. Lefebvre considerou a tese de doutorado de Marx, sobre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, uma filosofia “viva”, pois

muestra a la vez un movimiento dialéctico en el interior de cada sistema filosófico examinado un movimiento dialéctico en su contradicción recíproca y a la vez, en cada uno de ellos, la objetivación de una conciencia particular únicamente por su nexo con el mundo real y la praxis social en el mundo real y la praxis social en el mundo real (aquí, la sociedad griega). (p. 7).

O que Lefebvre pontuou foi a lógica dialética do jovem Marx, por sua maneira de compreender as contradições no seio da realidade, ou seja, das práticas sociais – a qual Marx chamou de *práxis*. E para Lefebvre, de acordo com a citação extraída por Hess (1991) do livro desse autor, *La proclamation de la Commune*, publicado em 1965,

A práxis não pode se fechar e nem pode se considerar como fechada. Realidade e conceitos permanecem abertos e a abertura tem várias dimensões: a natureza, o passado, a possibilidade humana. Não é suficiente dizer que a noção de práxis procura apreender ou apreende a complexidade dos fenômenos humanos. É preciso acrescentar que ela apreende sua complexidade crescente e ela somente. Aberta de todas as partes, a práxis (realidade e conceitos) não se perde, no entanto, no indeterminado. Somente um pensamento de um certo tipo, a saber, o intelecto analítico tradicional, confunde fechamento e determinação, abertura e indeterminação. (Lefebvre, 1965 citado por Hess, 1991, s.p., tradução nossa).²⁸

Sua compreensão dialética contrapunha a lógica formal. Lefebvre (1939/1999) denunciou que pelo raciocínio lógico os marxistas dogmáticos buscaram transformar a filosofia marxiana sobre a luta de classes num projeto de homem, tentando que a práxis social fosse determinada pela identidade do “ser proletário” e do “ser burguês”. Costa, Oliveira, Boscarol, Souza e Rúbio (2014) mencionam que Lefebvre, ao realizar análise da

²⁸ *La praxis ne peut se fermer et ne peut se considérer comme fermée. Réalité et concepts restent ouverts et l'ouverture a plusieurs dimensions: la nature, le passé, le possible humain. Il ne suffit pas de dire que la notion de praxis s'efforce de saisir ou saisit la complexité des phénomènes humains. Il faut ajouter qu'elle saisit leur complexité croissante et elle seule. Ouverte de toutes parts, la praxis (réalité et concepts) ne s'égare pas pour autant dans l'indéterminé. Seule une pensée d'un certain type, à savoir l'intellect analytique traditionnel, confond fermeture et détermination, ouverture et indétermination.*

unidade interna do mundo da mercadoria, a despeito da sociedade burguesa, foi acusado pelos marxistas dogmáticos de não contribuir com uma análise que apresentasse especificidades revolucionárias da classe proletária.

Para Lefebvre (1939/1999), qualquer projeto para o homem deve ser confrontado com a realidade social, e da confrontação surgirão novos elementos-problemas. A sistematização da filosofia, portanto, ao impor o princípio da identidade ao homem, determinando a realidade social por um passado definido, nega o devir humano.

Ele também nos elucidava que um pensamento que se impõe como irrefutável, obedece sua própria lógica, deslocando-se do objeto, do conteúdo experimental, tendo o pensamento como seu próprio objeto ao realizar as análises, “*no obedece más que a su pura identidad consigo mismo*”. (p. 9). Complementa dizendo que, regida pelo princípio de identidade, a lógica formal exige a universalidade; opera sobre juízos determinados. Ao se afirmar que algo é, também afirma a negatividade do que é, a sua não identidade, sua diferença, ou seja, o que não é.

Desta forma, por uma lógica dialética, Lefebvre identifica a contradição na lógica formal. Ao negar a dialética, a lógica formal busca tratar um conteúdo de maneira dogmática e metafísica, isolando e imobilizando o mundo objetivo no ser. Lefebvre associa o pensamento lógico metafísico ao pensamento mágico, e aponta que, mesmo que a lógica formal tenha se colocado contra as doutrinas mágicas e místicas, ao fazer do conhecimento científico uma verdade absoluta (adjetivada como “estéril” por Lefebvre), recai na mesma senda das quais a que se opõe.

Lefebvre “praticou” seu método. Hess (1991) comenta que talvez seja por isso que seu método não é lembrado nas obras de metodologia das ciências antropológicas; e pensa junto com Sartre sobre a precisão desta ferramenta para compreender a confrontação no social. Hess menciona também que Lefebvre faz uma autoavaliação, a qual (Hess) considera exagerada, sobre trabalhar em uma perpétua improvisação, não se considerando metódico em sua maneira de trabalhar; tampouco preferiu chamar de método sua maneira de compreender a relação dos confrontos sociais e seu desenvolvimento, mas de procedimento, como assevera Hess.

O essencial para Lefebvre é a curiosidade que provoca a intuição e que permite abordar os objetos sob diversos prismas, dependendo do contexto. Preocupado com as conjunturas mais do que com as estruturas, o que o difere do viés estruturalista, Lefebvre apregoa, fundamentando-se nos escritos de Marx realizados na obra *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboço da crítica econômica*, de 1879, que se deve conhecer

primeiro a realidade (partindo do atual), pensá-la (voltando ao passado, uma vez que as sociedades atuais subsistem das relações de produção das passadas, desenvolvendo-se assumindo seus sentidos), para depois ajudar a transformá-la. (Hess, 1991).

Soto (2013) comenta que para Marx o capitalismo tanto é reprodutor quanto criador das relações sociais, e para Lefebvre esse movimento se realiza nas diversas atividades cotidianas. Para ambos, o sujeito, como homem social, é aquele que cotidianamente está em relação com seus grupos, classes e sociedade, produzindo suas obras e com elas se relacionando contraditoriamente, tendo em conta que “Por um lado, o homem se realiza nos seus atos, mas pelo outro, se perde entre os **produtos de seus atos (a mercadoria, as instituições, a ideologia, a política, o Estado)**, e que ainda se voltam contra ele”. (p. 27, grifo nosso).

Ademais, Lacombe (2008) lembra que a crítica realizada por Marx de que não existe experiência pessoal que não seja social desvela a contradição da sociedade capitalista que, ao produzir o trabalho em série, também serializa a experiência do(a) trabalhador(a); portanto, limita sua tomada de consciência do todo, do contexto social no qual se insere. Acrescenta que o homem, cego à realidade social cotidiana pelas intermediações de sua relação com o mundo serem inconsistentes, torna-se vulnerável ao controle ideológico; como por exemplo, aliena-se na ideia da necessidade de ter mais dinheiro para satisfazer as demais necessidades. Ideologia produzida, apreendida e mantida cotidianamente pela ação; condicionante do tipo de desejo do homem de satisfazer suas necessidades, muitas vezes, “fictícias”, criadas pela própria produção capitalista.

A liberdade, portanto, se anula na medida em que o poder humano se volta contra o próprio ser humano, isto é, a alienação como fenômeno histórico e sociológico também significa e se dá como exploração e dominação do homem pelo homem (dimensão social e política) que transforma a liberdade possível em grilhões reais e concretos. (Lacombe, 2008, p. 154).

E essa maneira de produzir a vida cravada em uma sociedade capitalista mostra a maneira desigual e injusta de como as necessidades sociais são produzidas e satisfeitas, complementa Lacombe (2008). Observa-se, à vista disso, que a compreensão equivocada que muitos tiveram da concepção de Marx sobre a liberdade, distorção essa que crê que seu projeto de uma sociedade comunista significaria a retirada de bens e poder das classes favorecidas pelo capitalismo pelas menos favorecidas, limitando a liberdade das primeiras, só revela que este entendimento se faz alienado à própria ideologia capitalista, uma lógica que somente inverteria a situação de poder, mantendo a divisão de classes e a injustiça social, a qual se contrapõe ao real projeto de Marx.

Para Marx, a liberdade significa a superação de dadas necessidades históricas pelos homens, seu fortalecimento e a ampliação de suas possibilidades, logo, de sua liberdade; mas que só pode ocorrer com a força dos grupos, ou seja, o devir humano como práxis em comum engendrando superações do estado atual da vida, das pessoas, das coisas. Tal feito, compartilhado e em benefício comum, enriqueceria a sociedade como um todo e não somente alguma de suas partes, ou como se entende pelo viés alienado ao sistema capitalista, de uma das classes.

Como Marx fez à sua época, partindo das contradições da realidade social, Lefebvre também buscou as antinomias no seio do atual, o nascimento da atualidade das relações sociais através do movimento regressivo-progressivo. Para Lefebvre e Guterman (1964), o que é fecundo não são as contradições, mas o movimento. Este implica uma identidade como síntese, uma conexão interna entre os contrários, que é concreta, e que fará renascer novas contradições, que por sua vez exigem uma nova superação. As lutas tanto são destrutivas quanto criadoras por exigirem uma solução elevada a um nível superior no movimento espiral. Desta maneira, tanto a identidade é libertada quanto enriquecida. Asseveram estes autores que a **lógica dialética dá um novo sentido à identidade pela exigência do movimento que se abre ao mundo; portanto é vivente**. Afirmam que o materialismo vulgar não realiza essa compreensão; concebem os contrários como forças opostas a partir de causalidade mecânica.

A opção de Lefebvre pela busca do “nascimento” da atualidade das relações sociais, explica Hess (1991), é a de que este pode ser datado, determinar o lugar e a conjuntura. Buscar a origem “é se perder na noite dos tempos”. (s.p., tradução nossa).²⁹

Lefebvre (1969/1991) define cinco grandes leis do método dialético: (a) a *Lei da interação universal*. Fenômenos não ocorrem isoladamente. Compreendê-los sem conexão entre si é tirar-lhes os sentidos, matá-los. Diversos aspectos e manifestações são conjuntos de uma realidade, logo um fenômeno estabelece relações com outros fenômenos dessa realidade; (b) *Lei do movimento universal*. Reintegração do fenômeno que aparenta estabilidade e equilíbrio – o que é, com fenômenos que anunciam o devir universal, o que ainda não é, e está por nascer; (c) *Lei da unidade dos contrários*. Cada contradição possui sua especificidade concreta, seu movimento próprio, com diferenças e semelhanças que a unificam, isto é, que a identificam; (d) *Transformação da quantidade em qualidade (lei dos saltos)*. Enquanto as modificações quantitativas são lentas, a qualitativa é brusca, provocando mudanças bruscas

²⁹ *c'est se perdre dans la nuit des temps.*

que intensificam as contradições. Lefebvre cita o crescimento das forças criadoras, produtivas, do poder do homem sobre a natureza. Esse crescimento, além de produzir lentamente novos conhecimentos, provoca crises econômicas, sociais e políticas inesperadas, mas que também apontam para um devir, cujo pensamento humano, inserido no movimento como ação, encontra a solução para superar a crise. Conhecimento e ação aparecem quando reunidas as condições objetivas. “O salto dialético implica, *simultaneamente*, a continuidade (o movimento profundo que continua) e a descontinuidade (o aparecimento do novo, o fim do antigo).” (p. 239). Por fim, tem-se a (e) *Lei do desenvolvimento em espiral (da superação)*. O aprofundamento nas contradições permite negar os limites impostos pela unilateralidade, dando o salto em espiral a fim de se libertar dos mesmos.

Resume Lefebvre (1969/1991) que “o método dialético, desse modo, revelar-se-á ao mesmo tempo *rigoroso* (já que se liga a princípios universais) e *o mais fecundo* (capaz de detectar todos os aspectos das coisas, incluindo os aspectos mediante os quais as coisas ‘são vulneráveis à ação’).” (p. 241, grifos do autor).

Em *CRD*, Sartre (1960/2002) rende homenagens a Lefebvre pelo seu método que apreende uma dupla complexidade, a **horizontal** e a **vertical (ou histórica)**. A primeira desvelada de um grupo humano em um contexto específico, com suas técnicas e tipo(s) de produtividade(s) determinante(s) da estrutura social que, por sua vez, voltam-se contra as pessoas para condicioná-las. Como os fenômenos não ocorrem de maneira isolada, esse grupo humano depende dos “grandes conjuntos nacionais e mundiais (que, por exemplo, condicionam as especializações em escala nacional), (que) apresenta(m) uma multiplicidade de aspectos que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat*, religião, etc.)”. (p. 51). A complexidade vertical ou histórica mostra as circunstâncias em que os fatos se materializam, permanecem ou se dissipam; desta forma, como disse, o nascimento das conjunturas sociais pode ser datado historicamente, e isto significa entender sob quais estruturas (enredamentos) passam a existir, com quais outras se confrontam durante sua permanência, e se as transcendem.

Sartre (1960/2002) resume o método regressivo-progressivo com as próprias palavras de Lefebvre.

[...] um método muito simples que utiliza as técnicas auxiliares e comporta vários momentos: a) *Descritivo* – Observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral; b) *Análítico-regressivo* – Análise da realidade. Esforço no sentido de datá-la com exatidão; c) *Histórico-genético* – Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado (H. Lefebvre, “Perspectives de sociologie rurale” *Cahiers de sociologie*, 1953). (p. 51-52, NR, grifos do autor).

E complementa.

A esse texto tão claro e rico, não temos nada a acrescentar a não ser que esse método, com a sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e, depois, de progressão, é em nossa opinião válido – com as modificações que podem lhe impor seus objetos – em *todos os campos da antropologia*. Aliás, é ele que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Somente ele pode ser heurístico; somente ele coloca em evidência a originalidade do fato, permitindo ao mesmo tempo fazer comparações. Resta lamentar que Lefebvre não tenha encontrado imitadores entre os outros intelectuais marxistas. (Sartre, 1960/2002, p. 52, NR, grifos do autor).

Este tributo incomodou Lefebvre, que advertiu ser esse o método de Marx. (Hess, 1991). Mészáros (2012) menciona que Sartre fez uma compreensão do método de Lefebvre de acordo com sua própria compreensão da fenomenologia, por isso ele quer partir da subjetividade. No entanto, o resgate aprofundado que Lefebvre fez de Marx, os esclarecimentos sobre seu método, ou procedimentos, como preferiu chamar, e as contribuições com a ampliação do mesmo, não lhe tiram o crédito dado por Sartre.

Vejamos a seguir os desdobramentos do método regressivo-progressivo de Lefebvre, a partir de Sartre, exposto em *Questões de Método*.

3.2 O método progressivo-regressivo de Sartre

Segundo Hess (1991), *Questões de Método* (Sartre, 1960/2002) resultou do convite feito a Sartre por uma revista polonesa para que escrevesse sobre a situação do existencialismo em 1957. Esta revista dedicava na época um número à cultura francesa.

Sartre explica que ele não gosta de falar do existencialismo. Nomear, definir, é calar a boca. Mas ele quis aproveitar a ocasião que lhe é oferecida de dizer em uma revista do Leste o que ele pensa do estado da filosofia marxista. Então, ele aceita a oferta. Ao mesmo tempo, a revista em questão solicitou a Henri Lefebvre escrever um texto sobre as contradições e os desenvolvimentos do marxismo na França no curso dos últimos anos. A primeira versão da *Questões de método* se intitula, portanto, em polonês “Situação do existencialismo em 1957”. Esse texto é reprisado e modificado sob o título “Existencialismo e marxismo”. Aparece no

Les Temps Modernes. Encontra-se face a um texto importante, pois ele tem por objetivo definir o método que Sartre vai seguir no seu livro filosófico mais importante, *Crítica da razão dialética*, depois em *Flaubert*. (Hess, 1991, s.p., tradução nossa).³⁰

Quando da publicação da *CRD*, em 1960, *Questões de método* foi incluída nessa obra. Na parte dedicada ao método progressivo-regressivo (Sartre, 1960/2002, p. 73-123), Sartre debruça suas reflexões sobre a relação dialética entre subjetividade e objetividade, e inicia destacando uma parte da carta³¹ que Engels enviou a Hans Starkenburg³², em 24 de janeiro de 1894, na qual Engels coloca que os homens constroem sua história condicionados pelo meio em que se inserem.

Havia o objetivo, com este ressaltado de Engels, de atacar o viés marxista que reduzia o homem a um produto das condições anteriores. Ele critica de maneira irônica este pensamento que iguala o homem a um “produto inerte”, passivo, e que nega a contradição de que esse “homem impassível”, junto com outros homens, é capaz de modificar abruptamente o mundo, mesmo sendo condicionado pelo seu meio. Quiçá, Sartre fizera alusão às guerras e outros acontecimentos contingenciais que contrariaram a concepção de subjugo humano frente às conjunturas históricas.

Sartre tentou reavivar o indivíduo, a subjetividade esquecida por alguns marxistas no seio da objetividade histórica. Aclara que é pela práxis que o homem supera as condições anteriores, mantendo algumas e alterando outras, e que é pelo fato da história ser construída alhures por outros homens que suas produções podem nos escapar. A complexidade da construção histórica limita a tomada de consciência de todos os movimentos humanos realizados, seus projetos, suas produções.

Exemplifico com o movimento de globalização que adentrou o Brasil em meados da década de 1980, tendo início décadas antes em outras nações. Foram ações que impactaram a vida de cada pessoa, inclusive com o advento tecnológico da internet, que possibilitou reduzir, extraordinariamente, as limitações de tempo e espaço dos relacionamentos interpessoais. A

³⁰ Sartre explique qu'il n'aime pas parler de l'existentialisme. Nommer, définir, c'est fermer la boucle. Mais il veut profiter de l'occasion qui lui est offerte de dire, dans une revue de l'Est, ce qu'il pense de l'état de la philosophie marxiste. Alors, il accepte l'offre. En même temps, la revue en question a demandé à Henri Lefebvre d'écrire un texte sur les contradictions et les développements du marxisme en France au cours des dernières années. La première version de la *Question de méthode* s'intitule donc, en polonais « Situation de l'existentialisme en 1957. » Ce texte est repris et modifié sous le titre « Existentialisme et marxisme ». Il paraît dans *Les Temps modernes*. On se trouve face à un texte important, puisqu'il a pour but de définir la « méthode » que Sartre va suivre dans son livre philosophique le plus important, *Critique de la raison dialectique*, puis dans *le Flaubert*.

³¹ Disponível em inglês em <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/ni/vol01/no03/engels.htm#na>

³² A tradução no livro *CRD* se refere ao envio dessa carta à Marx, mas o Editor corrige a informação em uma nota de rodapé.

importação dessas tecnologias chegou a muitos(as) brasileiros(as), utilizando a expressão de Sartre, como “forças estranhas”; sem que muitos(as) soubessem quem as concebeu e as produziu, e em quais condições. São projetos alheios concretizados que chegaram ao mercado determinando as ações de seus/suas usuários(as) de acordo com os fins para os quais foram criados. Como condição determinante de ações, também se apresenta como circunstância a ser superada.

Sartre (1960/2002) afirma que as transformações realizadas pelo ato humano conservam as determinações sociais, sendo que o que o sujeito fará será do que fizeram dele, “embora nunca se reconheça em sua objetivação”. (p. 77). Alega que é na **necessidade** que se localiza a gênese da superação, mas alerta que não devemos confundi-la com carência. A escassez

sob a forma mais nua, ela expressa uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve 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*. (p. 77, grifo do autor).

Toda práxis é positividade e negatividade. Buscamos superar uma situação dada, rumo a preencher o que nela falta para nós. Como coloca Sartre (1985),

A inteligibilidade dialética quer se trate da Razão constituinte ou da Razão constituída se define a partir da totalização. Essa não é outra que a práxis se doando ela mesma, sua unidade, a partir das circunstâncias determinadas e em função de um objetivo a atingir. As contradições, através da práxis do organismo prático, se definem como momentos dessa práxis, elas nascem do trabalho que se exerce sobre o campo prático, é uma temporalização irreversível; assim, toda transformação realizada no campo pela ação ou na ação a partir da unificação sintética do campo deve aparecer como um desenvolvimento parcial dessa totalização em curso que poderíamos chamar de interação prática do sujeito e do campo na perspectiva de um objetivo futuro a atingir, de um produto futuro a realizar. (p. 11, tradução nossa).³³

A percepção dessa escassez atual (da falta de condições materiais para realizar sua práxis) só ocorre mediante a imaginação do objeto faltante (uma espécie de ausência-presença). Eis o projeto que se dá através de um movimento dialético de negação e afirmação, recusa e realização, um movimento de totalização-em-curso que possibilita a superação

³³ *L'intelligibilité dialectique qu'il s'agisse de Raison constituante ou de Raison constituée se définit à partir de la totalisation. Celle-ci n'est autre que la praxis se donnant elle même son unité à partir de circonstances déterminées et en fonction d'un but à atteindre. Les contradictions, à travers la praxis de l'organisme pratique, se définissent comme des moments de cette praxis elles naissent de ce que le travail qui s'exerce sur le champ pratique est une temporalisation irréversible; ainsi, toute transformation réalisée dans le champ par l'action ou dans l'action à partir de l'unification synthétique du champ doit apparaître comme un développement partiel de cette totalisation en cours qu'on pourrait appeler l'interaction pratique du sujet et du champ dans la perspective d'un objectif futur à atteindre, d'un produit futur à réaliser.*

processual da História. Por ser rejeitada e superada – construída pelo próprio homem – ele não pode ser subjugado unilateralmente a ela.

O campo dos possíveis existe sempre e não devemos imaginá-los como uma zona de indeterminação, mas como uma região fortemente estruturada que depende da História inteira e envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma das possibilidades que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História: nesse caso, seu projeto assume uma realidade que o agente talvez ignore e que, pelos conflitos que ela manifesta e engendra, influencia o curso dos acontecimentos. (Sartre, 1960/2002, p. 78).

Sartre também concordou que o indivíduo determina seu futuro em um contexto no qual a história também o determina. Este pode realizar uma possibilidade que supera um dado histórico, mantendo-o ou alterando-o. Essa é a contradição que reside no âmago do projeto. Destarte, será sempre pelo projeto que o indivíduo decidirá como orientará sua práxis e intervirá no rumo dos acontecimentos, como coloca Sartre (1960/2002).

Este autor chama de futuro real aquele precipitado a partir de necessidades criadas pelos acontecimentos históricos. Por exemplo, em 14 de abril de 2017, a BBC Brasil noticiou que a Chechênia construíra campos de concentração para pessoas LGBT.

O preconceito de gênero é uma produção histórica que criou a necessidade de se excluir socialmente as pessoas que transgredissem os paradigmas biológicos entre homem e mulher. O campo de concentração foi uma produção para atender essa necessidade de uma sociedade homofóbica. É possível que muitas pessoas LGBT, nativos e/ou que residem na Chechênia, projetem um futuro de espancamentos, torturas e morte, mas nada façam para mudar a história. Por outro lado, outras pessoas LGBT e/ou não LGBT, também visando esse futuro real, podem imaginar outras possibilidades que mudem essa situação violadora dos direitos humanos.

A reportagem informa que a União Europeia, o Departamento dos EUA, as organizações *Human Rights Watch* e Anistia Internacional estão entre alguns governos e grupos defensores dos direitos humanos que optaram por realizar essas possibilidades. Denunciaram os atos terroristas dessa sociedade e exigiram às autoridades da Rússia e da Chechênia que erradicassem essa situação. (BBC Brasil, 2017).

Não obstante, a divulgação inicial desta notícia em vídeo pela internet foi realizada pela jornalista Elena Milashina, que trabalha no jornal de oposição russo *Novaya Gazeta*, conforme informa a BBC Brasil (2017). A ação de uma pessoa oportunizou ao mundo inteiro o acesso a este acontecimento, o qual antes se restringia ao conhecimento local.

O futuro real também abarca possibilidades aprazíveis para muitas pessoas, mas que não deixam de conter contradições. Vejamos. A prática capitalista produziu o trabalho assalariado e com ele gestões promotoras de adoecimento dos(as) trabalhadores(as), tornando-se estes(as) menos capazes para atender as demandas de produção. A fim de minimizar a exclusão de mão de obra do mercado, criaram-se disciplinas universitárias para atender a esta demanda, sendo a Psicologia uma delas. Aumentou-se o número de Instituições de Ensino Superior (IES) que ofertam esses cursos, o que amplia a possibilidade, às pessoas, do acesso ao nível superior, mas ainda restringe a entrada de muitos que se encontram em situações econômicas menos favorecidas.

Em janeiro de 2005, sob a Presidência de Luís Inácio Lula da Silva, foi criado o Programa Universidade Para Todos (Prouni), do Ministério da Educação, que, ao conceder bolsas de estudos integrais e parciais de 50% em IES privadas, possibilitou um futuro real para os(as) menos favorecidos(as) financeiramente e que querem obter um diploma de nível superior para melhorarem sua condição de vida. Essas pessoas viam antes nesta impossibilidade a “[...] sua *falta*, sua *desumanidade*”. (Sartre, 1960/2002, p. 79, grifo do autor).

Possibilitar esse futuro real, por conseguinte, também contribui para manter a lógica do mercado. Ao aumentar o número de mão de obra especializada, o Programa desfavoreceu os(as) profissionais na relação entre procura e oferta, relação esta que é reguladora dos valores salariais, e criou um novo futuro real com a possibilidade do desemprego.

O indivíduo pode buscar sua essência no campo dessas necessidades, pois “os possíveis sociais são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual não passa da interiorização e enriquecimento de um possível social”. (Sartre, 1960/2002, p. 79). Mesmo com as contradições mencionadas, produzidas com o Prouni, as possibilidades futuras não se restringem apenas à satisfação das demandas produzidas no passado. O acesso de muitos ao conhecimento é uma destas demandas, mas o que os indivíduos farão com os conhecimentos adquiridos, isto pode mudar o sentido da História.

O que será feito diante da incerteza sobre o futuro é de responsabilidade única dos indivíduos e não das coisas, ressalta Sartre. As coisas por si nada fazem, somente “imprimem” sua inércia no indivíduo ao lhe determinarem a maneira como deve lidar com elas. Esta imposição de relação condicional do objeto para com os indivíduos, Sartre (1962/2002) nomeia “contrafinalidade da matéria”, noção que examinarei melhor no próximo capítulo.

Voltando ao exemplo. Há também outros programas sociais deste Governo de esquerda que buscam um futuro ainda não existente para as pessoas menos favorecidas, como, por exemplo, mudar a condição atual de muitas crianças pelo Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (Peti), e possibilitar o acesso à casa própria, pelo Minha Casa Minha Vida.

Qualquer projeto construído dentro do sistema capitalista edificar-se-á no seio de suas contradições, como colocado. Deste modo, qualquer projeto para diminuir a desigualdade social será realizado dentro de um sistema que só se mantém por esta desigualdade. Apesar disso, a iminência de mudança do estado das coisas por políticas públicas voltadas ao efetivo atendimento às necessidades sociais, ou seja, com projetos e práticas voltadas para a educação, o saneamento, o meio ambiente, a saúde etc., cujo objetivo seja a promoção do bem comum, é, desde a origem do sistema capitalista, uma possibilidade real, e que ameaça as condições em que vivem os que engendram uma política conservadora. Diante deste cenário, e como exemplo, cito o *impeachment* da então Presidente – também esquerdista, Dilma Rousseff, sucessora do ex-Presidente Lula do Partido dos Trabalhadores (PT) na Casa Civil – solidificado em 2016 ³⁴.

A possibilidade do impedimento do exercício legal da Presidente Dilma, eleita democraticamente, foi projetada diante da diminuição da desigualdade social através das políticas sociais implementadas desde o governo Lula. A crescente inclusão social das classes menos favorecidas foi percebida como uma ameaça ao *status quo* das mais favorecidas. As práxis que convergiram no *impeachment*, isto é, a criação de ferramentas ideológicas e jurídicas que, com o apoio de algumas mídias, buscaram denegrir a imagem tanto da Presidente Dilma quanto do ex-presidente Lula, e do PT que os unifica, visaram enfraquecer o estado democrático.

Perseguindo a manutenção do *status quo* pela ideologia neoliberal, o *impeachment* foi concretizado pela bancada política conservadora, ainda que com o auxílio de muitas outras pessoas, inclusive diversas que se encontravam em condições menos favorecidas, mas que acreditaram ser uma necessidade “natural” a mudança de governo, utilizando uma expressão de Sartre, uma “manifestação providencial”, uma vez que a justificativa dada para o

³⁴ Mesmo consciente de haver posições políticas divergentes sobre o ocorrido, e sem o interesse de aprofundar a análise, cito este e os demais acontecimentos políticos brasileiros, como exemplos ilustrativos do que ocorreu, no Brasil, no momento da produção desta tese. Considero que abordá-los, por conseguinte, poderá enriquecer a proposta acadêmica desta pesquisa que abarca o percurso de um filósofo, literário e crítico francês que, durante a maior parte de sua vida, manifestou um pensamento político engajado contra qualquer tipo de opressão que destitui da liberdade a dimensão ética. Para ampliar a leitura sobre o Golpe, sugiro o artigo de Michael Löwy *O golpe de 2016 no Brasil*, enviado à Editora Boitempo. Acesso por este link: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/05/17/michael-lowy-o-golpe-de-estado-de-2016-no-brasil/>

impeachment foi a de que a Presidente Dilma e o ex-presidente Lula, mais outros políticos do PT, estariam envolvidos com corrupção, lesando assim os cofres públicos.

Retomando a noção sartriana de futuro. Para Sartre (1960/2002), é o futuro real (ou futuro-fatalidade), “possibilidade esquemática e sempre aberta, e como ação imediata sobre o presente” (p. 79) que mantém a coletividade. Por esta, entende-se o ajuntamento de pessoas cujas ações alienam-se em projetos alheios que as unificam, como já mencionei. Em uma coletividade, as pessoas, serializadas, são substituíveis, pois a pessoa é mais uma dentre outras. Igualam-se, unificam-se em um projeto comum construído por outros, e fácil de apreender, uma vez que define o indivíduo em sua realidade presente.

Raciocínios que visam justificar a história e o futuro pelo nexo causal e de maneira totalitária, para Sartre, se contradizem com o processo de historialização. Cada pessoa agirá conforme a perspectiva de futuro que apreende na sociedade. As estruturas sociais demandarão um futuro real, e são essas estruturas, os enredamentos de cada sociedade, que devem ser estudadas.

Com esta colocação, Sartre (1960/2002) chama a atenção para a relevância da subjetividade na dimensão socio-histórica, ignorada por alguns “marxistas idealistas”, como os identifica. A atividade humana, mesmo sendo concebida pela dimensão coletiva, não dispensa o entendimento de que é realizada por indivíduo que compõe esse coletivo; tampouco a ação deve ser concebida como um ato que constrói o futuro de maneira mecanizada. É pela práxis que o homem faz a passagem das “condições objetivas do meio” para “as estruturas objetivas do campo dos possíveis” (p. 80); pelo movimento dialético que parte do campo objetivo, passa pela subjetividade e retorna ao campo objetivo. Apreendendo o mundo exterior, o indivíduo vivencia as condições materiais do mesmo; organiza singularmente essas condições, desvelando a necessidade conjugada entre seu mundo subjetivo e o objetivo.

A capacidade de o homem imaginar possibilita a negação do que apreende objetivamente; mas ficar na imaginação é reter-se na intenção – ação inicialmente necessária para a objetivação, mas que, sem se realizar objetivamente, conforme Sartre, não pode ser julgada. O interior somente é socializado quando se exterioriza.

O alcance geral da ação visada, e sua significação singular são caracteres igualmente *objetivos* (uma vez que são decifráveis na objetividade) e que comprometem ambas a subjetividade – já que são sua objetivação – seja no movimento total que a descobre tal como é *do ponto de vista [da] totalização*, seja em uma síntese particular. [...] O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado etc., não deixa de ser um homem.

Quando Marx fala de reificação, não pretende demonstrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais. (Sartre, 1960/2002, p. 81; 85, N.R., grifos do autor).

É somente o projeto que pode dar conta do movimento simultâneo que cria a História. Dado isso, Sartre (1960/2002) recomenda que a dialética seja procurada nas relações dos homens entre si e com a natureza. É no conflito entre os projetos que se encontra a origem da dialética, uma vez que somente pela consciência é possível este movimento existir. Como coloca Laflamme (1983),

A razão dialética é a práxis que se pensa; é por isso que desaparecerão o dualismo e o monismo do ser e do conhecer. Essa razão é, tal como a história humana, totalizante: a ação humana pensante e o movimento da história se juntam na medida em que são dois sintéticos. Essa correspondência vem disso, que a história é sofrida e feita dialeticamente; se a história é totalizante, é que a práxis que a faz e a submete é ela mesma totalizante. A dialética, por consequência, não comanda a humanidade do exterior. Não mais, ela não pode ser compreendida nem *a priori*, nem *a posteriori*. É preciso que ela apareça à experiência dialética, que ela se dê a ela mesma. (p. 54, tradução nossa).³⁵

Desta maneira, o movimento de apreensão da objetividade e exteriorização da subjetividade pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto, ocorre no plano horizontal, e cada síntese realizada pela superação do que falta na condição anterior, no plano vertical. Esse movimento dialético é realizado mantendo a significação entre cada um de seus movimentos e com todos os demais. Cada ato sintetiza a relação indivíduo/coletivo, singular/universal. Desvelar o que unifica cada movimento sintético de um indivíduo é compreender o seu projeto de ser; como edifica em curso a sua História no seio da História universal, e como contribui para produzir a História universal ao realizar em curso a sua História.

Somos seres não totalizados, seres inacabados, por isso desvelamos na objetividade presente o que nos falta. E esse objeto faltante é o que visto pelo ato que supera a falta da situação anterior. Esse é o movimento dialético que o homem estabelece com o mundo, é o movimento de tentativa de se totalizar através da objetividade do mundo, mas que se faz em curso, pois em cada tentativa o homem depara-se com o fracasso de seu intento. Perseguir a totalização, sendo totalizante, é o seu projeto de ser, e é o processo de historialização.

³⁵ *La raison dialectique est la praxis qui se pense; c'est par ici que disparaîtront le dualisme et le monisme de l'être et du connaître. Cette raison est, tout comme l'histoire humaine, totalisatrice: l'action humaine pensante et le mouvement de l'histoire se rejoignent en ce qu'ils sont tous deux synthétiques. Cette correspondance vient de ce que l'histoire est subie et faite dialectiquement; si l'histoire est totalisatrice, c'est que la praxis qui la fait et la subit est elle-même totalisatrice. La dialectique, par conséquent, ne commande pas l'humanité de l'extérieur. Non plus, elle ne peut être comprise ni a priori, ni a posteriori. Il faut qu'elle apparaisse à l'expérience dialectique, qu'elle se donne à elle-même.*

Como Lefebvre, Sartre (1960/2002) chama a atenção para a razão analítica que pressupõe apreender cada síntese de maneira independente, sem considerar a complexidade pluridimensional das relações entre elas. Não se “(construindo) essa racionalidade na experiência” (p. 89), para Sartre, o viés da razão analítica é equivocado, pois explica os indivíduos como inseridos na História, “fora de suas vidas”.

Outro ponto que Sartre (1960/2002) assinala é a mediação do campo material nas relações humanas. Ele menciona que a linguagem, as palavras são produtos humanos, instrumentos que nos auxiliam a expressar nossa cultura, mas menciona que são limitadas em quantidade e ricas na diversidade de seus significados universais de cada época. Há lacunas entre as palavras, os tipos de raciocínios e os métodos de cada época e de cada cultura. Para Sartre, esses vazios dificultam a expressão apropriada de seu pensamento nascente. À vista disso, o indivíduo mistificará seu pensamento pelas palavras disponíveis em sua cultura e seus sentidos epocais, tanto ao se comunicar quanto ao pensar sobre si mesmo. Alienado na universalidade de uma cultura ou de sua classe, as superações ocorrerão pelos conceitos-ferramentas universais.

A consequência dessas contradições é que um sistema ideológico é um irreduzível: uma vez que os instrumentos, sejam eles quais forem, alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é necessário considerar a idéia como a objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. (p. 92).

Há o risco de subjugar a significação singular à universal, perdendo a experiência do indivíduo. A recomendação de Sartre para que se evite a mistificação do pensamento é que se parta da experiência daquele que a expressa para compreender como a significa, bem como suas contradições. Por este caminho, cujo conhecimento é apreendido a partir de quem o produz, poderemos entender que não há somente uma ideologia.

Com esta assertiva, Sartre contrapõe o problema produzido pela abordagem analítica de alguns marxistas que analisam a sociedade como constituída somente por duas classes que se antagonizam – a burguesa (os(as) donos(as) do capital) e a trabalhadora (os(as) que vendem suas ações em forma de trabalho remunerado).

Este raciocínio induz que a classe trabalhadora deve apresentar a mesma compreensão da realidade (que esta é dividida em duas classes, uma opressora e outra, a trabalhadora, que é a oprimida); deve utilizar as mesmas palavras para expressar a ideologia de sua classe e identificar a da outra; as mesmas ferramentas; e deve partilhar de práxis comuns para destituir a hegemonia da classe burguesa. Por este viés, produz-se um conhecimento abreviador de uma realidade muito mais complexa do que aquilo que se conclui sobre ela.

Em contraponto, Sartre mostra que, pelo entendimento dialético, ambas as classes são produtos e produtoras de um mesmo sistema; apresentam projetos comuns, que consistem em superar a escassez produzida no sistema capitalista, e que é nos instrumentos que usam para superar a escassez que encontraremos as contradições, as desigualdades.

Observando a dinâmica atual da nossa sociedade, fica difícil concordar com o reducionismo classista. Há pessoas que tanto “compram a mão de obra alheia” quanto “vendem a sua”. Outros que fizeram renascer tanto a relação de trocas de mercadorias quanto a de trabalho nas quais o dinheiro está ausente. Há comunidades alternativas que produzem e vivem dos seus produtos, sem intermediários. Enfim, existem movimentos dentro de países com economia capitalista que mostram outras alternativas de vida. Não é por existirem em pequena quantidade que devem ser ignorados como meios possíveis de superar a condição imposta pelo capitalismo.

Diante destas realidades é que um raciocínio analítico totalizante refreia o seu desvelamento e o de outras possibilidades, e empobrece, por sua análise, a realidade social. Muitos movimentos singulares ficam ocultos na universalidade, por não serem identificados com os movimentos universais. Por isso, o resultado de raciocínios que induzem a generalizações ou somente deduzem particularidades é insuficiente para expressar o sentido da experiência de um indivíduo diante das produções coletivas, e de indivíduos que compõem coletivos e grupos, diante de produções singulares.

Sobre o exposto, Sartre (1960/2002) alerta que

Trata-se de reencontrar uma dialética flexível e paciente que espouse os movimentos em sua verdade e se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou, até mesmo, contrários: para nós, os interesses que estão em jogo nem sempre encontram uma mediação que os reconcilie na maior parte do tempo, uns são exclusivos dos outros, mas o fato de que não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo não prova necessariamente que sua realidade se reduz a uma pura contradição de *ideia*. [...] É portanto, *a própria ambiguidade*³⁶ do acontecimento que, muitas vezes, lhe confere sua eficácia histórica. (p. 99; 100, grifos do autor).

Um saber-instrumento é um saber-normatizador que ofusca não só a apreensão do movimento dialético singular/universal, como também a compreensão de como este próprio conhecimento foi produzido. Esse é o movimento que Sartre, concordando com Lefebvre, chama de mistificação da realidade, um pensamento que, segundo ele, falseia a práxis.

³⁶ Por ambiguidade, Sartre (1960/2002) compreende “uma contradição que não chegou ao seu ponto de maturidade. [...] unidade em movimento e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida que eles a transformam”. (p. 97; 101).

No caso do raciocínio dialético, o conhecimento é construído a partir daqueles que o constroem. Parte-se do “ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida”. (Sartre, 1960/2002, p. 115). Do acontecimento atual (movimento progressivo), remete-se em direção à sua condição original (movimento regressivo), busca-se a unidade das sínteses desse momento (movimento analítico-sintético). Desta maneira, a análise regressiva e a síntese progressiva objetivam ser um saber-libertador ao desvelá-lo aos(às) que o produzem. E este movimento só ocorre pela atitude compreensiva.

Portanto, o existencialismo só pode afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico; procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões. [...] Cada grupo rejeita pela sua conduta um certo desvelamento do outro; cada um deles é sujeito enquanto realiza sua ação e objeto enquanto suporta a ação do outro, cada tática prevê a outra prática, procura neutralizá-la mais ou menos e, por sua vez, deixa-se neutralizar. Pelo motivo de que cada comportamento do grupo adverso, modifica-se por tática em função deste e, por consequência, modifica as estruturas do próprio grupo, o acontecimento, em sua plena realidade concreta é a unidade organizadora de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente. (Sartre, 1960/2002, p. 97; 100, grifo do autor).

Este autor também pontua que cada grupo possui suas especificidades que lhe conferem sua singularidade, sua data de nascimento, a agilidade de seu movimento, suas estruturas, dentre outras que, quando estudadas, permitem pensar a história a partir do concreto. Além disso, alerta que se deve considerar como o indivíduo é determinado pelas estruturas de seu grupo e com o qual antagoniza; como vive a universalidade do conflito e o que faz dela. O grupo tanto marca as singularidades com seu universo, permitindo que cada indivíduo se personifique, quanto é marcado por elas. Sem considerar as relações interpessoais (os “Homens vivos”, como define Sartre) mediadas pelo contexto material, não há História.

Colocar em evidência que a análise deve recair sobre o “sujeito da ação”, e não sobre as “coisas” como fizeram os materialistas, foi uma preocupação persistente de Sartre. É nesta lacuna do marxismo que Sartre buscou humanizá-lo, e que apreendeu, com encanto, a qualidade heurística do método regressivo-progressivo de Lefebvre. Insistiu no alerta de que o conhecimento totalizante é abstrato, dissolve os indivíduos em Estado e sociedade, como se estes fossem entidades capazes de, por si, fazerem algo sem indivíduos.

Por conseguinte, não é o objeto que deve ser descoberto no processo histórico nem a História que deve ser descoberta no objeto; senão este movimento perde seu autor. Regredindo na biografia de um indivíduo deve-se descobri-la progressivamente, aprofundando a época, e esta aprofundando a biografia (o projeto). É um movimento dialético

progressivo e regressivo, regressivo e progressivo, como um vai e vem entre passado e futuro, singular e universal que se interpenetram, sendo visados a partir do acontecimento. Adverte Sartre (1960/2002) que “O método dialético recusa-se a *reduzir*; utiliza a abordagem inversa; supera, conservando; mas 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”. (p. 114, grifo do autor).

Deve-se interrogar a escolha de uma pessoa (seu ato ou sua obra), pois é ela que mostrará como o indivíduo apreende e vive a realidade sociomaterial, e a supera em direção ao futuro, construindo sua singularidade no seio da universalidade. Afirmar Sartre (1960/2002) que “O que chamamos de liberdade é a irreducibilidade da ordem cultural à ordem natural”. (p. 115).

Mészáros (2012) conta que a frustração de Sartre com a II Guerra Mundial e as guerras colonialistas e os encaminhamentos dados a elas fizeram-no questionar como seria o futuro. Sempre buscou respostas para sua inquietação sobre o quanto os indivíduos perseguem seus limites, o quanto exploram suas condições e o que fazem com elas, como já mencionei. Observo esta inquietude em muitas de suas obras referidas no Capítulo 1, quando coloca seus personagens em situações limites, frente ao outro, frente à dor e à morte, exigindo-lhes que se posicionem diante suas escolhas fundamentais. Esse projeto fundamental, que tem na infância sua gênese, será mantido ou alterado? O indivíduo escolherá manter-se alienado às suas consequências ou tentará superar esses limites? Buscar respostas para essas questões foi um projeto de Sartre.

Também preocupado com o seu futuro e o da humanidade, Sartre encontra no método regressivo-progressivo de Lefebvre um meio heurístico para desvelar o movimento singular/coletivo que indica o futuro. É importante lembrar seu pensamento exposto em *O existencialismo é um humanismo* (1946/1978) de que a escolha de uma pessoa é uma escolha também para toda a humanidade.

Há muitas críticas, principalmente de marxistas, como as de Lukács, filósofo húngaro que, em sua obra *Existencialismo ou Marxismo?*, de 1948, defende a divergência entre ambas correntes como resposta ao *Existencialismo é um humanismo*. (Sartre, 1946/1978). Kail e Kirchmayr (1961/2015), que prefaciam o livro *O que é subjetividade?* (no qual Sartre direciona crítica rancorosa a Lukács), relatam que Lukács acusa o existencialismo sartriano de ser uma arma ideológica burguesa para garantir o *status quo* desta classe. Kail e Kirchmayr também apontam a contradição de Lukács em sua obra, por desenvolver um materialismo não mecanicista, mas concebendo a consciência como reflexo de cada estágio da evolução das

essências das realidades, recaindo, desse modo, no mecanicismo. Sobre isso, alerta Charbonnier (2011/2013) que

Essas ressonâncias fazem com que essas duas obras constituam uma verdadeira unidade dialética na medida em que elas são simultaneamente contraditórias e idênticas e, idênticas por que contraditórias, (pois) [...] A ambição de Lukács é a de restabelecer (o marxismo) em seus direitos “à autonomia ontológica do real, sua totalidade intensa e sua irredutibilidade à pura manipulação”. (p. 01; 07, tradução nossa).³⁷

O pensamento de Lukács aproxima-se do de Sartre ao querer fundamentar no indivíduo social a realidade material, visando às significações; mas outros marxistas resistem a este intento.

Após a II Guerra Mundial, Sartre experienciou a falta do humanismo na corrente marxista, principalmente pelo recrudescimento da violência do Partido Comunista, e das consequências de ações stalinistas fundadas na crença de um marxismo absolutista. Além disso, durante essa guerra, Sartre experienciou a liberdade situada e limitada pela História, percebendo a falta desta em sua ontologia. Mesmo que entendido por alguns teóricos como contraditório, o movimento de Sartre para aproximar o existencialismo do marxismo foi o de superar ambas as faltas pelo diálogo. O existencialismo poderia doar ao marxismo o sentido da subjetividade, da singularidade, da experiência, possibilitando reencontrar o humanismo marxiano; enquanto o marxismo doou a Sartre o entendimento sobre o materialismo histórico.

E para perseguir tal intento, somente utilizando um método que compreendesse a realidade pelo viés de quem a constrói; valorizando as experiências dos indivíduos na coletividade, suas ações, seus sentidos, inseridos e mediados pelo contexto materialista. Sartre resistiu à ideia de que o indivíduo deve ser diluído em sua classe, na sociedade, na História; negou pensar a relação homem-mundo como uma realidade abstrata.

Denunciar a alienação da ação humana nas relações de produção foi a proposta humanista do jovem Marx. Lefebvre preocupou-se a respeito de como os homens reconstruiriam suas vidas no pós-guerra. Não há como negar a existência de uma unidade nas sínteses dos movimentos de Marx, Lefebvre e Sartre. Os três perseguiram a libertação dos homens dos limites impostos pelo poder do capital.

³⁷ *Ces résonances font que ces deux œuvres constituent une véritable unité dialectique en ceci qu'elles sont tout à la fois contradictoires et identiques et, identiques parce que contradictoires, (car) [...] L'ambition de Lukács est de rétablir (le marxisme) dans ses droits "l'autonomie ontologique du réel, sa totalité intensive et son irréductibilité à la pure manipulation"*.

3.3 Entre a liberdade e a segurança: algumas considerações

Um método é um caminho que se percorre para a construção do conhecimento. É ilusão e soberba, considerar que, após alcançarmos o conhecimento como pesquisadores(as), podemos nos assenhorar dele e o devolver à sociedade como propriedade intelectual privada, e muitas vezes o instituindo como pleno e universal, por consequência seguro para explicar a realidade. Esta crença, que se entusiasma com o universo abstrato, também fundamenta a maneira de ser pesquisador(a).

Furlan (2008) chama a atenção para o problema da reificação do método em Psicologia quando é tomado *a priori*, deslocado de tudo que envolve o(a) investigado(a), o(a) investigador(a) e a relação de ambos(as). Comenta que:

Essa admoestação já encontramos em Sartre (1960/1979) na discussão do marxismo da época, que, segundo ele, era preguiçoso, pois ao invés de pensar os acontecimentos auxiliados pelo método e teoria do materialismo histórico, fazia de cada um deles apenas mais um exemplo do saber já conquistado. Era o que Sartre chamava de universal abstrato, pois não passava mais pela concretude da singularidade dos fatos. Assim, o particular passa a ser uma categoria abstrata se compreendido como separado da totalidade, isto é, de suas relações com outros particulares; o geral ou universal, uma categoria abstrata se separada da particularidade dos fatos; o singular concreto, ao contrário, é o que mantém a uma só vez a idéia de diferença da singularidade e de universalidade que a constitui, na medida em que a realidade é totalizadora. (p. 30).

O que Sartre (1960/2002) pontuou e que Furlan recupera é que uma verdade atingida pelo uso de um método não deve ser totalizante, impondo-se como absoluta. Este tipo de verdade compreende uma fase/face do acontecimento. Incluem-se também nesse entendimento as condições do(a) próprio(a) pesquisador(a). Quantas vezes, dependendo do momento em que estamos, de nossas condições, fazemos leituras diferenciadas de determinado contexto histórico? Que escritor, ao reler uma obra sua, não se sentiu envergonhado pelo que escreveu outrora? Se uma verdade fosse totalizadora de diversas realidades, o indivíduo seria uma pura abstração, como colocou Sartre.

A busca pela segurança é um projeto também social, não somente do(a) pesquisador(a) ou de outro indivíduo. Conta Beauvoir (1963/2009) que com a Segunda Guerra Mundial, os “pequeno-burgueses”, como define, descobriram de maneira assustadora que o progresso não ocorria de maneira calma. Descobriram a História, e ansiavam por justificativas ao ocorrido, mas sem quererem abrir mão das que sustentavam suas ações até o momento.

O existencialismo, esforçando-se por conciliar história e moral, autoriza-os a assumir sua condição transitória, sem renunciar a um certo absoluto, a enfrentar o horror e o absurdo, conservando ao mesmo tempo sua dignidade de homem, ao preservar sua singularidade. Parecia fornecer-lhe (a princípio) a solução sonhada. (p. 40-41).

Mas a liberdade que os pequeno-burgueses almejavam não deveria se apartar da segurança, e o que Sartre lhes propunha era que se engajassem na história lutando contra as instituições, costumes, conhecimentos etc., que ilusoriamente lhes proporcionaram segurança, haja vista que estes não os protegeram das guerras nem de outras atrocidades. A liberdade que Sartre lhes falava não estava apartada da responsabilidade. E suas obras apontavam para isso, mas muitos fugiam por não quererem se ver nelas, como menciona Beauvoir (1963/2009).

Em uma entrevista de Zygmunt Bauman concedida a Fernando Schüler e Mário Mazzilli na Inglaterra, Bauman fala o seguinte sobre a dicotomia Liberdade e Segurança.

Segurança sem liberdade é escravidão. Liberdade sem segurança é um completo caos. [...] Há 81 anos, Sigmund Freud publicou esse livro famoso e tremendamente profundo e influente intitulado “O mal-estar na civilização”. Ele disse que a civilização é sempre uma troca, ou seja, você dá algo de um valor para receber algo de outro valor. Ele escreveu isso nos anos 1920, naquela época, ele disse que o problema deles, da velha geração, foi que eles entregaram liberdade demais em prol da segurança. E eu estou profundamente convencido de que se Freud estivesse dando essa entrevista aqui, no meu lugar, ele provavelmente repetiria que toda civilização é uma troca, mas o seu diagnóstico seria exatamente o oposto, que os nossos problemas de hoje derivam do fato de que nós entregamos demais a nossa segurança em prol de mais liberdade. Esse é um dilema. (Fronteira do Pensamento, 2011, 22”15-22”24; 23”13-24”27).

Foi por chamar a atenção à complexidade do movimento individual/coletivo, às ambiguidades e dilemas nele contidos, que Sartre passou a ser amado e também odiado em sua época. Se por um lado escreveu sua *Ontologia do Ser e do Nada*, sua aproximação com o marxismo não foi bem vista por muitos, como já referi. Deviam pensar: “ideólogo ou materialista, não há espaço para ambiguidades!”.

Conta Beauvoir (1963/2009), que o próprio Lefebvre acusou ironicamente Sartre, em um artigo na *Action*, que era evidente para os marxistas o que Sartre demonstrou em *O Ser e o Nada*, mas que tal demonstração impedia o caminho para qualquer filosofia da história, ocultando de seus leitores os verdadeiros problemas. “Menos profunda em certos pontos, e em outros mais exigente que a doutrina marxista, a filosofia de Sartre não a contradizia radicalmente, Sartre desejava trocas. Os comunistas recusaram-se a isso” (p. 44-45), considerou Beauvoir.

Buscando uma moral de ação, Sartre tentou fazer dialogar indivíduo com sociedade, subjetividade com objetividade, idealismo com materialismo, existencialismo com marxismo.

Se iniciou suas reflexões pela Fenomenologia, encaminhando-a à sua Filosofia da Existência, viu, durante a Segunda Guerra Mundial, a história atuando através das Instituições e culturas; viu também desejos de paz, segurança etc. Compreendeu que estava no materialismo dialético uma via de conscientizar os indivíduos da força dos grupos para superar aquela situação. Manter-se enclausurado na sua Ontologia do Ser e do Nada, “no vão desejo de Ser”, não teria sentido se não por uma moral definida dentro do contexto social, que prima pelas necessidades concretas dos indivíduos, como disse Beauvoir (1963/2009, p. 59).

Quiçá foi esse o intento de Sartre ao apreender o método de Lefebvre, que por sua vez o atribuiu a Marx. Esse diálogo proposto por Sartre com o marxismo mostra a necessidade de elucidar que a história não estaria aí senão pela práxis dos indivíduos, cada um de nós; tampouco uma filosofia e teoria dariam conta de abarcar o todo da História. Já comentei o elogio feito por Mészáros a Sartre, por este ter acreditado na força do engajamento individual para que ocorram transformações na história. Percebendo a força dos conjuntos, Sartre também compreendeu que só a força dos grupos pode superá-los. Confessou a Beauvoir (1981/1982) que mesmo com as contradições que tinha com o PC,

durante minha vida aconteceu-me várias vezes ter momentos breves em que abandonava a liberdade em favor de uma ideia de grupo. [...] Estive, portanto, em ligação com grupos, sem pertencer-lhes. Pediam-me atos: eu era livre para responder sim ou não e me sentia sempre livre aceitando ou recusando. Vejamos, por exemplo, minha atitude durante a guerra da Argélia. Foi o momento em que me afastei do partido, já que o partido e nós outros não desejávamos exatamente a mesma coisa. (p. 478; 479).

Muitas críticas direcionadas a Sartre pela sua aproximação com o marxismo são vulgares, insistem em dicotomizar a dimensão individual da social, não compreendem que a liberdade em situação significa, por exemplo, ter fome, escolher comer, mas não ter comida; e que esta escassez retorna ao indivíduo exigindo-lhe continuar com fome, mas também como condição a ser superada. Beauvoir (1963/2009) relata que

[...] entre Sartre e os comunistas as comunicações estavam rompidas. Os intelectuais do partido escarniçavam-se contra ele, porque temiam que lhes roubasse a clientela: julgavam-no tanto mais perigoso quanto mais próximo estivesse deles. “Você impede as pessoas de virem a nós”, disse-lhe Garaudy; e Elsa Triolet: “Você é um filósofo, portanto um anticomunista.” O *Pravda* lançara contra o existencialista injúrias ridículas, mas ainda assim aflitivas; Lefebvre o “executou”, num livro exaltado por Desanti em *Action*, e por Guy Leclerc em *Les Lettres françaises*. Em *La Pensée*, foi publicado *La Sainte Famille existentialiste*, de Mougín, outra magistral execução, no dizer dos entendidos do PC. Garaudy, embora qualificando Sartre como “coveiro da literatura”, conservava certa decência no insulto, mas Kanapa, em *L’Existentialisme n’est pas un humanisme*, nos chamava, num tom ignóbil, de fascistas e de “inimigos dos homens”. (p. 106).

O que é colocar um homem sozinho como alvo de críticas, senão reconhecer a força de sua singularidade, de seu pensamento, sua posição política, suas ações, suas obras? Como sozinho Sartre pôde ter esse poder? Ao mesmo tempo, como já mencionado no capítulo anterior,

Ao rejeitá-lo, os comunistas o condenavam politicamente à impotência; mas já que nomear é revelar e revelar é mudar, ao aprofundar a ideia de engajamento, ele descobria na escrita uma práxis. [...] Para destruir Sartre era preciso falar dele, de tal modo que a própria imprensa fazia uma publicidade que o acusava de buscar. (Beauvoir, 1963/2009, p. 106; 115).

Sartre pareceu não desejar um posicionamento unilateral, tão pouco seguro. Para ele, prossegue Beauvoir, aderir à direita ou à esquerda era intensificar o conflito entre ambos, era manter o passado, independente do lado. Era necessário exercer a liberdade de poder construir, reconhecendo o que estava posto, mas podendo negá-lo, abrindo possibilidades ao novo.

Relata esta autora (1963/2009) que a reflexão de Sartre sobre sua experiência com o Coletivo Democrático Revolucionário (CDR), com a ambição de Rousset e Altmann, e a extinção do Coletivo, mostrou-lhe que um grupo não se sustenta pelas circunstâncias se as pessoas que o integram não perceberem nelas a mesma necessidade. “Elas (as circunstâncias) atendiam bem a uma necessidade abstrata definida pela situação objetiva: mas não a uma necessidade real das pessoas. Assim, estas não a procuravam.” (p. 140). Prossegue a autora informando que Sartre preferia construir o futuro a ficar queixando-se do passado. A experiência com o CRD o impeliu a rever sua ideologia. “Ele trabalhou durante dois anos, assiduamente, confrontando a dialética e a história, a moral e a práxis, na esperança de chegar a uma síntese do fazer e do ser, na qual se manteriam valores propriamente éticos”. (p. 118).

Lefebvre afirmou que entre os contrários o importante é compreender, acompanhando o movimento, o que os unifica e o movimento de superação. Para Sartre, informa Beauvoir (1963/2009), as contradições estão no ser e não nas ideias. A relação que estabelecemos com o que não somos se dá de maneira contraditória. A maneira como apreendemos o mundo e agimos sobre ele para transcender no momento seguinte significa a liberdade que somos, mas esta implica a liberdade de todos; portanto não podemos ser livres sozinhos. É agindo, e principalmente junto com outros, que buscaremos uma solução que não seja somente estética, e pela práxis em comum ampliam-se as possibilidades de transcender a história.

Por esses e outros acontecimentos políticos – inclusive, na época, a guerra da Argélia, com o referendo de 28 de setembro de 1958 que aprovou por 80% dos votantes franceses o retorno do general Charles de Gaulle ao poder – estarem conflitando com os posicionamentos

de Sartre é que este perseguirá sua compreensão sobre o nascimento e formação de grupos, por acreditar que a união das liberdades é a resistência necessária à história. Sartre considerava De Gaulle um ditador. Lapouge, no prefácio do livro de Lévy, *O Testamento de Sartre* (1980), conta que “A burguesia francesa o detesta e pede a De Gaulle que tome sanções contra esse insuportável filósofo. Mas De Gaulle responde: “Não se pode prender Voltaire”. (p. 10). Segundo Rowley (2006), Sartre “afirmava que os indivíduos tinham muito pouco poder na sociedade moderna: só podiam recuperar a liberdade mediante uma ação revolucionária em grupo”. (p. 248). Veremos no capítulo seguinte como Sartre chegou a este entendimento.

CAPÍTULO 4

A INTELIGIBILIDADE DOS GRUPOS: nascimento, constituição e desconstrução

“Ser históricos significa, desde el punto de vista ético, no poder ser inocentes de [...] ‘los efectos perversos’ de las acciones humanas.”
(Celia Amorós)

Em suas conclusões na obra *Questões de método*, Sartre (1960/2002) assinala o privilégio de o homem poder se definir continuamente por sua práxis. Prerrogativa que exige do(a) investigador(a), além de interrogar o(a) investigado(a) sobre como este constrói o conhecimento, também interrogar-se como o apreende e constrói o seu saber. Por esta compreensão, Sartre critica o marxismo por suprimir “o investigador de sua investigação e a fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto”. (p. 130). É nesta fenda do marxismo que Sartre situa o lugar do projeto existencial como o próprio fundamento da antropologia. Isso significa que, se os saberes são produzidos pela dialética das práxis, são estas que nos prescrevem o método.

[...] Assim, a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não do marxismo). [...] Isso significa que tentará iluminar os dados do Saber marxista pelos conhecimentos indiretos (isto é, como vimos, com palavras que denotam regressivamente estruturas existenciais) e engendrar no âmbito do marxismo um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e há de acompanhá-lo em sua *práxis* ou, se preferirmos, no projeto que o lança em direção aos possíveis sociais a partir de uma situação definida. Portanto, ele aparecerá como um fragmento do sistema, caído fora do Saber. (Sartre, 1960/2002, p. 133; 134).

Ao iniciar a parte da *CRD*, Sartre (1960/2002) retoma o método progressivo-regressivo com o intento de lembrar que o(a) investigador(a), ao utilizar este método, não deve concluir que a totalização do(a) investigado(a) pela qual inicia sua investigação o identifica em sua totalidade.

Por **totalidade** Sartre compreende

[...] um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma – em cada uma delas e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantêm entre si. (p. 163).

Esse momento inicial, pelo qual se começa uma investigação, é irreduzível, não explica a totalidade de uma pessoa ou de um grupo por si só, como disse. Este raciocínio levaria a uma construção de conhecimento fora da vida do(a) investigado(a) por não acompanhar seus movimentos totalizantes, pelos quais constrói a História singular/universal.

Com as leituras realizadas até este momento, os movimentos de Sartre nos revelam sua apreensão da hegemonia do raciocínio analista de sua época. Sua necessidade de mostrar que mesmo que as contingências imponham seus limites ao indivíduo, indica que esse não deveria apreender-se como uma parte totalizada pela sociedade e pela História, tendo em vista a impossibilidade da universalidade, por si só, dissolver as singularidades; inclusive a totalidade só se faz Em-si, pelo Para-si.

Desta forma, Sartre mostra a fissura da materialidade na sua própria inércia, pois essa se apresenta como fenômeno às consciências. Esta íntima relação do subjetivo com o objetivo é o contraponto necessário para Sartre asseverar o esquecimento do indivíduo pelo materialismo histórico. Observo este intento também apreendido por Münster (2006), ao dizer que

Sartre, apesar de sua conversão ao marxismo nos anos 50, não quis jamais abandonar completamente certos conceitos e teoremas do existencialismo. Convertido em ‘marxista’, ele tornou-se rapidamente – exceção feita dos seus quatro anos de “*compagnon de route*” dos comunistas, entre 1952 e 1956 – um *marxista dissidente*, abandonando rapidamente os dogmas de um marxismo ossificado e stalinista, desafiando abertamente a ortodoxia marxista-leninista-stalinista e tentando definir uma *nova dialética*, escapando aos cânones oficiais do marxismo soviético, quer dizer, uma *dialética renovada e vivente* tomando em conta não só as determinações econômicas e sociais objetivas da sociedade burguesa-capitalista, mas também as *subjetividades* constituídas e constituintes implicadas nos processos de transformação revolucionária da história. (p. 174-175, grifos do autor).

Nos anos em que Sartre produz a *CDR*, seu diálogo com o marxismo era mediado pelos acontecimentos históricos que experienciava; desta maneira, seu pensamento sobre a sociabilidade também é síntese de sua compreensão sobre o socialismo da União Soviética que buscava, através da centralização do poder no Estado, unir a população e retirar as nações do Leste europeu da crise, depauperadas após a II Guerra Mundial. A esta ditadura do comunismo, somavam-se os impactos do poder que a França imprimiu durante o processo de colonização da Argélia (1954-1962), bem como o apoio de muitos da esquerda à

(pseudo)generosidade de De Gaulle para com a Argélia. Tendo em vista a complexidade dos movimentos da Revolução Cubana (1959-1961) e da Guerra do Vietnã (1946-1976), estes também foram acontecimentos com os quais Sartre se implicou. (Almeida, 2014). Este autor nos fala que

As posições políticas de Sartre têm como eixo fundamental o problema da liberdade em suas mais diversas manifestações e situações econômicas, sociais, políticas e culturais. O filósofo *engagé* (após a II Guerra Mundial) visita vários países europeus, africanos, asiáticos e americanos, dos Estados Unidos ao Brasil, da Itália à Rússia, da China ao Japão, de Israel ao Egito, com o propósito de defender a liberdade. No entanto, a partir do segundo período pós-guerra, o Terceiro Mundo se torna o centro das (pre)ocupações políticas de Sartre que se engaja na condenação das guerras da Argélia e do Vietnã e na defesa da Revolução Cubana contra os imperialismos francês e norte-americano, respectivamente. (p. 912).

Sartre procurou superar a necessidade que apreendeu nestes acontecimentos, com seu engajamento acima mencionado. E o conhecimento que adquire compreendendo a complexidade dos conjuntos práticos, seus movimentos e conflitos que antecedem 1960, o auxilia a produzir o denso e extenso conteúdo da *CRD*, mesmo que sua pretensão tenha sido “só” a de realizar uma “gênese ideal’ buscando a inteligibilidade dos grupos e dos diferentes momentos do processo grupal: *série, grupo em fusão, organização e instituição* mediados pelo *juramento e fraternidade-terror*”. (Rubini, 1999, p. 35, grifos do autor).

Metodologicamente, Sartre mostrou que raciocínios que potencializam o passado, a materialidade, o corpo e a sociedade, visando sua potência, esmaecem um futuro díspar, a subjetividade, o indivíduo. Almeida (2014) defende a tese de que,

Se a liberdade na concepção existencialista tem uma base teórico-filosófica, situada no plano da ontologia, portanto, abstrata e individual, a sua nova concepção de liberdade, elaborada no curso dos acontecimentos do Terceiro Mundo, tem uma base político-econômica, situada no plano da história, logo, concreta e coletiva. Em outras palavras, Sartre redefine sua concepção de liberdade à luz dos problemas colocados pela emergência do Terceiro Mundo no cenário político mundial: a revolução, o papel da juventude e da ideologia na práxis revolucionária, o socialismo, a política considerada sob os ângulos da eficácia e da moralidade, o engajamento e a função política do intelectual (SARTRE: 1994) face à sua “hora histórica”. (p. 906).

Sartre empreendeu o diálogo entre as antinomias, e Beauvoir (1963/2009) relata que ele perseguiu esse projeto por vezes à exaustão, como foi quando produziu a *CRD*. Nesta obra, Sartre (1960/2002) mostra que a práxis individual não se fundamenta em uma categoria absoluta e que uma ação em comum entre os indivíduos independe de ideologias preditoras de suas práxis. Conta Beauvoir que “Em 1944, Sartre pensava que toda situação podia ser transcendida por um movimento subjetivo; sabia, em 1951, que as circunstâncias por vezes

nos roubam nossa transcendência; contra elas, não há salvação individual possível, mas apenas luta coletiva”. (p. 186).

O registro do movimento dialético de Sartre durante a construção desse conhecimento inicia nas condições primárias que fazem nascer a História humana – o movimento dialético nas relações primitivas do homem com a materialidade que, ao desvelar a *rareté* (escassez) de recursos, pelo trabalho³⁸ transforma a natureza em instrumentos, utensílios, a fim de suprir suas necessidades orgânicas. As sínteses dos movimentos dialéticos de interiorização da matéria e exteriorização pela práxis deixam a História como legado a ser superado com a luta incessante contra a escassez – esse motor passivo da dialética da História.

Schwarz (1976) comenta que

Essa relação do homem com o meio molda toda a história e a pré-história. Sartre chama “toda a aventura humana” uma luta contra a escassez. É a escassez como relação humana fundamental, mais exatamente a relação do homem com a natureza, com a matéria, que produziu segundo Sartre os seres humanos que nós somos. Somente em consequência da escassez que nós produzimos a história que nos caracteriza. Ela determina nosso caráter de homem, nosso caráter histórico, traçando nossa singularidade e nossa unicidade. (p. 68, tradução nossa).³⁹

Buscarei neste capítulo perseguir o movimento reflexivo de Sartre sobre a função da práxis nos conjuntos práticos; as diversas estruturas criadas pelas reciprocidades interindividuais mediadas pelas determinações objetivas, de acordo com projetos em comum ou instituídos.

³⁸ Ao referir-se ao trabalho, Sartre o define “de preferência como uma mediação ontológica, como uma relação dialética de exteriorização e de interiorização, no quadro de uma relação de reciprocidade mediatizada do homem (trabalhador) com a matéria (transformada). Esta mediação é caracterizada por um duplo processo dialético constituído: 1º pela ação subjetiva do homem trabalhando sobre a matéria transformada e 2º pela determinação – de volta – da consciência do homem pela matéria objetiva transformada. O prático-inerte indica a transformação da ação humana sobre a matéria inorgânica em um poder de matéria trabalhada sobre a práxis.” (Münster, 2006, p. 183).

³⁹ *Ce rapport de l’homme au milieu façonne toute l’histoire e la préhistoire. Sartre appelle “toute l’aventure humaine” une lutte contre la rareté. C’est la rareté en tant que relation humaine fondamentale, plus exactement la relation de l’homme à la nature, à la matière, qui produit selon Sartre les êtres humains que nous sommes. Ce n’est que par suite de la rareté que nous produisons l’histoire qui nous caractérise. Elle détermine notre caractère d’homme, notre caractère historique, traçant notre singularité e notre unicité.*

4.1 As práxis individuais mediadas pelo campo prático-inerte e a formação da coletividade serial

O materialismo histórico procura as estruturas que envolvem determinadas relações de produção, pelas quais os homens produzem suas vidas fundadas no mundo material, subordinando, assim, a classe trabalhadora ao ser social criado pela classe dominante. Sartre (1960/2002) compreende o mundo material como o mundo prático-inerte – um “campo (que) é unidade sintética de totalização prática. [...] governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcionado ao governo da matéria inanimada pelo homem”. (p. 741; 889). Esse mundo cristalizado por ações passadas, que agrega os indivíduos ignorando a reciprocidade entre eles; “quer” alienar todas as práxis em sua fixidez (inércia).

Destarte, Sartre identifica, na abordagem marxista da realidade, a ausência da autonomia da práxis subjetiva do indivíduo e a necessidade de asseverar sua relevância na construção da História, a partir do movimento dialético de interiorização do exterior e exteriorização do interior. Pelo método dialético, parte do movimento progressivo que mostra essa falta da subjetividade, e realiza o movimento regressivo, mostrando o nascimento da dialética fundada pela relação do indivíduo com a matéria.

Sartre mostra que a negação é presença diária ao homem. Em *O Ser e o Nada*, elucida a falta do ser como fundamento do homem, e na *CRD*, o homem carente de ser depara-se com um campo material insuficiente de recursos para prover a necessidade de todos. “Ele considera a escassez como uma estrutura original. É nela que a matéria, o meio material circundante, aparece ao homem. A escassez ameaça e constrange o homem; ela representa um perigo e uma restrição permanentes”. (Schwarz, 1976, p. 68, tradução nossa).⁴⁰

Boëchat (2011) esclarece que a escassez (*rareté*) como falta concreta, esta negação do mundo material ao homem, aparece a ele como necessidade. O mundo material, sendo totalidade do trabalho humano, apresenta sua escassez de forma contingencial, pois depende da produção de cada época. Sua insuficiência é desvelada de maneira particular, uma vez que cada indivíduo interiorizará essa falta de acordo com seu projeto. A escassez, portanto, é universal, considerando-se que o mundo material não muito provavelmente atenderá a necessidade de todos(as).

⁴⁰ *Il considère la rareté comme une structure originelle. C'est en elle que la matière, le milieu matériel environnant, apparaissent à l'homme. La rareté menace et contraint l'homme; elle représente un danger et une restriction permanentes.*

Destarte, nossa própria História nos mostra que esta foi construída pela recusa da parcimônia dos recursos materiais pelo homem. Explica Boëchat (2011) que, sendo o homem ontologicamente faltado de ser, para conservar-se como totalidade orgânica, precisou (como ainda precisa) satisfazer sua necessidade de ser agindo em direção à concretude inorgânica transcendente. Esse é um ato afirmativo de ser que se realiza no mundo inorgânico. Segundo Münster (2006), foi um “acontecimento ontológico” ocasionado pela raridade que lhe obrigou a resolver o problema da coexistência, mas que também resultou em laços conflituosos.

Ao produzir meios de subsistência, o homem deixa sua marca na matéria, ou seja, seu ser, concedendo à matéria um caráter orgânico. Desta forma, o homem, ao interiorizar a matéria trabalhada, também assimila o que “aquele” projeto humano nela encravado não produziu para atender suas necessidades. Ou seja, ao interiorizar a organicidade da matéria, interioriza a escassez à sua maneira; e diante da necessidade que a escassez lhe revela, dará sentido para a sua ação que a superará, trabalhando a matéria. (Boëchat, 2011).

A matéria como produto de projeto de um ou mais homens não ficará restrita a eles quando socializada. Neste caso, será um produto “raro” para todos os demais que o circundarem. Sua insuficiência para satisfazer a todas as multiplicidades humanas que medeia passa a ser uma ameaça à sobrevivência e à qualidade de vida de cada um. A possibilidade de obtenção do produto por alguns/algumas e a impossibilidade para outros(as) são condicionantes exteriores⁴¹ que conectam os homens, e os igualam na mesma condição de carrascos e vítimas (Trogo & Zerbal, 2007). Acrescentam estes autores que,

Esta presença proveniente de uma compreensão que se origina da raridade tem a sua efetivação minada pela própria raridade que **os une pelo medo e os separa para sobreviver**. Para estabelecer a igualdade entre consumidores e bens de consumo, só há uma saída cruel – eliminar consumidores, ou seja, definir os excedentes. De mil modos, os excedentes vão ocupando o seu lugar: todos os crimes contra a vida; controle de natalidade; vilização [sic] do trabalho; inacessibilidade ao mínimo de saúde, instrução, produz moradia, alimentação, vestuário, condução, lazer, etc.; sistema automático de vilização do poder de compra por um expediente grosseiro de má fé chamado inflação. (p. 136, grifo nosso).

Estes autores prosseguem esclarecendo que não é o campo material a definir quem é algoz ou mártir, mas a própria práxis do homem que trata de fundá-la por uma ética nas condições dadas, isto é, a amplitude de satisfação das necessidades que o produto trabalhado alcançará. Por exemplo, os dirigentes de um Governo Plutocrata visam atender somente suas necessidades e não as dos que governam.

⁴¹ Para diferenciar dos condicionamentos realizados no interior do próprio grupo, consentido pelos seus membros para que cumpram um objetivo em comum, Sartre também utiliza o termo *êxtero-condicionamento* para designar os condicionamentos exteriores ao grupo, que afligem seus membros.

Temos aqui um resumo a partir de Sartre (1960/2002).

Com efeito, a escassez como relação unívoca de cada um e de todos com a matéria torna-se, finalmente, estrutura objetiva e social do entorno material e por esse modo designa em compensação, com seu dedo inerte, cada indivíduo como fator e vítima da escassez. E cada um interioriza essa estrutura no sentido em que, por seus comportamentos, ele se faz *o homem da escassez*. Sua relação com o Outro *enquanto* ela lhe vem da matéria é uma relação de exterioridade: em primeiro lugar, porque o Outro é pura possibilidade (vital, mas abstrata) que o produto necessário seja destruído e, portanto porque define-se em exterioridade como uma possibilidade ameaçadora, mas contingente, do próprio produto como objeto exterior; em segundo lugar, porque a escassez como esquema cristalizado de negação organiza, através da *práxis* de cada um, cada grupo de excedentes possíveis como totalidade a *negar* enquanto totalidade que nega tudo o que não é ela. (p. 243-244, grifos do autor).

Para Sartre (1960/2002) a liberdade encontra seu limite na necessidade, é nesta que tudo se descobre. Na dimensão básica da sobrevivência humana, um campo material escasso de bens que a garanta violenta a manutenção da vida humana. Essa escassez possibilita ações violentas e de contraviolência (como “réplica à violência do outro”), justificadas como forma de salvaguardo, “já que” o outro é aquele que ameaça minha existência.

A escassez do campo material sustenta o valor respectivo de cada época e sociedade histórica que o cria; o valor “cravado” na materialidade e interiorizado pelos indivíduos baliza a moral de ação social. À vista disso, “o combate é encarnação pública de *todo* conflito. Ele se relaciona sem intermediário à tensão inter-humana, produto da interiorização da raridade.” (Sartre, 1985, p. 32, grifo do autor, tradução nossa)⁴². Desta forma, cada época histórica e suas respectivas sociedades vivenciam, à sua maneira, a violência e a contraviolência a partir da “luta original” para a sobrevivência. Para Sartre (1985), portanto, a relação trabalho-conflito é constitutiva da história humana.

Destarte, a maneira de superar a necessidade desvelada na escassez é fazê-lo sozinho ou lutando contra um outro ou com a ajuda deste. Mesmo que esta luta ou comunhão ocorra entre várias pessoas, o reconhecimento do outro como ameaça ou como ajuda para superar a escassez, dá-se, segundo Sartre (1960/2002), primariamente por uma relação binária. A noção de reciprocidade para Sartre será mais bem explorada no tópico seguinte.

Como o problema da escassez de terras para subsistência atravessa séculos, Trogo e Zerbá (2007) explicitam que a criação do poder político ou Estado se justifica para coibir a “tirania do povo”. No Prefácio realizado por Sartre no livro de Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (1961/1968), Sartre alerta que

⁴² *Le match est incarnation publique de tout conflit. Il se rapporte sans intermédiaire à la tension interhumaine que produit l'intériorisation de la rareté.*

Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de: indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado. [...] Encaremos primeiramente êste inesperado: o strip-tease de nosso humanismo. Ei-lo inteiramente nu e não é nada belo: não era senão uma ideologia mentirosa, a requintada justificação da pilhagem; sua ternura e seu preciosismo caucionavam nossas agressões. Têm boa aparência os não-violentos: nem vítimas nem verdugos! Vamos! Se não sois vítimas, quando o governo que referendastes num plebiscito e quando o exército em que serviram vossos jovens irmãos levaram a cabo, sem hesitação nem remorso, um "genocídio", sois indubitavelmente verdugos. E se escolheis ser vítimas, arriscar um ou dois dias de cadeia, escolheis simplesmente livrar-vos de uma embrulhada. Mas não vos livrareis; é mister permanecer nela até ao fim. De resto é necessário compreender isto: se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até os vossos não-violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores. (p. 3; 16-17).

Atentemos a que o campo da materialidade é uma estrutura universal. É um campo prático, pois é produzido pelos homens, e também inerte, visto que depois de totalizado, apresenta-se como matéria fixa, imutável por si que circundam os indivíduos. As produções históricas, ou seja, **os campos prático-inertes**, não destruíram os anteriores, pois é com eles que os homens dialogam, superando-as pelo que nelas faltam.

A fixidez do produto da ação humana, não obstante, retorna aos indivíduos. Encontrando-se na exterioridade como matéria trabalhada, escapam como matéria da interioridade dos indivíduos; mas o projeto de outros encravado nesta matéria, num movimento de **contrafinalidade**, exigirá dos indivíduos uma **antipraxis**, isto é, que lidem com a matéria de acordo com os fins para os quais foi criada. Essa exigência predetermina o tipo de relação que os indivíduos devem ter com ela, apontando para um **futuro-fatalidade** de suas práxis.

Por exemplo, observamos hoje no Brasil (neste momento em que escrevo este parágrafo) a iminência de reformas trabalhistas que, se aprovadas por “representantes do povo” no Congresso, extinguirão diversos direitos conquistados pelos/concedidos aos(as) trabalhadores(as) ao longo da sua História. Ao interiorizarem essa possibilidade, a vivência de muitos(as) trabalhadores(as) é a de imaginar um futuro com mais escassezes do que as atuais. As práxis individuais na relação com e no trabalho serão também determinadas por leis que interessam somente aos(as) que incorporam o capitalismo, para reaverem e aumentarem seus poderes sobre os(as) trabalhadores(as), a fim de também garantirem e aumentarem seu capital. Esta necessidade foi apreendida por membros de grupos que se encontram no poder, uma vez que os meios para obterem seus recursos começaram a ser enfraquecidos desde 2004 até 2015, com os Governos exercidos por representantes do Partido dos Trabalhadores.

O campo material não é capaz de garantir, por si, que os indivíduos se determinem pelas suas exigências. O que ocorre é que a fixidez deste campo é apreendida pelos indivíduos como fenômenos entre fenômenos. Isto significa que “as aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada”. (Sartre 1943/1997, p. 15). Sendo assim, o indivíduo ao interiorizar a “determinação da matéria”, a organizará subjetivamente decidindo o que fará com ela de acordo com sua necessidade (movimento de objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade). Recordemos também que para Sartre o homem é livre para **eleger** o mundo.

A permanência de tempo de um campo prático-inerte e o valor que o projeto humano o imprime propiciam a experiência do conflito a partir da angústia temporal e da de valores. Se perguntássemos ao homem o que ele fará diante de determinada situação, estaríamos querendo saber o que ele escolherá, no presente, fazer no futuro de algo construído no passado, e sua escolha fundamentar-se-á nos valores apreendidos socialmente, pelos quais escolherá uma saída e não as outras.

À vista disso, Sartre (1960/2002) também coloca que a necessidade é igualmente condicionada pela maneira como o homem produz sua vida, e como a satisfaz. No Capítulo 1, quando comentei a obra *As palavras*, relatei que Sartre quando criança foi “apresentado ao mundo” pelas palavras contidas nas obras da biblioteca de seu avô. Mencionei também que preencheu sua necessidade de reconhecimento de si pelas outras pessoas, pelas palavras. Produziu sua vida como escritor e, também com as palavras escritas e faladas, buscava superar os conflitos. Assim, condicionou-se a ter necessidade das palavras, de escrever, de se expressar por suas obras.

Necessidade, objeto de satisfação e meio de satisfazê-la (causa, meio e fim) são estruturas de um mesmo movimento dialético, não devendo ser compreendidos de maneira linear. Quando esse movimento é experienciado irreflexivamente, tem-se o que acostumamos chamar de “hábito”. O “hábito”, no entanto, é uma abstração para justificar movimentos irrefletidos (muitos necessários para que possamos ampliar o campo de apreensão, caso contrário o limitaríamos aos afazeres cotidianos de sobrevivência). Num primeiro momento regressivo, desvelamos o hábito como ação condicionada por uma condição socio-histórica; mas num segundo momento, retornando ao indivíduo, observamos que a justificativa dada por ele de que certo comportamento seu é um “hábito” por ser condicionado socialmente, é porque ainda não refletiu que *consentiu* que a história o condicionasse. Desta forma, um posicionamento ideológico que entende a histórica como um materialismo empírico

determinante das ações humanas segue a mesma lógica empregada pelo indivíduo para justificar “seu hábito”.

Nem sempre as pessoas têm consciência crítica de que realizam projetos a partir da sua facticidade, ou seja, da condição de estarem condicionados pelas situações socio-históricas em que estão inseridas. Pelo seu tipo de compreensão se afinar com o socialmente constituído, não têm clareza de que também o constituem. Ao buscarem totalizarem-se, os indivíduos criam o mundo inerte que, por seu turno, relega a liberdade humana a comportamentos estereotipados e seriados, ao impor-lhe a fixidez. Sartre (1960/2002) explica que

Esses resultados sintéticos (o campo material) são necessariamente *alienados*, embora o momento em que a alienação se revela não seja necessariamente aquele em que a objetivação se realiza. A alienação da livre práxis solitária – enquanto ela se produz no campo prático-inerte – é necessariamente imediata, uma vez que essa pseudo-solidão já é, por si mesma, um estatuto de impotência realizado pela mediação do inorgânico. (p. 742, grifos do autor).

Esta fixidez, porém, pode ser negada pela própria práxis livre – que a cria e que também tem condições de recusá-la. À vista disso, no campo ético das relações humanas, Sartre (1960/2002) menciona que os

valores estão ligados à existência do campo prático-inerte, em outros termos, ao inferno como a negação da negação (o que mostra que sua pseudopositividade é toda negativa) e que se [...] deve haver aí uma liquidação possível dessas estruturas, os valores desaparecerão com elas para redescobrir a *práxis* em seu livre desenvolvimento como única relação ética do homem com o homem na medida em que eles dominam juntos à matéria. (p. 355).

Este autor (1960/2002) esclarece que mesmo a História condicionando o conteúdo das relações humanas, ela, por via de regra, não faz com que haja relações. Vejamos. A fixidez do mundo prático-inerte ao “querer” alienar todas as práxis, realiza a união de maneira que os indivíduos fiquem dispersos uns aos outros. Isso ocorre porque o campo material (definido por Sartre como campo inorgânico pela sua inércia), que liga os indivíduos, alheios à reciprocidade, não é capaz de, por si, produzi-la. Estando as práxis individuais condicionadas pela exterioridade, “interessa a essa exterioridade” que o indivíduo solitariamente realize esse fim alheio. Podemos exemplificar esta condição com outro relato de Sartre sobre sua experiência durante a guerra.

Portanto, eu estava ali, com roupas militares, que me caíam bastante mal, no meio de outras pessoas que usavam as mesmas roupas que eu; tínhamos uma ligação que não era uma ligação familiar, nem uma ligação de amizade, e, no entanto, importante. Exercíamos papéis que nos eram distribuídos do exterior. Eu lançava balões e os olhava pelo binóculo. Haviam-me ensinado isso, quando nunca pensara em utilizá-lo, durante meu serviço militar. E estava ali, fazendo esse trabalho entre outras pessoas desconhecidas, que me ajudavam a fazê-lo, que

faziam esse trabalho como eu, que eu ajudava a fazer, e olhávamos meus balões sumirem nas nuvens. E isso, a alguns quilômetros do exército alemão, onde havia pessoas como nós, que também se ocupavam disso, e havia outras pessoas que preparavam um ataque. Havia ali um fato absolutamente histórico. Bruscamente, eu me encontrava numa massa, onde me haviam dado um papel preciso e estúpido para representar, e que eu representava diante de outras pessoas, vestidas como eu com roupas militares, e que tinham o papel de frustrar o que fazíamos e no fim, atacar. (Beauvoir, 1981/1982, p. 506).

Por essa união na solidão, a estrutura de relação que o prático-inerte incita é a de um coletivo formado por indivíduos serializados. A **coletividade serial** é a estrutura fundamental da sociabilidade, segundo Sartre. Como já mencionei, o indivíduo aderido ao outro por esta estrutura é sempre mais um entre outros; torna-se substituível, uma vez que a fixidez da matéria lhe nega agir de acordo com sua singularidade. Explicita Sartre (1960/2002) que

[...] *o coletivo* não é simplesmente a forma de ser de certas realidades sociais, mas que é o ser da própria sociabilidade, no nível do campo prático-inerte. [...] Além disso, um coletivo é, em si mesmo, uma espécie de modelo reduzido do campo prático-social e de todas as atividades passivas que aí exercem. (p. 407, grifo do autor).

Uma sociedade é realizada por diversas estruturas de conjuntos práticos mediados pelo campo prático-inerte. Exemplifico este pensamento de Sartre com os computadores e *smartphones*, e seus aplicativos, como produções humanas que atualmente nos agregam em um espaço virtual. Tomemos a tradicional sala de aula. Essa ainda apresenta muitas necessidades de toda ordem no tocante a sua estrutura de recursos materiais e humanos, o que afeta a execução de projetos pedagógicos e a qualidade de ensino. Além disso, a escola encontra-se atravessada pela necessidade de se integrar às sucessivas e ininterruptas inovações tecnológicas. Alguns viram no modelo e nos recursos da escola convencional a limitação de seus lucros, e outros como espaço limitado de produção de conhecimento.

Para atender essas necessidades foram produzidos os canais virtuais e as novas tecnologias – instrumentos e ferramentas – que disponibilizaram através do Ensino a Distância (EAD) uma nova mediação entre as práxis individuais. Para que a comunicação seja efetiva, é necessário, não obstante, que haja uma rede para acesso à internet; uma vez “conectados(as)”, a comunicação é realizada interpondo-se a câmeras, aparelhos de sons e imagens; o(a) professor(a) se comunica com pessoas que não vê, exceto imaginando quem são. Os(a) alunos assistem a aula de um(a) professor(a) sem conhecerem grande parte dos(as) demais colegas(a) que se ligam a ele por esse canal, dispersos em seus Estados, cidades e casas. Para tanto, surge a necessidade, para alguns, de novas formas de gestão do ensino, e adiante caminha-se dialeticamente entre a satisfação das necessidades, produção de novas

escassezes e excedentes. Quanto mais amplo o campo material intermediando as relações, mais se intensifica a estrutura serial, isolando mais os indivíduos uns dos outros.

Então, pensar o homem somente pelo viés do prático-inerte é uma forma perversa de fazê-lo, haja vista alterarmos nossa natureza vazia de essência buscando nosso ser no que não somos – no mundo material. E tal forma também é tirana, posto que para nos defender da escassez do mundo também a produzimos para outros. Produzimos também sua desumanidade ao continuar reafirmando a nossa humanidade tendo como foco os bens materiais e não o homem.

As relações humanas dão-se entre indivíduos constituintes de qualquer sociedade humana que, uma vez constituída, vê sua conjuntura tornar-se constituinte da intersubjetividade, mas assim ocorre pelos próprios indivíduos atenderem ao apelo da totalidade da conjuntura de sua sociedade. Comenta Sartre (1960/2002) que

Reencontramos o problema de *Questões do método*: o que significa *fazer* a História na base das circunstâncias anteriores? Então, dizemos: se não distinguirmos o projeto – como superação – das circunstâncias como condições, só haverá objetos inertes e a História evaporar-se-á. Da mesma forma, se a relação humana não é senão um produto, ela é reificada por essência e nem se chega a compreender o que poderia ser sua reificação. [...] o homem faz a História na exata medida em que ela o faz. Isso quer dizer que as relações entre os homens são, a cada instante, a consequência dialética de *sua atividade* na medida em que elas se estabelecem como superação de relações humanas recebidas e institucionalizadas. O homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias e condições sociais, portanto, toda relação humana é histórica. Mas essas relações históricas são humanas na medida em que se apresentam, *em todo tempo*, como a consequência dialética imediata da *práxis*, isto é, da pluralidade das atividades no interior do mesmo campo prático. (p. 211, grifos do autor).

O que Sartre menciona acima pôde ser observado na História. Suas épocas só puderam ser definidas por ocorrerem superações de estruturas sociais anteriores. E essas superações foram realizadas também com movimentos de resistências e lutas contra as relações institucionalizadas. Destarte, mesmo que o campo prático-inerte faça a adesão dos indivíduos na sua exterioridade, este campo também possibilita, dependendo do projeto dos indivíduos, ocorrer a solidariedade. Ademais, os instrumentos de controle só existem por existir a resistência ao instituído. E Sartre superou a ideia do outro como inferno para afirmar que o homem é possível, ao constatar a solidariedade dos grupos em fusão (grupos sociais) (Münster, 2006), pelos quais o indivíduo vê no outro *um mesmo*.

Um exemplo que Sartre dá de produto histórico é a linguagem como práxis pela qual as relações entre os homens acontecem, assim como pelo trabalho. (Pires, 2004). Cada sociedade, contudo, imprime sua singularidade, institucionalizando a língua nacional para unir essa sociedade; só que grupos dessa sociedade, a partir de sua totalidade, também instituem

uma linguagem regional; e cada indivíduo desses grupos apreenderá o seu significado de acordo com o sentido que lhe confere. Isso ocorre porque a linguagem, ao mesmo tempo que é totalidade universal, tornando-se materialidade circulante, também é apreendida pelo indivíduo que pode alterar seu significado ao se comunicar, e o alterando para os demais.

À vista disso, Sartre indica que a linguagem também é uma totalidade inerte, totalizada pelos indivíduos que também se totalizam por ela de acordo com os contextos em que se inserem. E, para que as pessoas consigam se comunicar, é preciso que haja um reconhecimento recíproco dos vocábulos, como predicado comum e exterior. Desta forma, a palavra, como qualquer outro produto humano, tanto pode separar como unir.

O mundo do prático-inerte “faz um convite” aos homens para que vivam juntos com os outros, mas em estado de solidão e de inumanidade. “A unidade negativa pela matéria tem como resultado totalizar falsamente, isto é, de forma inerte, os homens, do mesmo que as moléculas da cera são unidas, de forma inerte, de fora, por um sinete.” (Sartre, 1960/2002, p. 244). Ajuntados e alienados por projetos de terceiros, resignados aos determinismos, a História pode aparecer-lhes como um destino. Sartre menciona que apreender a História por este viés determinista é entendê-la como uma História inumana. Para Münster (2006), “a evolução do grupo para a História é a única possibilidade de reintegrar o universo da alienação, por que para Sartre os ‘resultados da síntese (da práxis e da história) são sempre alienados (Zehm, 1964, p. 189)’”. (p. 180).

Sartre (1960/2002) explica que essa maneira solitária e inumana de construir a existência é porque “a reciprocidade como *relação com o interior da totalidade* não pode ser apreendida senão do ponto de vista da totalidade, isto é, por cada [sic] grupo na medida que exige sua integração com todos os outros”. (p. 221, grifos do autor).

O coletivo serial é presente em várias obras de Sartre. Para exemplificar, em *As Palavras* (1964/1967), a vivência similar das pessoas que frequentavam o mesmo cinema mudo que Sartre e sua mãe, diante das músicas que antecipavam o futuro dos personagens; o cerimonial dos teatros que afirmavam a segregação das classes sociais; as condições totalitárias da I Guerra Mundial, sobre as quais Sartre somente tinha notícias; os adultos da sociedade burguesa da qual fazia parte, que uníssonos lhes pressagiavam seu futuro. Em *A Náusea* (1938/1989), critica a sociedade moderna, na qual as pessoas são unidas pelo totalitarismo do conhecimento científico, camuflando a vivência singular da angústia.

Mencionei a fala de Beauvoir sobre a compreensão de Sartre de que para superar algumas circunstâncias, somente pode-se fazê-lo com uma luta coletiva; e lembremos que a experiência de Sartre com o Coletivo Democrático Revolucionário fez-lhe refletir que não são

as circunstâncias que sustentam um grupo, antes, este se sustenta enquanto apontar as necessidades reais e comuns de seus/suas integrantes.

À vista disso, como Sartre compreendeu a superação desse modo de ser social como serialidade? O que faz com que grande parte das Histórias de sociedades não estagne? Como surge o movimento de resistência às práxis instituídas, capaz de superá-las, haja vista não o serem pelas práxis solitárias?

Sartre persegue a historicização dos movimentos grupais e a superação de suas estruturas de acordo com as condições encontradas. Ele ressalta que a maneira como apresenta a gênese e formação de grupos é para elucidar o fundamento pelo qual chega ao perseguir o movimento dialético dos grupos com o campo prático-inerte, suas constituições e superações que constituíram a História; mas alerta que as diferentes estruturas grupais podem se antagonizar ou ser apropriadas por outros tipos de grupos, em quase todas as sociedades.

4.2 O campo prático-inerte mediado pelas práxis individuais comuns: a formação do grupo em fusão

Considerar que ligar as pessoas por um produto resultado da práxis humana, e acreditar que esta maneira de ajuntamento via exterioridade, isto é, pelo êterio-condicionamento, é capaz de promover, por si, a reciprocidade entre as pessoas, para Sartre (1960/2002) é um entendimento ignorante, em razão de ignorar que as relações humanas têm uma formação binária imediata, indivíduo com indivíduo. A reciprocidade

[...] sendo uma relação humana fundamental, consiste no reconhecimento do Outro tanto como sujeito e práxis como também um meio para alcançar uma finalidade da qual eu também sou um meio. As relações humanas, como mediadoras da materialidade e mediadas por ela, se encontram no campo da reciprocidade, que é também a condição de possibilidade para qualquer agrupamento humano. (Bettoni & Andrade, 2002, p. 68).

Estes autores falam que o campo em que as pessoas estão ligadas por algo exterior à reciprocidade, mesmo que o objeto que as liga não seja autossuficiente para gerá-la, cria condições para que a reciprocidade ocorra a partir dos próprios indivíduos. No entanto, como a reciprocidade não é suprimida, é nela que a exterioridade penetra.

Acrescenta Sartre (1960/2002) que a reciprocidade implica:

1º. que o Outro seja meio na exata medida em que eu próprio sou meio, isto é, que ele seja meio de um fim transcendente e não *meu* meio; 2º. que eu reconheça o Outro como *práxis*, isto é, como totalização em andamento ao mesmo tempo em que eu o integro como objeto no meu projeto totalizador; 3º. que eu reconheça seu movimento em direção a seus próprios fins no movimento mesmo pelo qual eu me projeto em direção aos meus; 4º. que eu me descubra como objeto e como instrumento de seus fins pelo próprio ato que o constitui para meus fins como instrumento objetivo. A partir daí, a reciprocidade pode ser positiva ou negativa. (p. 225, grifo do autor).

Os indivíduos mediados por um campo prático-inerte pelo qual interiorizam sua inumanidade estão em uma condição de aderência que faz do outro um mesmo que qualquer outro, mas que, diante da escassez, muda a condição pela reciprocidade primária, haja vista cada indivíduo aparecer entre si como alteridade, radicalmente como outro e como ameaça. A partir daí a questão é o que os indivíduos fizeram diante desta designação externa do excedente humano. Eis como se inicia a historicidade para Sartre.

Vimos a questão do poder e da violência que parte da relação dos “homens da escassez”. Neste tipo de **reciprocidade negativa**, todos sabem que o outro pode fazer do outro um instrumento para chegar ao seu próprio fim, e receber o contra-ataque.

As pessoas sentirem-se no meio dos outros, em comunidade, a unidade social, mesmo que irrealizável concretamente pela dissolução das singularidades, é uma necessidade para elas. Desta forma, sujeitam-se a agir a partir dos projetos alheios inscritos no campo prático-inerte e de olhares de terceiros que apreendem seu ser objetificado no social. A experiência recíproca pela qual os indivíduos identificam-se, irreflexivamente, fora de si, como um **outro mesmo que si**, é um dos meios que os fazem se sentir unidos, amenizando a angústia da solidão que a existência enquanto indivíduos exige. Sobre esta reciprocidade negativa, Sartre (1960/2002) assinala que

É, a partir desse ser-de-fora de cada um em um campo de materialidade unificante, que Marx pode descrever o processo do capital como “força anti-social” desenvolvida no âmbito de determinado campo social e que se põe para si. [...] (e) é a partir da experiência da alienação como *necessidade* (isto é, como ser real e social de seu ser) que se revela o campo prático-inerte. É por essa razão que os simplistas do marxismo suprimiram tranquilamente o momento da *práxis* individual, como experiência original da dialética ou, por outras palavras, como dialética que se realiza na experiência prática. (p. 337; 439, grifo do autor).

Se estes marxistas a que Sartre se refere considerarem a dialética da práxis individual, terão que apreender que cada um deles permite se unir aos demais pela concepção que têm do marxismo, totalizando assim um ser-de-classe que os une, e permitindo ser totalizado por ele. Ademais, mesmo que justifiquem pela razão revolucionária, cada integrante do partido também consente em unificar de fora os trabalhadores no ser-de-classe. Um projeto comum

desses marxistas, mas que depende da práxis de cada trabalhador(a) para determinar seus vínculos. Por isso que Lefebvre e Sartre consideram como pensamento mágico concepções apriorísticas sobre a complexidade das relações e movimentos sociais.

Sartre as desmistifica com a seguinte explanação:

É precisamente nesse nível que vamos reencontrar os problemas de *Questões de método*. Agora, estamos vendo a razão pela qual *superar sua condição de classe* significa, de fato, realizá-la. E uma vez que a *práxis* não pode alienar-se, enquanto movimento transparente da ação, encontramos em cada um ações diversas: tal operário lê, um outro é militante, ainda outro arranja tempo para fazer uma coisa e outra, outro comprou uma moto, outro toca violino, outro cuida do jardim. [...] Cada um faz-se significante ao interiorizar, em uma livre opção, a significação pela qual as exigências materiais o produzem como *ser significado*. Como *ser prático-inerte*, o ser-de-classe vem aos homens pelos homens através das sínteses passivas da matéria trabalhada; é, para cada um ser-fora-de-si na matéria, na medida em que ele nos produz e está à nossa espera desde o nascimento, e na medida em que se constitui através de nós como futuro-fatalidade, ou seja, como um futuro que há de realizar-se necessariamente por nós, através das ações – aliás, sejam elas quais forem – que viermos a escolher. É evidente que esse ser-de-classe não nos impede de realizar um destino individual (cada vida é particular), mas essa realização de nossa experiência até a morte não passa de uma das formas possíveis (ou seja, determinadas pelo campo estruturado dos possíveis) de produzir nosso ser-de-classe. (Sartre, 1960/2002, p. 345, grifos do autor).

E complementa Pires (2004) que

Se há princípios que regulam a práxis, estes não deveriam ser abandonados ou esquecidos para fortalecimento de interesses partidários. Ao ocorrer isto, a prática tornou-se *um empirismo sem princípios* e a teoria aparece como *um saber puro e cristalizado*. A realidade é violentada com esse procedimento, e a dialética perde seu vigor, seu movimento contraditório, sua propriedade essencial. (p. 105, grifo da autora).

Importante colocar que o termo “classe” utilizado por Sartre, quando este não se refere à “classe” do viés marxista, tem para ele a noção de “uma *força social e moral* que nasce a cada vez, espontaneamente, sobre o terreno dos conflitos econômicos sociais na história, mas que se decompõe depois da fase aguda desses conflitos”. (Münster, 2006, p. 181, grifo do autor).

É, contudo, pela possibilidade do nascimento dessa classe social pelos próprios indivíduos, quando cada um reconhece que o projeto do outro existe fora de seu projeto, que se evidencia a reciprocidade orientada positivamente (**reciprocidade positiva**). Neste caso, cada um realiza o seu projeto em separado do outro, ou cada um consente ser meio ao outro para que se chegue a um fim em comum. Ao consentirem, negam que são uma unidade.

Desta forma, estando os indivíduos agrupados por um mesmo campo material, suas vivências não se reduzem a relações de conflito. Acontece também a **experiência** de nos sentirmos com o outro, em comunidade com ele, e é desta experiência que vem a noção do

nós. Sartre (1943/1997), porém, chama a atenção de que a experiência do nós, como não é “estrutura ontológica da realidade humana”, não fundamenta nossa consciência do outro. O “nós” também não é consciência intersubjetiva, pois não é síntese das partes envolvidas.

O *nós* é experimentado por uma consciência particular: não é necessário que *todos* os fregueses do bar sejam conscientes de ser *nós* para que eu me experimente enquanto comprometido com eles em um *nós*. [...] Sendo assim, é necessário, para que uma consciência tome consciência de estar comprometida em um nós, que as demais consciências que entram em comunidade com ela tenham sido dadas previamente de outra maneira qualquer; ou seja, a título de transcendência-transcendente ou de transcendência-transcendida. O nós é uma certa experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-Para-outro em geral. O *ser-Para-outro* precede e fundamenta o *ser-com-o-outro*. (p. 513-514, grifos do autor).

Sartre ressalta que a experiência do nós é ambígua, pois numa situação em que voltamos nossa consciência a um mesmo objeto ou quando vivemos um mesmo “destino” imposto por ele, sentimo-nos **nós-sujeito**, haja vista sermos nós que o olhamos; no contraponto também experienciamos nossa ligação com o outro realizada por um terceiro (**nós-objeto**), “experimento-me como objeto para o outro, enquanto Eu alienado, enquanto transcendência-transcendida.” (Sartre, 1943/1997, p. 514). Em ambos os casos, Sartre ratifica que deve haver a experiência singular de estar comprometido com os outros em uma comunidade.

Quando terceiro(s) tem/têm como propósito unificar as práxis alheias a partir de seu próprio projeto, ou mesmo quando o campo prático-inerte exerce a contrafinalidade da matéria aos indivíduos, por conseguinte, há a exigência de que os indivíduos neguem sua interioridade para “encontrarem” sua subjetividade nessa exterioridade definida por uma totalidade objetiva. Neste caso, quer-se ajuntar os indivíduos, diluindo suas singularidades, tornando-os unos, isto é, incitar uma reciprocidade que também se faz negativa. Terceiros, com seu olhar, “reanimam as significações objetivas que estão já inscritas nas coisas e que constituem o grupo como totalidade”. (Sartre, 1960/2002, p. 231).

Sartre retoma a importância do olhar do outro, explanado em *O Ser e o Nada* (1943/1997), para que nos reconheçamos. Lembremos que ele diz que o saber que tenho sobre mim, passa primeiro pelo olhar do outro. De modo não diferente ele compreende o sentido de coletividade e de grupos.

À vista desta sua compreensão, em um coletivo, o terceiro que os une (presentes ou ausentes aos membros da multiplicidade, que também podem ou não estar presentes uns aos outros) rouba-lhes suas subjetividades, captando seu ser de fora. Observo este fenômeno

como corriqueiro dentro dos fazeres da Psicologia, quando o(a) psicólogo(a) é solicitado a trabalhar com “equipes”. Estas podem ser assim consideradas, por exemplo, por terceiros que apreendem seus membros unificados por serem funcionários de uma empresa ou por trabalharem juntos em um setor desta, e subordinados a alguém que os comanda.

Nem a instituição/empresa abstrata, seu espaço físico concreto, tampouco o olhar de quem os gerencia e mesmo do(a) psicólogo(a) são capazes de promover a unidade concreta entre eles sem que haja a aceitação passiva dessas pessoas da “unidade-material” que lhes é atribuída. A tentativa de união pelo prático-inerte ou pelo olhar de um terceiro só separa o indivíduo da socialidade, e este assentimento somente torna-se possível quando cada um desses membros interioriza dessa inércia o **valor humano** que orienta sua práxis. “[...] o Valor não é a alienação do fim ou da objetividade realizada, mas a da própria *práxis*. Ou, se preferirmos, é a *práxis* que, sem reconhecê-la, descobre a inércia de que é afetada pelo ser prático-inerte do agente prático”. (Sartre, 1960/2002, p. 355).

E podemos dizer que, no seio do sistema capitalista, à liberdade é atribuído o valor de funcionalidade. Sartre (1960/2002) exemplifica:

[...] o momento em que a operária descobre-se como *o objeto da máquina* – isto é, no momento em que a mistificação desvela-se na alienação objetiva – é também o momento em que ela conseguiu sua adaptação (nos estreitos limites que lhe tinham sido atribuídos). [...] Mas tais obrigações só vêm das coisas na medida em que as coisas fazem-se os intermediários das ações humanas; por detrás delas, existe a multiplicidade dos trabalhadores e sua falsa unidade pela fábrica, isto é, por um destino a ser negado e a ser suportado juntos; além disso, elas são *exigências* e não obrigações puramente materiais, na medida em que uma livre *práxis* define-se segundo essas vozes de pedra. Ou, em outras palavras, liberdade, aqui, não quer dizer possibilidade de opção, mas necessidade de viver a obrigação sob a forma de exigência a ser cumprida por uma *práxis*. (p. 429, grifos do autor).

A experiência do “nós”, por conseguinte, sob a circunstância de agrupamento por algo exterior à reciprocidade, também revela o meu “destino” a partir do outro. A mesma escassez que persistirá no futuro-fatalidade é assimilada pelos que compõem a serialidade como necessidade a ser superada, e reconhecida como a que também os liga naquela condição. Por conseguinte, a fim de superar aquela condição serial, a inércia por ela imposta, e de buscarem suprir a necessidade em comum, os indivíduos, no exercício de sua liberdade, com consentimento de todos, autodeterminam uma nova união. A esta unidade que insurge da coletividade serial como sua antagonista, Sartre (1960/2002) denomina **grupo em fusão**. “A unidade de autodeterminação, através de todas as relações descritas, vem a um pelo Outro em alteridade como *estrutura outra* do ajuntamento *a realizar pela autodeterminação*”. (p. 463, grifos do autor).

Este autor alerta que a estrutura deste tipo de grupo, na livre união das práxis para superarem uma ameaça que apreendem como comum a todos, não pode ser generalizada em uma sociedade, haja vista sua relação com outros ajuntamentos dar-se pela estrutura serial. Sartre também alerta que há condições para que o grupo em fusão ocorra.

Para Münster (2006) a experiência de Sartre, após ser libertado do campo nazista, com a fundação do grupo de resistência *Socialismo e Liberdade*, em 1941, junto com amigos políticos, foi-lhe inspiradora para a compreensão de grupo e grupo em fusão.

Se no coletivo a dispersão é uma estrutura de ligação dos indivíduos realizada por uma mediação externa que ajunta os indivíduos por meio da inércia, para formar o grupo em fusão haverá também a necessidade de os indivíduos se ligarem por algo externo a cada um deles, mas que está no interior da relação. Cada um do grupo estará ligado com o outro por identificar seu projeto na ação do outro. Pela identidade de ação, cada qual terá esse papel de terceiro mediando a reciprocidade entre os demais no interior da relação. Desta maneira, todos podem ser soberanos, de acordo com a necessidade do momento. A soberania no grupo em fusão é giratória, ocorre também na espontaneidade da ação, portanto faz-se provisória.

Esta mediação que se dá pelo terceiro no interior do grupo busca garantir a manutenção de cada um no grupo. “Pela imanência do grupo, ele (o terceiro) não é o outro nem o Idêntico (*meu idêntico*): mas vem ao grupo como eu venho; ele é o *mesmo* que eu.” (Sartre, 1960/2002, p. 476, grifo do autor). Experiencio a identidade de ação no grupo em fusão, vivendo o mesmo projeto que os outros por uma práxis em comum que suprime a alteridade, mas sem deixar de ser eu mesmo.

E esse meu condicionamento por todos os terceiros, ou seja, pelo *mesmo movimento por toda parte*, quer se manifeste em minha *práxis* estabelecendo a si mesma como reguladora ou na reciprocidade de minha ação e da ação de determinado terceiro, é precisamente minha própria liberdade que se reconhece como ação comum na e pela ação individual. É esse enriquecimento sintético (apreendido aqui em mim e alhures no terceiro) que faz com que minha simples ação que vem a mim *como a mesma* (e, simultaneamente, como realizada aqui) obtenha na reciprocidade um resultado *comum* [...] que não pode ser visado *em si mesmo* (ou, pelo menos, não no grau rudimentar do grupo em fusão) e que se opera *por mim* na objetividade como reviravolta da alienação. [...] sua inteligibilidade é a de uma *Razão constituída*, cuja dialética da livre *práxis* individual seria a *Razão constituinte*. (p. 477; 506, grifos do autor).

Como o grupo em fusão age em plena liberdade por estar ausente da inércia, Sartre considera seu movimento assemelhando-o a uma epifania. Apresenta movimento mais simples, comparado ao movimento de outras estruturas grupais que veremos adiante. Ele se

realiza irreflexivamente, haja vista não se colocar para si. Enfim, o grupo em fusão apresenta uma estrutura primária, pela qual se originou a socialidade.

4.2.1 *O grupo em fusão e a consciência de si*

O grupo em fusão é formado pela livre práxis de todos(as) a fim de combater alguma ameaça do campo prático-inerte. Em *Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante* (Thiollent, 1998), o autor relata a inesperada ação estudantil contra a repressão e a ausência da ordem de dispersão nas manifestações, a partir de 3 de maio, em Paris. Trabalhadores, tanto da classe operária quanto da classe média assalariada, entram em greve, ocupam os locais de trabalho e realizam manifestações de rua. Para Sartre,

[...] esse momento foi importante e belo, irreal e verdadeiro. Era uma ação através da qual os profissionais, os operários, as forças vitais tomaram consciência de que uma liberdade coletiva não era a combinação de todas as liberdades individuais. 1968 foi isso. E aí creio que houve uma percepção de cada um, de sua liberdade e da liberdade do grupo a que pertencia. (Beauvoir, 1981/1982, p. 471).

Os grupos em fusão, de estudantes e trabalhadores, respectivamente conquistam algumas vitórias no final de maio e junho, com a concessão de vantagens aos trabalhadores; criação de universidades pluridisciplinares, do sistema de créditos, de novas universidades e outras vitórias. Conta Lapouge, no prefácio de *O testamento de Sartre* (Lévy, 1980), que

Sartre, efetivamente, comunga com os estudantes em revolta. Vê-se o filósofo mais célebre do mundo ouvindo os jovens de 20 anos, pedindo-lhes conselho. Sartre chega a assumir o papel de jornalista para entrevistar o líder dos estudantes Daniel Cohn Bendit. E ao contrário de todas as outras celebridades das artes e das letras, que são torpedeadas e dilaceradas pelos estudantes encolerizados [...], Sartre é o único a escapar ao ajuste de contas. Justamente com o respeito, ele reencontra o calor do que agora chama de “o grupo em fusão”, uma espécie de imensa família terna e possante. (p. 11-12).

Desta feita, o grupo em fusão se faz meio e não fim. Enquanto a ameaça persistir, mesmo que em sua iminência, o grupo em fusão se mantém. Diz Sartre (1960/2002) que “esta ausência do inimigo não é um não-ser: mas uma relação com o grupo que teme seu retorno. E tal relação – pelo menos, no que diz respeito – manifesta-se como *descondicionamento prático*”. (p. 509, grifo do autor). Isto significa que a iminência do perigo é uma necessidade que faz com que o grupo se coloque para si como emergência futura. De tal maneira, quando o grupo em fusão consegue superar o perigo, a consciência do grupo ocorre “como superação por cada terceiro de seu *ser-no-grupo* em direção a uma nova integração. [...] cada terceiro vê

atrás dele sua ação comum, (como) pode também apreendê-la à sua frente no objeto produzido”. (p. 510, grifo do autor). O fim do grupo em fusão acontece como um momento apocalíptico, sua dissolução dá-se impetuosamente.

Sartre (1960/2002) exemplifica o movimento do grupo em fusão com a Guerra da Bastilha, e quando ocorre o desaparecimento da urgência,

A conduta do grupo pode também quebrar-se. Com efeito, a apreensão comum da objetivação não é necessária (para cada terceiro), nem urgente: de resto, ela se limita a remeter o ser-passado do grupo à prática totalizante atual como sua única *razão*. O grupo vem para *se ver* em *sua* vitória passada; ou seja, ele se considera como fim, em primeiro lugar, implicitamente (as pessoas vão ver a Bastilha conquistada, esse castelo reduzido, finalmente, à impotência), em seguida, explicitamente (as pontes levadiças baixadas, os prisioneiros, a livre circulação nos pátios e salas refletem, no prático-inerte, a ação que mudou seu estatuto). (p. 510, grifos do autor).

Prossegue este autor dizendo que seu ser-passado (luta prática e vitória) é conservado na inércia do ser-objeto (produto de sua conquista). O produto do movimento original do grupo em fusão, o ser-do-grupo, ficou encravado historicamente nesse seu produto, dando o parecer aos(às) seus/suas integrantes e depois a todos que o circundam que “é o grupo enquanto realidade que produz a unidade da *práxis* comum”. (Sartre, 1960/2002, p. 514). Desta forma, os indivíduos, pelo grupo em fusão, historicizaram este tipo de grupo como um meio real e possível diante de ameaças reais e como meio a seguir em ameaças futuras.

Grupos em fusão se fazem presentes no Brasil, por exemplo, como os movimentos contra o *impeachment* da Presidente Dilma; os “Fora Temer”, que são a favor da ilegitimidade do mandato do atual presidente Temer, que assumiu a Casa Civil em 2016, após o *impeachment*. Mais recentemente, vimos os grupos em fusão se configurarem como movimentos populares, com maior livre aderência a estes, de pessoas que veem nas reformas da previdência e trabalhista a ameaça. O grupo em fusão é um grupo revolucionário que insurge da coletividade serial para lutar contra ela.

Os(as) integrantes do grupo em fusão tendem a retornar para a vida coletiva com os não-agrupados quando o perigo gradativamente é distendido. À vista da iminência de sua dissolução, a sobrevivência do grupo no futuro começa a requerer uma nova estrutura, haja vista que a relação dialética primária entre indivíduos e o perigo do campo prático inerte, superada com o grupo em fusão como síntese, não se faz mais em meio às novas contradições. Isso não quer dizer que essa nova estrutura destrua o grupo em fusão. Este, como mostrado, tendo seu ser-do-grupo cravado em seus produtos, sempre aparecerá aos indivíduos como possibilidade futura diante das ameaças do prático-inerte. Prossigamos então, a fim de

conhecer a nova síntese entre o conflito da possibilidade de sua dissolução e a necessidade de sua permanência.

Como concretizar a permanência de um grupo constituído pela exigência prática? Como manter uma prática necessária passada, em condições futuras que podem lhe ameaçar? Esta pergunta remete à mesma feita ao casamento: como garantir a manutenção de um casamento “até que a morte os separe” de duas pessoas que livremente se unem? A resposta foi criada em termos da invenção do **juramento**. Por este, é criado o “indivíduo comum”, “a liberdade faz-se *práxis* comum para servir de fundamento à permanência do grupo, produzindo por si mesma e na reciprocidade mediada sua própria inércia”. (Sartre, 1960/2002, p. 514).

Esta nova saída do homem é síntese do conflito oriundo de uma ameaça que se origina na própria interioridade do grupo, não mais no campo prático-inerte. À vista disso, a inércia do produto da síntese (o juramento fundado em uma moral do grupo) revela-se na *práxis* livre anterior. Se a exigência prática do grupo em fusão requer a *práxis* livre, uma união espontânea, viva – e por assim ser contradiz a fixidez do grupo –, pelo juramento, essa *práxis* passa a ser condicionada. E essa condição é a mediação da reciprocidade por cada terceiro do grupo, que visará à manutenção do mesmo.

Se antes o grupo em fusão era um meio, agora o grupo passa a ser o fim visado. Livremente as pessoas juram manter no futuro o grupo. A escassez do grupo diante de sua dissolução é negada com a afirmação da permanência do grupo pelo juramento. O projeto do juramento para manter o estado ontológico uno do grupo nem sempre é explícito; ele pode ocorrer pela reflexividade prática que o impõem.

Assim, pela ordem “Juremos”, ele exige ao outro terceiro uma garantia objetiva de que este nunca se torne o Outro: aquele que *me* der tal garantia: *por isso mesmo* me protegerá, no que lhe diz respeito, do perigo de que *o ser-Outro me venha do Outro* [...] . Nesse sentido, meu juramento torna-se minha caução contra mim mesmo enquanto ele é eu próprio transformando-me em todos os terceiros garantia para cada um de que não serão lançados, em minha pessoa e por minhas condutas, na alteridade social. Assim, na conduta de juramento, o primeiro movimento consiste em jurar para levar os Outros a jurar, por reciprocidade mediada, ou seja, para se caucionar contra a possibilidade de que eles se dispersem, e o segundo momento da operação consiste em jurar para se proteger contra si nos Outros. (Sartre, 1960/2002, p. 516, 517-518, grifos do autor).

Como os indivíduos estão dispersos na coletividade, no juramento os laços de proteção mútua se dão na ausência, e para serem eficazes, todos devem concordar em limitar sua liberdade pela inércia, que antes vinha da série, e agora é imposta ao grupo pelo próprio grupo. Desta maneira, o perigo que antes era exterior passa a circundar a interioridade do

próprio grupo. Pela concordância de todos aceitarem ser punidos caso escolham não mais pertencer ao grupo, a fraternidade se estabelece na base do terror.

A irmandade criada pelo juramento é “a livre transformação por cada um, para si e para o outro terceiro, do grupo em fusão em grupo de opressão”. (Sartre, 1960/2002, p. 532). A violência direcionada ao traidor do grupo é consentida, por este ser “homem do grupo”. Sartre alerta que

A cólera e a violência são vividas, ao mesmo tempo, como Terror exercido sobre o traidor e (no caso em que as circunstâncias tivessem produzido esse sentimento) como vínculo prático de *amor* entre os linchadores. [...] A invenção do Terror como contraviolência engendrada pelo próprio grupo e aplicada pelos indivíduos comuns sobre cada agente particular (enquanto comporta em si mesmo um perigo de serialidade) é, portanto, a utilização da força comum, desencadeada até aí contra o adversário, em vista do remanejamento do próprio grupo. E *todas as condutas internas dos indivíduos comuns* (fraternidade, amor, amizade, assim como a cólera e linchamento) retiram seu terrível poder do próprio Terror. (p. 532; 533, grifos do autor).

Citei o grupo em fusão de estudantes e trabalhadores em maio de 68 em Paris, mas Thiollent (1998) também relata que em várias universidades, professores favoráveis ao “neocolonialismo francês” eram acusados como inimigos do povo; os universitários questionavam os professores sobre as implicações de seus pressupostos teóricos na luta de classes; a utilidade social, prática, de um conhecimento abstrato; entre vários outros “embates e condenações em bloco”.

Este autor comenta que as críticas sumárias realizadas por alunos de graduação com leituras limitadas eram empobrecidas filosoficamente; outras vias revolucionárias eram bloqueadas pela ideologia da teoria marxista de que “Para mudar qualquer coisa, era preciso, antes de tudo, derrubar o capitalismo”. (Thiollent, 1998, p. 69).

A traição de um membro do grupo ao juramento mostra que o grupo também é negatividade. O juramento e sua manutenção pela opressão da fraternidade-terror criam o traidor dentro do grupo, quando alguém descumpre o juramento e destrói a unidade prévia. Apesar disso, a figura do traidor elucida a condição real para o grupo de que este pode ser negado, e ao mesmo tempo, que a organização do grupo pelo juramento não é um instrumento autossuficiente para manter essa estrutura una de grupo no futuro. Como na dissolução do grupo em fusão, no grupo juramentado o traidor faz com que, novamente, o grupo tome-se como objeto de reflexão, reconhecendo a fragilidade do tipo de reciprocidade pelo qual se unifica. Uma rebelde livre práxis emerge de um grupo acochado e que acossa, e fissura o coração de sua unidade. O grupo juramentado deve, então, se reinventar.

4.3 A organização do grupo

O grupo juramentado se reestrutura buscando se organizar internamente. Sartre (1960/2002) coloca que “A palavra ‘organização’ designa a ação interna pela qual um grupo define suas estruturas e, ao mesmo tempo, o próprio grupo como atividade estruturada que se exercita no campo prático sobre a matéria trabalhada ou sobre os grupos”. (p. 539).

Essa organização implica em distribuir tarefas e funções, de acordo com as necessidades que determinam fins comuns do grupo. Da práxis espontânea do grupo em fusão, superada pela práxis comum fundada na inércia interna do juramento, essa nova unidade do grupo passa a ser construída como um sistema – cada práxis fundada na inércia de determinada função delimitada pelo próprio grupo constitui partes deste todo. Desta forma, a reciprocidade apresenta um atributo funcional entre seus membros.

Thiollent (1998) menciona que paralelamente aos cursos universitários obrigatórios, o referido movimento estudantil organizava diversos grupos de estudos sobre *O capital* de Marx, obras clássicas de Lênin, Mao, Gramsci, Louis Althusser, a *Crítica da Razão Dialética* de Sartre; sobre as políticas italianas pelo estudo da revista *Quaderni Rossi*; acompanhavam a guerra do Vietnã, as lutas na América Latina e África; organizavam apresentações de filmes militantes, “especialmente no Palais de la Mutualité (nesse mesmo local, um grande evento foi organizado, com a participação de J-P. Sartre, em memória de Marighela, em 1969)”. (p. 71). Organizavam estudos sobre a Psicologia – principalmente a leitura psicanalítica da Escola de Frankfurt; na Educação discutia-se em grupos menos radicais as ideias pedagógicas de Carl Rogers; os estudos e debates sobre a antipsiquiatria de Ronald Lang, a análise de grupos e vida institucional de Lapassade também figuravam entre as tarefas dos grupos. Todos esses grupos se organizavam e funcionavam com o projeto comum de obter fundamentos críticos para se oporem às produções opressoras da sociedade burguesa.

Sartre (1960/2002) coloca que “O grupo (organizado) define, dirige, controla e corrige incessantemente a *práxis* comum; em certos casos, ele é até mesmo suscetível de *produzir* os indivíduos comuns que não de realizá-lo” (p. 540, grifo do autor), e exemplifica com a educação técnica. A função no grupo organizado delimita o campo específico da práxis, como disse, e é precisamente esta inércia que auxilia na melhora do desempenho da função.

Dentre os pensadores na área econômica, Adam Smith (1776/1996) foi um dos que defenderam que o melhoramento na capacidade produtiva do trabalho foi proporcionado pela especialização do trabalhador, quando o trabalho começou a ser dividido pela organização do trabalho manufatureiro. Entendeu que com a divisão do trabalho, máquinas foram criadas para

auxiliar os trabalhadores em suas tarefas específicas, e asseverou que quanto mais tempo o trabalhador permanecesse em uma função, mais desenvolvia e aprimorava uma habilidade específica; ao descobrir métodos que facilitariam seu trabalho e diminuiriam o tempo de fabricação, este se tornaria perito nele.

A organização do grupo na divisão de tarefas cria direitos e deveres não mais bipartidos como no grupo juramentado, no qual o terceiro tem o direito de cobrar dos outros o dever de manter a práxis comum. No grupo organizado, cada um tem o direito de cobrar dos outros as condições necessárias para executar sua tarefa, como tem o dever de executá-la, por exemplo.

O caráter *comum* do indivíduo (ou, se quisermos, seu ser-no-grupo) torna-se poder jurídico de cada um sobre a individualidade orgânica em si mesmo e em todos os terceiros. No entanto, esse poder permanecia abstrato: sua abstração avaliava a do grupo e da práxis comum. No plano da *organização*, esse poder abstrato e, fundamentalmente, negativo, define-se para cada um no âmbito da distribuição das tarefas, por um conteúdo positivo. É a *função*. (Sartre, 1960/2002, p. 542, grifos do autor).

No grupo organizado, como o fazer distinto de cada um distancia os indivíduos entre si, mas os mantém interdependentes pelo estatuto de ação grupal criado pelos(as) próprios(as) integrantes, o outro tem seu estatuto radical de outro. Ainda que as predeterminações para a execução da tarefa e utilização de certas ferramentas sejam deliberadas consoantemente aos membros do grupo, quem a executa é o indivíduo – com seu modo singular, cada indivíduo é o meio para se chegar ao fim comum.

Aqui, no primeiro momento de sua verdade concreta, encontramos o indivíduo orgânico como agente isolado. Foi ele, como estamos lembrados, que se apresentou em sua pura abstração no início de nossa experiência dialética. Voltamos a encontrá-lo aqui, em suas relações complexas com o indivíduo comum. É ele que se perde pelo juramento para que o indivíduo comum exista (como limitação enriquecedora do campo dos possíveis) e é ele que se encontra no plano da *práxis* concreta, no âmbito do indivíduo comum, ou seja, da tarefa (com os instrumentos fornecidos). (Sartre, 1960/2002, p. 546).

À vista disso, prossegue este autor colocando que, pela temporalidade de permanência do grupo organizado sob sua respectiva estrutura, este é apreendido, em sua totalidade, por terceiros que não integram este grupo, e que fazem com que a unidade deste ressurgja “como inerte exterioridade no âmago do próprio grupo, ou seja, como *ossatura*”. (p. 594). Como nas práxis individuais não incide mediação direta de outros membros do grupo, exceto em momento anterior de sua criação pela predeterminação das funções e ferramentas, a

inteligibilidade do grupo aparece a cada indivíduo do grupo organizado, pelo olhar de terceiros que o visam de fora.

O grupo organizado, então, é colocado a si fora de si, pelos seus fins. O produto final do grupo, ou seja, sua inércia, a “essência” do produto recai sobre o grupo pelo olhar desses terceiros como o ser-do-grupo, unidade-objeto. Como as estruturas das práxis individuais são comuns à estrutura do grupo, o conteúdo significativo do grupo é necessariamente comum, mas encontra-se no exterior.

Destarte, os não-agrupados, diluindo as práxis individuais no ser-do-grupo, fazem com que cada um do grupo exista como um indivíduo comum, que supera e mantém a inércia do grupo pela práxis comum à manutenção de sua organização. O poder que estava na interioridade do grupo agora é apreendido pelo terceiro que unifica o grupo na exterioridade.

Assimilar seu ser-do-grupo na exterioridade pode provocar a experiência do nós-objeto. Esta pode ser significada como a ausência da singularidade e importância social desta, ou seja, sua impotência é socializada. Ele é mais um no grupo, como se referir a uma pessoa singular como funcionário(a) da empresa “X”, ou usuário(a) de um banco, ou professor de uma determinada universidade.

Dado que o ser-comum só existe ao olhar de terceiros, produzido na alteridade, cada indivíduo do grupo a apreenderá à sua maneira, suportando ou não o ser serial que lhe é imposto, a rigidez com que é identificado. E isso dependerá de como ocorrem suas relações funcionais com os não-agrupados. Sartre (1960/2002) coloca que

Minha permanência real a *esse* grupo, definida como regra transcendente de minha vida concreta, realiza-se em mim como impossibilidade vivida de que meu *ser-do-grupo* se confunda com os dos outros membros na indiferenciação de uma totalidade ontológica. Desse ponto de vista, cada uma de minhas ações reguladoras revela-se como falsa totalização, destotalizada, de fato, pela caução que me trazem todos os outros, e minha soberania garantida nunca chega até a soberania transcendente. [...] *Ser-no-grupo*, em interioridade, manifesta-se por um duplo fracasso consentido: é não poder sair dele, nem integrar-se a ele; ou, em outras palavras, não poder dissolvê-lo em si (inércia jurada), nem dissolver-se nele (sendo que a unidade prática é a contradição absoluta da unidade ontológica). (p. 662-663).

À vista da singularidade do indivíduo ser revelada para ele próprio como um ser inerte diluído na totalidade inerte do ser-do-grupo, o indivíduo como liberdade apreende sua necessidade nesta inércia; daí surgem os conflitos entre o individual e o comum. Como o grupo organizado, para se manter, depende da práxis individual, começam também as contradições no interior do grupo, e este novamente se vê forçado a se reorganizar sob nova estrutura.

4.4 A institucionalização do grupo

Totalizando-se e destotalizando-se, a ameaça dos indivíduos voltarem ao estado de serialidade e a incapacidade de os indivíduos viverem sob o estado de totalidade que demandam com suas práxis impede também que o grupo assim permaneça. Para que a práxis do indivíduo não seja contingente ao grupo, é necessário controlar os indivíduos comuns, que já estão fragilizados com os conflitos que emergem no grupo organizado. A inércia do grupo organizado desvelada pelo terceiro não membro deste, agora é inserida por ele no grupo como forma de controle da liberdade de seus membros.

No grupo organizado o indivíduo realizava suas funções de acordo com sua singularidade dentro dos limites da liberdade de cada um, que é consentida por todos do grupo, pois sabem da interdependência de cada função e tarefa para que atinjam um projeto comum. Sartre (1960/2002) retrata, contudo, que “ao renegar a liberdade individual, a liberdade apreendida como sujeito comum transcendente expulsa o indivíduo da função; esta, pondo-se para si mesma e produzindo os indivíduos que devem perpetuá-la, torna-se *instituição*”. (p. 679, grifo do autor).

Prossegue Sartre dizendo que no grupo institucional a prática é isolada no meio comum, ela é heterogeneamente jurada; é apreendida como imutável, pois a imutabilidade do grupo é almejada pelos fins institucionais. Pela função passar a ser instituída, fixada⁴³, qualquer um pode desenvolver a função, executando suas tarefas, desde que atenda às condições preestabelecidas.

Qualquer movimento de alteração do instituído é vivido sob ameaça, bem como a possibilidade de formação de subgrupos no interior da Instituição é vista como uma facção contra o todo institucional; desta forma, a reciprocidade é vivida na impotência. Os indivíduos realizam suas atividades na solidão, e por meios burocráticos; os meios de comunicação entre eles também são institucionalizados (memorandos internos, ordens de serviço, mídia, e-mails etc.). Cada um deve definir a si e, na coletividade, os indivíduos devem se definir entre si na reciprocidade que estabelecem com a instituição, devendo suportar a unidade que lhes é atribuída tal como uma “marca” institucional.

A reificação do homem pelo homem faz com que as relações envolvam. Muitas funções criadas no grupo organizado passam, no grupo institucional, a transcender o grupo e a

⁴³ A atividade de Análise & Descrição de cargos, muitas vezes realizada por psicólogos(as) em uma empresa, cumpre o fim de deixar inerte as atividades e fixar as habilidades, competências e “personalidades” de quem deve executá-las. Em um processo seletivo, o indivíduo é selecionado a partir deste êxtero-condicionamento, ou treinado para que adequa sua práxis ao prefixado.

se tornar obrigações sociais. A institucionalização é como um polvo que abraça além do campo em que se institui, pois para o grupo institucional, todos(as) têm a “obrigação” de realizá-la. Sartre (1960/2002) cita o exemplo das obrigações cívicas e profissionais. “Desse ponto de vista, o ser institucional é, em cada um, uma inércia pré-fabricada de ser inorgânico que há de superar-se por uma liberdade prática, cuja função ajuramentada consiste em objetivar-se nesse mesmo ser como determinação inerte do futuro”. (p. 686).

A instituição projeta no futuro a fatalidade da práxis estereotipada. Uma práxis que deve orientar-se de acordo com o processo preestabelecido. O futuro faz-se síntese passiva do passado. Como indivíduo comum, e tal como na série, ele passa a ser substituível por outro que continue propagando o instituído.

Resgatemos o movimento universitário revolucionário parisiense de maio de 68 relatado por Thiollent (1998) para continuar nossa exemplificação, agora com o grupo institucional. Menciona este autor que com a temporalização do ensino crítico, professores radicais de pós-graduações *stricto sensu* perceberam a escassez de conhecimento de alguns alunos para problematizarem a teoria econômica marxista no campo concreto, oportunizando a produção de pesquisas que consideravam significativas. Buscou-se superar esta necessidade através da organização de seminários para formação metodológica em pesquisa documental e “levantamento de informação viva”. Para uma pesquisa radical, as técnicas documentárias precisavam ser suas fontes. Ao instituir esta metodologia, outros caminhos que poderiam ser percorridos em uma pesquisa foram vetados para este grupo e qualquer um não-agrupado que quisesse pertencer a ele. As pesquisas produzidas e socializadas por este grupo passam a compor o campo prático-inerte, realizando nos não-agrupados sua exigência metodológica.

Prossegue Thiollent (1998) evidenciando um outro acontecimento. A *Association pour la Critique des Sciences Économiques et Sociales* (ACSES) foi criada em 1973 para atender à necessidade de alguns/algumas alunos(as) e professores(as) do ensino fundamental da produção do ensino crítico de economia e ciências sociais. Este grupo tinha como projeto comum a crítica à ideologia burguesa percebida no cotidiano e nas teorias. Visto que as orientações instituídas foram realizadas isoladamente por cada professor(a) filiado(a) à associação, no contato com os não-agrupados, a “marca” da Associação não foi eficiente para evitar que alguns/algumas desses(as) professores(as) se tornassem objeto de barganhas políticas, e que muitos dos(as) sócios(as) fossem cooptados(as) pelo Partido Socialista ou por outros grupos. Com isso, a ACSES foi diluída por volta de 1977.

Como os homens são soberanos sobre suas práxis e a síntese destas se estende socialmente a todos os outros, a soberania só pode ser exercida como “quase soberania”,

como reciprocidade mediada por cada um em relação a todos. Contudo, mesmo que os indivíduos tenham aceitado a passividade, a iminência da liberdade é sempre presente. Desta maneira, alguém/alguns apreende/apreendem a necessidade de que a “marca” institucional seja garantida. Desse momento é que surge a figura do **Soberano**.

A práxis do grupo torna-se outra enquanto ela se manifesta por uma temporalização singular e como ação individual: ainda melhor, ela torna-se outra enquanto o projeto comum anuncia-se como vontade individual. Assim, para cada terceiro, o imperativo que define seu poder volta sobre ele enquanto vontade de um Outro, à qual ele obedece em consequência do juramento. Trata-se de uma nova estrutura (individualização em um Outro soberano do imperativo comum que constitui a ordem como tal). (Sartre, 1960/2002, p. 693-694, grifos do autor).

Destarte, a obediência ao soberano dá-se também pela fraternidade-terror. Como no grupo juramentado, a violência é justificada pela não dissolução do grupo institucional. Sartre comenta que é neste plano que ocorre a alienação à ordem. Renuncio-me, a fim de me proteger do terror, para que o outro (ou um subgrupo) realize em mim o seu projeto, atualizando assim a sua liberdade.

La Boétie (1576/2006), no século XVI, já se inquietava com o subjugo das pessoas a um poder que se fazia totalitário em sua época. Como define, a servidão voluntária, palavras que servem de título ao seu discurso, é irracional, é um vício. Ele disse que “Ter vários anos é ter outros tantos motivos para se ser extremamente desgraçado”, e que “[...] não é fácil admitir que o governo de um só tenha a preocupação da coisa pública”. (p. 05). No prefácio da edição da obra de La Boétie ora utilizada, é destacada a seguinte fala de Manuel J. Gomes⁴⁴ :

Se em 1600 era tarefa difícil escrever um prefácio a La Boétie, hoje não é mais fácil. Hoje como nos tempos de La Boétie e Montaigne, a alienação é demasiado doce (como um refrigerante) e a liberdade demasiado amarga, porque está demasiado próxima da solidão. E da loucura. (p. 3, Prefácio).

Essa liberdade a que Gomes se refere é a liberdade que destacaria a singularidade do indivíduo como destoante dos preceitos sociais, colocando-o à margem da sociedade, excluído e possivelmente considerado insano. O campo prático-inerte, ao agregar as pessoas, exigindo-lhes que ajam da mesma forma, cria a ilusão de que as singularidades estão diluídas nele.

La Boétie (1576/2006), ao escrever o seu discurso, questionava o regime monárquico de sua época. Para ele, independente de se subordinar a um chefe ou a vários, esta subordinação é uma condição de infelicidade e desgraça. Os instrumentos criados por esses

⁴⁴ Tradutor da obra de La Boétie para o português.

soberanos operam como prático-inertes sobre a ação dos terceiros para a obediência a seus projetos. La Boétie não expressa sua indignação com a obediência. Este fim está claro nos instrumentos de controle. Ele se inquieta é com a servidão voluntária dos indivíduos; o uso de suas liberdades para se permitirem viver sob o mando de um Soberano. La Boétie expressa desta maneira sua indignação.

Digno de espanto, se bem que vulgaríssimo, e tão doloroso quanto impressionante, é ver milhões de homens a servir, miseravelmente curvados ao peso do jugo, esmagados não por uma força muito grande, mas aparentemente dominados e encantados apenas pelo nome de um só homem cujo poder não deveria assustá-los, visto que é um só, e cujas qualidades não deveriam prezar porque os trata desumana e cruelmente. (p. 06).

A centralização do poder no soberano para controlar o grupo de fora, unificando as práxis alheias em si próprio, nega a reciprocidade entre os indivíduos, ligando-os internamente ao seu poder. Assim, a utilização da violência para que não se volte à série é a mesma que constrói uma nova coletividade serial. Com isso retorna-se ao movimento circular dialético dos grupos, tendo em vista seu eterno fracasso no projeto de se constituir como essência.

As décadas de 70 e 80 do século XX foram um momento apocalíptico para os grupos de estudantes e jovens trabalhadores franceses que participaram das greves, manifestações e debates. Conta Thiollent (1998) que diversos caminhos foram seguidos – alguns continuaram militando; outros formaram grupos comunitários para viver na cidade ou no campo; houve os que migraram para a América Latina ou África; e os que escolheram alfabetizar os imigrantes de origem africana. Em se tratando dos de influência anarquista, Thiollent informa que muitos optaram pela vida comunitária na qual sobreviviam com a produção artesanal ou agropecuária. Alguns grupos conseguiram se manter por uma estrutura de solidariedade e pela autogestão de suas cooperativas, enquanto outros se desintegraram. Nos anos 80,

Muitos ex-estudantes dissidentes foram “recuperados pelo sistema” ou pelas “coisas”, objetos e estilos de consumo criticados em 1968, mas assimilados. [...] A volta a um novo tipo de conformismo passou pela descoberta das “delícias do consumo” (cf. Hamon & Rotman, 1987, p. 289). (Thiollent, 1998, p. 85).

Este autor também assinala que o ser dos grupos em fusão de Maio 68 foi refletido pela mídia de maneira cética, inclusive por que muitos ex-revolucionários ocuparam cargos de poder na sociedade (mídia, partidos, artes, literatura). Alguns pesquisadores militantes colocaram suas pesquisas a serviço de soberanos. Os grupos que mantinham sua rejeição aos padrões dominantes foram denominados “desviantes”. No cinema, na música e no teatro as

produções desfilavam o fenômeno “Maio 68”. Estas e outras produções continuam vivas em nossa sociedade atual, por nos mostrar a atualidade da ameaça.

Pelo exposto até o momento, vimos que a liberdade continuou a ser o ponto central das reflexões de Sartre. Ele próprio confessa que a liberdade sempre foi presente a ele e somente a morte o faria deixá-la. Mesmo diante das determinações históricas, “a liberdade do indivíduo tinha como ideal a sociedade livre pela qual ele lutava”. (Beauvoir, 1981/1982, p. 475).

Segundo Schwarz (1976), Sartre e Marx aproximam-se pelo foco na práxis, mas Sartre encaminha suas reflexões sobre a sociedade partindo da práxis individual. Schwarz elucida o que os marxistas entendem por práxis, a partir do marxista alemão Dieter Wittich. “Ele a define como ‘o processo social global da transformação da realidade objetiva pelo homem, que é sempre realizada por uma atividade material, mas dirigida pela consciência’”. (p. 59, tradução nossa).⁴⁵

Esta definição marxista de práxis nos mostra, segundo Schwarz, que Marx considera também a atividade intelectual (reflexão) como práxis, além do corpo, as ferramentas ou a máquina, e que o que é decisivo na práxis do homem é uma transformação na realidade objetiva como atividade produtiva. Esta atividade constitui o fundamento essencial do homem; dela dependem as demais atividades práticas, o que possibilita explicar o caráter social da práxis. É o seu aspecto material que a determina e não o subjetivo; a práxis marxista não diz respeito às atividades singulares, mas à totalidade do processo social que transforma o mundo exterior. “Só assim, a esse preço, que a gente pode compreender que a práxis é o fundamento do conhecimento. Nós somente conhecemos efetivamente a realidade objetiva, agindo sobre ela, portanto, pela práxis”. (p. 60, tradução nossa).⁴⁶

Após a *CRD*, Sartre também escreve *As Palavras*, em 1963; vários ensaios e entrevistas são publicados em diversos volumes de *Situations*; mas somente em 1971 que outro livro seu é publicado, dois volumes de *O idiota da família*. Durante dez anos empreende o método para realizar a biografia da vida de Flaubert. Em 1980, pouco antes de morrer, com a saúde já bem debilitada, e sem conseguir ainda experienciar o sucesso de seu projeto fundamental, Sartre não o abandona, e dispõe-se a colocar suas reflexões em questão em entrevistas cedidas a Benny Lévy.

⁴⁵ *Il la définit comme « le processus social global de la transformation de la réalité objective par l’homme, que é toujours réalisée par une activité matérielle, mais dirigée par le conscience ».*

⁴⁶ *Ce n’est qu’à ce prix qu’on peut comprendre que la praxis est le fondement de la connaissance. Nous ne connaissons vraiment la réalité objective qu’en agissant sur elle, donc par la praxis.*

4.5 Sartre e seu “testamento” da esperança

“Em outras palavras, nosso fim é chegar a um verdadeiro corpo constituído, em que cada pessoa seria um homem e em que as coletividades seriam igualmente humanas.”
(Sartre)

Em 1954, aos 49 anos, Sartre, em visita à antiga URSS, fora hospitalizado com pressão alta. Após este evento sua saúde começou a declinar. Com 53 anos quase enfartara; após os 60 anos, começava a apresentar episódios de crises de tontura. Em 1971, com 66 anos, teve um pequeno derrame, mas prosseguia seus escritos no terceiro volume de *O idiota da família*. Em 1972, junto com Beauvoir, Sartre concede entrevista a Michel Contat e Alexandre Astruc, que dirigiam um documentário sobre sua vida, sendo este lançado em 1976 (Rowley, 2006) com o título original *Sartre par lui même* (Sartre por ele mesmo), produzido pelo Instituto Nacional do Audiovisual de Paris, por Pierre-Andre Boutang e Guy Seligmann.

Prossegue Rowley relatando que mesmo com a saúde debilitada, Sartre continuava seu projeto revolucionário. Ajuda a fundar o jornal *Libération*, onde ficou como diretor-chefe durante um ano, tendo que sair por motivo de saúde. Aos 68 anos, em 1973, Sartre teve outro derrame que afetou sua parca visão, levando-o à cegueira completa, e deixando-o dependente de cuidados. Lutava contra a depressão por suas limitações. Beauvoir o ajudava cotidianamente pelas manhãs, quando realizava leituras para Sartre, questionando-o sobre seu passado, que pouco importava para Sartre. Este decidiu contratar um secretário com quem e “contra quem” pudesse discutir intelectualmente. Pierre Victor, nome fictício de Benny Lévy, foi o indicado por Sartre. Lévy, nascido no Cairo, pertencia a uma família judia que em 1957 deixou o Egito em decorrência da crise do canal de Suez. Militante maoísta, escondia-se da polícia francesa com identidade falsa. A escolha de Sartre provocou indignação em Beauvoir por esta não confiar em Lévy. Temia que a personalidade “agressiva e sufocante” de Lévy pudesse colocar Sartre em segundo plano e Lévy começasse a se tornar seu “porta voz”.

Para Sartre, como Victor (Lévy) tinha interesse na corrente estruturalista da época, o pensar dialético poderia auxiliá-lo a caminhar em direções que antes Sartre não seguia. Como sempre escreveu sozinho, pensar com outro e produzir algo juntos seria uma produção isolada do todo de sua obra. Diante do relacionamento com Lévy, Sartre por vezes se sentia

atormentado quando estava cansado e Lévy, além de querer discutir “Emanuel Levinas e o messianismo” com Sartre, direcionava-lhe perguntas muito complexas, às quais Sartre cedia pelo cansaço. Por isso, Elkaïm, filha adotiva de Sartre, desde 1964, também considerava Lévy, além de “carismático e ardente”, como tendo tendências tirânicas. Ao retornar de uma viagem a Jerusalém que Sartre fez junto com Lévy e Elkaïm, em 1978, Lévy escreve um artigo sobre o movimento de paz em Israel e pede a Sartre para coassiná-lo. Beauvoir recebe uma ligação de um amigo do jornal, Bost, que lhe diz sobre a péssima qualidade do artigo, pedindo que ela convença Sartre a retirá-lo, o que o fez. Lévy só tomou conhecimento do fato em reuniões com os integrantes de *Les Temps Modernes*, que muitas vezes frequentava representando Sartre. Diante de sua fúria ao saber do ocorrido, declara guerra contra os que chamava de “os sartrianos”. Sartre, no entanto, continua realizando os trabalhos com Lévy, que ia tomando seu lugar na sociedade de maneira apolítica. A indignação de que Sartre tivesse sucumbido a um “mentor reacionário” era geral. (Rowley, 2006).

Ainda acompanhando os relatos de Rowley (2006). Em 1980 Beauvoir ficou sabendo que as discussões de Lévy com Sartre seriam publicadas em três números sucessivos no *Nouvel Observateur*. Beauvoir (1981/1982) diz ter ficado apavorada com o conteúdo dos escritos, considerando Lévy, que pela primeira vez usava seu nome verdadeiro, “agressivo, sarcástico e mais interrogador do que entrevistador”; coloca a filósofa que Lévy emitia suas opiniões e fazia com que Sartre as endossasse. Sentia que Lévy intentava acossar Sartre com suas perguntas. Percebeu que muitas vezes Sartre concordava com Lévy por este não lhe dar tempo para pensar. “No fim das três entrevistas, Benny Lévy arrastou Sartre na lama por declarar em *Retrato do Anti-semita* que não existia uma história judaica.” (Rowley, 2006, p. 335). Sartre insistiu que o deixassem publicar as entrevistas. Somente André Gorz, dentre “os sartrianos”, apoiou Sartre por acreditar haver uma evolução em seu pensamento. Ao serem publicadas as entrevistas, o público começou a questionar a sanidade de Sartre e a figura de Benny Lévy.

Em março de 1980 Sartre fora internado às pressas com edema pulmonar causado por hipertensão ou insuficiência cardíaca, conta Rowley (2006). Menciona que mesmo sem conseguir falar e com degenerações nos rins e escaras no corpo, continuava lúcido. No dia 15 de abril de 1980 Sartre entrou em coma e veio a óbito.

Sua última entrevista foi cedida por Sartre a Benny Lévy (1980), publicada no Brasil como *O testamento de Sartre*. Nela realmente observam-se alguns constrangimentos que Lévy provoca em Sartre. Algumas das perguntas sugeriram-me que Lévy queria evidenciar um Sartre contraditório perante alguns pontos de suas obras. A publicação das entrevistas, porém,

foi consentida por Sartre, e nelas há como identificar, próximo à sua morte em 1980, o valor da esperança não dita claramente, mas perseguida no contraponto de sua noção de desespero da condição humana de *O Ser e o Nada* (1943/1997). Afirma Lévy (1980) que, segundo Sartre, ele nunca se sentiu desesperado, e esta impostura devia-se à influência das leituras de Kierkegaard; mas entendia a possibilidade do desespero fazer sentido para os homens quando não viam seu projeto fundamental realizado. Também assume que nunca sentiu angústia, eram “noções chaves da filosofia de 1930 a 1940. Isso também vinha de Kierkegaard. [...] Certamente, eu conhecia a desolação, o tédio, a miséria... [...] eu conhecia por meio dos outros. Eu a via, se quiser [sic]”. (p. 20). Desta maneira, ainda que tenha ou não experienciado o desespero e a angústia, apreendeu que outros vivenciaram tais sentimentos, inquietando-se com este fenômeno.

Explicando a esperança, Sartre fala a Lévy que o fim da ação de um homem é o absoluto, ação que é empreendida com a esperança de que vai realizá-lo, como futuro, como projeto, mesmo que não realize seu fim. Afirma não mais estabelecer o ser como causa de si, “o homem-Deus”; reconhece que buscou dentro do PC, em uma “delegação” que dizia ser partido dos operários, a “reunião de homens” que poderia “abalar o corpo social”. Lévy comenta que Sartre “deslizou” do final malogrado, em *O Ser e o Nada*, para a “conclusão da história pelo proletariado” em a *CRD* (p. 28), como Marx, mas que ao invés de encontrar a fraternidade, depara-se com seu terror.

Sartre, refletindo junto com Lévy (1980), coloca que o problema de a esquerda ter perdido seu vigor durante a história, deu-se por ter se transformado em Partido a partir de 1914, cujas ações começaram a se orientar pela teoria e não pela fraternidade, que é o princípio de referência do grupo. Menciona que o problema de uma revolução radical como meta reside no fato de que esta intenção teve como base os princípios revolucionários da esquerda francesa em 1792 até o final do século XIX, quando se acreditava nestes princípios; nesta época a soberania era popular.

Meta, para Sartre, é intenção, e o radicalismo da meta reside em perseguir a intenção radicalmente, ao contrário de se entender que a meta tenha que ser radical e perseguida a qualquer custo. Por isso, Sartre alerta que se deve também reconhecer que há pressões externas que precisam ser reconhecidas; diz ele ser este reconhecimento o compromisso. Isso significa que os meios pelos quais se perseguem as intenções podem ser mudados de acordo com a pressão externa.

De certa forma, por exemplo, o ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, durante seu mandato (2003-2010), como mediador de uma nação, tentou mudar os meios para melhorar a

condição de vida das classes menos favorecidas. Como líder do Partido dos Trabalhadores, ao invés de ter uma meta revolucionária de mudar o sistema capitalista, ou seja, de destruir o mercado, buscou favorecer a inclusão dessa população carente no contexto do consumo.

Desta maneira, os meios pelos quais se busca conquistar as metas devem ser perseguidos na dialética entre as forças antagônicas da sua condição histórica, e não seguindo os modelos anteriores, cujas metas e estruturas históricas, tanto do grupo revolucionário quanto daquele com o qual se antagoniza, diferenciam-se do momento atual. Acredita Sartre, ter sido este o erro da esquerda após 1914: ter tomado modelos de ações históricas de condições anteriores de luta.

A posição radical da intenção (a meta) é trans-histórica. Os meios de atingi-la é que são históricos, e com isso, em cada grupo pode haver fraternidade e não o terror pelo qual se busca manter estruturas de grupos anacrônicos para a época atual.

A meta não é a tomada de poder, como pensava Lenin. A questão fundamental é a da natureza da meta. [...] De hoje em diante é necessário considerar que essa solução de revolta de 1793, e portanto, do esquerdismo, é uma solução falsa. É necessário recuperar a questão que está na origem dessa resposta falsa, a questão da democracia. (Lévy, 1980, p. 41).

Sartre e Lévy problematizam a democracia como forma de vida individualizada, fragmentada pelas relações de trabalho, cujo voto é dado a partir da particularidade de cada um, na condição solitária dos indivíduos no coletivo serial, a fim de “sermos um todo” representado pelo Governo eleito a partir da “metade mais um” dos eleitores. Para Sartre

O que foi colocado no voto foi uma ligação dos homens entre si, que ainda não era o voto, já que este ainda deveria dar. Era o fato de que cada homem, cada eleitor, vive em um meio, um grupo, com outros homens que condicionam, ao menos em parte, no plano das idéias por exemplo, e que introduzem nele, de fora, grandes teorias gerais que ele expressará no seu voto. Portanto, há uma relação original dos homens entre si, antes do voto – se sem ela o voto não seria possível. Os homens que vão votar são homens de um mesmo bairro, da mesma família, com idéias em comum há muito tempo; e o voto não é senão uma expressão disso tudo. (Lévy, 1980, p. 43-44).

O que Sartre expressa é que o modo de “ser juntos”, que é a fraternidade, vem antes da invenção que dá o senso da fraternidade. Por exemplo, um grupo primário que originalmente vive de maneira fraterna pode criar um mito, um símbolo, ou qualquer outro produto cujo signo represente o engendramento de todos, dando sentido à fraternidade já existente; diferente da invenção do voto para se eleger um governante para que, por este, o todo esteja “fraternalmente” unido. É por isso que, por exemplo, a ideologia do “vestir a camisa da empresa” é uma invenção que busca unir pessoas que podem não ter relações fraternas.

A relação de fraternidade não é uma relação de igualdade. Na relação fraterna o afeto para com o próximo é o que motiva um ato prático. É uma relação que se origina do homem e tem este como fim. Sartre coloca que a “Fraternidade é o que serão os homens uns em relação aos outros, quando, através de toda a nossa história, eles puderem se dizer ligados afetiva e ativamente uns aos outros”. (Lévy, 1980, p. 47). E a relação moral, para Sartre, será aquela em que, diante da escassez, haja partilha comum de bens, haja solidariedade.

Lévy questiona Sartre sobre a violência que este menciona na *CRD*, se seria a violência, a ameaça, contra a qual o grupo em fusão se forma, o que concede a unidade necessária deste grupo ou se realmente há uma unificação positiva do grupo ou se a fraternidade do grupo em fusão ocorre pela violência. O “tornarmo-nos irmãos contra o outro”, confronta Lévy, pode ser uma forma de manter no futuro o grupo pela violência, sendo esta a forma arcaica de luta revolucionária. Assim, o “ser irmãos enquanto atacam” também pode manter o grupo na “inércia do ser irmãos”, e esse “ser irmãos” ser tomado pelo “inimigo” como seu alvo. Desta maneira, tomar o “ser irmão” ou o “ser judeu” ou qualquer outro ser que possa definir um grupo degenera a experiência da fraternidade e oferece o alvo para contra-ataque do “inimigo”.

Pelo menos na transcrição de Lévy, Sartre reconhece que, quando refletiu sobre a questão judaica, ao afirmar que o judeu era uma invenção do antissemita, negando também a História judaica, não havia ainda se relacionado mais proximamente com alguns judeus, como seu amigo Claude Lanzmann, sua filha adotiva Arlette Elkaïm e o próprio Henry Lévy. Mais íntimo deles, Sartre identificou em seus pensamentos uma preocupação comum, uma realidade judaica na crença de que têm um destino, portanto compreendeu, ao contrário do que afirmara, que o judeu tem consciência de si mesmo por sua experiência como judeu, que há “uma unidade real dos judeus no tempo histórico” (Lévy, 1980, p. 58), não pelo “agrupamento em uma terra histórica”, mas pelos seus laços, seus atos, pelo seu monoteísmo em uma época de politeísmos. Sartre assevera que “Presentemente, vejo os homens de outra maneira. Tive a curiosidade de procurar qual poderia ser a realidade judaica, por dentro. Mas chegar a compreender o judeu a partir do interior, eu verdadeiramente não posso, eu precisaria ser ele”. (p. 57).

Pontua que o aparecimento do cristianismo, outra religião monoteísta, mudou a vida dos judeus, pela hostilidade dirigida a estes. Os fins que ambos projetam são distintos. O interesse de Sartre na finalidade messiânica é que

O fim judaico [...] é o começo da existência dos homens uns para os outros. Quer dizer, um fim moral. Ou, mais exatamente, é a moralidade. O judeu pensa que o fim do mundo deste mundo, e o surgimento do outro, é o aparecimento da existência ética dos homens vivendo uns para outros. (Lévy, 1980, p. 60).

Lévy lembra Sartre de que os judeus pensavam que as leis poderiam ser ultrapassadas por cima e não por baixo. Nem realizando uma suspensão delas, como poderia pensar Sartre, nem as transgredindo ou negando como o homem moderno seria possível ultrapassar as leis. Sartre, por sua vez, defende que esse pensamento dos judeus poderia servir para os não judeus, cujo objetivo é a revolução entendida como “a supressão da sociedade presente em sua substituição por uma sociedade mais justa em que os homens poderão ter boas relações uns com outros”. (p. 61). Uma sociedade de direito, cuja solução seria conseguir meios para a “verdadeira relação dos homens entre si”.

Sartre termina a entrevista com Lévy mostrando o quanto durante sua vida resistiu ao desespero com a esperança, mas assinala o grande problema de as revoluções projetarem pequenos fins e não um fim humano. Estas são as palavras finais de Sartre escritas por Lévy (1980):

Em todo o caso, o mundo parece feio, mau, e sem esperança. Esse seria o desespero de um velho que já morreu por dentro. Mas eu resisto, e sei que morreria na esperança, dentro da esperança – mas essa esperança teremos que fundá-la. É preciso tentar explicar porque é que o mundo de agora, que é horrível, não passa de um momento no longo desenvolvimento histórico, e que a esperança sempre foi uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições – e como sinto, ainda, a esperança como minha concepção do futuro. (p. 64).

Como vimos, Sartre recusa-se a pensar a práxis individual a partir da totalidade do processo social. A vida social continua produzindo suas escassezes e excedentes, e realiza o controle dos indivíduos pelo poder, violando suas liberdades. Compreender as práxis determinadas pela materialidade histórica, como Sartre coloca que muitos marxistas do século XX fizeram, é impossibilitar o surgimento de um grupo revolucionário. É complicado pensar uma revolução na base determinista, sem se considerar a subjetividade. Para surgimento do grupo revolucionário (grupo em fusão) necessita-se que as práxis se identifiquem na ação e a solidariedade aconteça sem imposições, e não na identificação no ser-de-classe criado fora dele.

A sociedade, segundo Sartre (1960/2002), também não deve ser pensada senão pela multiplicidade de relações entre diversos grupos com a coletividade serial e esses grupos entre si. Não necessariamente os grupos se desenvolvem tal qual a ordem que Sartre explicitou; dentro de cada grupo outras estruturas podem ocorrer. Eles coexistem pelo fascínio do ideal

totalitário (como vemos no fascismo, pois é mais fácil controlar os iguais do que os diferentes); e é contra os produtos desta ideologia absolutista que o grupo em fusão surge como luta espontânea.

Notemos que, sendo o sofrimento o “significado ontológico mais profundo da realidade humana” (Mészáros, 2012, p. 195) em *O Ser e o Nada*, pela incompatibilidade das categorias primárias ou fundamentais com as derivadas ou parasitárias, como descrevi no Capítulo 1, na *CDR*, quando Sartre concebe a dialética na historicidade, a pluralidade de consciências não é mais “um escândalo” e as necessidades podem ser superáveis pela identificação da ação. N’*O testamento de Sartre*, ao final de sua vida, este aposta que pela fraternidade, o modo de ser juntos movido pelo afeto que principia qualquer ser-do-grupo pode sustentar a esperança do humano como fim.

Esta esperança de Sartre, no entanto, ainda persiste em nosso tempo. Podemos dizer que Sartre fracassou em seu intento de viver em um mundo melhor, mas nos deixou várias pistas para que este mundo seja possível. Desta maneira, como o próprio Sartre coloca sobre a importância de se reconhecer as pressões externas para que os meios pelos quais se persegue uma meta sejam empreendidos na relação com elas, ainda vivemos a alienação das práxis, seja por obediência ou por servidão voluntária; o que percebo atualmente é que meta alguma será perseguida na radicalidade de sua intenção se não houver uma consciência reflexivo-crítica sobre ela e sobre o compromisso com o outro, logo com a condição humana pela qual produz-se a existência. Desta forma, podemos pensar, de antemão, na mediação de um grupo diante da necessidade de auxiliá-lo nesta tomada da consciência das estruturas as quais alienam suas ações e seus projetos.

Tomo emprestado as palavras de Iring Fetscher, com as quais Münster (2006) finalizou seu artigo, para também concluir este capítulo. Fetscher, em conferência intitulada “Sartre e o marxismo”, proferida em 1987 no *Congresso Sartre Internacional*, que ocorreu em Frankfurt, disse:

Raymond Aron havia definido Sartre como “um moralista desvairado na política”. Nós pensamos que Aron não tem razão de brincar assim com a diferença entre a filosofia moralista, de um lado, e a política profissionalizada, de outro. Porque, como Sartre enfatizou em seu ensaio sobre o “Maio 68 e suas consequências”, “nós nascemos todos como seres políticos na cidade, façamos ou não a política. Não existe uma vida individual ou familiar que não seja condicionada pelo conjunto social do qual fazemos parte. **E essa é a razão pela qual cada um de nós deve agir sobre os grupos que nos determinam, seja (ou não) empurrado pelo curso das coisas ou que tente dar-lhes uma direção.** Em todo caso, ele exercerá uma efetivação coletiva produzindo a extensão e a socialização de sua personalidade” (SARTRE, 1972, p. 188 *apud* Fetscher, 1988, p. 243). (Münster, 2006, p. 187, grifos nossos).

CAPÍTULO 5

CONTRIBUIÇÕES DE SARTRE PARA SE PENSAR A FORMAÇÃO E A FUNÇÃO SOCIAL DO(A) PSICÓLOGO(A)

“A cultura não salva ninguém, ela não justifica. Mas é um produto do homem: ele se projeta, se reconhece nela; só esse espelho crítico lhe oferece a própria imagem.”
(Sartre)

Examinaremos, neste capítulo, valiosas contribuições de Sartre para pensarmos a formação e a função social do(a) psicólogo(a), principalmente para que possa empreender a compreensão da biografia de grupos. Partindo do entendimento de Sartre sobre a função do especialista do fazer prático e do intelectual, ele nos oferece pistas para entendermos a função do(a) psicólogo(a) num cenário em que o conservadorismo da Psicologia brasileira continua presente e potente em todos os níveis e áreas de formação e atuação do(a) psicólogo(a) brasileiro(a) – mesmo passados 37 anos de desafios lançados a ela por psicólogos(as) sociais críticos. À vista disto, procuro também contribuir com o alerta para a necessidade de ensinamentos críticos no campo da Psicologia; críticas não voltadas somente aos acontecimentos históricos e externos aos contextos em que o ensino acontece, mas igualmente crítico ao próprio ensino.

Considero importante, do mesmo modo, retomar a diferença entre o pensamento lógico formal e o pensamento dialético, visto que a compreensão destes raciocínios pode facilitar nosso entendimento sobre a condição paradoxal da construção dos saberes e fazeres da Psicologia. Ademais, a teoria do conhecimento de Sartre é a dialética.

Sartre, portanto, abstrai seus conhecimentos e método a partir do campo do vivido, e não será de outra maneira, senão partindo das experiências dos sujeitos, reconhecendo que são produtos e produtores do conhecimento, e mediadores orgânicos das relações, que o(a) psicólogo(a) existencialista poderá entender a importância do método progressivo-regressivo e utilizá-lo para a compreensão da complexidade dos movimentos dos membros de um grupo na construção da biografia deste. É igualmente importante que o(a) psicólogo(a) que fundamenta seu trabalho na abordagem existencialista sartriana se conscientize de como desempenha sua função enquanto terceiro(a) mediador(a) de relações; seus limites e

possibilidades para auxiliar as pessoas, considerando que sua práxis mediadora entre o indivíduo: (1) e ele próprio; (2) e outros; (3) e o campo sociomaterial é o cerne de seu trabalho e requer sua consciência de ser mediador(a) em condições contraditórias.

5.1 Breves considerações sobre as condições paradoxais do campo da Psicologia

Com o advento das Grandes Guerras Mundiais, o capitalismo e o desenvolvimento da ciência, o movimento do mundo começou a ganhar intensidade. O homem conquista sua autonomia para ser, pensar e agir. A vida privada e a noção de natureza humana contrastam com a vida coletiva, pública e o teocentrismo da época feudal. As novas condições de vida produzidas pelos homens retornam-lhes as exigências de que sejam produtivos e realizem escolhas diante das possibilidades que foram ampliadas. (Bock, 2004).

A liberdade que conquistam para “escolher diferentemente de outros permite o desenvolvimento de uma noção de indivíduo e conseqüentemente uma noção de eu entre os homens”. (Bock, 2004, p. 3). As desigualdades, por conseguinte, ficam em evidência, inclusive as sociais, contrapondo-se à própria ideologia liberal de liberdade, igualdade e fraternidade – alicerce da transição da Idade Média à Modernidade.

Esta autora também menciona que a síntese dada a esta contradição foi a construção da “noção de diferenças individuais decorrentes do aproveitamento diferenciado que cada um faz das condições que a sociedade ‘igualmente’ lhe oferece” (p. 4); por conseguinte, os fenômenos psicológicos e sociais passam a ser institucionalizados e naturalizados.

Estando ao encargo das ciências estudarem esses fenômenos, os resultados das pesquisas evidenciam as diferenças entre o indivíduo (o ‘Eu’) e o contexto social, apontando para os problemas desta dissonância. Os empreendimentos científicos, contudo, são direcionados a adequar os indivíduos à realidade social, firmado no pensamento humanista de que uma sociedade harmônica proporciona mais felicidade aos homens, por conseguinte, mais progresso. Destarte,

[...] trabalhar, relacionar-se, aprender, fazer são atividades desta adaptação. Amar, emocionar-se, perceber, motivar-se são vistas também como possibilidades humanas que se desenvolvem, ou melhor, se atualizam (pois já eram potencializadas) neste mundo externo. (Bock, 2004, p. 5).

Fica, inclusive, ao encargo da Educação a função de desenvolver a cidadania das pessoas, isto é, dotá-las de condições para viverem em sociedade e auxiliarem em seu

progresso. A Educação Superior, por seu turno, garante os futuros profissionais com os respectivos conhecimentos para desenvolverem competências e habilidades específicas à atuação em suas áreas de formação. A contradição deste projeto “humanista” é que o processo de formação visa atender às necessidades de uma sociedade que discursa sobre a liberdade, igualdade e fraternidade, mas produz seus contrários; portanto, a educação edifica-se no seio dessas contradições.

No campo da Psicologia brasileira, a dimensão social começa a ser sistematizada na década de 50. A Psicologia pragmática social norte-americana e a fenomenológica européia são importadas pela Psicologia brasileira, considerando-se seus projetos de prevenir novas catástrofes mundiais. O fracasso do projeto de modelos científicos totalizantes dá-se por volta da década de 60, com a constatação da complexidade das realidades sociais, tanto entre os países como nas sociedades de um mesmo país. O paradigma científico positivista da Psicologia norte-americana é questionado por servir a uma ideologia que relega a subjetividade a favor da objetividade, e a Psicologia social de base fenomenológica, como, por exemplo, a Teoria de Campo de Kurt Lewin, por compreender o homem na dimensão abstrata. (Lane, 1989).

No Brasil, a crítica a essas concepções de homem, que buscam a verdade ou na subjetividade ou na objetividade, ocorreu no final da década de 70 com a proposta de uma Psicologia social fundamentada no materialismo-histórico – abordagem que entende o homem como produto histórico e social. “Portanto, caberia à Psicologia Social recuperar o indivíduo na intersecção de sua história com a história de sua sociedade – apenas este conhecimento nos permitiria compreender o homem enquanto produtor da história.” (Lane, 1989, p. 13).

Apesar das críticas apontadas aos estudos científicos da Psicologia social tradicional que se ocupam com a descrição, frequência e análise de comportamentos, estes ainda são preservados e auxiliam no fortalecimento da ideologia liberal. Os resultados de suas pesquisas são apropriados pela classe soberana e institucionalizados, e o tempo que persistem como historicização da Psicologia fornece-lhe o sentido de imanência, como se fossem inerentes e inseparáveis do indivíduo. Como observa Lane (1989),

A ideologia, como produto histórico que se cristaliza nas instituições, traz consigo uma concepção de homem necessária para reproduzir relações sociais, que por sua vez são fundamentais para a manutenção das relações de produção da vida material da sociedade como tal. Na medida em que a história se produz dialeticamente, cada sociedade, na organização da produção de sua vida material, gera uma contradição fundamental, que ao ser superada produz uma nova sociedade, qualitativamente diferente da anterior. Porém, para que esta contradição

não negue a todo momento a sociedade que se produz, é necessária a mediação ideológica, ou seja, valores, explicações tidas como verdadeiras que reproduzem as relações sociais necessárias para a manutenção das relações de produção. (p. 13).

Lane (1989) exemplifica a ausência da lógica dialética nos princípios deterministas (causas-e-efeitos) dos estudos de Wundt para descrever os processos psicofisiológicos; no hiato deixado por Skinner, por este considerar que a história social antecede e sucede a do indivíduo, não explicando o porquê um mesmo grupo social reforça e pune determinados comportamentos. Podemos acrescentar que este mesmo grupo pode reforçar determinados comportamentos e punir outros de acordo com a situação socio-histórica. “Sem responder a estas questões, passamos a descrever o *status quo* como imutável e, mesmo querendo transformar o homem, como o próprio Skinner propõe, jamais o conseguiremos numa dimensão histórico-social”, acrescenta a autora. (p. 14). Kurt Lewin também é alvo de críticas de Lane. Ela considera que, mesmo Lewin entendendo como indissociáveis indivíduo e meio, propõe, por exemplo, uma “liderança democrática forte” para superar os conflitos dos campos intra, interpessoal e intergrupais.

Evidenciando as contradições do legado da Psicologia moderna, Lane (1989) chama a atenção para a ação conservadora da Psicologia social quando esta se orienta pela ideologia liberal, ou seja, quando permanece na descrição de observações e/ou em explicações sobre a individualidade, atribuindo a causa somente ao indivíduo. Assevera que o homem criativo e transformador, produtor e produto da materialidade histórica, será desvelado pela lógica dialética, e que o materialismo-histórico poderá fornecer “os pressupostos epistemológicos para a reconstrução de um conhecimento que atenda à realidade social e ao cotidiano de cada indivíduo e que permita uma intervenção efetiva na rede de relações sociais que define cada indivíduo – objeto da Psicologia Social”. (p. 15-16).

A Psicologia social crítica no Brasil, segundo Ferreira (2010), teve influência da Psicologia social latino-americana, principalmente dos estudos do psicólogo e padre jesuíta Martín-Baró, espanhol, mas radicado em El Salvador, e de Maritza Montero, da Venezuela – ambos preocupados com a dimensão política do trabalho do(a) psicólogo(a) social no auxílio da superação da condição de alienação e opressão das classes menos favorecidas. Ferreira também cita que, a partir da década de 1980, são criados vários cursos de Pós-graduação *stricto sensu*, em diversas linhas de pesquisa (paradigmas e tendências) na área da Psicologia social.

Apesar do confronto entre a Psicologia social crítica e os saberes e fazeres da Psicologia social tradicional e da ampliação de paradigmas e tendências neste campo da

Psicologia, Freitas (2015) aponta quatro aspectos atuais na relação profissão-universidade-sociedade, em especial no campo da Psicologia social e comunitária, que considera ainda serem problemáticos.

O primeiro relaciona a juventude da profissão e o processo de formação. Esta autora considera que a Psicologia já está consolidada e que a formação vem se empenhando para lidar com as problemáticas sociais, mesmo diante de seu “frescor”. Aponta, contudo, a ampliação dos campos de atuação do(a) psicólogo(a) que revelam, igualmente, a amplitude das problemáticas sociais. Considera, por conseguinte, que ainda existem muitos desafios no processo de formar profissionais comprometidos(as) com a realidade social concreta e, com base nesta, poderem construir novos paradigmas que auxiliem na superação de formas de exclusão e injustiças sociais.

O segundo aspecto reporta-se aos paradigmas adotados na formação para atender aos novos campos de atuação, como, por exemplo, o campo das políticas sociais e públicas que reivindica do(a) psicólogo(a) o entendimento da complexidade que engendra as relações neste campo, bem como o reconhecimento das limitações de sua área de especialidade, o que lhe exige o diálogo com outras disciplinas. O terceiro refere-se à inserção de IES públicas em ambientes rurais e pequenas cidades, e a necessidade de novos aportes teórico-metodológicos para a atuação do(a) psicólogo(a) nestes contextos que apresentam realidade social, cultural e econômica diferenciada da dos grandes centros. O último aspecto aponta para a relação entre a instituição formadora e a qualidade de formação. Observa Freitas (2015) que “a maioria dos cursos de psicologia, ministrados em instituições privadas ou em públicas no interior do país, ainda estão distantes dos centros de investigação e dos pólos de produção de conhecimento” (p. 524), e isso limita uma formação de cunho mais crítico.

Diante desta situação, Freitas (2015) alerta sobre as novas demandas sociais que confrontam a Psicologia elitista – produto da ideologia liberal, com seus saberes e fazeres conservadores. Há a exigência de que a formação privilegie a leitura crítica da relação indivíduo-sociedade para a compreensão dos processos psicossociais nas dimensões micro e macro; o trabalho multi e interdisciplinar do(a) psicólogo(a) e o investimento na “despsicologização” ou ‘despatologização’ da vida cotidiana e das relações sociais, e eliminando os processos ligados ao fatalismo e à crença na imutabilidade e irreversibilidade históricas”. (p. 529).

Assente neste cenário paradoxal, podemos tomar Sartre (1972/1994) que, sem se referir, evidentemente, à Psicologia brasileira, o elucida mostrando a dificuldade da emersão, do que denomina de “verdadeiro intelectual”, de um contexto em que a educação é orientada

para a produção social do especialista do saber prático. O verdadeiro intelectual para Sartre é “aquele que se mete no que não é da sua conta”, por ser capaz de compreender as contradições que enredam a relação entre o singular e o universal, inclusive a sua; por conseguinte, tem condições de apontá-las e desvelá-las às demais pessoas. Andreucci (2006) esclarece que Sartre compreende

os intelectuais como “homens-contradição”, pois são frutos de um sistema burguês que os sustenta e prioriza uma ideologia específica, mas que, na própria essência intelectual (a crítica), apresenta a contestação permanente do universal e do particular, dessa mesma ideologia. (p. 31).

Vejamos a seguir, como o entendimento de Sartre sobre o(a) especialista e o(a) intelectual – ambos produzidos no cerne dessa contradição – pode nos auxiliar a compreender a produção de saberes e fazeres do(a) psicólogo(a). Produção que, por seu turno, corroborou o conservadorismo da Psicologia social tradicional ou que contribuiu com o esclarecimento dos movimentos dessas práxis enredadas pela ideologia liberal.

5.2 O(a) especialista do saber prático e o(a) intelectual

Nos meses de setembro e outubro do ano de 1965, Sartre realizou três Conferências em Tóquio e Quioto, no Japão. Nestas, ele expôs sua compreensão sobre quem são os especialistas do saber prático e os intelectuais. Em 1972, estas Conferências foram publicadas pela editora francesa Gallimard com o título original *Plaidoyer pour les intellectuels*. Em 1994, o livro foi traduzido e lançado no Brasil pela Editora Ática S.A. com o título *Em defesa dos intelectuais*. As três conferências apresentam, respectivamente, os seguintes títulos: *O que é um intelectual; Função do intelectual e O escritor é um intelectual?*

Na primeira Conferência, Sartre (1972/1994) deixa claro quem são o(a) especialista do saber prático e o(a) intelectual. Seus desfechos sobre ambos(as) resultam da compreensão da relação dialética que estabelecem com a sociedade e a importância de terem consciência reflexiva crítica sobre suas experiências cotidianas, que se verificam no seio de uma sociedade contraditória, como mencionado.

Sartre compreende o(a) especialista como produto da sociedade capitalista. Esta, que se estruturou fragmentando os saberes e fazeres, cria a função do(a) especialista do saber prático para conservar, propagar e enriquecer a cultura.

O emprego, como posto para prover e como papel a desempenhar, define *a priori* o porvir de um homem abstrato mas *esperado* [...]. De fato, acontece muitas vezes que o emprego os espera antes mesmo de nascerem, como seu *ser social*; não é outra coisa, com efeito, a unidade das funções que terão de desempenhar *no dia-a-dia*. [...] A formação ideológica e técnica dos especialistas do saber prático é, ela também, definida por um sistema constituído de cima (primário, secundário, superior) e necessariamente *seletivo*. A classe dominante regulamenta o ensino de maneira a lhes dar: a) a ideologia que ela julga conveniente (*primário e secundário*); b) os conhecimentos e práticas que os tornam capazes de exercer suas funções (*superior*). Portanto, *a priori* ela lhes ensina dois papéis: ao mesmo tempo faz deles especialistas da pesquisa e servidores da hegemonia, quer dizer, guardiães da tradição. O segundo papel os constitui – para empregar uma expressão de Gramsci – “funcionários das superestruturas”; enquanto tal, recebem um certo poder, o de “exercer as funções subalternas da hegemonia social e do governo político”. (Sartre, 1972/1994, p. 22-23, grifos do autor).

Com um olhar dialético aguçado, Sartre nos elucida as contradições na constituição dos(as) especialistas. Estes(as) recebem educação para desempenharem sua função desde o ensino fundamental até o nível superior. Podemos estender essa educação especializada às Pós-graduações *lato-sensu* (Especializações)⁴⁷ e às *stricto-sensu* (Mestrado e Doutorado), tendo em conta que seus respectivos objetivos também orientam e requerem o desenvolvimento de competências e habilidades específicas. Ademais, o ensino tende a afunilar e especializar o conhecimento, quanto mais se eleva o grau da titulação.

Durante todo o processo formativo – do ensino fundamental às pós-graduações – os(as) alunos(as) interiorizam a ideologia humanista que comunica que todos os homens devem ser valorizados, pois estão acima de qualquer coisa; que as singularidades devem ser respeitadas e que os indivíduos devem ter condições plenas para se desenvolver. É uma ideologia, porque nivela os homens a um mesmo patamar e que é contradita pela realidade concreta – a sociedade não oportuniza condições reais igualitárias para todos(as), nem valoriza e trata todos(as) com equidade.

Consideremos o colocado por Sartre (1972/1994) sobre o(a) especialista. A maioria é de classe média, são encaminhados(as) durante sua educação para obter o diploma de nível superior; quando entram em uma universidade devem se sentir privilegiados(as) por esta conquista, como devem “agradecer” ao mercado de trabalho que lhes oportuniza seu ingresso nele. A verdade, portanto, após anos de estudos, nos diz Sartre, é que se tornam

⁴⁷ A Psicologia é um campo de especialidade legalizado desde o ano de 1946, quando o então Ministro da Educação e Saúde, Ernesto de Souza Campos, expede a Portaria n. 272, em 13 de abril deste ano, e “aprova as instruções reguladoras da execução do disposto nos artigos 5º e 6º do Decreto-lei no 9.092, de 26 de março de 1946”. Diz a Portaria, em seu artigo 1º: ‘Os diplomas de especialização, a que se refere o art. 5º do Decreto-lei de que trata esta Portaria, serão os seguintes: 1) Psicólogo; 2) Físico; 3) Químico; 4) Biólogo; 5) Geólogo; 6) Geógrafo; 7) Historiógrafo; 8) Etnógrafo; 9) Administrador Escolar’. E o Parágrafo Único: ‘Os candidatos que pretenderem o diploma de *especialização* deverão satisfazer às seguintes condições: 1) *Psicólogo*: Aprovado nos três primeiros anos do curso de Filosofia, e em cursos especializados de Psicologia. Finalmente, estágio em serviços psicológicos, a juízo dos professores da seção’’. (Soares, 2010, p. 20).

assalariados(as); ocupam lugares medianos nas hierarquias institucionais; e dependendo, muitos precisam de mais de um emprego para ter um padrão econômico, digamos, mediano.

Como especialistas aprendem que seu trabalho deve ser útil às pessoas menos favorecidas, mesmo que seu contato diário com essas seja incomum. Quando se dedicam a pesquisa, é mais fácil receberem fomentos quando seus resultados são lucrativos ao mercado; por conseguinte, podem adequar seu projetos de pesquisa a este formato. Em suma, o projeto liberal para os(as) especialistas é que mantenham a movimentação do mercado em conformidade com os ideais liberais.

O lugar que o(a) especialista ocupa no mercado, portanto, é vulnerável. Sartre (1972/1994) menciona que as classes soberanas sabem que ele(a) pode ser crítico(a) aos desígnios históricos para sua função, mesmo que espere dele(a) fidelidade; por isso, se inclinam a ter o(a) especialista “sob suspeita”. A população menos privilegiada, por seu turno, duvida que os(as) especialistas atenderão às suas necessidades. Nesta situação paradoxal, o(a) especialista

[...] ou aceita a ideologia dominante ou passa sem ela; chega, com toda a má-fé, a colocar o universal a serviço do particular; pratica a autocensura e torna-se *apolítico*, *agnóstico* etc. Pode acontecer também que o poder o pressione a renunciar a uma atitude de contestação válida: ele abdica de seu poder contestador, o que não se dá sem grande prejuízo para sua função de prático. Diz-se, nesse caso, com satisfação, que “ele não é intelectual”. (p. 29, grifos do autor).

Há, porém, a possibilidade de o(a) especialista recusar o “lugar” preparado historicamente para ele(a), dispondo-se a ter consciência reflexiva crítica de como interiorizou a ideologia da sociedade burguesa e como a expressa; de que é mediador(a) entre a classe soberana e as menos favorecidas, e que encontrará muitos obstáculos para atender às necessidades dessas últimas classes. A possibilidade dessa consciência reflexiva crítica, complementa Sartre, aponta para o porvir intelectual do(a) especialista.

Tornar-se, portanto, um(a) intelectual “de fato”, nos diz Sartre (1972/1994), depende de condições sociais que o(a) favoreçam. A desvalorização do(a) especialista pela baixa remuneração, o desemprego, a pressão da classe hegemônica para que sua ideologia seja repercutida etc., são exemplos dessas condições sociais. Outra condição que favorece sua consciência de classe dá-se quando as classes menos favorecidas se rebelam contra a opressão realizada pelas mais favorecidas. Nestes casos, o(a) especialista pode ser levado(a) a se identificar com a condição de subjugo do(a) trabalhador(a), pois igualmente a experincia.

O(a) especialista, ao ter consciência de suas experiências contraditórias, desvela de igual modo as contradições fundamentais que buscam sustentar a hegemonia de classe, passando a exercer a função do intelectual. Por esta razão, diz Sartre, uma sociedade ao censurar seus/suas intelectuais denuncia a si mesma⁴⁸.

Na segunda Conferência, *Função do intelectual*, Sartre (1972/1994) assevera que ninguém incumbe o(a) especialista da função de intelectual; ademais, a classe dominante a ignora. Observemos que não há formação e profissão intitulada “Intelectual”. A intelectualidade a que Sartre se refere não condiz com a quantidade de conhecimento ou o desenvolvimento de habilidades e competências técnicas. Ele alude à atitude compreensiva e crítica da realidade contraditória, principalmente desta que o(a) profissional se edifica como tal.

O ensino desta atitude crítica depende, portanto, de que os(as) docentes a incorporem ao Projeto Político-Pedagógico (PPP) de seus cursos; igualmente depende do apoio da respectiva Instituição de Ensino e do Governo para que seja viabilizado. Enquanto não se engajam com o desvelamento dos paradoxos que experienciam no processo formativo, os(as) intelectuais se dispersam nas funções especialistas (por exemplo, nas de pesquisadores(as), professores(as), sociólogos(as), psicólogos(as) etc.), cujas práxis estão instituídas, predominantemente, por saberes e fazeres históricos e se realizam de maneira serializada. Este cenário acadêmico e profissional propicia a produção de “falsos(as) intelectuais” – que são os(as) que fundamentam suas críticas na ideologia liberal.

O(a) intelectual “de fato”, para Sartre (1972/1994), ao ter consciência crítica da situação contraditória que experiencia como especialista, contesta a ideologia dominante que interiorizara, negando-a em sua práxis. Acrescenta que a crítica do(a) intelectual deve ocorrer na dimensão do acontecimento⁴⁹, não na abstrata; considerando-se que o(a) especialista se faz intelectual em situação, na dimensão concreta. Ser intelectual-em-situação lhe exige atos que

⁴⁸ Como exemplos desta colocação de Sartre, sobre o que vem ocorrendo no Brasil, sugiro a leitura da reportagem divulgada no site do *El País*, em 06 dezembro 2017, intitulada *Ações de intimidação em universidades se espalham pelo Brasil polarizado* e acessível por este link: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/07/politica/1512677362_034371.html; e da nota expedida pelo Reitor da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca, denominada *Um ano de ataques contra as universidades públicas brasileiras*, e publicada no site desta IES, na mesma data que a reportagem anterior: <http://www.ufpr.br/portalfupr/blog/noticias/nota-do-reitor-ricardo-marcelo-fonseca-um-ano-de-ataques-contra-as-universidades-publicas-brasileiras/>.

⁴⁹ Sartre (1972/1994) chama de acontecimento “um fato que carrega uma idéia, quer dizer, um universal singular, porque limita a idéia carregada, em sua universalidade, por sua singularidade de fato *datada* e *localizada*, que tem *lugar* a um certo momento de uma história nacional e que a resume e totaliza, na medida em que é seu produto totalizado”. (p. 37, grifos do autor).

superem a condição alienante, produzindo igualmente outros acontecimentos concretos. Almeida (2014) comenta que, de acordo com Sartre,

os intelectuais até podem encontrar seus “paraísos”, a realização de suas filosofias e de suas expectativas políticas e sociais. No entanto, devem seguir com sua “consciência infeliz” que garante a “não alienação”, ou seja, o compromisso para com a verdade. Qualquer verdade, a verdade absoluta? Não. Para o filósofo *engagé*, o critério de estabelecimento da verdade histórica consiste em (re)conhecer o lado do “mais deserdado”, o portador, *par excellence*, do ponto de vista da universalidade. Diante da verdade, há duas escolhas possíveis para Sartre: a resignação ou a revolução, o engajamento ou a irresponsabilidade, a defesa da ordem capitalista ou a luta pela sociedade socialista. (p. 915).

Sartre exemplifica os(as) falsos(as) intelectuais como aqueles(as) que, ao interiorizarem a violência da classe soberana contra o(a) trabalhador(a), e havendo revide desta, se colocarão, abstratamente, contra a universalidade da violência, mas apontarão, concretamente, suas censuras para a contraviolência dos(as) trabalhadores(as) e não para a violência da classe soberana. É muito comum atualmente, no cenário social em que se debate a violência contra a mulher, haver alguns posicionamentos a favor da igualdade para todos(as). Os(as) falsos(as) intelectuais valem-se da ideologia humanista burguesa contra a violência, sem fazerem algo concreto para impedi-la. Alguns chegam a apontar com a censura ao tipo de roupa, postura ou qualquer outro aspecto que reflita a situação em que se encontra a mulher, culpabilizando-a pela violência cotidiana que experiencia. Tendem a radicalizar suas críticas no “moralismo da paz”, acreditando que este ideal poderá mudar magicamente o cenário social da violência à mulher. Ou seja, acreditam os(as) falsos(as) intelectuais que as transformações podem ocorrer sem resistência e luta contra a alienação, sem práxis negativas à violência. Sartre (1972/1994) expressa que “Todos os que assumem *hoje* o ponto de vista universalista *garantem*: o universal é feito de falsos intelectuais”. (p. 39, grifos do autor).

É por esta razão que Sartre rejeita a posição científica de intelectuais que querem encontrar verdades universais. Este é o projeto da classe dominante para eles(as), por querer que sua verdade seja universal. Para Sartre, o(a) especialista, por ter interiorizado a ideologia dominante, somente se tornará um(a) verdadeiro(a) intelectual se compreender a sociedade pela perspectiva das pessoas menos favorecidas. Sartre (1972/1994) explica que,

A única possibilidade real de assumir um ponto de vista distanciado em relação ao conjunto da ideologia decretada de cima, é colocar-se do lado daqueles cuja própria existência a contradiz. [...] do ponto de vista da violência sofrida, do trabalho alienado e das necessidades elementares. [...] Portanto, se os intelectuais pequeno-burgueses forem levados por suas próprias contradições a trabalhar pelas classes trabalhadoras, eles as servirão correndo seus

próprios riscos e perigos, poderão ser seus teóricos, mas jamais seus intelectuais orgânicos; sua contradição, mesmo que esclarecida e compreendida, permanecerá até o fim: é a prova de que não podem, como vimos, receber mandato de *ninguém*. (p. 42; 43, grifo do autor).

A saída, portanto, que Sartre fornece ao(à) intelectual para superar a contradição “ser pequeno(a) burguês(a) e auxiliar as classes menos favorecidas” dá-se precisamente quando, do movimento de interiorização do universal, toma consciência da classe em que se situa, e a partir desta consciência particular de sua experiência como totalização, a universaliza. Sobre este movimento de superação, Sartre (1972/1994) expressa que,

Nesse nível, a contradição que o intelectual produz permite-lhe tratar a singularidade histórica do proletariado por métodos universais (métodos históricos, análise de estruturas, dialética) e captar o esforço de universalização em sua particularidade (enquanto procede de uma história singular que a conserva na medida em que exige a *encarnação* da revolução). É ao aplicar o método dialético, ao se apropriar do particular através de exigências universais e ao reduzir o universal a um movimento de singularidade no sentido da universalização, que o intelectual, definido como *tomada de consciência de sua contradição* constitutiva, pode ajudar na constituição da tomada de consciência proletária. (p. 46-47, grifos do autor).

Esta ajuda, porém, necessita que o(a) intelectual a realize por duas vias. Menciona Sartre que uma delas é o exercício perpétuo da autocrítica para que, consciente de sua classe, resista e recuse as armadilhas desta com seu projeto de universalização da verdade; a segunda via é se inteirar do acontecimento e integrá-lo. Assimilado(a) e assimilando, no seio das contradições da classe proletária, o(a) intelectual se engaja. Distintamente do(a) especialista do saber prático – que interioriza a ideologia dominante de que sua função é a de servir as classes menos favorecidas com as técnicas fornecidas pela classe soberana –, o(a) intelectual se apropria desta ideologia para elucidá-la às classes oprimidas, inclusive aos(às) especialistas, revelando a técnica que lhes é fornecida pela classe soberana.

Acrescenta Sartre (1972/1994), que o trabalho do(a) intelectual é combater qualquer ideologia soberana interiorizada pela classe proletária (por exemplo, a ideologia da meritocracia) e qualquer ideologia desta classe sobre si própria. Para Sartre, a necessidade desta classe é conhecer a verdade prática da sociedade, logo, necessita agir e não contemplar a sociedade ou se contemplar.

Trago Brito (2008) para citar, como exemplo, formas de gestões contemporâneas do trabalho – a Gestão do Conhecimento, a Gestão de Competências e as Organizações de Aprendizagem – criadas na década de 90 como apropriação do conhecimento do(a) trabalhador(a) pelos(as) que incorporam o capital. São gestões que substituíram o taylorismo/fordismo que, por seu turno, se apropriaram do tempo e dos movimentos dos(as)

trabalhadores(as), segundo esta autora. Sartre, então, inverte esta situação ao indicar que o(a) intelectual deve se apropriar do capital-saber, concedido pela classe dominante, para investir de poder as classes populares; e, se demandado, formar especialistas dentro destas classes, engendrando sua transformação em intelectuais orgânicos delas próprias⁵⁰.

Podemos também observar o encaminhamento dado por Sartre para a função do(a) intelectual, em exemplos como os de empresas autogestionárias e cooperativas. No âmbito da economia solidária, os(as) trabalhadores(as) realizam democraticamente a autogestão de uma empresa em todos os níveis, ou de outras práticas econômicas e sociais que centram seu valor no(a) trabalhador(a) em detrimento do capital. O problema deste grupo organizado ocorre quando estes(as) trabalhadores(as) interiorizam a ideologia da organização do trabalho capitalista e começam a institucionalizar suas práxis, perdendo o sentido da autogestão, do anticapital, da antipráxis etc. Isto tende a ocorrer, porque a economia solidária está inserida no contexto da economia capitalista e subordinada às leis do mercado. Neste caso, e em conformidade com a função do(a) intelectual sartriano(a), este deve elucidar a relação entre trabalhadores(as) e destes(as) com mercado, toda vez que, no contexto em que se insere, os empreendimentos dos(as) trabalhadores(as) revelarem fundamentos da ideologia dominante. Esta será uma luta no campo da economia solidária contra o surgimento da empresa tradicional, isto é, a luta contra relações de produções seriais.

Esta ameaça é constante, haja vista as experiências ocorrerem permanentemente no seio das contradições, assim como a ideologia dominante estará sempre em presença de todos(as). À vista dos malefícios desta ideologia aos(as) trabalhadores(as), Sartre menciona que a outra função do(a) intelectual é a sua luta pela emancipação, pela autonomia das classes populares na construção de saberes – sua universalização e liberdade de pensamento. Para tal feito, o(a) intelectual deve lutar contra todo o poder que se faz “guardião/guardiã dos fins históricos”. Dessa maneira, não caberá ao(a) intelectual encaminhar métodos prontos de emancipação na construção do saber, isto seria uma ação contraditória à sua função – esta é a do(a) especialista que, por sua vez, a encaminhará a favor dos interesses privados. O(a) intelectual, ao compreender os movimentos dialéticos dos grupos populares com os quais trabalha, poderá elucidar-lhes seus movimentos para que tenham consciência crítica de como os constroem.

⁵⁰ A atualidade do pensamento de Sartre pode igualmente ser verificada pela reportagem divulgada *online*, pela Revista Cult, no dia 07 fevereiro 2018, sobre a recente criação, por acadêmicos(as), da Escola Comum. Esta é uma escola de governo gratuita, localizada no centro de São Paulo, cujo projeto é capacitar jovens oriundos das periferias, que apresentam potencial de liderança política, para solucionarem os problemas cotidianos de seus bairros de forma crítica e independente, conforme o publicado. A reportagem pode ser acessada por este *link*: <https://revistacult.uol.com.br/home/escola-comum-sao-paulo/>

É significativo assinalar a importância da força dos contrários para Sartre. Para ele, as contradições são necessidades, e considera possível criar condições para que se compreendam seus antagonismos com a finalidade de superá-los, visando atender às necessidades das classes menos favorecidas. Aponta, contudo, a falta (na sua época) de técnicas exatas para se chegar à consciência reflexiva. Sartre conclui que a luta do(a) intelectual contra a contradição da universalidade do saber prático e o particularismo da ideologia é a sua função, e que somente pela experiência da tomada de consciência dessa contradição é que poderá oportunizá-la às demais pessoas, fazendo-se, podemos dizer, o(a) guardião/guardiã da liberdade dos(as) oprimidos(as).

A terceira conferência, por fim, intitulada *O escritor é um intelectual?* expõe o que Sartre (1972/1994) compreende sobre a comunicação de uma obra literária. Ele a distingue de uma obra técnica, porque nesta, a linguagem informa uma significação conceitual que deverá ser entendida igualmente por todas as pessoas; e também, porque quem escreve uma obra técnica tende a tornar seu ser-no-mundo, seu universo particular, invisível a quem lê.

Para Sartre, a linguagem do(a) escritor(a) literário(a), ao contrário, não pretende que seus/suas leitores(as) a signifiquem como ele(a) a significa. Ele pretende superar a linguagem comum, mesmo que partindo dela, para comunicar “não significantes”. Utilizando a linguagem para produzir um objeto – um livro, por exemplo –, este será a síntese decorrente de como o(a) escritor(a) se exterioriza conforme interioriza a dimensão universal, isto é, como significa e dá sentido ao que apreende desta dimensão. Ao totalizar-se em curso por mais uma obra, universaliza sua singularidade, singularizada pela maneira que experiencia o universal. Sartre (1972/1994) explica que o(a) escritor(a) literário(a)

parte de uma totalização em curso, sou o produto dessa totalização e, assim, a exprimo inteiramente; mas só posso exprimi-la fazendo-me totalizador, quer dizer, captando o mundo diante de mim num desvelar prático. [...] O que faz seu objeto é o ser-no-mundo, não na medida em que se chegue a ele do exterior, mas enquanto é *vivido* pelo escritor. (p. 62; 63).

Pelo duplo movimento do(a) escritor(a) (interiorização do universal e exteriorização da sua singularidade), visará com sua obra – como liberdade criadora e isenta de moralização – que outra liberdade criadora a recomponha, esteticamente, pela sua leitura, “como unidade paradoxal da singularidade e da universalidade”. (p. 65). Sartre complementa que essa recomposição do(a) leitor(a) é o não-saber fundamental objeto do livro, que se encontra além das palavras – no silêncio, na desinformação.

Ainda que a obra, paradoxalmente, seja escrita a partir da materialidade e significação da linguagem comum, o(a) escritor(a) a toma e é tomado(a) por ela. A linguagem mediará a

comunicação entre as pessoas que poderão reatualizá-la – significando e expressando a linguagem do(a) escritor(a) de acordo com seu ser-no-mundo como leitor(a). Para Sartre, contudo, o(a) escritor(a), ao se expressar de acordo com seu ser-no-mundo, o fará em conformidade com sua vida singular (como se condicionou), de maneira que o(a) leitor(a) não poderá pensar a ideia da universalidade do(a) escritor(a) – seu contexto socio-histórico – sem deixar de associá-la à sua singularidade, ao seu projeto. Entendendo a situação em que o(a) escritor(a) se expressa – pelas significações da linguagem comum que o(a) escritor(a) escolhe usar de acordo com seu ser-no-mundo –, o(a) leitor(a) poderá compreender qual futuro ele aponta.

Sass (2014) relata que para Sartre, os escritores Stendhal, Kafka e Dostoiévski conseguiram antecipar a Psicanálise existencial em suas obras, ao sintetizarem a ficção (uma situação imaginada) e situações reais (os dramas pessoais vividos em determinada época). Sintetizando o singular e o universal, expressaram a real condição existencial. Sass complementa que,

O que esses precursores teriam feito de modo ensaístico e literário, Sartre tentaria fazer de modo sistemático e metódico, ou seja, através da psicanálise existencial ele poderia sintetizar trabalhos da sociologia, da história e da psicologia. O universal-singular surgiria dessa metodologia erigida por Sartre. (p. 228-229).

Para Sartre (1972/1994), a maneira como o(a) escritor(a) se expressa em sua escrita depende do seu esforço particular. Destarte, quando um modo de escrita original é tornado universal, pode perder a singularidade dele, “coisificando-se o modo singular do(a) escritor(a)”. Menciona Otte (1993) que

O papel dos intelectuais exemplares é caracterizado, por Sartre, como sendo ligado à linguagem, o que caracterizaria por sua relação com a linguagem, ao contrário de Gramsci, para quem tal intelectual seria caracterizado por sua relação com a organização da produção. Sartre desejava proceder a elaborações linguísticas que representassem a própria liberdade. Isso mostra algo especial, em contraste com o que faz a ciência, que trabalha com abstrações. (p. 141).

Pela razão de o(a) escritor(a) não conseguir apreender a totalidade do passado, da conjuntura histórica, no modo do vivido, a maneira de expressá-la é particular, contraditória e concreta. Silva (2003a) esclarece que

A apreensão subjetiva da totalidade é o modo que o escritor tem de revelá-la a si e aos outros, e esse procedimento é insuperável porque não se trata de estilo e sim de liberdade, portanto de expressão original. O artista, o escritor sobretudo, **tem que poder dizer EU**, porque é essa a maneira pela qual a sua liberdade se solidariza com a nossa: ele nos exige, nós o exigimos. É

preciso enfatizar esse ponto para compreender bem o significado do compromisso do escritor. Quando ele se compromete com a história, isto é, com a realização da liberdade, ele interpreta a totalidade por via da liberdade. E o seu modo de interpretar a realidade é negando-a, retotalizando-a de outra maneira. Por isso, o escritor não pode aceitar previamente nenhuma interpretação da totalidade, sobretudo aquelas que contradizem a liberdade, pois estaria aceitando a impossibilidade de tornar-se escritor. (p. 247, grifo nosso).

Assim sendo, Sartre considera que o(a) escritor(a) é intelectual por essência e não por acidente, como muitos(as) intelectuais que se originam dos(as) especialistas.

Ao fazer a distinção entre o(a) especialista e o(a) intelectual “de fato”, Sartre refere-se à maneira como apreendem a realidade; como a verdade sobre ela é construída em condições, respectivamente, nas quais não ocorre e nas quais ocorre a consciência reflexiva da alienação de suas ações. A primeira situação nos informa sobre os(as) especialistas, que se permitem fazer instrumentos de fins alheios – apreendem a ideologia dominante e a universalizam; a segunda, – a dos(as) “verdadeiros(as)” intelectuais – nos mostra a possibilidade de universalizarem os paradoxos entre a ideologia dominante e realidade concreta. Ambas as funções acontecem pelas suas experiências, pela maneira como apreendem o mundo e o exteriorizam, isto é, como constroem o conhecimento a partir desta relação e têm, ou não, consciência do conhecimento que constroem.

À vista da problemática que decorre da ausência da consciência reflexiva crítica, estas reflexões sartrianas nos indicam a necessidade de retomar os dois tipos de pensamentos na construção do conhecimento – a lógica formal e a lógica dialética –, e lançar um olhar mais cuidadoso a eles, visto que correspondem às idiossincrasias dos respectivos raciocínios realizados pelo(a) especialista(a) e pelo(a) intelectual, no entendimento do contexto sociomaterial.

Considerando que estes modos de pensar estão imbricados com a qualidade da construção de saberes e fazeres nas formações universitárias do(a) psicólogo(a), em seus diversos níveis, faz-se necessário igualmente colocá-las em destaque neste capítulo. Este movimento também nos fornece suporte para delinear, no próximo capítulo, os processos de mediação nas relações, e o lugar do(a) psicólogo(a) como terceiro(a) mediador(a) no seu trabalho com grupos.

5.2.1 Lógica formal, lógica dialética e a construção do conhecimento

Ao propor a busca do conhecimento via razão dialética, como exposto no Capítulo 3, Sartre (1960/2002) refuta a lógica formal clássica. Considero importante retomar este

pensamento e compará-lo com a teoria do conhecimento de Sartre, pela contribuição que pode oferecer à compreensão do cenário brasileiro e das formações que envolvem os(as) psicólogos(as), docentes e pesquisadores(as) e, que comprometem suas práxis, quando formados(a), no campo social. Cenário este, antecipamos, pouco fértil para o porvir intelectual.

Muitos(as) filósofos(as) se ocuparam com o problema da verdade. Como se pode afirmar que algo é verdadeiro? A partir desta pergunta foram produzidas várias teorias sobre a relação entre sujeito conhecedor e objeto do conhecimento. São milenares os empreendimentos humanos na busca pela verdade nos diversos caminhos da produção do conhecimento. No legado filosófico, Aristóteles (1986), no Livro I da Metafísica, nos situa que foi pela

admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar. [...] Ora, quem duvida e se admira julga ignorar. [...] para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. Testemunha-o o que de fato se passou. Quando já existia quase tudo que é indispensável ao bem-estar e à comodidade, então é que se começou a procurar uma disciplina deste gênero. (p. 14).

Sócrates, segundo Hessen (1980), é considerado o criador da filosofia ocidental. Para Sócrates, a construção da vida humana deve ocorrer por ações conscientes, dirigidas “aos objetos práticos, aos valores e às virtudes”. (p. 11). Platão, seu discípulo, amplia a reflexão socrática ao conhecimento científico. “A filosofia aparece-nos assim, em SÓCRATES e mais em PLATÃO, como uma auto-reflexão do espírito sobre os seus supremos valores teóricos e práticos, sobre os valores do verdadeiro, do bom e do belo.” (p. 11, grifos do autor). Para Platão, o mundo físico (mundo sensível) era falso, por ser uma cópia do mundo das ideias, onde, para ele, reside a verdade.

O ambiente político de Atenas permitiu a Platão fundamentar, de maneira otimista, o conhecimento científico no Bem e propor uma dialética que, verticalmente, encaminha-se do mundo físico (mundo sensível) ao das ideias. No campo político, Aristóteles considerava a *polis* grega como a única comunidade perfeita, pelos princípios morais e de justiça de sua democracia. (Pessanha, 1987).

A apreensão de Aristóteles dos acontecimentos concretos que abalaram a democracia na Grécia, culminando com a perda de sua liberdade política, levou-o a deflagrar a fragilidade da dialética platônica – considerara, por conseguinte, que as ideias são relativas. As formas

ideais que expressam o ser das coisas não poderiam, para Aristóteles, ser imutáveis e atemporais; não poderiam representar o ser absoluto, a plenitude das coisas do mundo.

Conclui Aristóteles que a teoria do conhecimento de Platão somente poderia oferecer probabilidades, deixando vulnerável a credibilidade da verdade. Considerava um exercício útil, mas como preparatório para o conhecimento, inclusive da História da Filosofia. Era necessário então, haver normas de pensamento para se construir um conjunto de conhecimentos seguros. (Pessanha, 1987).

Para Aristóteles, a verdade seria encontrada nas próprias coisas e não nas ideias. Assim posto, propõe a lógica formal que, para este filósofo, permitiria, através de regras de raciocínio, demonstrações irrefutáveis. Hessen (1980) comenta que Aristóteles

coloca o mundo platônico das Ideias dentro da realidade empírica. As Ideias já não formam um mundo que flutua livremente; já não se encontra *por cima*, mas *dentro* das coisas concretas. As Ideias são as formas essenciais das coisas. Representam o núcleo essencial e racional da coisa, núcleo que as propriedades empíricas encobrem como um véu. Partindo deste princípio metafísico, procura ARISTÓTELES resolver o problema do conhecimento. (p. 79, grifos do autor).

A ciência universal do ser – este considerado como objeto do conhecimento científico, surge com Aristóteles. Sua “filosofia primeira” ou “metafísica”, como intitulada posteriormente, se ocupa com a “essência das coisas, as conexões e o princípio último da realidade”. (Pessanha, 1987, p. 11).

Aristóteles concebe a lógica formal como um instrumento para a construção científica e filosófica. O conjunto de suas obras sobre a lógica é denominado de *Organon*. A lógica formal trata da relação entre as premissas (argumentos, enunciados, proposições realizados por alguém ao apreender partes do universo) e suas conclusões. Entre as premissas e as conclusões há um caminho que o pensamento deve percorrer, caberá então criar um “conjunto de regras que devemos seguir para ordenar bem a matéria dos atos de inteligência, a fim de obter um conhecimento verdadeiramente científico que nos permita chegar à verdade. É também chamada metodologia (lógica material)”. (Mundim, 2002, p. 136). Estas regras são: o princípio da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído.

O princípio de identidade afirma que tudo é idêntico a si mesmo (o homem é homem), logo não pode haver contradição – o homem é homem e não é não-homem. Entre uma tese e uma antítese, uma é verdadeira e a outra é falsa; por conseguinte, o princípio do terceiro excluído afirma que não pode existir uma terceira via para a verdade, se houver, esta deve ser excluída.

Na lógica formal, segundo Lefebvre (1969/1991), o pensamento (no nível de entendimento) é capaz de, momentaneamente, abstrair parte de um todo real. A partir desta parte, busca tomar consciência mais profunda sobre o todo. Conhecendo o todo por uma parte, retorna o conhecimento ao campo da totalidade dos objetos reais como verdade universal. Este movimento corrobora a ideia de que há um ser imanente à realidade humana.

Esta redução do conteúdo pode chegar às formas sem conteúdo, levando o pensamento a lidar com seu “nada” substancial. Para resolver este paradoxo, o próprio pensamento exige coerência de si para que a forma não seja apreendida somente como forma, que contrariaria a existência do pensamento. Ademais, a forma e seu conteúdo existem. Lefebvre (1969/1991) coloca que, sendo o pensamento um nada substancial – logo dialético e não metafísico como afirmou Aristóteles –, para não se desvanecer em nada, se determina como possibilidade de apreensão do mundo, situando-se como consciência do mundo.

O vazio, o nada do pensamento, em seu limite, manifesta-se como um ato de pensamento que põe o princípio mais geral – e o mais formal – do pensamento. Esse princípio implica a afirmação do “ser” pensado, afirmação ela mesma geral e vazia, mas que será implicada em todo pensamento. É o *princípio de identidade*, que assim se formula: “A é A”. É o princípio da coerência, do acordo rigoroso do pensamento consigo mesmo. (Lefebvre, 1969/1991, p. 138, grifo do autor).

O princípio de identidade, segundo este autor, é universal para todo pensamento, pois implica a repetição da ideia. O pensamento em si, portanto, sem a sua relação com o conteúdo, deixa de ser pensamento, visto sua não substancialidade. À vista disto que metafísicos idealistas, conforme critica Lefebvre, quiseram naturalizar o pensamento como uma substância. Havia a necessidade de o pensamento ter coerência, logo, o princípio geral do pensamento deveria ser de alguma coisa e se referir a ela, tal como o pensamento é alguma coisa. O pensamento visa um ser, mas se faz categórico ao se apropriar do ser como se o próprio pensamento o principiasse, como se fosse sua própria essência.

Na metafísica aristotélica, coloca Lefebvre, o ser é encontrado no pensamento e não no conteúdo.

O ser do princípio de identidade é o ser eterno. [...] O metafísico crê passar diretamente da identidade em nosso pensamento à identidade objetiva, à “substância”. Uma “participa” da outra. A identidade deixa então de ser considerada como forma; passa a ser vista como uma propriedade interna, constitutiva, essencial, do “ser enquanto ser”. Por conseguinte, é tomada ao mesmo tempo como forma e como conteúdo, como seu próprio conteúdo. Passa por ter – com relação ao nada eterno – a misteriosa propriedade de “existir” por si mesma. E assim divinizada. (Lefebvre, 1969/1991, p. 139).

Este autor cita um comentário de Hegel sobre os lógicos-metafísicos extirparem a contradição do real, seu movimento, tornando-o imutável e transcendental ao quererem enxergar somente a identidade da realidade. Lefebvre, portanto, assinala que o princípio de identidade apresenta um movimento interno ao colocar a si o princípio da não-contradição. Na condição de, para os lógicos formalistas, a identidade ser diferente da diferença, Lefebvre aponta, então, que a identidade é uma diferença. A verdade da relação entre identidade e diferença deve ser entendida dialeticamente, como a afirmativa de Hegel, apresentada por Lefebvre (1969/1991), “a verdade (concreta) será a unidade desses dois aspectos: a unidade da identidade e da diferença. [...] (e) o princípio do terceiro excluído põe já o terceiro em questão”. (p. 138).

Lefebvre evidencia a contradição do raciocínio lógico formal. Esta razão, ao atribuir a identidade do ser pensado ao pensamento, nega a sua não essencialidade, paradoxalmente, reconhece que o pensamento também “não é”.

Sartre, como vimos no percurso desta pesquisa, compreende a construção do conhecimento “expurgando” da consciência qualquer substância a ela atribuída pelos filósofos essencialistas. Deixando o homem, a princípio, à deriva no mundo, com este à sua presença e tendo que, sozinho, decidir o que fará com o que dele apreende, de acordo com o que entende ser suas próprias necessidades. A relação entre homem e o mundo (nada e ser) ocorre no cerne da contradição. No desejo de ser, o homem busca seu fundamento na facticidade, mas contraditoriamente, o nega pela possibilidade de transcendê-lo.

Pereira (2015) nos lembra que Sartre inicia sua discussão sobre a relação do sujeito (ser-Para-si) e objeto (ser-Em-si) e a conexão entre ambos, n’*A transcendência do ego* (1936/1994) – obra em que anuncia seu interesse pela Psicologia, considerando-se seu fascínio por conhecer o homem de sua época. A concordância de Sartre com os fenomenólogos sobre a consciência viver como diáspora, isto é, ser separada do objeto do qual é consciente, não consente qualquer substância como seu estatuto natural, tampouco anui o ego transcendental husserliano.

Ora, ser, ao mesmo tempo, consciência **para** e consciência **de** alguma coisa contradiz os princípios da lógica formal. Para Sartre, conhecer significa ser consciência de algo cujo ser conhecido não se identifica com o nada que é o fundamento da consciência, por isso, a consciência é capaz de negar o ser que visa (relação de **não-identidade** e **contraditória**); e **terceiros** podem unificar os demais com seu olhar, com suas ações, na interioridade ou na exterioridade da relação. A apreensão do terceiro pelos demais ocorre igualmente quando ele (terceiro) é negado, pois para negá-lo, é necessário que sua presença seja afirmada. Esta

dinâmica triádica fica bem evidenciada por Sartre na peça, de seu teatro de situações, *Entre quatro paredes* (1944/2006).

Para Sartre (1960/2002), ignorar o terceiro,

supõe um terceiro que interroga ou já sabe; caso contrário, ela (a existência objetiva) não pode ser vivida, tampouco nomeada; a única relação real é de contiguidade, isto é, de coexistência na exterioridade. Mas, pela minha percepção, faço-me mediação real e objetiva entre essas duas moléculas: se, com efeito, eu posso constituir-los em reciprocidade de ignorância é porque, em conjunto, suas atividades me determinam e porque minha percepção estabelece seus limites, desvelando a dualidade de minhas negações internas. Objetivamente designado por eles como Outro (outra classe, outra profissão etc.), inclusive na minha subjetividade, interiorizando essa designação faço-me o meio objetivo em que essas duas pessoas realizam sua mútua dependência *fora de mim*. (p. 216, grifo do autor).

Quando Sartre se refere ao ato de “ignorar” não o faz reduzindo a sua compreensão deste ato somente à dimensão subjetiva, ele o compreende como realidade implícita, uma vez que revela o outro – que está no âmago do mesmo mundo que eu – e sou revelado por ele, por uma prática definida, uma regra que determina este desvelamento. Veríssimo (2000), por conseguinte, menciona que “O terceiro é a condição de possibilidade para a relação, na medida em que arranca a díade da ameaça de se restringir a não mais do que um solilóquio a dois”. (p. 119).

À vista disto, o terceiro excluído da lógica formal, assim o é não por sua natureza, mas por determinação de pessoas, como exemplo, Aristóteles, que impôs leis para se chegar com rigor às conclusões que, por seu turno, confirmarão ou refutarão as premissas, retornando ao campo universal como verdade absoluta. Podemos perceber a legitimação da lógica formal na atualidade pela sentença ideológica “três é demais”. Por esta ideologia, inclusive, fundamentam-se, por exemplo, o casamento monogâmico; a díade de gênero homem e mulher; a identidade da superioridade da raça; o conceito de normalidade e patologia.

Retornando a Sartre, Pereira (2015) também levanta a tese de que o romance *A Náusea* (1938/1989) evidencia o problema do conhecimento para Sartre. Nesta obra, a náusea – como liberdade em ação – coloca o homem, dialeticamente, diante da infinitude de sentidos que pode dar à sua existência (tendo em conta sua falta de ser e impossibilidade de ser concreto, como um objeto) e a finitude prescrita pela facticidade. Por nada ser, o homem pode conhecer o mundo cuja essência não faz parte da sua, que é o nada. A consciência primeira – posicional do “mundo, da existência e do existir” – é acontecimento para o indivíduo, que experiencia esse momento solitariamente e de maneira particular e original, mesmo que ter consciência posicional do mundo seja uma ação universal, afirma Pereira.

Diante de um mundo que acolhe a sua existência, o homem se vê responsável pelo que fará da gratuidade de sua vida na relação ambígua com tudo que está à sua presença, ao seu “em-torno”. A náusea pode se manifestar de diversas maneiras, por existir diversas possibilidades de o homem buscar se fazer e ser.

Pela consciência imaginante, cada indivíduo pode visar diversas essências (o que pode ser – série infinita de possibilidades de aparições), mas não é por pensar nessas possibilidades de ser que sua existência será justificada, isto é, não é porque pensa, como considerava Descartes, que o homem existe. (Pereira, 2015). Sua existência é fundamentada pela consciência que tem de como a constrói, em ato, ou seja, pela consciência de seu projeto de ser. Silva (2003b) explica que

O que quer que possamos atingir de real, o que isso tem de intrinsecamente mais importante é que livremente o escolhemos como uma possibilidade a realizar, e de certa forma vivemos o futuro antes que ele venha a ser real ao projetarmos nosso ser a partir da escolha dessa possibilidade. Assim, aquele enunciado: o que é possível ainda não é real, que para uma lógica criticista possui tanta relevância, adquire em nosso contexto um outro significado. Pois o primeiro compromisso que assumimos é com a possibilidade, e nela nos lançamos, nos projetamos: nós a vivemos e não apenas a calculamos probabilisticamente, porque [...] a efetividade do processo pelo qual o para-si vem a reconhecer-se é o da efetuação das possibilidades. Ora, a verdade do para-si está pois nesse processo, portanto nesse projeto. Pois é no projeto que encontramos o processo de busca da identidade, e se há uma reciprocidade entre verdade e identidade do para-si, só a compreenderemos nesse percurso de efetuação de possibilidades. E é a isso que denominamos existência: ex-sistência, ek-sistência, ou o ente que tem o seu ser fora de si, o ente que caminha na direção de sua entidade, sempre separado dela e sempre tendendo para ela sem nunca alcança-la. (p. 45).

A superação do cartesianismo – do conteúdo do mundo ser reflexivo do indivíduo – fica mais evidente em *O Ser e o Nada* (1943/1997), quando Sartre mostra que o sentido ao mundo quem dá é o indivíduo dando sentido à sua existência. Ao tomar consciência reflexiva sobre como edifica sua existência na sua relação dialética com o mundo, a náusea, a angústia é visada, uma vez que o homem se vê responsável pelo modo que apreende a sua necessidade e busca supri-la.

Questionar o que sente diante do mundo, como, por exemplo, o medo que Roquentin sentia, “representa aquilo que qualquer indivíduo é: instabilidade, possibilidade, cogito pré-reflexivo e subjetividade”. (Pereira, 2015, p. 94-95). À vista disso, a importância para Sartre da consciência reflexiva. Colocar em questão a própria experiência na relação com o mundo (que envolve coisas e outras pessoas) de maneira responsável requer refletir sobre o sentido, o valor e o significado que dá a tudo que diz respeito a esta relação.

Destarte, partir da experiência, do sujeito, da subjetividade, é conhecer como o indivíduo conhece (consciência posicional do mundo, irreflexiva), para que este possa ter consciência de como conhece (consciência reflexiva, posicional (de) si), fundamentalmente como constitui seu projeto de ser, como mencionado. Esta é a proposta de sua Psicanálise existencial, pela qual o projeto original é colocado ao plano do conhecimento.

5.2.2 *Para compreender a biografia de grupos*

Não podemos esquecer que a realidade humana ocorre em uma realidade concreta (socio-histórica), portanto, conhecer é uma maneira de o homem se relacionar com o mundo e sem esta relação não há conhecimento – o mundo só se revela ao homem pela práxis significativa. Igualmente, a práxis singular acontece em um mundo material de totalidades construído por múltiplas práxis totalizantes. Se o projeto de ser é a unidade sintética dos movimentos dialéticos entre o indivíduo e o mundo, a História humana, ratifica Santos (2010), é “uma síntese de multiplicidades em contínuos processos sintéticos. Há um domínio do ser em que a totalização é sua própria forma de existência e esse é justamente a História humana. Ela é um *continuum* de totalizações, destotalizações e retotalizações [...]” (p. 274) – realidade esta negada pela lógica formal.

Vimos que a relação do indivíduo com o mundo sociomaterial se dá pela razão dialética – homem e mundo se produzem dialeticamente; portanto, o conhecimento, sendo produzido no movimento desta relação, é produto humano que lhe impõe seu conteúdo. Por esta razão, Lima (2004) afirma **que a teoria do conhecimento de Sartre é a dialética**,

[...] uma lógica para explicar os momentos da totalização. A razão dialética tem a importância de apontar os limites da razão analítica, mostrando que a razão está em curso e que é práxis do indivíduo que lhe dá a possibilidade de apreender o conhecimento da história que ele faz e que o faz. Sendo assim, a dialética aparece como integrada na própria ação. A práxis não afirma a racionalidade absoluta do real como se a realidade obedecesse a um sistema definido de princípios, o que atribuiria à razão um caráter de constituída, mas o que se quer mostrar é que a partir de um ponto de vista da razão dialética, a razão não é nem constituinte nem constituída aprioristicamente – isto seria permanecer numa abordagem idealista – mas razão que se constitui no mundo e pelo mundo, integrando-se no devir do fazer histórico. (p. 57).

E acrescenta Silva (2003b), a partir da obra sartriana, *Verdade e Existência*, que a noção de verdade não é exclusivamente objetiva, tampouco somente subjetiva. A verdade sendo objetiva exigiria que o Para-si coincidisse com o Em-si para realizá-la, e ao contrário, o ser do Para-si, como negação do Em-si, não lhe daria suporte como verdade “realista”

objetiva. Destarte, “o lugar da verdade não é nem o em-si nem o para-si, mas a própria distância entre ambos. A realidade com a qual o ser humano se relaciona, as coisas e si mesmo, se constitui nessa distância e **o conhecimento é uma das formas que ela assume**”. (p. 47, grifo nosso).

À vista disto, compreender a biografia de um grupo requer perseguir a verdade “deste” grupo. Sua verdade, portanto, é construída na relação conjunta de seus membros com a realidade objetiva, por movimentos de totalizações, destotalizações e retotalizações. **Isto significa que o(a) psicólogo(a), ao realizar o movimento regressivo, deve compreender as condições objetivas do campo serial que os membros do grupo buscam conjuntamente superar e; pelo movimento progressivo, realizar a compreensão de como eles vêm superando (progredindo), como grupo, essas condições objetivas. A superação da situação anterior ocorre pelas sínteses que realizam a partir de ações conjuntas (o que caracteriza o grupo como totalidade constituída).**

A formação do grupo para a superação das condições objetivas do campo serial é “datada”, ou seja, o grupo nasce para resistir e/ou superar determinada situação histórica que lhes rouba a livre práxis. A unidade de suas sínteses, portanto, nos elucida o projeto de ser do grupo – a sua biografia. Isto nos indica a apropriação do método progressivo-regressivo para se compreender a biografia de grupos.

O movimento progressivo-regressivo também nos possibilita elucidar as contradições e mediações que ocorrem nas relações dos membros de um grupo entre si e o campo sociomaterial. A totalidade de um grupo institucional, por exemplo, é mediada por terceiros que unificam seus integrantes na inércia; que os fazem encontrar sua unidade na exterioridade do grupo – unidade esta mantida pelos próprios membros do grupo. Desta forma, o(a) psicólogo(a), ao realizar o movimento regressivo, provavelmente observará que o nascimento desse grupo institucional deu-se por condições objetivas situadas “fora dele” (não foram criadas em comum acordo pelas pessoas que estão ajuntadas nestas condições); e, ao compreender seus movimentos progressivos, poderá apreender que as sínteses comuns superam a condição anterior, mas a mantendo. São sínteses “passivas” que reproduzem as condições objetivas constituídas historicamente.

Silva (2003b) menciona que “o projeto, ou a sucessão dos projetos, forma o processo de revelação que constitui a dimensão histórica da consciência que o sujeito tem de si mesmo. Sua verdade e sua identidade”. (p. 56). Destarte, a unidade do(s) projeto(s) comuns dos membros de um grupo mostra igualmente a sua verdade e identidade como grupo. Ademais, projetos não criados pelos membros de um grupo, mas assumidos por eles, como

mencionamos, são forjados, por exemplo, através de ideologias que os identificam como “equipe”, “classe”, “dirigentes”, “assessores”, “funcionários”, “time” etc. Seriam grupos somente na dimensão abstrata, pois, concretamente, suas práxis, muitas vezes realizadas de maneira isolada, se alienam a projetos de terceiros a eles.

Desta maneira, é necessário que o(a) psicólogo(a) consiga compreender e elucidar, pelo método progressivo-regressivo, os pontos de intersecção da relação entre estes indivíduos, em determinada situação concreta, haja vista serem estes pontos que nos elucidarão a totalidade dessa relação e como são produzidos por ela. Como assevera Silva (2003b),

É preciso compreender a articulação de sentido entre a totalidade e a singularidade. Não se pode perder de vista o sentido da totalidade: isso significa, precisamente, recusar para uma totalidade um sentido absolutamente dado, já que isto equivaleria a atribuir uma significação fechada a um processo aberto. [...] não bastaria introduzir alguma dinâmica nessa relação. É preciso considerar uma reciprocidade ativa na maneira pela qual o indivíduo produz a totalidade e a totalidade produz o indivíduo. (p. 58).

Esta constatação nos leva a colocar em questão por qual lógica enreda-se a formação de psicólogos(as) como produtora de indivíduos comuns, que lhe dará base para compreender os movimentos dialéticos dos grupos, sua totalidade e realizar a mediação. Observa-se a escassez de práxis que, no processo formativo, apropriam-se reflexivamente de seu próprio movimento. Isto dificulta a consciência reflexiva crítica do(a) aluno(a) da condição contraditória em que produz o conhecimento sobre uma realidade, com a qual está implicado(a).

Tende a haver durante a formação a negação da consciência dessa experiência reflexiva. O(a) aluno(a) é geralmente solicitado(a) a posicionar um conhecimento já produzido, devendo reproduzi-lo como se espera dele(a). Há a expectativa que ele(a) posicione o conteúdo ministrado, analise-o e chegue as conclusões já esperadas. Empreende-se, portanto, uma formação para que o(a) aluno(a) identifique “as conclusões já concluídas”, negando a consciência do movimento que faz para chegar a este fim, que mostraria seu engajamento com o projeto alheio. Esta lógica de ensino pode produzir profissionais dependentes de conjuntos de práticas-inertes, como teorias, métodos, técnicas prescritivas etc., pois apreenderam e aceitaram que a verdade encontra-se na História do pensamento psicológico, que também lhe aponta as ferramentas e instrumentos de mediação de seu trabalho.

Este empreendimento de formação, como qualquer outro, nada mais é do que projeto dos homens – inclusive de alunos(as) que negam que igualmente são responsáveis pela sua construção e conservação. Escolhendo apreender o processo formativo pela má-fé, para evitar a angústia de uma práxis engajada com este processo, corroboram com a ideia de que a responsabilidade é dos(as) que se encontram em “posições hierárquicas superiores” a dele(as), por exemplo, os(as) docentes. Destarte, muitos não têm consciência de que pela atitude de má-fé se fazem coadjuvantes na totalização em curso dessa (de)formação profissional.

O projeto dos homens compreende, portanto, segundo Sartre (1943/1997),

o esboço de uma solução do problema do ser. Mas esta solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a. Assim, somos sempre presentes na íntegra a nós mesmos, mas, precisamente porque somos presentes na íntegra, não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos. Esta consciência, além disso, só poderia ser não-tética. Mas, por outro lado, o mundo nos devolve exatamente, por sua própria articulação, a imagem do que somos. [...] Escolhemos o mundo – não em sua textura Em-si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos. Pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível. [...] Mas a estrutura da consciência posicional é de tal ordem que não posso reduzir este conhecimento a uma captação subjetiva de mim mesmo, e ela me remete a outros objetos que produzo ou de que disponho em conexão com a ordem dos precedentes, sem poder aperceber-me do fato de que, desse modo imprimo cada vez mais minha figura no mundo. Assim, temos plenamente consciência da escolha que somos. E se objetivarmos que, de acordo com essas observações, seria necessário ter consciência, não de nosso *ser-escolhido*, mas sim do nosso *escolher-se*, responderemos que esta consciência traduz pelo duplo “sentimento” da angústia e da responsabilidade. Angústia, desamparo, responsabilidade, seja em surdina, seja e plena força, constituem, com efeito, a *qualidade* de nossa consciência na medida em que esta é pura e simples liberdade. (p. 570-571; 572, grifos do autor).

Desta forma, o(a) psicólogo(a) que somos é o que escolhemos ser; contudo, durante a formação, o(a) aluno(a) aprende a se conhecer por avaliações que o(a) enquadram em categorias, seja por notas ou conceitos. Ademais, nenhuma avaliação possibilitará que se conheça como se escolhe enquanto profissional. Estas servem para definir um padrão de identidade ao(à) aluno(a) e estabelecer comparações e competições entre eles(as). E ao escolher apreender-se através dessas avaliações, mostra seu engajamento com esta realidade, com a maneira determinista de produzir o conhecimento da realidade e de si, como mencionado. Assim, poderá reproduzi-la como profissional, ratificando práxis que não auxiliam na elucidação do projeto comum, por exemplo, de um grupo com o qual venha a trabalhar.

Considero importante contextualizar, mesmo que brevemente, o movimento hegemônico de graduações de psicólogo(a) e as respectivas pós-graduações, para entendermos

a dificuldade de se compreender a realidade pela razão dialética, portanto, identificar as contradições e mediações. Superações são necessárias, mas ainda se encontram na dimensão ideológica da academia, e assim permanecerão enquanto os que edificam o processo formativo não tiverem consciência reflexiva de seus projetos, sobretudo, neste contexto.

5.3 A formação do(a) psicólogo(a) nos campos da Graduação e das Pós-graduações: críticas necessárias.

Quando Sartre (1972/1994) realizou as Conferências no Japão, expressou seu pesar por ainda não haver técnicas exatas para se chegar à consciência reflexiva, como mencionado. Sabemos que atualmente a Psicanálise existencial é legitimada no fazer da Psicologia clínica existencialista e que o objetivo da psicoterapia é exatamente auxiliar o indivíduo a ter consciência reflexiva de seu projeto fundamental para se apropriar dele, ou seja, ampliar sua consciência de como estabelece relação com o mundo e nele se edifica como sujeito. Para este fim, psicólogos(as) clínicos(as)⁵¹, que atuam pelo viés do existencialismo sartriano, utilizam-se do método progressivo-regressivo e de técnicas auxiliares.

Este método dialético é o caminho para a compreensão da biografia dos(as) clientes no fazer da Psicologia clínica, haja vista seguir o mesmo movimento realizado pelo cliente na construção dessa. Para Sartre, este método é importante, principalmente, por ser heurístico. À vista disto, igualmente, podemos utilizá-lo para compreender o movimento dialético de grupos de indivíduos (conjuntos práticos) que, por seu turno, constroem os conjuntos prático-inertes, e por eles são construídos.

Os movimentos realizados durante a formação do(a) psicólogo(a) não fogem da dialética. Docentes, acadêmicos(as) e todos(as) os(as) demais envolvidos(as) produzem conhecimentos na dimensão social mediados(as) por outros conhecimentos construídos historicamente. Castro e Schneider (1994) assinalam que

As relações sociais concretizam-se na vida das pessoas através da mediação de coletivos específicos denominados grupos. O grupo, na perspectiva do Existencialismo Moderno, não é somente uma reunião de indivíduos com o mesmo objetivo, mas sim o entrelaçamento de pessoas à luz de um projeto comum, quer dizer, um entrelaçamento de personalidades implicadas social, afetiva e psicologicamente. Uma pessoa pode estar inserida em vários grupos, sem os quais não se reconhece como sendo quem deseja ser; ela não se define sem o

⁵¹ Podemos citar, como exemplo, no Brasil, Erthal (2013), Schneider (2002, 2011), Castro e Ehrlich (2016) que têm livros publicados neste campo de atuação pela perspectiva sartriana.

grupo, assim como o grupo não se constitui enquanto tal sem a sua participação. Sendo assim, os grupos são o suporte existencial da vida das pessoas. Irremediavelmente enlaçados entre si, a personalidade, os grupos e a história humana são totalizações em curso, ou seja, elementos em constante processo de construção-desconstrução-reconstrução. A dialética, portanto, é a característica constitutiva da realidade humana. (p. 148).

Os ambientes formativos do(a) psicólogo(a), independente do projeto pedagógico, como Sartre (1943/1997) coloca, seja severo ou liberal, acontecem a partir de escolhas *a priori* de princípios e valores que orientarão a formação. À vista disto, a liberdade de todas as pessoas envolvidas sempre será violada quando confrontada com esses valores e princípios. Esta é a condição de qualquer formação. Contudo, se nesta situação contraditória de ensino a reflexão sobre si fosse engendradora, isto é, pela razão dialética fosse realizada uma dialética eficaz, e não somente a razão dialética pela qual se compreende o movimento dialético externo à relação conhecedor(a) e objeto conhecido, seria afirmada a dialética pela qual a formação é constituída – este movimento vivo, experienciado, ao invés de negá-lo, como usualmente ocorre.

Este empreendimento oportunizaria o devir intelectual, posto que o(a) docente proporcionaria a inteligibilidade do conteúdo programático pelo(a) aluno(a), das reciprocidades que ocorrem neste ambiente, partindo das experiências dos(as) envolvidos(as); se reconheceria e também o(a) aluno(a) como igualmente produtores(as) do conhecimento, recusando a replicação de paradigmas teóricos e técnicas sem que se tenha consciência do sentido destas para todos(as).

Educar para um fim deve permitir a conscientização da construção conjunta do processo. Ademais, ajuda na compreensão de que a relação de formação é produzida em condições intersubjetivas, contraditórias e mediadas por uma complexidade de saberes que compõem conjuntos prático-inertes, e que encontram no ambiente formativo o campo fértil para exercerem sua contrafinalidade.

Como pode ser observado, não é simples este empreendimento, a formação requer, impreterivelmente, que o(a) docente realize a crítica constante de sua situação contraditória, ou seja, que execute a função do “intelectual sartriano”. Assim, poderá elucidar ao coletivo de alunos(as) sobre a ideologia dominante, não abstratamente, mas sinalizando-a nos movimentos cotidianos de sua relação com este coletivo – o que lhe exige também consciência crítica da mediação que realiza entre os(as) alunos(as) e da produção de conhecimento.

O princípio *metodológico* que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz de modo algum o princípio *antropológico* que define a pessoa concreta pela sua materialidade. Para nós, a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: ela só é um começo se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens, no mundo. A única teoria do conhecimento que, atualmente, pode ser válida é a que se fundamenta na verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar qualquer ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real. Mas esse realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, *desvelamento* de uma situação faz-se na e pela práxis que a modifica. Não tomamos a tomada de consciência na origem da ação, vemos nela um momento necessário da própria ação: a ação adota *em processo de realização* suas próprias luzes. (Sartre, 1960/2002, p. 37, NR, grifos do autor).

O docente-intelectual insurge do interior de uma conjuntura de formação, que se faz hegemônica na presteza de atender a necessidade de fundamentação de subjetividades. Danelon (2004), portanto, lembra que

a educação não é somente um processo de construção teórica de conceitos que interpreta e propõe metodologias com vistas a objetivos específicos, mas também um processo que traz em seu bojo a necessidade de um mundo real em que discorrerá seu aparato teórico. O que queremos afirmar é que a educação se faz mediação entre a teia textual que forma o emaranhado de conceitos, idéias, valores etc, com o mundo vivido dos sujeitos que nela transitam. (p. 81-82).

Estes sujeitos constroem sua existência interiorizando as necessidades do mercado. Comumente, a formação prepara os(as) profissionais para atendê-las. Observa-se tal engajamento com o aumento de cursos superiores que ampliam a quantidade de profissionais disponíveis para o mercado. O cenário brasileiro de cursos de graduação em Psicologia, avaliados pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC), atingiu no ano de 2016 um número aproximado de 500 (quinhentos), segundo dados do Ranking Universitário Folha (RUF, 2017), desconsiderados novos cursos que ainda não foram submetidos à avaliação.

Com este montante, os números de cursos de Pós-graduação *lato sensu*, oferecidos por essas IES e outros Institutos credenciados e que formam especialistas em áreas da Psicologia e afins também vêm aumentando consideravelmente – tendo em conta, igualmente, o aumento significativo de cursos de Pós-graduação *lato sensu* ministrados na modalidade à distância (EAD). Paralelo a estes, ampliam-se os cursos de Pós-graduação *stricto sensu*, nas modalidades Mestrado Profissional, Mestrado Acadêmico e Doutorado.

A despeito da grande expansão da formação de e para psicólogos(as) em todos os níveis, o projeto hegemônico da educação nesta área é encaminhado para atender as demandas de mercado, inclusive no que se refere a convivência com o aumento do número de profissionais titulados. Ademais, o projeto brasileiro de progresso científico e tecnológico ignora, em grande parte, o contexto sociocultural em que ocorre a formação. Tende-se a

incorporar modelos estrangeiros para galgar *rankings* no mercado tecnológico e da educação. Mesmo que esta realidade seja criticada por muitos intelectuais, estes encontram diversos obstáculos para a desconstrução de crenças que naturalizam as necessidades criadas pelo próprio mercado e a determinação dos meios para atendê-las.

O formato dos cursos de graduação e pós-graduação nesta área segue o modelo disciplinar. Como mencionado, a construção do PPP do curso visa a essência do(a) profissional a ser formado(a), o já predefinindo – hoje aponta para profissionais “competentes”, “multicapitados(as)”, alinhados com as demandas do mercado. Sobre isto, Danelon (2004) alerta que

A perspectiva de fundamentação do ser humano no futuro está fadada ao fracasso porque ele depende das escolhas feitas no presente, que, por sua vez, estão fundadas num não-ser que o homem é, dada a nadificação de sua consciência. Assim, o futuro depende das escolhas de um ser que o para-si não é, e a angústia diante dele preenche as possibilidades de escolha, pois no futuro nada há que justifique ou que sinalize as escolhas que o homem faz. (p. 52).

Diante da incerteza se os objetivos da formação serão cumpridos, a má-fé torna-se a conduta mais adequada ao empreendimento de incutir identidades profissionais, “pois assume a forma de um fundamento, lei ou valor, enfim, de conteúdos instituídos na consciência que servem de guia para as escolhas”. (Danelon, 2004, p. 62). Esses conteúdos são distribuídos e estruturados em disciplinas, obedecendo a um pensamento linear – inicia-se elencando as que comporão o 1º ano até concluir o 5º ano, quando o(a) aluno(a) estará ou não “habilitado(a)” para “ser” psicólogo(a). Como coloca este autor, esta identidade formada é “aderida” ao(a) aluno(a), de forma que apreende o mundo através deste “ser-profissional” e igualmente se exterioriza.

Ora, este movimento de tentativa de alienação da práxis livre só é possível quando se têm modelos prescritos de estrutura do curso, como possíveis áreas de formação, disciplinas isoladas, já instituídas etc., e que, em grande parte, são orientadas pelas Diretrizes Curriculares Nacionais de Cursos de Graduação elaboradas pelo MEC.

Atualmente, além das disciplinas continuarem fragmentadas, seus conteúdos epistemológicos, teóricos e práticos são desmembrados e distribuídos no decorrer das séries. Inclina-se a alocar nos primeiros anos do curso disciplinas sobre os fundamentos filosóficos das teorias ministradas nas séries intermediárias, deixando para as séries finais, a prática. Em muitos cursos, somente em séries conclusivas o(a) acadêmico(a) compreenderá o sentido das disciplinas anteriores – quando o compreende.

À vista disto, as necessidades da população de ser assistida pelos(as) psicólogos(as) em formação, seja na graduação ou na pós-graduação, parecem ser negadas. Pela lógica dialética, se os(as) profissionais que edificam o PPP não o balizassem pelas necessidades do mercado, deveriam partir do futuro ao presente, pelo mesmo movimento que se edifica a realidade humana; e a primeira pergunta que deveria orientar sua construção, seria: “quais necessidades o curso atenderá com os profissionais que formará?”. Somente após saber aonde se quer chegar, poderão definir os encaminhamentos da formação. Ao revés, as necessidades costumam ser definidas de acordo com o prescrito historicamente aliadas à formação e aos interesses dos(as) docentes. Nesta condição, quanto mais diversidade isolada de interesses, mais fragmentariamente poderá ser estruturado o curso; e o problema da desagregação do que deveria ser compreendido como uma totalidade em curso pode ser acentuado com a ausência de diálogo entre as disciplinas.

Independente se a formação for orientada “ao mercado”, “à população carente” ou a quaisquer outras necessidades, este fim deve estar bem claro e consciente para todos(as) os(as) envolvidos(as) com a construção do PPP, tendo em conta que sua construção será efetuada no seio das contradições entre as demandas do mercado e as das populações mais necessitadas – ou terceiras demandas que também se relacionam com as outras duas. A falta de consciência desta condição contraditória tenderá a produzir PPPs contraditórios⁵², afetando diretamente o sentido da formação.

A segmentação do saber, por seu turno, limita a compreensão do(a) acadêmico(a) da totalidade de sua formação, como mencionamos. A quantidade de disciplinas e atividades curriculares realizadas em períodos determinados também impede que o(a) acadêmico(a) consiga se envolver com os conteúdos ministrados, tendo o tempo que necessita para sua apreensão e possibilidade de se conscientizar sobre como o apreende. Por sorte de encontrar demandas em suas práticas que o(a) possibilitem trabalhar com grupos, poderá experimentar as peculiaridades da mediação desses.

Esta condição brasileira do ensino de Psicologia nos mostra uma hegemonia inconsistente de base para um porvir intelectual. Disciplinas aqui e acolá podem fugir desta regra consoante a consciência crítica das contradições do contexto educacional por gestores(as), professores(as) e/ou acadêmico(as); não obstante, o empreendimento do ensino crítico igualmente se confronta com determinações legais e universais, que apontam para um

⁵² A exemplo dessas contradições, sugiro a leitura de minha dissertação de mestrado: Freitas, S. M. P. de. (2002). *A Psicologia no contexto do trabalho: uma análise dos saberes e dos fazeres*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e da Personalidade, Rio Grande do Sul, Brasil.

futuro-fatalidade do ideal de profissional a ser formado(a). A criação de condições para o desembaraço deste contexto contraditório, contudo, é impelida, tendo em conta as diretrizes a serem cumpridas. E o mais nefasto é utilizar esta exigência como justificativa para manter o *status quo* das formações, que corrobora com a conservação das diferenças sociais.

Considera-se também a ideologia hegemônica da “fecundidade” do curso, que demanda do corpo docente e discente numerosas produções como critérios de avaliação de sua “fertilidade”. Seguindo a lógica do “produtivismo”, que dicotomiza o(a) produtor(a) de sua obra, as relações professor(a)-aluno(a)-profissional-indivíduo/coletivos/grupos tendem a ser conduzidas como uma linha de produção e compreendidas como um sistema: o(a) docente transmite pretérito-saberes ao(a) acadêmico(a), que quando formado(a) os replica em sua prática. Os conhecimentos produzidos pela população, por ele(a) assistida, serão apropriados pelo(a) pesquisador(a), “retroalimentando” o ciclo do ensino e retornando ao campo universal como verdade absoluta.

Observa-se que a apreensão deste processo tal como descrito, como se fosse um sistema, e não um entrelaçamento de relações, é o que justifica a tríade ensino-pesquisa-extensão. Pela compreensão sistêmica nega-se a subjetividade e o duplo movimento da dialética sartriana de interiorização e exteriorização pela qual cada conjunto prático (de docentes, discentes, classe hegemônica, classes menos favorecidas etc.) é construtor e construído por ele, considerando-se as especificidades das relações.

Os cursos de especialização também tendem a ser edificados com conteúdos fragmentados em disciplinas. A diferença destas modalidades de cursos para os de graduação é que os primeiros afunilam mais os conhecimentos teórico-práticos, sendo exclusivos a determinadas áreas de atuação do(a) psicólogo(a). Um ensino exclusivamente voltado ao mercado, produzindo, como Sartre identifica, “guardiões da História”.

Atualmente, muitos cursos de Pós-graduação *stricto sensu*, no que lhes concerne, igualmente estão absorvidos pela cultura do “produtivismo” e do valor atribuído à titulação de Mestre e Doutor que, de modo contrário à compreensão da importância do movimento dialético pelo qual se produz o conhecimento, reduz ao seu fim – a obtenção da titulação – o valor-capital do(a) profissional. O número de titulados(a) e de produções realizadas durante o curso, igualmente favorece o Programa a obter boa avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) – órgão governamental que o avalia em conformidade com as metas de produção que estabelece para ele.

Ademais, com a abertura de cursos superiores, o aumento de profissionais graduados(as) e o desemprego, dentre outros fatores, provocam o aumento da busca de

trabalho na docência superior. Esta busca, por seu turno, produz escassez de titulados, sendo atendida essa necessidade com o aumento de programas de Pós-graduação *stricto sensu* na área de Psicologia e afins. Destarte, formando mestres e doutores, produzem-se excedentes que buscarão ocupar funções que exigem menos qualificação para serem desempenhadas. A temporalidade histórica em que a educação superior se faz meio para atender as necessidades do mercado, por conseguinte, contribui para que esse processo seja entendido como imanente a ela.

Ratifico que esse cenário dificulta o devir intelectual. A educação construída sob os moldes de produção seriada nega ao(a) docente e ao(a) acadêmico(a) a liberdade de criação do processo. Agrega-os(as) na exterioridade – leis, diretrizes, projeto pedagógico, disciplinas, conhecimentos prescritos, ideal do(a) profissional a ser formado(a) etc. A interiorização de que os conhecimentos teóricos e práticos – extrínsecos e universais – são os que devem orientar sua práxis profissional, o(a) leva a edificar seu ser profissional como um “mensageiro dessas verdades” à sociedade, e esta as apreende sem ter a consciência de que interioriza a institucionalização das sínteses de suas próprias ações.

Diversos(as) docentes, acadêmicos(as), pesquisadores(as) e especialistas são assimilados(as) pelo mercado como se fossem alheios ao processo de construção do conhecimento e, literalmente, empregados(as) para “funcionarem” como meios de manutenção e perpetuação da cultura soberana, como dissemos.

Na senda desta pesquisa, o mencionado sobre a formação do(a) psicólogo(a) é importante, em razão de expor as contribuições de Sartre no que diz respeito à complexidade das ciências humanas e à atenção que se deve ter com seu ensino. O “objeto” de estudo da Psicologia, como diz Sass (2014), é incontornável, haja vista não ser um em-si, mas um sujeito, um

ser temporal, livre, indefinido, imperfeito e inacabado, [...]. O homem é sujeito de seu auto-conhecimento. Todo ser humano que conhece outro ser humano conhece algo de si mesmo. Assim, esse campo do saber altera o sujeito do conhecimento. Esse conhecimento também é consciência reflexiva de si pois interfere no sujeito que o produz. (p. 231-232).

A formação de psicólogo(a) é produzida por sujeitos, mas suas práxis são institucionalizadas; por isso, tende-se a acreditar que é a instituição que significará seus/suas docentes, alunos(as) etc., como se essa fosse autônoma. Por esta maneira de interiorizar a função da instituição, é que se encaminha a formação a uma antipráxis, à “consciência irreflexiva da inércia”; formando profissionais que, ao apreenderem um grupo de fora, podem não se conscientizar de sua implicação com ele. Apreendem-no como um grupo em-si

(totalidade fechada, subjetividades diluídas no todo do grupo); significam-no por totalidades preestabelecidas, e assim o fazem por concordar com o instituído para sua função de psicólogo(a).

Eis a importância da noção de **compreensão** para Sartre (1960/2002). Uma atitude que se opõe à interpretação do fenômeno e ao saber absoluto, tendo em conta que o ato compreensivo nega a função de ser significante, para acompanhar ações constituídas e constituintes e delas lograr o conhecimento. Como disse Sartre,

Compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento que fundamenta o conhecimento direto e conceitual no conhecimento indireto e compreensivo, mas sem nunca deixar o concreto, isto é, a História ou, mais exatamente, que compreende o que sabe. Essa perpétua dissolução da inteligência na compreensão e, inversamente, o perpétuo redescender que introduz a compreensão na inteligência como dimensão de não-saber racional no âmago do Saber, são a própria ambiguidade de uma disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado formam uma só coisa. (p. 129).

A Psicanálise existencial e a Antropologia social e histórica de Sartre, bem como o método progressivo-regressivo oferecem suas contribuições à Psicologia, de igual maneira, evidenciando a importância de se compreender o movimento dialético pelo qual se constrói a formação de psicólogo(a) e as Pós-graduações. Sem parecer ingênua por acreditar que ocorreriam mudanças neste contexto sem haver resistência, considero que esse próprio campo de formação – rico em sociabilidade e contradições – poderia ser aproveitado para incitar reflexões críticas, inclusive sobre danos políticos à historicidade e à constituição do sujeito⁵³. Compartilhar e desvelar experiências e projetos são igualmente possibilidades de ampliação da consciência crítica do(a) docente e do(a) acadêmico(a) – este(a) futuro psicólogo(a) e possível pesquisador(a) e docente – sobre as contradições de suas condições.

Os ensinamentos de Psicologia, em todos os seus níveis, podem oportunizar espaços para produção de intelectuais, ao resistirem à institucionalização da formação de “guardiões da História”. A maneira como o projeto de formação será realizado poderá balizar o trabalho do(a) psicólogo(a) com grupos, uma vez que toda a sua construção acontece na relação singular/universal. Caso promova a consciência da experiência da contradição deste contexto socio-histórico e da consciência de que é pelo movimento dialético que constrói e é construída a formação, o(a) psicólogo(a), pelo método progressivo-regressivo, poderá ajudar a elucidar

⁵³ Sobre este tema, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) publicou no mês de dezembro 2017, um número especial de sua Revista Psicologia: Ciência e Profissão (v. 37), que reúne, em forma de artigos, trabalhos premiados de profissionais e estudantes que versam sobre a relação entre a *Psicologia, ditadura civil-militar e democracia no Brasil*. Acesso ao dossiê por este link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1414-989320170005&lng=pt&nrm=iso

os movimentos dialéticos dos membros de grupos que medeia e mediará, compreendendo que tanto ele(a) como esses conjuntos práticos são sujeitos, logo são Para-si e não “objetos” de investigação.

Constatamos então, dentre várias contribuições sartrianas à Psicologia, a possibilidade de o método progressivo-regressivo ser oportuno à compreensão da biografia dos grupos. Destarte, no próximo e último capítulo, nos valeremos das contribuições de Sartre para refletir sobre a mediação grupal.

CAPÍTULO 6

PRÁXIS E PROCESSOS GRUPAIS: CONFRONTOS E MEDIAÇÕES

“É preciso agrupar as pessoas, é preciso ajudá-las fornecendo-lhes explicações e argumentos que elas não encontrarão sempre sós. É necessário dar a essas pessoas a sensação de que a ação é possível. Fazê-las compreender que elas podem lutar no seu nível, na sua cidade, contra o sistema de distribuição de venda, contra a elevação abusiva dos preços, contra a intoxicação pela propaganda oficial, etc...”
(Sartre)

Vimos no decorrer desta pesquisa, que toda a trajetória de Sartre e sua compreensão sobre a relação entre os indivíduos e a História ocorrem pela razão dialética. Pudemos também compreender que a História é construída por confrontos e mediações entre os indivíduos e entre estes e o campo material; e que a noção de mediação, para Sartre, não se restringe, de maneira simplista, a se colocar “entremeado” a um conflito para realizar uma conciliação, um acordo, tentando ordenar uma situação; tampouco motivar a colaboração de “membros de uma equipe”, por exemplo, com um projeto de outros, como muitos(as) psicólogos(as) se empenham a realizar, sem terem consciência crítica dessa sua ação.

O mediador, como terceiro nas relações, é aquele que introduz uma nova dimensão na soberania dos vínculos binários, uma vez que seu olhar oferece outras visibilidades a estes vínculos. A noção do terceiro mediador de Sartre contradiz, portanto, o princípio do terceiro excluído aristotélico, a julgar pelo lugar significativo que tem nessas relações – o terceiro, para Sartre, é dialético e é compreendido na dimensão antropológica. É ele, como terceiro, que poderá proporcionar reciprocidades positivas, no sentido de propiciar a comunhão de práxis com fins comuns; ou negativas, no modo de ajuntamento de pessoas que servirão de instrumentos aos fins do próprio terceiro ou de outras pessoas.

A complexidade da função do terceiro deve-se ao fato da relação ser dialética, e não estar imune à singularidade dos envolvidos e ao universo do contexto em que ocorre; não

dependendo somente de seus atos. As pessoas ajuntadas pelo terceiro podem interiorizar a impotência que este lhes exige, e, se experienciando como “nós objeto” (nós público; nós usuários etc.), agirem conforme lhes é predeterminado. Podem, outrossim, experienciar a ameaça desta condição serial imposta pelo terceiro, e, como “nós sujeito”, se unirem para combatê-la. Outra possibilidade é serem advertidos por um outro terceiro de sua condição serial e a assimilarem ou não. Como vemos, as relações interpessoais não ocorrem “uni” ou somente “bilateralmente”, elas acontecem na condição de suscetibilidade de mediações terceiras, tanto na dimensão micro – do terceiro ser um objeto ou uma pessoa – como na dimensão macro – dos terceiros serem o grupo da família, de amigos, um grupo de trabalhadores, a cultura, um saber, o Estado, as corporações, por exemplo. Alves (2015) nos diz que

[...] a mediação é fundamental, pois cada momento é meio pelo qual uma coisa vai se transformar em outra, sendo esse meio uma ação transformadora da realidade. Na dialética, o termo médio não é somente um meio de ligação, mas é algo que produz uma realidade, e conhecer todas as mediações é fundamental para conhecer o processo de engendramento, mostrando assim como aquilo que veio-a-ser foi produzido ao longo do processo. O que dá, por exemplo, a diferença entre as ações dos indivíduos em momentos históricos são as mediações do processo de engendramento, do contrário (se pensarmos nessas ações pela causalidade) tem-se uma homogeneização das ações. Logo, não se pode considerar apenas um dos planos da relação, mas estes devem ser entendidos no processo. (p. 100-101).

Compreendemos, também, que sozinho o indivíduo não consegue lutar contra as determinações históricas – essas que lhe impõem seu futuro-fatalidade. Necessita, portanto, coadunar ações com outras pessoas para auferir força no enfrentamento da penúria e da fixidez do corolário das ações humanas, e nessas condições o papel do terceiro mediador é igualmente fundamental.

Estar junto com outras pessoas, portanto, não significa compartilhar do mesmo projeto. Engana-se quem acredita que todos os agrupamentos ocorrem por decisões conjuntas – as pessoas podem estar mediadas entre si por meios comuns e serem mutuamente desconhecidas. Produzir-se sujeito social e compreender os enredamentos da sociabilidade é deveras complexo. Entender esta realidade por simplificação é forjá-la; denega-se a inextricável relação dialética entre liberdade e facticidade, entre indivíduo e História.

O conhecimento que Sartre nos oferece, como mencionado, foi produzido em circunstâncias históricas, principalmente, em situações de guerras. As estruturas históricas dos coletivos seriais e grupos, relatadas por ele, elucidam os confrontos e mediações do período de sua vida. Sobre o grupo em fusão, por exemplo, Lapassade (1974/1977) considera que Sartre vê nele

uma expressão da Revolução e tende a apresentá-la em termos bastante próximos da psicologia de massas, como se a Revolução efetiva estivesse por trás disso, estivesse na tomada do poder, no momento ideal do Estado. Para Sartre, esse momento da palavra social libertada em todo lugar, momento em que “cada um é orador” (segundo a expressão de Montjoie, retomada na *Crítica da razão dialética*), “significa”, simplesmente, a revolução. A palavra libertada é para ele um significado, não o significante revolucionário central. (p. 30)

O Partido Comunista, a Internacional Situacionista⁵⁴ e o Coletivo Democrático Revolucionário são exemplos de grupos que foram constituídos como organizados; alguns, depois, se institucionalizaram e/ou se dissolveram. Atualmente podemos exemplificar como grupos organizados, aqueles formados com o objetivo de lutarem contra o preconceito e a desigualdade social; as cooperativas antes de se institucionalizarem; a comissão organizadora de um evento científico.

É importante entendermos, no entanto, que, mesmo que os movimentos sociais encaminhem-se à superação de condições objetivas, nem sempre seus objetivos estão em consonância com condições que promovam a dignidade universal das pessoas. Como exemplo, observamos atualmente no Brasil, com a fragilização do *establishment*, da democracia – acentuada, principalmente, após o *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff – movimentos sociais conservadores, a favor do retorno da ditadura militar. Os(as) que integram esses movimentos podem imaginar que, pela mediação militar, a “ordem democrática” será garantida. À vista dessas e outras contradições, é que os movimentos sociais devem ser compreendidos consoante a situação histórica.

Sartre nos alerta sobre o caminho emaranhado para a compreensão da sociabilidade na História, e assevera que somente pela razão dialética a História pode se tornar inteligível. Ele já nos antecipa que, para entendermos o movimento de um grupo, devemos concebê-lo refutando teorias tradicionais que os definem como algo que “é”. **Sartre (1960/2002) nos diz: o grupo “não é” – não é fixo, não é uma criação natural, não é pleno, não é a soma dos indivíduos que o compõem. O grupo é ato, é movimento que depende de cada indivíduo que o compõe, portanto é instável; é construção humana – é o campo de possibilidade real que os indivíduos descobrem como sua verdade. O grupo se faz e se desfaz dialeticamente; é uma estrutura ternária na sociedade que luta contra a condição serial de se viver; o grupo é mediador entre os indivíduos e a sociedade.**

⁵⁴ Sugiro leitura do interessante artigo de Marcus Vinícius Costa da Conceição, publicado em 2014, na Revista *Despierta*. Ele expõe de forma clara a querela da Internacional Situacionista (IS) com Sartre. O artigo está disponível por este link: <http://redelp.net/revistas/index.php/rde/article/view/7costa1/153>

Nesta condição, o grupo depende, principalmente, de que os indivíduos que o formam sejam os terceiros mediadores de suas reciprocidades, para que conjuntamente consigam resistir à vida serial. O problema, portanto, é que muitas vezes confundimos “ajuntamentos” com grupos organizados, como mencionado. Neste primeiro, nem sempre os indivíduos agem conjuntamente, tampouco para atenderem às suas necessidades, haja vista o campo material lhes exigir a antipraxis.

Como vimos, os coletivos seriais também são, usualmente, formados pela mediação de terceiros que unificam os indivíduos na exterioridade, e esses terceiros, por si, não provocam a reciprocidade entre os indivíduos. Ademais, as pessoas que estão ajuntadas, amiúde, não têm consciência reflexiva de como se estruturam enquanto coletivo, isto é, de sua condição serial. A falta desta consciência igualmente pode ocorrer com membros que formam outras estruturas grupais, como, por exemplo, a de um grupo institucional. Neste, a praxis livre se transforma em praxis-processo.

Isto posto, o(a) psicólogo(a) também não está imune à alienação de sua praxis. Conhecer, portanto, suas condições e possíveis consequências de suas ações como terceiro(a) diante dos membros de um grupo, o(a) auxilia a compreender como se implica com a sua condição e com a dos indivíduos que investiga ou intervém; e, principalmente, com a condição criada pela sua relação com eles.

Tendo em conta a importância do papel do terceiro como mediador das relações sociais – papel este que o(a) psicólogo(a) exerce em seu trabalho –, neste capítulo são apresentadas as contribuições de Sartre sobre **algumas condições de mediações das relações**. A consciência dessas mediações pode auxiliar o indivíduo a ter consciência, concomitantemente, do ser que fundamenta o “si” e do nada como seu fundamento; como também das condições em que produz suas relações e possíveis consequências.

Esses esclarecimentos requerem investigações mais minuciosas sobre a dimensão ontológica das relações dialéticas entre o ser e o nada, e da relação antropológica entre indivíduo, sociedade e a História, realizadas por Sartre, e é o que explanarei a seguir. Ressalto que o foco principal neste capítulo é evidenciar as mediações realizadas por terceiros, pois é por essas mediações que as práxis grupais orientam-se como projeto comum ou podem ser forjadas como antipraxis e como praxis-processo. Enfim, o lugar do terceiro nas relações nos interessa, porque nos auxilia a elucidar o trabalho de mediação do(a) psicólogo(a).

6.1 A mediação do indivíduo com o ser e o não-ser pela intencionalidade, pela angústia, pela má-fé e pelo outro: entre o ser e o nada.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre (1943/1997) procura resolver o problema da crença de o ser do fenômeno ser fundamentado na consciência e da dicotomia da relação consciência e mundo, como respectivas fontes da morada da verdade sobre a realidade. Sobre a pretensão de Sartre, Manhães (2015) menciona que

[...] já de partida, é desenvolver uma compreensão do ser que permita dois aspectos: um ser transfenomenal do fenômeno e um ser transfenomenal da consciência, de tal modo que ambos estejam relacionados originariamente, vinculados dum modo essencial sem que, no entanto, o ser de um se reduza ao ser do outro. Consciência e fenômeno são as duas regiões do ‘ser em geral’, que designa tudo aquilo que de algum modo é. Estas duas esferas do ser, entretanto, existem sob modos radicalmente distintos, e é por aí que deve começar um estudo da consciência. (p. 121).

Para empreender o diálogo entre ambas e mostrar a interdependência destas duas regiões, Sartre precisou refletir sobre como são mediadas.

A condição inessencial do homem o coloca como uma abertura ao mundo. Este, em presença daquele, faz-se fenômeno por poder ser, de imediato, percebido e significado. A maneira como o indivíduo o significa é expressa pelo sentido que dá à sua ação nesta relação. Este acontecimento, portanto, não concede ao indivíduo uma substância como seu fundamento. Sem um fundamento, então, como o indivíduo se identifica? É justamente isso: é ele quem edificará a forma de se identificar por condutas que se fazem hegemônicas na maneira como lida com os fenômenos.

Quando nascemos, encontramos este mundo como um campo pronto e definido. Tantas são as coisas e pessoas à nossa presença, que somos obrigados(as) a escolher como nos posicionaremos diante de toda a complexidade que envolve nossa relação com elas. As escolhas, por seu turno, estão relacionadas com os valores do nosso contexto socio-histórico, que construímos e que por ele somos construídos.

A princípio, o contexto em que nos inserimos nos é apresentado pela nossa família, ou por aqueles que nos abrigam durante nossas primeiras idades. São esses(as) que escolhem para nós a maneira que devemos explicar os fenômenos; nos ensinam o que são as coisas do mundo, suas utilidades, o que é bom e ruim, certo e errado, inclusive, como devemos ser, o que ter e como fazer.

Na relação com nossa família somos, concomitantemente, apresentados à sociedade que ela integra. Assim, vamos interiorizando essa dimensão sociomaterial como fenômeno, e

a significando a partir de nossa família. Da mesma forma, vamos nos conhecendo através dela – suas crenças, valores, saberes, seus gestos e movimentos, como se relacionam com as coisas, conosco e com as outras pessoas reportam-se também a nós. Sobre isso, Veríssimo (2000) nos informa que “cada pensamento, eventualmente tido como ‘exclusivo’, carrega um componente público”. (p. 101). Lembremos que Sartre (1964/1967), quando criança, experienciava a relação com o grupo de crianças da escola que frequentava, como se fosse um terceiro excluído dela, e com sua família, sentia-se o centro das atenções. Ademais, ambas as relações estão implicadas, haja vista sua experiência familiar fazer-se mediação para a maneira como se percebe diante do grupo de crianças; e este grupo também lhe informa, além de quem é nele, quem é para sua família.

Presentificamos o mundo não somente através de nossa família; também integramos outros grupos – somos apresentados às famílias vizinhas, ao grupo da igreja, ao do clube, a um coletivo que está em uma festa, por exemplo. No contexto destas pessoas também encontramos, ao seu “em-torno”, objetos e suas tecnologias. Muitos brinquedos, por exemplo, imitam os utensílios da sociedade. Por vezes, a criança percebe a distância entre os membros de sua família, quando esses, solitariamente, estão “ligados” entre si, por exemplo, pela TV; ou cada um com seu celular; em outras situações estão trabalhando juntos com a mesma ferramenta ou a construindo. Sartre (1964/1967), por vezes, nos informa que identificava o que seu avô, sua mãe e sua avó realizavam solitariamente dentro da mesma casa. Conta também a respeito de quando ele e sua mãe se debruçavam sobre o mesmo livro e o “saboreavam” juntos e quando iam ao cinema.

Cada pessoa, segundo Veríssimo (2000), vai

desenhando um fio interminável de relações atravessado pela dialética do privado para o público e do público para o privado, sem um antecedente ou conseqüente com posições fixadas [...]. O que é nosso e o que é do outro se confundem, num nó que não tem como desatar. Além disso, a valorização do pensar sobre o fazer, da razão sobre o corpo, é produto de uma relação entre homens, de uma *práxis* histórica. Não foi a natureza quem determinou a primazia da razão sobre tudo o que seja da ordem do corpo e da atividade humana. Ao revés, a atividade humana é que gera o patamar supostamente mais refinado, o patamar ideológico, teórico. Enfim, a vida social participa tão ativamente da constituição de cada sujeito que se torna parte indissolúvel da identidade do sujeito, ainda que este se recuse a admitir tal formação. (p. 101; 102).

Estamos, portanto, diante de um horizonte. São várias informações e muitas divergem das que recebemos de nossa família. Percebemos que há diferentes valores, crenças, saberes, movimentos, gestos, maneiras de ser das pessoas com quem começamos também a conviver. Somos, por conseguinte, agraciados, se agimos conforme nos ensinaram; do contrário,

podemos ser repreendidos – assim vamos apre(e)ndendo a moralidade de nossa família e da sociedade.

À vista disto, a relação que a criança tem com as coisas e as pessoas é um acontecimento direto, é uma experiência com o que já estava no mundo antes dela nascer. A História dos homens, sua objetividade, então, nos aparece antes de termos consciência da nossa própria História (a criança está iniciando o “desenho” da sua). Podemos compreender, contudo, com o passar do tempo, que a História dos homens não tem autonomia para definir, por si, a nossa História particular. De outra forma não estaríamos diante de multiplicidades e diversidades construídas por eles.

A variedade de maneiras de ser das pessoas e de coisas nos mostram infinitas maneiras de apreender o mundo. Esta compreensão, por conseguinte, igualmente ratifica a discordância de Sartre sobre o pensamento aristotélico. Para Sartre, não há no em-si uma potência, uma causa não causada que faz, por si, ser significada pelos indivíduos, identicamente como é. As coisas estão “aí” no mundo, têm suas propriedades, mas estão somente “aí”, não podem se importar em aparecer para alguém, porque não têm consciência para visarem algo ou alguém. As coisas dependem da consciência para ser fenômeno e a consciência depende delas para ser consciência “de”.

Conforme edificamos nossa existência, cotidianamente, somos impelidos, por um mundo pluridimensional e multifacetado, a escolher como agir diante dele. A História, construída alheamente e alhures, nos impõe sua contrafinalidade, e ao estarmos diante de exigências diversas, experienciamos a angústia de ter que nos posicionar diante delas.

Na dimensão ética, somos responsáveis pelas consequências do que escolhemos; mas a conduta responsável para cada indivíduo foi datada, ao institucionalizarem a ética. Fia-se que a partir de uma idade cronológica – na fração de milésimos de segundo, entre o fim de determinada idade, por exemplo, do segundo final dos 15 aos 16 anos; dos 17 aos 18; dos 20 aos 21 anos, o sentido da responsabilidade, espontaneamente, aparecerá à consciência dos indivíduos como um “presente de aniversário”.

Ao revés, o entendimento sartriano da consciência da responsabilidade não está relacionado a uma idade cronológica. Ela é um acontecimento particular e independe da idade da pessoa. Acontece quando colocamos à nossa presença as nossas ações; compreendemos o que estamos fazendo com o que determinaram para nós e assumimos a responsabilidade pelo sentido que damos aos determinismos. Esta conduta pode ocorrer em situações específicas, o que não implica a consciência reflexiva da unidade de nossas ações, ou seja, nem sempre temos a consciência de como nos edificamos como sujeito.

Quando nossas ações negativam algo, ocorre o que Sartre (1943/1997) denomina de “a consciência inserir o nada no mundo”. “Nadificação”, segundo Thévenaz (1952/2017), foi o nome de batismo dado por Sartre à redução fenomenológica de Husserl. Acresce Thévenaz que “A consciência, outrossim, se desprende do mundo de um só golpe por nadificação: nenhuma necessidade dessas eternas retomadas, dessas aproximações indefinidas que caracterizavam a trajetória de Husserl.” (p. 187).

Devido a isso, Sartre afirma ter a existência primazia sobre a essência. A existência, para Sartre, designa “o surgimento da consciência na redução nadificante. A existência não é nada senão que consciência”. (Thévenaz, 1952/2017, p. 187). É o sujeito, portanto, como liberdade, como projeto, como ação, quem define o ser das aparências das coisas, atribuindo-lhes sentido, um fundamento, bem como pode realizar o “reco nadificante” que é “uma forma de se desvincular de uma situação para vê-la, compreendê-la, transformá-la” (p. 189); do contrário – se a essência precedesse a existência – a essência não poderia ser negada. Os(as) essencialistas, por conseguinte, ao negarem que a existência precede a essência, contraditoriamente mostram a condição nadificante da consciência; portanto, este movimento de negação realizado por eles(as) ratifica a afirmação de Sartre.

O ser do fenômeno, para quem o apreende, se faz absoluto. O sujeito o experiencia subjetivamente (imanência de si a si) e o significa, revelando a sua totalidade; por exemplo, o(a) psicólogo(a), ao visar pessoas dividindo um mesmo espaço físico de trabalho, pode definir este acontecimento como “uma equipe” trabalhando; e poderá agir perante essas pessoas de acordo com esta concepção que tem delas. O “ser equipe” pode permanecer para o(a) psicólogo(a) somente como consciência irreflexiva (consciência que remete ao objeto significante), quiçá a consciência cúmplice (consciência de que é ele(a) quem dá o significado ao objeto significante); mas pode não ter uma consciência reflexiva (consciência do sentido orientado e que orienta o significado que dá ao significante – é por esta consciência que elucidará o seu projeto para com o fenômeno).

Desta forma, o mundo exterior é apresentado à consciência pela experiência (Almeida, 2011), o que faz não haver dicotomia entre sua essência e sua aparência, pois esta revela aquela. O sujeito que o visa é quem o faz aparecer para si, e isto mostra a relatividade do fenômeno. Igualmente, isto mostra que tudo está em ato, uma vez que a relação entre consciência e mundo ocorre por um indivíduo que está em situação.

Sartre (1943/1997) nos fala que o pensamento, como captação intuitiva,

não se dá como representação ou como significação dos pensamentos expressados, mas é captado diretamente enquanto é – e este modo de captação não é fenômeno de conhecimentos, mas estrutura do ser. [...] É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento. Mas esta aparição do si – mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é a emergência da “realidade humana” no nada. (p. 29; 59).

A consciência, por seu turno, torna possível o aparecer de algo, porque ela só surgirá ao **intencionar** esse algo, promovendo este encontro e sendo consciência do que intenciona, como já mencionado. Ao visar algo, o questiona e tem a resposta: “é isso!”; e assim o reflete no mundo. Esta essência, portanto, não é substância da consciência, não a sustenta como sua matéria. A consciência, sendo sempre um movimento para fora, nadifica um ser para recair em outro ser. O nada é o que sustenta a transcendência (“projeto de si para além de...”); e é somente pela recusa “daquele” ser, que ele pode ser transcendido. É pelo nada que se pode afirmar e negar o ser; como exposto, o nada só pode nadificar no seio do ser. Esta nadificação da essência – e não da consciência, visto ela nada ser – só é possível porque ela é dinâmica, é movimento, é ato em situação.

Para Sartre, o paradoxo entre o ser e o nada é ontológico e ocorre dialeticamente. E é por ser dialético que, inclusive, o homem pode ou não justificar pela dialética a maneira como apreende os fenômenos, independente que seja dialeticamente que o faz. Sua justificativa, por conseguinte, nos mostrará como compreende a relação entre o homem e a história através de suas ações, no próprio ato da relação, na dimensão antropológica.

Como mencionado, algumas pessoas têm consciência do paradoxo do ser e do não ser; outras o negam. Sartre (1943/1997) assevera, portanto, que “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se se prefere, a **angústia** é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”. (p. 72, grifo nosso).

A angústia é angústia diante de si mesmo e não diante de algo, é apreensão reflexiva de si. Ela reflete nossa liberdade de ser, nossas possibilidades não determinadas alhures, mas por nós próprios. À vista disto, podemos rejeitar o porvir que nos foi determinado historicamente. A angústia, portanto, opõe-se ao

“espírito de seriedade”, que capta os valores a partir do mundo e reside na substancialização tranquilizadora e coisista dos valores. Na seriedade, defino-me a partir do objeto, deixando de lado *a priori*, como impossíveis, todas as empresas que não vou realizar e captando como proveniente do mundo e constitutivo de minhas obrigações e meu ser, sentido que minha liberdade deu ao mundo. Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim. (Sartre, 1943/1997, p. 84).

Pela angústia, enfim, apreendemos nossas possibilidades como motivos insuficientemente eficazes, por não serem causas de condutas impostas. A angústia é “a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (Sartre, 1943/1997, p. 76); e a consciência da angústia pode nos desamparar da crença em valores como prático-inertes, ao nos conscientizarmos de que os valores são fundados pela liberdade.

Ter consciência da angústia não significa que esta será apreendida como mediação direta à consciência da liberdade. O homem pode escolher não ser consciência de liberdade, portanto, pode significar a angústia como um “estado”, através da **má-fé**. Esta conduta de fuga da liberdade é que produz o “espírito de seriedade”. Pela má-fé, o homem afirma sua substancialização pelo mundo, negando a sua responsabilidade pela escolha de seu ser.

Sou meu desprendimento de mim, *sou* meu próprio nada; basta que eu seja meu próprio mediador entre mim e mim mesmo para que toda objetividade desapareça. Não devo *ser* esse nada que me separa do objeto-eu, porque é preciso que haja *apresentação* a mim do objeto que sou. Assim, eu não posso conferir a mim qualquer qualidade sem a mediação de um poder objetivador, o qual não é meu próprio poder e não posso inventar ou forjar. (Sartre, 1943/1997, p. 352, grifos do autor).

Lembremos também, como mencionado, que é a partir do **outro**, como condição necessária, que posso formar qualquer pensamento a meu respeito. O outro, portanto, não pode ser o sentido definitivo de minha objetividade, constituindo-me como objeto pleno e eterno para mim, como coloca Sartre (1943/1997); senão como condição concreta e transcendente. Sou objeto para o outro, mas só me defino a partir dele, se legítimo, como verdade, o que ele diz sobre mim; portanto, assumir o ser que o outro me atribui, exige-me um posicionamento diante dele. Em presença do olhar do outro que aliena o meu ser, sou para o outro e este para mim transcendência-transcendida, e esta condição nos mostra o inacabamento do ser, por conseguinte, o conflito de liberdades.

Estamos, portanto, diante das seguintes condições: o homem carece de essência e busca-a intencionalmente no mundo; mas está em presença de várias formas de ser; pelas suas ações e projetos secundários cotidianos realiza escolhas, geralmente não reflexivas, que apresentam coerência com seu projeto fundamental (totalidade de ser), para tanto, nega outras formas de ser. Ter consciência, pela angústia, que realiza seu projeto de ser pelas suas ações cotidianas, o faz perceber a gratuidade de estar no mundo – a ausência de determinações prévias do seu ser. Pela conduta de má-fé, ele busca resolver o problema de seu vazio, sua insubstancialidade, sua falta “natural” de sentido, dando sentido à sua existência diariamente, na relação com as outras pessoas e as coisas.

O problema é como o homem se faz nesta condição. Como coloca Schneider (2002), seu ser estará comprometido independente do lugar aonde for. A essência está no mundo dos homens e das coisas, e não será “dentro de si” que a encontrará; mas como ele é livre, ele pode criar justificativas que o levem a crer na imanência do ser, por conseguinte, na do seu próprio ser. Diante dessas (más) crenças, o que encontramos são lógicas que fixam o movimento do mundo, entendendo-o como inerte; afinal, “se nasci assim, se a História é assim, nada há o que fazer, somente cumprir o meu destino”.

O que faz o(a) psicólogo(a) diante de uma pessoa que mostra esse entendimento determinista de si e do mundo? Depende, igualmente, da maneira como o(a) psicólogo(a) apreende a realidade: pode acreditar que homem e mundo se identificam; que são dicotômicos; ou que a relação entre ambos acontece dialeticamente. Nos dois primeiros casos, caberá ao(a) psicólogo(a) apontar ao indivíduo a melhor forma de conservar a História “natural” do homem e/ou das coisas. Ambos os raciocínios mostram contradições.

Não obstante, crendo que tudo está determinado, seja na identificação ou na diferença, em que o(a) psicólogo(a) irá ajudar? Basta o indivíduo conduzir sua vida por onde a vida o conduz. Temos aqui, quiçá, uma possível resposta: pode ser que o indivíduo não “enxergue” o que a vida lhe reserva, por isso a necessidade da ajuda do(a) psicólogo(a). Esta justificativa, por seu turno, mostra que o ser (passado) se identifica com o não ser (futuro); assim sendo, onde o sujeito se perde “em si mesmo”, que não consegue perceber seu ser? Ele não “se perde em si mesmo”, mas pela conduta de má-fé, forja a relação consigo próprio. Todos se edificam, e edificam o mundo, por essa conduta, senão não buscaríamos nosso ser no mundo; mas alguns têm consciência disso e de suas escolhas; têm consciência de que modo apreendem o mundo, enfim, do que medeiam e do que pode mediar sua relação com as coisas e com os homens.

Mencionamos que o sujeito pode ter consciência de sua liberdade na relação direta com a angústia, o que não implica que a aceitará “naturalmente”. Ele tem a possibilidade de escolher a má-fé como conduta que nega que é sua a escolha de ser como é, e que há a possibilidade de ser o que não é. Estas possibilidades, contudo, permanecem no seu horizonte ao serem negadas, elas não são exterminadas definitivamente, porque o futuro ainda não aconteceu.

Na condição de ser pela angústia que o auxiliará na tomada de consciência de sua liberdade, há a possibilidade de o(a) psicólogo(a) querer assumir a responsabilidade pelo ser do outro. À vista desta possibilidade, não seria interessante, então, que o(a) psicólogo(a) comunicasse ao outro os seus possíveis – o que ele não é e o que poderia ser? Para Sartre

(1943/1997) isto não faria efeito, pois os seus possíveis – acredita o sujeito pela conduta de má-fé – já estão determinados. Tampouco conviria apontar-lhe diretamente a sua angústia. A angústia do futuro é evitada pelo sujeito ao querer crer que é determinado, fazendo-se escapar da experiência de desamparo e da responsabilidade. Da mesma maneira, pela má-fé, o indivíduo pode apreender a comunicação do(a) psicólogo(a); ademais, este(a) profissional corroboraria com a má-fé do indivíduo ao acreditar que a visada da angústia pelo sujeito seria determinada diretamente pela alteridade, no caso, por ele mesmo – o(a) psicólogo(a).

Sartre (1943/1997) nos alerta que o indivíduo, ao lançar mão da má-fé para mediar a relação consigo mesmo, se coloca em uma posição desprivilegiada para se interrogar em cada gesto, em cada comportamento. Para tal feito, ele precisa se distanciar de si, isto é, visar o sentido de suas ações, como num movimento igualmente ao de visar o sentido das ações de outros – a diferença da conduta da má-fé é que ele sabe que suas ações são suas escolhas. Somente por essa reflexão poderá negar sua má crença de que nasceu com uma essência; e a compreensão de sua insubstancialidade será experienciada pelo contato com sua angústia. O ser e o nada não são amalgamados, esta condição só acontece na dimensão abstrata, pela sua maneira (equivocada) de ser consciente de si.

À vista disto, Sartre, com sua Psicanálise existencial, nos dá sua valiosa contribuição. Ele, além de nos elucidar que a angústia é caminho necessário para o indivíduo apreender sua liberdade, nos informa que o indivíduo pode fugir da angústia ao escolher a má-fé – a consciência de uma verdade que justifica ser produzida alheamente.

De igual forma, Sartre nos ajuda a pensar a importância da função do(a) psicólogo(a) como mediador(a) do outro consigo próprio. Esta mediação, todavia, contradiz a que lhe foi instituída como especialista do saber prático, isto é, pelos saberes e fazeres tecnicistas. **O(a) psicólogo(a), para compreender o indivíduo como fenômeno, deverá ter o cuidado de fazer a “suspensão” dos saberes apreendidos, de seus juízos, isto é, nadificá-los, afastar-se deles para interrogar se eles podem fundamentar o ser do outro.**

Ora, ao realizar este afastamento do ser, o(a) psicólogo tem a consciência de que seu ser está no mundo e de que sua condição é de não ser. Na condição de seu ser não ser seu fundamento, tampouco pode fornecer o fundamento do outro. Com sua consciência “despregada” de seu ser, pode apreender o ser do outro a partir de como o outro lhe aparece, ao invés de realizar a apreensão mediada pelo seu juízo – do(a) psicólogo(a). E esse aparecer acontece no conjunto das mínimas ações do indivíduo (seus gestos, seus movimentos), dado que é a unidade dessas ações que informará ao(a) psicólogo(a) o sentido que o outro dá ao seu ser.

Compreendendo como o indivíduo se totaliza-em-curso, este(a) profissional pode colocar o ser que apreende do indivíduo (que se coloca à sua frente como fenômeno) à presença deste para que o interrogue, e, por conseguinte, poder nadificá-lo ou afirmá-lo. Este movimento dialético oportuniza que o indivíduo possa se ver mediado pelo(a) psicólogo(a) enquanto outro que lhe reflete seu próprio ser, e não como um outro que lhe apresenta um ser-outro.

Vejamos: o indivíduo apreende o mundo, o experiencia dando sentido a ele. Este sentido é desvelado, concomitantemente, em sua ação. O(a) psicólogo(a) apreende diretamente o indivíduo, como fenômeno, pelas suas ações; sendo por estas que deve elucidá-lo, e não por seus próprios valores ou por uma teoria que fundamentaria o indivíduo “fora” de sua vida. Por conseguinte, comunica ao sujeito sobre como este apreende o ser e se justifica. Por este movimento que o psicólogo(a) coloca à presença do indivíduo seu ser, oportuniza que este se distancie de seu ser para assimilá-lo. Sua ação, por seu turno, revelará o que faz com o ser que apreende. É por este movimento dialético em curso, que o(a) psicólogo(a) se faz mediador(a) do indivíduo consigo mesmo.

Nenhuma conduta do(a) psicólogo(a), contudo, é garantia de seus fins. Incentivar a consciência reflexiva da outra pessoa dependerá de que esta intencione ter consciência de si; que a apreenda como sua necessidade, independente do esforço do(a) psicólogo(a). Mesmo que este(a) insira alguma outra técnica ou instrumento, mediando sua relação com o sujeito, seu uso deve visar o mesmo objetivo: que o sujeito possa apreender o seu ser através dela. Na melhor condição, mediada sua relação com o outro pela técnica, caberá ao(à) psicólogo(a) desvelar como o outro a experiencia, pois a técnica, por si, nada nos diz, senão como um instrumento que, mesmo usado como significante, será significado pelo indivíduo. Transcender o indivíduo pela técnica é querer defini-lo por ela; contudo, isso ocorrerá somente se o projeto do sujeito for o de se justificar como ser determinado.

Ratificamos, a partir deste movimento do(a) psicólogo(a), o que Sartre (1960/2002) assevera sobre a importância da lógica dialética. Ela não significa pretérito-saber pelo qual se visa conhecer a biografia do sujeito. Ela é “orgânica”, vivente, pois é o conhecimento do movimento pelo qual ele constrói a sua vida a partir de sua relação com o mundo; portanto, a compreensão da e pela dialética é o instrumento mediador fundamental do(a) psicólogo(a) consigo e com o(s) outro(s).

Há necessidade, portanto, de que o exercício para a consciência desta lógica não se restrinja ao campo da psicoterapia, mas que inicie, se possível, na formação, conforme mencionado no capítulo anterior. Como função do(a) docente, ele(a) pode elucidar ao(à)

aluno(a) a maneira como este(a) apreende o conteúdo, que equivale à maneira que apreende o mundo e a si. A ideologia liberal predominante nas práticas pedagógicas incita que o(a) aluno(a) conheça o ser do fenômeno a partir de preceitos. Os pretéritos saberes, como mediadores do(a) aluno com ele(a) mesmo, exigem que o ser do fenômeno apreendido se identifique com aqueles, ficando, assim, no idealismo.

Não se nega aqui a importância de se conhecer as teorias, mas colocar em questão o sentido dado pelo(a) aluno(a) ao sentido que o(a) autor(a) dá à sua teoria. Por exemplo, o sentido que se dá à noção de liberdade da sentença popular “*Minha liberdade termina onde começa a do outro*” – muito proferida no cotidiano das relações humanas – inclina-se a ser identificada com a noção de liberdade sartriana; não obstante, esta sentença, na realidade, é fundamentada pelo sentido de liberdade da ideologia liberal da propriedade privada. (Trintim & Freitas, 2017).

Podemos ir além, trazendo outro exemplo. Uma das maneiras de a mulher se impor frente a qualquer assédio ou proibições tende a ser expressando-se como “dona de seu corpo”, portanto, autônoma para fazer dele o que bem entende. Contraditoriamente, ela precisa usar o corpo como delimitador da liberdade do outro, ou seja, sua resistência e luta contra a violência machista, religiosa etc., ocorre na justificativa fundamentada no seu corpo “como propriedade privada”. Justificar a necessidade do respeito a partir de sua humanidade, num mundo capitalista, é complexo para ser compreendido. A arma que usa, portanto, é a mesma usada pela ideologia liberal para delimitar as liberdades – a propriedade privada.

A noção de liberdade da sentença anterior, ao ser relacionada à noção de liberdade sartriana, pode evidenciar, de imediato, que esta seja entendida pela ideologia liberal. Compreendemos a filosofia de Sartre do interior da classe burguesa; assim, podemos transformar seu pensamento numa teoria reacionária. Ademais, a sua filosofia da liberdade corre o risco de ser apropriada pela ideologia liberal para legitimar as “coisas como são”. Como se trocassem “Deus quis assim” por “Você é livre, você quem escolheu ser assim”. Como esses exemplos, nossas ações podem ser orientadas por diversos saberes que têm o “privado” como seu fundamento.

Outro ponto que considero importante ser elucidado no trabalho com grupos é o problema das mediações no processo de sociabilidade. Gomes (1990) lembra que, para Sartre, “a única possibilidade de se vir a compreender o adulto em que nos tornamos reside na análise das condições em que se dá a mediação, e das características dos mediadores específicos” (p. 59). Prossegue a autora reafirmando o pensamento de Sartre sobre a biografia de cada pessoa ser

construída na interação constante entre os elementos que compõem uma família particular, e só nela faz sentido e se explica. E isto já o vimos em Sartre: é a família de cada sujeito quem o insere na classe específica, com as peculiaridades que a caracterizam (o que implica, inclusive as modalidades e a qualidade das interações entre seus membros). No futuro, a história pessoal (biografia) escapa aos limites estreitos da família original, enriquecendo-se. (p. 61)

A mediação entre o indivíduo e a sociedade, realizada pela família, oferece os alicerces básicos a esse para sua interação social; e os demais grupos que o indivíduo integrará, igualmente serão mediadores entre ele e o social, ampliando suas interações. Seus progenitores, contudo, não viveram sempre na família que construíram. Esta é a família primária para seus filhos, que, por seu turno, poderão formar futuramente as suas. Desta forma, em qualquer grupo de que o indivíduo fizer parte, o problema estará relacionado com as condições das mediações realizadas; e isto resvala igualmente na mediação do(a) psicólogo(a) com “aquele” grupo específico.

Da mesma maneira, como disse Sartre (1960/2002), se Valéry, sendo um intelectual e pequeno-burguês, não identifica, pela sua singularidade, os demais intelectuais e pequeno-burgueses; tampouco Valéry pode ser identificado a partir dos pequeno-burgueses; o que nos permite compreender Valéry como pequeno-burguês a seu jeito, é compreender os sentidos que dá ao que apreende da sua classe burguesa, isto é, identificando os pontos de intersecção, como mencionamos, entre Valéry e sua classe.

Nos estudos de grupos, buscaremos igualmente apreender estes pontos de intersecção entre os indivíduos e sua classe, como informa Sartre (1960/2002), por exemplo, sobre a importância da mediação da família como grupo primário. **O que nos interessa, contudo, não será como cada indivíduo, enquanto singular/universal, se enreda nos diversos grupos a que pertence e nessas relações se totaliza-em-curso, como fazemos na psicoterapia. Quando trabalhamos com “um grupo”, seja ele assim definido por terceiros que o apreendem de fora e/ou pelos seus próprios membros, partimos da ideia dessa totalidade (ser-grupo), mas somente acompanhando como cada um de seus membros, na sua singularidade, empreende suas ações para dar (ou não) coerência e unidade ao ser-do-grupo – e isso ocorre pela ação conjunta (ou não) com outros indivíduos num campo sociomaterial compartilhado – é que podemos compreender como se realizam (ou não) como grupo. À vista disto, entendemos a importância de compreender os pontos de intersecção no enredamento das relações dos membros do grupo entre si e destes com o campo sociomaterial – relações estas que ocorrem em condições contraditórias, pois são mediadas por cada um de seus membros, como também pelo campo sociomaterial.**

Tanto na dimensão ontológica quanto na antropológica, o sujeito não deve ser identificado a partir de um grupo de que faz parte. Ele circula em vários grupos e contribui com as particularidades desses; contudo, observamos que não é sempre isso que acontece. Usualmente o sujeito é identificado pela sociedade por categorias – raça, gênero, poder econômico, religião, estado civil, nível de escolaridade etc. De igual forma, um grupo pode ser identificado a partir de uma totalidade apriorística, sem que se considerem os movimentos singulares dos membros que o compõem, que nos revelam o sentido dado por eles ao grupo. Esta concepção categórica induz ao erro, haja vista que o grupo, como tal, deve ter o sentido para seus membros como possibilidade real.

A relação dialética singular/universal nem sempre é bem compreendida. Falar de uma determinada mulher, por exemplo, significa também se reportar a grupos de mulheres e vice-versa. As categorias que definem determinada mulher são ideologias que produzem relações concretas – por elas essa mulher é mediada com a sociedade. Falar sobre “a Joana”, por exemplo, significa identifica-la como mulher, negra, universitária, católica, casada e as demais esferas que a reconhecem; isto significa que violentar Joana, igualmente violenta todas as mulheres e, principalmente, as que com ela se identificam por pertencerem a algum grupo de uma dessas categorias.

O que acontece, todavia, é que nem todas as mulheres se sentem “violentadas” quando uma mulher o é, tampouco se pode afirmar o mesmo sobre as que correspondem a uma destas ordens categóricas. Que fenômeno grupal de negação da violência é este? O que as media nos casos de negação e de identificação? Sartre (1960/2002) nos oferece indicadores para compreendermos algumas dessas condições que, por seu turno, nos revelam os tipos de mediações pelas quais se constroem determinadas estruturas grupais.

Os grupos são construídos pela reciprocidade entre seus membros; desta forma não são estáticos, estão sempre em movimento, podendo mudar ou se manter de acordo com o projeto de cada membro em consonância (ou não) com os fins do grupo (ou para o grupo). As estruturas grupais não acontecem, obrigatoriamente, na sequência que serão apresentadas a seguir. Seguindo a exposição de Sartre (1960/2002), a maneira que apresenta as estruturas grupais vai “do simples ao complexo porque ela é, ao mesmo tempo, formal e dialética, na medida em que vai do abstrato ao concreto”. (p. 664).

Mészáros (2012) comenta que

O problema intransponível para Sartre foi, e continuou sempre sendo, que o modo de universalizar o singular sem suprimir sua especificidade só é possível por meio de *mediações apropriadas* que ligam a multiplicidade – socialmente definida – dos indivíduos particulares aos seus grupos e classes em qualquer momento dado, e ao desenvolvimento social em desdobramento no decorrer de toda a história. (p. 238).

Desta forma, o(a) psicólogo(a) deve entender, sobretudo, seu lugar diante dos grupos como um(a) terceiro(a) mediador(a); como estabelece sua relação dialética com os membros do grupo; como os unifica; e que situação objetiva visa superar com seu projeto de trabalho com “este” grupo – o que significa, igualmente, compreender sua condição pelas contradições que a envolvem. O desvelamento das intersecções entre o singular e o universal constitui o campo da sociabilidade, e sendo o que nos interessa, é o que veremos a seguir.

6.2 A mediação pelas coisas e por terceiros: entre o sujeito e a História

Na *CRD*, como vimos em capítulos anteriores, Sartre (1960/2002) experienciou, durante a II Guerra Mundial, a “força” determinante da História antagonizando as liberdades singulares; definindo como cada indivíduo deve ser em espaços compartilhados com outros; como deve agir conjuntamente; quais os limites de cada um; quais instrumentos, ferramentas, técnicas, etc. deve utilizar em cada situação. Compreendeu, igualmente, que alguns assumiam o ser de suas necessidades como predestinado pela História; em outros, observou a consciência das contradições históricas, como muitos companheiros seus da “resistência”.

Desta forma, compreendeu que o ajuntamento de pessoas que abrem mão de seus projetos particulares para lutarem por uma causa comum e, igualmente, o movimento comum de indivíduos – momentâneo e espontâneo – diante de uma ameaça são de extrema relevância pelo seu caráter revolucionário ao modo de vida serial que aliena a livre práxis. Sartre (1960/2002), destarte, considerava o ato revolucionário um ato de liberdade.

Compreendeu, de igual forma – acompanhando a dialética dos movimentos – que alguns agrupamentos forjavam o ato livre. O ajuntamento de pessoas (por exemplo, nos campos de exilados) e aqueles que realizavam, passivamente, as atividades que lhes eram atribuídas, do mesmo modo passivo que designavam e controlavam as atividades dos outros (por exemplo, os colaboracionistas de Hitler) são modelos desses conjuntos.

Diante desta realidade, Sartre também percebeu que emergiam outras formações grupais. Havia indivíduos que livremente estruturavam suas relações no interior do grupo que formavam; acordavam em definir e distribuir tarefas e funções para, a partir delas,

perseguirem um objetivo comum. Estes indivíduos lutavam contra as ordenações que buscavam alienar suas práxis; preferiam assumir a autonomia deste limite, definindo e organizando eles próprios suas práxis. Eram os casos, por exemplo, da Internacional Situacionista e do Coletivo Democrático Revolucionário, como mencionamos.

Os grupos emergem da serialidade social, condição esta em que os indivíduos experienciam isoladamente a universalidade; mas que, na condição da práxis isolada, não conseguem mudar o rumo da História. Os grupos, ratificando, são mediadores entre os indivíduos e a História.

A concepção de homem para Sartre, isto é, sua antropologia, nos evidencia o homem que constrói – dialética e socialmente – a sua história, ao mesmo tempo em que é construído por ela. Veríssimo (2000) apresenta o pensamento de Marx, mencionando que,

O ser humano não é uma ideia, um conceito, e sim inscreve-se numa ordem psíquico-empírica, que, por sua vez, articula-se com o social. O ser humano não é fundamentado numa racionalidade que paira sobre todas as coisas e relações, em que a condição de possibilidade do conhecimento reside na sua separação das próprias coisas (como se quiséssemos obter magicamente uma depuração alquímica da matéria em ouro espiritual). O ser humano é organizado empiricamente como sensibilidade. Ela entra na esfera da ciência, como efetividade, fazendo-se reconhecida como fenômenos para a ciência, sobretudo a partir de relações concretas entre seres humanos. [...] Assim, como diz Marx, o olho se torna humano (1987, p. 177). O olhar, o tocar, o experimentar, o gosto e o gozo são definidos não em si mesmos, mas, por uma prática social. A natureza bruta é modelada socialmente. [...] E essa modelagem assim como nos humaniza, pode nos desumanizar. (p. 103; 105; 106).

Esta desumanização ocorre quando se agrega ao indivíduo – na acepção de individualidade – o valor da propriedade privada e todos os produtos derivados da práxis humana, produzidos pelos homens no seio do sistema capitalista, e que lhes dita quais são os produtos que devem consumir. Produz, não obstante, igualmente a desumanização ao produzir excluídos deste sistema – os que produzem e que não podem consumir o que produzem, e os que não podem produzir, quiçá consumir. A aquisição de bens (o ter), portanto, sobrepõe o valor das mudanças históricas nas relações de produção do homem com a natureza (o ser, o devir histórico para Marx). A exclusividade, o privilégio do indivíduo em sua forma mais íntima, depende de sua propriedade privada, assevera Veríssimo (2000).

A propriedade privada (o Ter) se amalgama com o indivíduo que, por seu turno, forja sua necessidade orgânica (a fome, por exemplo) pela necessidade do inorgânico (consumo de produtos, bens); o trabalho coletivo – criador e estético, pois é práxis livre que transforma a natureza, que atribui sentido à sua práxis socializada para atender as necessidades de uma

comuna e, por conseguinte, da humanidade – ao trabalho alienado, serializado, solitário e competitivo.

A produção da “abundância”, da “riqueza” não ocorre se não houver as classes subalternas. A classe média é produzida e se produz como “instrumento” de mediação entre as menos favorecidas e as classes favorecidas; e sua função como mediadora é de manter o *status quo* do sistema capitalista. É para a classe média que a ideologia da “meritocracia” faz sentido. A falácia de que, trabalhando, podem conquistar seus méritos, pois “só depende do indivíduo querer e ter competência para este alcance”, não é muito eficaz com os pobres – eles, diferente da classe média, tendem a experienciar mais claramente as contradições da ideologia liberal. O que lhes falta, portanto, são condições que viabilizem a mudança de sua condição.

Sartre (1960/2002), na *CRD*, ao ampliar a compreensão da liberdade da consciência para a práxis livre na história (esta que ocorre na dimensão sociomaterial – relação com o outro, com a matéria, a escassez/necessidade etc.), assevera que a realidade só pode existir pela ação. Citando Gerd Bornheim, Veríssimo (2000) expõe que, se alguma ideologia teórica tiver sua função prática, é por ser assegurada por ideólogos.

Complementa Veríssimo que “o ser humano faz a sua liberdade se concretizar, por mais surpreendente que pareça, ao de-cair numa articulação entre *práxis*, trabalho e necessidade” (p. 115), e o faz na tecitura de relações interpessoais, sendo mediado pelo outro e pelas coisas. Sua relação com o outro, para ser legitimada é, por conseguinte, indispensavelmente mediada por uma terceira pessoa.

O terceiro é necessário à relação, haja vista ser por ele que a reciprocidade alheia é reconhecida. Ele é aquele que rompe a cumplicidade recíproca – esta que faz da díade um absoluto. Inclusive a noção sartriana de uma terceira pessoa mediando e desequilibrando a integridade da díade refuta o princípio do terceiro excluído da lógica formal aristotélica, como já assinalado. A justificativa de Sartre para a função do terceiro é a mesma que a de Aristóteles – o terceiro é aquele(a) que inserirá no cerne do ser diádico a dúvida sobre o absoluto; mas Sartre, diferente de Aristóteles, valoriza essa função do terceiro, pois entende que somente por ele que o absoluto da relação poderá ser transcendido.

Desta forma, é pelo grupo, como formação ternária, que há a possibilidade de os indivíduos romperem com as circunstâncias dadas. Esses, ao reconhecerem sua relação serial com outros, através de terceiros, podem empreender ações em comum para romperem com o fazer solitário, e, inventando-se como grupo, criam juntos novas formas de ser em sociedade. Um grupo se faz terceiro diante de outras relações, e seu fazer denuncia o absoluto que há

nessas. Igualmente, como mencionado, tem sua função mediadora entre o indivíduo e a sociedade – pelo projeto comum revolucionário ou mantenedor do *status quo*.

É importante apontar o alerta de Sartre (1960/2002) para quem pretende compreender os processos grupais. Ele nos diz que há três possibilidades objetivas de quem percebe a situação. A primeira é encetar um relacionamento com os(as) investigados(as), submetendo-se à situação. O(a) psicólogo(a), por exemplo, pode pertencer ou não ao grupo, mas assume seu lugar de terceiro(a) inserido(a) no grupo, como mediador(a) e se permitindo ser mediado(a) pelos demais. Parte-se da condição concreta do grupo e suas mediações, por exemplo, em uma equipe multi ou interdisciplinar – neste caso ele(a) pode fazer parte da equipe ou ser solicitado(a) para trabalhar com ela.

A segunda é ser a mediação prática que possibilite a comunicação entre as pessoas, sendo reconhecido por essas como meio objetivo para tal. Neste caso, podemos exemplificar com a mediação direta do grupo, ou pelas suas produções científicas, literárias, pelo conteúdo de sua palestra etc.

A terceira é acompanhar passivamente a situação de fora, vendo o grupo como um universo fechado do qual não faz parte, reforçando ou refutando, pelo seu olhar, a situação em que as demais pessoas do grupo se encontram. Qualquer que seja sua ação diante da situação que apreende, o(a) investigador(a) encontra-se afetado(a) por ela e afetará os(as) demais. É afetado(a) porque, ao interiorizar os acontecimentos do grupo, terá que decidir o que fará diante deles; e suas ações, diretas ou indiretas, afetarão os(as) envolvidos(as), haja vista a exigência de, igualmente, decidirem o que farão quando estiverem diante dessas ações.

Esta orientação decorre do esforço de Sartre para lembrar que, pela razão dialética, não se considera um determinado acontecimento como resultado da somatória de fatores independentes e externos. Estes fatores estão respectivamente ligados entre si pelo campo sociomaterial. Os indivíduos apreendem a fixidez determinante das estruturas deste campo como fenômeno entre fenômeno, e a organiza de acordo com seus projetos, retornando a este mundo objetivo pelas suas práxis que transcendem a necessidade assinalada pelo momento anterior, como já mencionamos. É esse movimento totalizante, em curso, realizado pelo indivíduo ou grupo, e proveniente do determinismo da inércia da matéria e da necessidade (Böechat, 2011), que se constrói e supera as totalizações, as bases históricas, concomitante a edificação do ser do indivíduo, isto é, sua construção como sujeito.

Sartre (1987) também nos ensina que,

[...] cada coisa está rigorosamente ligada ao conjunto de todas as outras e isto constitui o que se chama de todo. Mas o que é realmente um todo, ou se preferem, uma totalidade? É algo bem diferente de uma soma no sentido em que, na soma há elementos, há unidades que, a menos que as consideremos sem ir muito longe, não se modificam. Acrescentando-se umas às outras, cada unidade permanece uma unidade e só o conjunto é que constitui um número, enquanto o todo é constituído de tal forma que cada uma de suas partes é um reflexo de si mesma, do todo, e ao mesmo tempo é o todo, permanecendo ligada a todas as outras. Quando temos uma verdadeira totalidade podemos sempre considerar uma das partes enquanto tal como representando a totalidade e ao mesmo tempo como uma coisa particular. (p. 8).

Para Sartre (1960/2002), não há números suficientes de conexões entre as experiências, e por esta razão dialética, não concebe o *monismo* como um *a priori* do conhecimento. Compreende que um princípio único, como unidade de um todo – como, por exemplo, compreender a totalidade de um grupo de trabalho pela unidade da empresa, negando as relações dialéticas entre os membros do grupo e de sua totalidade com a empresa – somente demonstra o raciocínio analítico de quem assim compreende esse grupo, sem que este raciocínio elucide a real condição do grupo.

Por isso que defende a razão dialética como a própria condição pela qual a realidade é constituída pelos homens, isto é, “o conhecimento dialético de fato, (é) o conhecimento da dialética”. (Sartre, 1960/2002, p. 141-142).

Desta maneira, tanto o movimento do(a) investigador(a) quanto do(a) investigado(a) são simultâneos e dialéticos. “A razão *está em processo* [...]” (p. 142, grifo do autor); portanto a atividade do(a) investigador(a) também é totalizadora, mas sem ser deliberativa. E para tal feito é necessário que o(a) investigador(a) reflita criticamente sobre sua experiência investigativa. Conclui Sartre que pela razão dialética constituir-se no mundo e o superar, tal razão “é um tipo de racionalidade e, ao mesmo tempo, a superação de todos os tipos racionais”. (p. 142).

6.2.1 *A necessidade de se conservar a História: a mediação pelas coisas e pela alteridade.*

Vimos que o campo social do prático-inerte medeia o ajuntamento dos indivíduos. Este campo, quando bem definido, também realiza, indiretamente, a mediação da multiplicidade indiferenciada, como coloca Sartre (1960/2002). Mediação indireta por definir as pessoas “por esse objeto como membros de ajuntamento” (p. 375), mesmo que entre si, elas estejam ausentes. Podemos dar o exemplo da tecnologia utilizada pelas mídias, principalmente as virtuais, que determinam a unidade dos indivíduos na separação, e garantem que a mesma informação chegue a todos(as) mediada pela alteridade, e de maneira

reificante, pois coloca as pessoas passivas diante dela. A materialidade, por sua inércia, exige, igualmente, a inércia das pessoas.

Esse ajuntamento indireto impõe que as práxis dos indivíduos sejam isoladas, e se reconheçam na alteridade – no outro que utiliza os mesmos instrumentos que ele, como mencionado. As condutas de alteridade que medeiam os indivíduos são condutas do outro, e

como membro da série, o indivíduo manifesta condutas *alteradas* das quais cada uma é nele a ação do Outro, o que significa que, por si mesmas, elas são uma recorrência levada ao limite (ou seja, ao infinito). [...] Com efeito, na medida em que cada termo produz a alteridade dos Outros, torna-se ele próprio. Outro enquanto os Outros produzem-no Outro, e, por sua vez, contribui para modifica-los em sua alteridade. (Sartre, 1960/2002, p. 380, grifo do autor).

Outro exemplo propício ao momento atual, é a utilização das redes sociais como o *Facebook*, *Twitter*, *WhatsApp*. Por estas ferramentas – denominadas aplicativos –, é ajuntada uma multiplicidade de pessoas que apreendem e compartilham informações (reais ou falsas), opiniões etc., produzindo modificações no outro como um outro, mas que é “usuário(a) da rede” igual ao outro. Esse campo prático-inerte de aplicativos de redes sociais é criado por determinados grupos para que tais aplicativos sejam usados e compartilhados na plataforma virtual.

As pessoas, ao utilizarem as redes sociais através de suas publicações, buscas etc., tornam públicas suas necessidades e com **o que** buscam supri-las. **O como** podem buscar suprir, por seu turno, é definido pelo próprio aplicativo, pela delimitação do campo de seu uso. As publicações dos(as) usuários(as) são apropriadas pelos grupos soberanos e retornadas a eles(as) como o “ser de suas necessidades”.

Isto significa que, além deste campo prático-inerte delimitar o caminho para a busca do ser – esse que atenderá às necessidades dos(as) usuários(as) –, igualmente, pode lhes oferecer o ser em forma de mercadoria de seus anunciantes, vinculando propagandas desses nas páginas acessadas por cada usuário(a). Desta forma, as mercadorias, definidas como “ser das necessidades” dos(as) usuários(as) são personalizadas, tendo em vista as informações fornecidas por estes(as).

A ideologia liberal pela qual se produz o aplicativo, seu uso e sua manutenção de maneira serial, desvela a cada usuário(a), a princípio, sua liberdade de uso dos aplicativos como mediador de suas relações sociais, pois a maioria é gratuita, “basta fazer o *download* e usufruir”. Contudo, esta ideologia oculta o processo de apropriação da unidade sintética das práxis de cada usuário(a) como informações para vendas de mercadorias.

Outrossim, o ser de suas necessidades pode ser o reconhecimento pela quantidade de *likes* (curtidas numa publicação) que obtém; de igual forma o reconhecimento como sujeito pode ser definido pelo valor do salário recebido pelo(a) trabalhador(a), ou a nota (ou conceito) conquistada pelo(a) aluno(a). Estes mediadores, respectivamente, entre os indivíduos e suas relações sociais virtuais, seu trabalho e sua aquisição de conhecimento, são criações humanas que, ao serem socializadas, compõem o campo prático-inerte e agrupam os indivíduos na busca individual pelas curtidas, pelo salário, pela nota etc. Na dimensão abstrata, são marcadores sociais que engrossam a lista de categorias pelas quais o indivíduo é definido.

Todo este processo acontece na dimensão da alteridade que, segundo Sartre (1960/2002), é a razão da série, dado que ela se torna

uma força constitutiva de cada um e de todos: com efeito, em cada um, o Outro já não é a simples diferença formal na identidade; em cada um, o Outro é reação diferente, conduta outra, e cada um é condicionado na unidade fugidia da alteridade por essas condutas diferentes do Outro *na medida em que* ele não pode modifica-las no Outro. Assim, cada um é tão eficaz em sua ação sobre o Outro, como se tivesse estabelecido com ele relações humanas (diretas e recíprocas, ou organizadas), mas sua ação passiva e indireta vem de *sua própria impotência*, na medida em que o Outro a vive em si mesmo como sua própria impotência enquanto Outro. (p. 381, grifos do autor).

Sartre também menciona que a impotência suportada na serialidade é minha impotência sentida no outro. Desta forma, espero igualmente do outro o ato que, ou definirá minha impotência ou tornará meu ato um ato comum do grupo. Na condição de, reciprocamente, a impotência de cada indivíduo ser apreendida no outro, de igual maneira posso apreender a indignação do outro como minha. Isto, conforme Sartre (1960/2002), poderia causar uma violência “inorganizada”. É o que também observamos quando encontramos, nos comentários de alguns *posts* polêmicos no *facebook*, por exemplo, xingamentos e ofensas indiscriminadas entre os internautas.

À vista disto, na serialidade, ao invés de serem os indivíduos a realizarem a unificação entre suas práxis, quem o faz é o objeto do campo prático-inerte – o aplicativo. Este define as multiplicidades ao operar a união das suas práxis na exterioridade. O indivíduo que compõe determinada coletividade serial, portanto, é “qualquer um” – o(a) usuário(a), por exemplo –, por se descobrir em cada outro mediado pelo mesmo campo prático-inerte. Esse coletivo, por seu turno, unido indiretamente, ramifica-se aos coletivos primários e secundários, como a família, os grupos de bairro, da igreja, do clube etc., como “meio condutor inerte” de seu ajuntamento. Podemos observar pessoas sentadas em uma mesa de bar, por exemplo, uma de frente para outra, mas cada qual “conectada” à rede pelos seus celulares.

A prática da pesquisa é outro exemplo que podemos ilustrar. Alguns/algumas profissionais brasileiros(as) criaram e atualizam normas de formatação da pesquisa científica que, por seu turno, foram institucionalizadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Esta associação também instituiu o “selo de qualidade” para as produções científicas acadêmicas. Os(a) pesquisadores(as), independente da maneira particular que melhor chegam ao conhecimento, além de terem que adequar seu caminhar a um modelo de investigação, têm que formatar o conhecimento produzido nas normas da ABNT. Aliás, por ter que adequar o conteúdo à mesma, esta já orienta seu caminhar para que não “se perca no meio do caminho”. Com a globalização, além das normas brasileiras, a academia optou por se adequar às normas da Associação de Psicologia Americana (APA), com fins de ganhar espaço no mercado internacional.

Isto significa que essas associações regem a “arte final” de nossas pesquisas. Obviamente não há uma obrigação universal de que sejam adotadas, mas em sua maioria, há grande adesão a elas. As interiorizamos e as concretizamos em nossas pesquisas, ao consentirmos em adotá-las, pois desejamos que nosso trabalho seja aceito nos ambientes acadêmicos que as perfilham. A institucionalização da estética de nossas produções é repassada num movimento circular para nossos(as) alunos(as). Desta forma, cada pesquisador(a), de diversos países, forma uma multiplicidade, indiretamente unificada, e praticamente, a maioria desconhecida entre si.

Sartre alerta (1960/2002) que

Os meios humanos existem e *são os homens*, na medida em que são produzidos pelos objetos comuns como o meio do homem. Mas o *meio* como coletivo – isto é, como unidade-outra de uma quase-pluralidade de relações humanas – não deve ser estudado – pelos sociólogos e historiadores – sob a forma que revela a *seus indivíduos*: com efeito, como ele se manifesta *a cada um* através das relações de reciprocidade e como a coesão sintética destas, os indivíduos não o apreendem *diretamente como outro, como regra serial de afastamento*: o que lhes é manifesto quando eles próprios são os termos da série, torna-se fora de alcance – na prática imediata – quando não passam de uma estrutura interior dos termos e quando cada termo é, *de fato*, a relação que os une. (p. 383, grifos do autor).

O que Sartre quer dizer é que o coletivo se revela para os indivíduos como “os(as) usuários(as) de um banco”; “os(as) torcedores(as) de um time”; “os(as) alunos(as) do curso de Psicologia”; “os homens”; “as mulheres”; “os negros”; “os judeus”, ou seja, o ser social categórico. Não percebemos facilmente que o que é instituído por “aquele” banco é o que nos unifica como “clientes”. O grupo hegemônico de banqueiros, entretanto, ao perceber a importância do tratamento “personalizado”, cria subcategorias no coletivo, como, por exemplo, a de “clientes especiais”, que são os que recebem atendimento diferenciado por seus

investimentos. Esta ideologia permite a experiência do ser diferenciado dos demais clientes, o que acentua ainda mais a estrutura serial.

A homogeneidade do meio – o ser coletivo – é o que se manifesta de imediato aos indivíduos, e “cada relação humana que se estabelece concretamente entre dois ou vários indivíduos, produz-se no meio como *atualização* inessencial de uma estrutura prático-inerte já inscrita no Ser”. (Sartre 1960/2002, p. 383, grifo do autor).

As relações são condicionadas pelo campo prático-inerte – este que é a pura negação da dialética. Sartre (1960/2002), portanto, aponta que “é a partir da experiência da alienação como *necessidade* (isto é, como ser real e social de seu ser) que se revela o campo prático-inerte” (p. 439, grifo do autor); por exemplo, “[...] o trabalhador percebe sua práxis alienada, identifica que dentro dessa relação violenta e antagônica necessita se sujeitar a este estado”. (Santos, 2012, p. 164).

Com esta reflexão, Sartre está elucidando o movimento dos marxistas-comunistas, quando, em seus discursos “críticos”, somente apontavam para uma “massa coletiva” (a classe) e para o campo prático-inerte, negando a dialética da práxis individual, que igualmente é constituinte da realidade alienante.

Desta forma, Sartre nos dá pistas para entender a práxis equivocada do(a) psicólogo(a) quando este medeia as reciprocidades como alteridade. Negando a sua práxis singular e a dos(as) demais como dialéticas, ao se dirigir a um grupo o apreende como uma “massa” coletiva. Esta situação é constituída, porque, pela práxis dialética, é capaz de negá-la, situando alhures o fundamento de suas relações e as dos(as) demais presentes. O projeto de mudança restringe-se ao seu projeto que, por seu turno, é predeterminado, e, por conseguinte, predetermina a dos demais. Com isso, não se implica, e nem a todos(as) envolvidos(as), com a realidade alienada que experienciam; destarte, dela não têm consciência.

Vemos aqui a contradição em sua práxis quando, em suas intervenções, o(a) psicólogo(a) mantém a impotência das pessoas envolvidas por negar as suas próprias experiências na dimensão da alienação. O problema e a solução, enfim, ficam na dimensão ideológica. Como coloca Sartre (1960/2002),

a partir do momento em que a impotência torna-se sentido da potência prática, e a contrafinalidade o sentido profundo do fim perseguido, quando a *práxis* descobre *sua liberdade* como o meio escolhido alhures para reduzi-la à escravidão, o indivíduo acha-se bruscamente em um mundo em que a ação livre é a mistificação fundamental; ele a conhece apenas como realidade negada nesse estágio da experiência, ausente ou sempre fugidia e como propaganda dos dominadores contra os dominados. Mas importa compreender que tal experiência já não é a do ato, mas a do resultado materializado; já não é o momento positivo em que se *faz*, mas o momento negativo em que se é produzido na passividade pelo que o

conjunto prático-inerte fez do que se acaba de fazer. Por exemplo, é o momento em que o operário, que pretendeu criar *sua* norma de trabalho, encontra *essa* norma como exigência geral e, por ela, vê-se significado como um Outro, ou seja, nesse caso, como seu próprio inimigo, como agente do patronato e da exploração. (p. 439, grifos do autor).

Na condição de apreender sua produção como ser-outro, o indivíduo não experiencia sua alienação, pois sua consciência é do que é comum a todos a partir do prático-inerte. Sartre informa que não se institui instantaneamente esta experiência; desta forma, como os(as) psicólogos(as) são, hegemonicamente, formados(as) em um contexto serial, pensar, de imediato, em uma intervenção para promover, a curto prazo, uma mudança em um coletivo, é recair na função do especialista.

A contradição desta situação é a seguinte: o(a) psicólogo(a), ao projetar-se capaz de “promover transformações” na condição de um coletivo serial, aguarda (ilusoriamente) que sua própria condição seja mudada pelos esforços daqueles com quem trabalha “o processo de desalienação”. Na condição de não a promover pela razão dialética, mas pela lógica formal, ambos somente reproduzirão a condição de serialidade – estarão ajuntados(as) e mediados(as) pelo campo do pretérito saber. O(a) psicólogo(a), desta maneira, estará na condição de terceiro(a), mas “fazendo a função” do prático inerte, uma vez que unifica as demais pessoas por conhecimentos e técnicas produzidas “fora” daquela relação, e que exigem que as pessoas se adequem a elas.

À vista disto, recordemos o que nos fala Sartre sobre o “intelectual” – aquele que “se mete onde não deve”. A iniciativa do(a) psicólogo(a) no contexto da coletividade serial pode também ocorrer pela tomada de consciência de que apreendeu sua função como aquela que necessita responder aos problemas sociais, passando a questionar como é instituída sua profissão; por conseguinte, ter condições de colocar em questão as demais contradições percebidas.

Sartre (1960/2002) nos informa que,

quando tais contradições se produzem, vamos ver a *práxis* dialética do indivíduo colocar-se em questão a si mesma no âmago da antidialética que lhe rouba seus resultados e inventar-se *em outro espaço social* como totalização das múltiplas ações e, para e por um resultado objetivo totalizante. Esse novo procedimento é, ao mesmo tempo, reflexivo e constituinte: cada *práxis* como livre dialética totalizante, mas individual, coloca-se a serviço de uma dialética comum, cujo tipo é produzido a partir do modelo original da ação sintética do trabalhador isolado. Assim, as dialéticas originais superam-se em direção a outra dialética que elas *constituem* a partir da antidialética como insuperável impossibilidade. Nesse sentido, poderíamos dizer que, aqui, passamos da dialética-natureza (como relação original de interioridade entre os organismo e seu meio) para a dialética-cultura (como aparelho construído contra o reino prático-inerte). (p. 442-443, grifos do autor).

Esta colocação de Sartre situa a questão do que é produzir cultura mediada pela alteridade como reprodução da “empresa histórica” (aquela que totaliza o mundo humano) ou pela liberdade que se apresenta como “necessidade da necessidade” de se viver de forma humana por uma dialética constituída⁵⁵ a partir da consciência da dialética constituinte.

Sartre (1985) menciona que **a totalização, particularização e contradição são os três fatores da inteligibilidade dialética**. A **totalização** é o trabalho de síntese das práxis de uma pessoa e de um grupo (**particularização**) que, pelas circunstâncias determinadas, busca atender a sua necessidade. A totalização define a própria práxis que, por conseguinte, define as **contradições**.

À vista disto, reafirmamos o problema de o(a) psicólogo(a) mediar um grupo sem perceber sua práxis alienada, pois como psicólogo(a), de certa forma, precisa se sujeitar às determinações do mercado de trabalho para executar a sua função. Quando percebe sua condição alienada, pode agir consciente da situação em que se encontra, e ao desvelar a si e aos outros as contradições, sua própria práxis será o instrumento de mediação consigo próprio e com as demais pessoas. Destarte, produz novas condições de “ser psicólogo(a)”.

É importante frisar que universalizar a inteligibilidade sobre sua condição e a dos demais não garante, em hipótese alguma, mudanças e transformações no coletivo e grupos desta profissão e em outros. Na condição de este ser o seu fim, sem a preocupação com a maneira pela qual vai conquistá-lo, recairíamos novamente na práxis coletiva comum. A universalização da inteligibilidade da experiência dialética poderá permanecer abstrata para alguns; somente os afetará, portanto, caso apreendam como sua necessidade. As transformações dependerão, inclusive, de o(s) indivíduo(s) não optar(em) pela conduta de má-fé e não justificar(em) que a mediação do(a) psicólogo(a) – mesmo que realizada pela via dialética da compreensão e desvelamento das contradições e sínteses – “não lhe(s) oferece(m) orientações plausíveis para as mudanças que considera(m) necessitar”. Esta colocação, compreendida dialeticamente, nos desvela a implicação de seu/seus projeto(s) com a maneira como esperam atender as suas necessidades: buscando o ser de suas necessidades no campo do prático-inerte – por vias prontas e reutilizáveis.

⁵⁵ Por **dialética constituinte**, entende-se a “*práxis* – translúcida, embora abstrata –, do indivíduo considerado isoladamente (ou organismo prático)”; e por **dialética constituída**, a “inteligibilidade, baseada na Razão dialética constituinte, de toda *práxis* comum”. (Sartre, 1960/2002, p. 889, Glossário).

6.2.2 *A necessidade da práxis comum no combate à serialidade: a reciprocidade mediada*

O entendimento de Sartre (1960/2002) sobre a mediação do(a) terceiro(a) mostra a formação do grupo como estrutura comunitária e como ternária a relação indivíduo-sociedade, conforme mencionado. Cada indivíduo medeia as relações dos(as) integrantes do grupo, e o apreende como realidade comum, portanto, faz-se mediador(a) entre cada um(a) e os(as) demais e, de igual forma, é mediado.

Sartre afirma que no grupo em fusão,

os membros do grupo são *os terceiros*, ou seja, cada um como totalizando as reciprocidades de outrem. E a relação de terceiro a terceiro já nada tem a ver com a alteridade: pelo fato de que o grupo faz-se meio prático dessa relação, trata-se de uma relação humana (cuja importância para as diferenciações do grupo é capital) a que daremos o nome de reciprocidade mediada. E, [...] tal mediação é dupla porque é mediação do grupo entre os terceiros e mediação de cada terceiro entre o grupo e os outros terceiros. (p. 474, grifo do autor)

Cita este primeiro momento da mediação como o de reagrupamento. Esse que insurge do agrupamento serial para lutar contra essa forma alienada de vida e fazer renascer a práxis livre. O **grupo em fusão**, que abordarei neste tópico, ocorre como reciprocidade mediada pelas ações individuais (recíprocas entre si). A “República do Silêncio” – como Sartre denominou a situação dos membros do grupo com quem que conviveu quando exilado – é exemplo de grupo em fusão. Esse grupo expressava a resistência ao exército alemão pelo silêncio, como práxis comum e cúmplices entre si.

O segundo momento é referido por Sartre (1960/2002) como **grupo organizado** (que explorarei no próximo tópico). Enquanto no coletivo serial os indivíduos encontram sua unidade na exterioridade, o grupo organizado é o momento em que o próprio grupo se faz mediação, e o vínculo entre os indivíduos é de interioridade. “O terceiro vem ao grupo no qual já está, como *poder constituinte e constituído*, ou seja, ele recebe o poder que dá, e vê-se aproximar-se dele o outro terceiro como *seu poder*.” (Sartre, 1960/2002, p. 476, grifos do autor).

Desta forma, o outro é o mesmo que eu, é minha objetividade interiorizada, pois a apreendo como minha e não como estranha a mim. A mediação é realizada pelas práxis que acontecem na execução de funções e tarefas, e não por um objeto. Há expectativas comuns; cada um tenta integrar sua práxis à práxis comum do grupo. O terceiro momento é o do terceiro como regulador e instituinte das práxis, a partir do que foi instituído para elas, e

refere-se ao **grupo institucional**. Abordarei, também, a mediação nesta estrutura grupal em momento oportuno.

Neste tópico o foco é o grupo em fusão, cuja síntese emerge do interior do coletivo serial. A experiência dos membros do grupo dá-se pela interiorização da unidade prática, através da multiplicidade como meio de ação comum. Igualmente, sua inteligibilidade repousa na constituição livre da práxis individual em práxis comum. Sartre (1960/2002), portanto, nos indica que,

não é verdade que a liberdade, que brota e é a mesma por toda a parte, ensine o projeto comum por todos a cada um e por cada um a todos. Existem conflitos na medida em que a liquidação da serialidade é um processo temporal que se encontra em estágio *aqui* atrasado e *ali* avançado; os resíduos de alteridade são para as próprias liberdades, enquanto totalizantes, um perigo de serialidade. O grupo deve agir sobre si para apressar tais liquidações. [...] Por essas razões e ainda por outras, o esquema teórico que indicamos não se aplica na realidade: existem retardatários, opositores, ordens e contra-ordens, conflitos, chefes provisórios rapidamente reabsorvidos em benefício de outros chefes. Mas, o essencial permanece, através dessa *vida* do grupo em fusão (que, de fato, não passa de sua luta contra a morte por passivização): se o grupo deve constituir-se por uma *práxis* eficaz, irá liquidar nele as alteridades, eliminar os retardatários ou os opositores (Sartre, 1960/2002, p. 500, grifos do autor).

As práxis livres singulares e comuns desvelam contra qual condição concreta – soberana e opressora da liberdade – o grupo em fusão luta. Como coloca Sartre (1960/2002), “Nesse plano, existem condutas e pensamentos do grupo enquanto a *práxis* comum atribui suas próprias luzes [...]”. (p. 501). A constituição de um grupo em fusão é “datada” e específica, portanto, a alienação não deve ser entendida como um conceito abstrato, mas a partir de condições concretas que ameaçam o devir humano.

Um exemplo atual, que podemos apontar sobre o movimento do grupo em fusão, é quando pessoas usam as redes sociais virtuais para divulgar e convocar outras pessoas a movimentos reivindicativos. Esse é um exemplo do que Sartre comentou sobre o intelectual usar os próprios meios alienantes como ferramenta de resistência e luta. À vista disto, para realizar a mediação de uma condição em que há fusão de práxis, exigirá que o(a) psicólogo(a) se integre ao grupo como terceiro(a) que se faz mediador(a) no interior do próprio grupo, e, de igual forma, permita ser mediado(a) pelos(as) demais terceiros(as). É o que Sartre (1960/2002) coloca sobre a situação do “investigador(a)” que inicia um relacionamento com o(as) investigados(as), e que se submete à situação.

O grupo em fusão “têm como estrutura essencial desvelar o mundo como nova realidade através da negação da antiga realidade de impotência, ou seja, através da negação da impossibilidade de ser homem”. (Sartre, 1960/2002, p. 501). Desta forma, o(a) psicólogo(a)

pode se implicar com este projeto, seja por vivenciar a mesma ameaça ou por abrir mão de seu projeto particular para aderir ao projeto comum das pessoas que o compõem. Igualmente, considero que este(a) profissional pode auxiliar apontando, quando ocorrer, práxis que destoam do projeto do grupo, no seu interior, como as condições exemplificadas anteriormente por Sartre (conflitos etc.).

Sartre (1960/2002) menciona que, metodologicamente, é no movimento do grupo em fusão que se encontra a forma mais simples de totalização – esta que se faz “aqui e agora”. Seu movimento, portanto, visa romper com a alienação, mas não cria um novo momento da dialética – uma vez atingido o objetivo, a tendência é a dispersão dos membros do grupo e o retorno ao modo de vida serial.

Por este grupo, os sujeitos que o formam, experienciam o fazer conjunto – o aprendizado da alternância da liderança, o compartilhamento do mesmo espaço, da fala e da escuta etc. –, visto que compartilham a mesma experiência de alienação. O empreendimento deste grupo, contudo, pode ser confrontado por grupos conservadores, que podem minar a mediação entre seus membros através de ameaças e por outros instrumentos de poder. Como exemplo, podemos citar um grupo de trabalhadores(as) que se unem para lutar contra uma forma de trabalho serial e opressora e, por conseguinte, deparam-se com um grupo soberano na empresa que os(as) ameaça com a possibilidade de demissão. O grupo soberano pode, igualmente, atacar seus membros individualmente – estratégia muito comum para enfraquecer o movimento do grupo em fusão.

O auxílio do(a) psicólogo(a) diante deste confronto, dependerá do que apreende como sua necessidade – manter seu emprego ou arriscar superar a condição alienante, por exemplo. No primeiro caso, poderá primar por mediações que amenizem o conflito, o que provavelmente tenderá para o empreendimento de readaptação dos membros em fusão à condição serial. Poderá também, ao se identificar com a experiência de alienação desses membros, abrir mão de seu projeto particular de manutenção de seu emprego, para integrar-se ao grupo em fusão e com eles fortalecer a resistência à alienação. Uma terceira possibilidade é buscar mediar ambos os grupos, na tentativa de conciliação dos interesses de ambos. Essa condução pode ser paliativa no sentido de mudanças da condição de alienação. Mesmo havendo favorecimentos às reivindicações do grupo em fusão – que são importantes –, a condição de alienação poderá continuar vigente. Contudo, como coloca Sartre, a liberdade se processa dentro de escolhas possíveis. Desta forma, a escolha do(a) psicólogo(a) por uma intervenção em detrimento de outras, deverá ser compreendida somente diante das adversidades da situação em que este(a) se encontra.

Podemos, ademais, observar na coletividade serial, muitas maneiras de expressar as consequências de ser “mais um”, e que são frágeis para possibilitarem mudanças pela sua particularidade isolada de manifestação. O sofrimento psíquico, como a depressão e o estresse, e, principalmente, o suicídio são exemplos de fenômenos que podem comunicar como as pessoas estão lidando com o ser serial. Como interiorizam esta condição de maneira fragmentada, tendem a (re)agir isoladamente diante da situação. À vista disso, se o(a) psicólogo(a) analisar estes fenômenos na dimensão fragmentada do indivíduo, nos moldes da serialidade, sem compreendê-lo dialeticamente, impossibilitará a identificação das mediações que ligam as pessoas à alienação; por conseguinte, forjará o problema que é edificado na dimensão social.

6.2.3 A necessidade da certeza da permanência da práxis comum: a mediação pela práxis juramentada.

O grupo em fusão tem um objetivo temporário, como dissemos – romper com a condição que lhe impõe o ser serial. O campo serial, contudo, permanece presente e como possibilidade de “reabsorver” os membros que compuseram o grupo em fusão – a julgar pela necessidade de conservação da História de todos(as) que nela expectam seu futuro. Desta forma, o “inimigo” é sempre hodierno, mesmo diante de sua ausência. Por onde os membros, que lutaram juntos, caminharem, encontrarão forças opressoras contra a sua liberdade, a julgar pelo próprio campo da materialidade. E sentir-se desamparado(a) nesta luta é uma ameaça constante, haja vista que estas forças são, em si mesmas, inércia, pois mesmo que algumas sejam superadas, outras são conservadas e outras serão construídas.

Imaginemos um grupo de alunos(as) que juntos conseguiram mudar a forma “injusta” de avaliação de um(a) professor(a). A ameaça de retaliação futura vinda deste(a) professor(a), ou mesmo de outros(as), estará presente aos(às) alunos(as) como possibilidade futura – inclusive, à vista desta ameaça, é possível que muitos se intimidem e assumam a impotência explícita imputada aos(às) que ocupam lugares menos favorecidos nas relações hierárquicas. Ademais, estes(as) tendem a interiorizar a ideologia expressa, como por exemplo, a que exprime o ditado popular “Quem tem poder manda e quem tem juízo obedece”.

À vista das temerárias expectativas, há a necessidade de se realizar novamente “aquele” grupo que debelou “o inimigo”. Segundo Sartre (1960/2002),

Tal estrutura ontológica do grupo implica uma reviravolta. Com toda a certeza, esta constitui sempre um meio em relação ao objetivo final (ou seja, a vitória completa). Mas, em relação à *práxis* de expectativa diferenciada, ela deve colocar-se como agente preexistente. A *práxis* é a única unidade real do grupo em fusão: é ela que o cria, o sustenta e introduz nele suas primeiras mudanças internas. No momento da *práxis* de organização e de expectativas, o grupo é garantia de que cada ação separada é ação-comum ou, se preferirmos, é o grupo enquanto realidade que produz a unidade da *práxis* comum. Ao permanecer em vigília solitária, minha coragem e resistência serão proporcionais à permanência em mim do grupo como realidade. (p. 513-514).

Sartre (1960/2002), outrossim, expõe a interiorização da suspeita da ameaça externa, pelos indivíduos, como conduta contraditória de sobrevivência. Os membros do grupo em fusão – agora dispersos, mas em vigília – passam a mediar suas relações inventando uma *práxis* – o juramento. É pela *práxis* livre comum de todos, que constituem uma “reciprocidade juramentada” como seu fundamento da permanência do grupo. O imbróglio da mediação pelo juramento, contudo, é que se fundamenta na inércia.

Todos os juramentos, derivados da reciprocidade juramentada, mas realizados sem intermediários e irreflexivamente, têm a inércia como fundamento. Segundo Sartre (1960/2002), os contratos sociais, contudo, não se encaixam neste tipo de juramento, pois são passagens reflexivas para um grupo permanente.

O importante é que o(a) psicólogo(a) esteja atento à contradição desta invenção prática como mediação das reciprocidades: a indicação de um futuro inerte. Os membros inserem dialeticamente a negação da dialética no âmago da relação dialética. Como se dissessem: “todos(as) nós juramos não agir de outra forma que não seja como ser-esse-grupo”.

Dado que o fundamento do grupo em fusão é a *práxis* comum espontânea diante de uma situação urgente (imediata), a obrigação da *práxis* comum como emergência (que pode despontar) e permanência nega a espontaneidade. Isso ocorre, contudo, pelos membros que interiorizam a inércia do campo prático-inerte, inventando, ilusoriamente, uma ferramenta. O juramento é fictício enquanto ferramenta, porque a *práxis* juramentada comum é a própria ferramenta, conforme menciona Sartre (1960/2002).

O juramento é uma conduta livre comum e assim se revela a todos. No momento em que cada um jura, o faz para si e para o outro, se comprometendo com o outro da mesma forma que compromete o outro consigo. Cada terceiro reintegra o outro ao grupo – eis que surge uma nova condição de alteridade.

A limitação de cada *práxis* livre é inventada e consentida por todos(as), portanto, num ambiente de desconfiança. A fragilidade experienciada na reciprocidade juramentada se dá por inexistir como ferramenta concreta mediadora, senão como *práxis* reguladora da conduta

comum (o vínculo é de interioridade, o grupo como fim). No grupo em fusão o terceiro nunca é outro, haja vista a identificação da ação livre de todos; mas no grupo juramentado, ao jurar perante cada olhar, este lhe impõe igualmente a contraviolência para que não quebre “o juramento”. Esta possibilidade não é remota, porquanto os impasses solicitam ações isoladas. Tendo o propósito de vislumbrar esta possibilidade, o grupo cria (irreflexiva e ilusoriamente) o juramento para diminuir os riscos de ações diferenciadas.

O grupo juramentado, conforme Sartre nos apresenta, facilita a identificação de sua mediação, considerando-se que o juramento se desvela na própria práxis comum e na inércia da mudança. A dificuldade de assimilação manifesta-se quando se faz do juramento um instrumento ideológico de controle, e por ele se produz uma coletividade serial. Este princípio ideológico se desvela em várias práxis, inclusive pode se desvelar na do(a) próprio(a) psicólogo(a).

Em trabalhos com grupos, por exemplo, o juramento como ideologia de controle pode aparecer no momento de se firmar o “contrato” com o grupo, geralmente após realizar o *rapport*. Este se refere a uma técnica utilizada pelo(a) psicólogo(a), usualmente no momento inicial com o grupo, como mediação entre ele(a) e os membros do grupo e estes entre si. O *rapport* é uma palavra francesa que significa também comunicação, ligação, respeito, contato, relacionamento. Estabelecer uma boa comunicação entre os(as) integrantes do grupo, uma relação respeitosa e uma abertura ao “encontro” é o objetivo desta técnica.

Geralmente, os trabalhos com grupos não se dirigem a um grupo em fusão – este grupo tem autonomia interna para se autogerir. Mesmo que busquem a mediação do(a) psicólogo(a), seus membros identificarão facilmente qualquer movimento que antagonize ao deles e podem oferecer resistência. No grupo juramentado, organizado e, principalmente, no institucional, como veremos, o trabalho isolado é mais presente, e seus membros são mais suscetíveis a interiorizarem a inércia do campo prático-inerte.

Recorramos a estas três últimas estruturas de grupos para empreender nosso exemplo. A princípio, o(a) psicólogo(a) tende a ser uma terceira pessoa diante de um grupo que não o integra diariamente, mas que mediará as relações de seus membros, e ao estabelecer o “contrato” com esse grupo pode expressar o seguinte: “*Vamos combinar em cumprir o horário dos encontros; a presença a eles; manter o respeito a todos(as)*” etc. A fala pode ser suave, buscando ser acolhedora, mas o que não se percebe é a condução, pelo conteúdo de sua fala, de um (pseudo)pacto, que fixa, a princípio somente por um lado, como alteridade, algumas ações futuras de todos(as) presentes. Obviamente, o faz negando a dialética do grupo, inclusive a sua. Ademais, o “contrato” não garante que os(as) integrantes não o

contestarão ou mesmo que concordarão com suas condições. Ainda, é possível que simplesmente não o cumpram no decorrer dos encontros – o que é muito comum ocorrer.

A contradição reside na crença do(a) psicólogo(a) – ou mesmo de outros integrantes do grupo – de que, exposto “o acordo”, ele será automaticamente apreendido e cumprido por todos. A possibilidade de alguém descumpri-lo, ou quando ocorre, de fato, a “traição” a ele, faz com que a reciprocidade possa ser mediada pela fraternidade-terror. Em muitos grupos, chega-se a expor membros que descumprem o “juramento”, com punições do tipo “pagar alguma prenda”. É muito comum o grupo adotar condutas constrangedoras, expositivas da individualidade de algum membro, sem terem consciência disso.

Os membros, não obstante, podem interiorizar o propósito do(a) psicólogo(a) como seu, na passividade, como se tivessem participado da definição do acordo/juramento. A obediência pode ser interiorizada pelos membros do grupo, não como submissão ao(à) psicólogo(a), mas pela má-fé. Podem entender que o cumprimento do “acordo” por todos, significa um “sacramento”, uma comunhão do grupo.

Outro exemplo do juramento como ideologia ocorre quando, em relações amorosas, pressupõe-se a fidelidade da outra pessoa. Mesmo sem realizar este juramento diante do outro, a ideia de que ele está “implícito” – pela institucionalização da fidelidade – fixa o futuro do outro, limitando-lhe a possibilidade de realizar escolhas que não coadunam com a noção da pessoa sobre amizade, relação amorosa etc. Igualmente, esta ilusão ocorre em relações de trabalho, por exemplo, esperar dos(as) funcionários “juramento” à empresa, à função, à equipe de trabalho etc.; que sejam fiéis a ela, “vestindo a camisa dela”.

É importante que o(a) psicólogo(a) identifique e esclareça as contradições do juramento e da fraternidade-terror como instrumentos e como práxis, conforme o movimento do grupo. Aquele(a) deve ter consciência, inclusive, de que a reciprocidade comum, negativa ou positiva, somente pode ser garantida pela decisão dos próprios membros, mediada por suas próprias práxis.

Devido à fragilidade do juramento e da fraternidade-terror como instrumentos mediadores das reciprocidades, os homens necessitaram criar e historicizar outras estruturas grupais, com a organização das práxis livres e a institucionalização delas, como veremos a seguir.

6.2.4 *A necessidade de organizar internamente as práxis com fins comuns: a mediação pelas funções e tarefas.*

O grupo organizado também é construído pelo interesse comum entre seus membros de que não retornem à vida serial, tendo em conta a efemeridade do juramento e da fraternidade-terror como instrumentos mediadores das reciprocidades, conforme mencionado. Seguindo a senda da irreflexão, ao crerem que algo “fora” deles, e não suas próprias ações livres, pode garantir a fraternidade, os membros do grupo reinventam sua reciprocidade, buscando mediá-la pelas tarefas e funções. A soberania do homem sobre a matéria acontece no interior de um grupo que se organiza visando um objetivo comum. Pela função e pela tarefa o indivíduo é definido positivamente como um indivíduo comum, haja vista sua práxis ser determinada e limitada.

Inventando-se como um grupo que ganha um estatuto pelas tarefas e funções, é meio de “heterogeneidade regulada”. Essas não são definidas pelos atributos de seus membros (perfil, habilidade, competência etc.); mas por um acordo entre todos – pode acontecer que algum membro se disponha, espontaneamente, a exercer alguma tarefa específica, mas deve haver concordância de todos. As tarefas e funções são distribuídas de comum acordo com o que tem que ser feito; desta forma, não há prioridade da tarefa sobre o homem e vice-versa. O importante é que ela seja realizada para que juntos, como uma unidade, conquistem seu objetivo.

O juramento é forjado na igualdade de direitos e deveres, que confere aos seus membros poderes equivalentes na e pela práxis; e a fraternidade-terror aparece nas exigências de que as tarefas e funções sejam cumpridas. O grupo organizado se constitui, ou para explorar terceiros não-agrupados e/ou outros grupos ou para proteger seus membros da exploração; mas o acordo entre eles é que não deve ocorrer exploração entre seus membros.

O grupo vive, como coloca Sartre (1960/2002), “momentos abstratos da exigência concreta”. Algumas funções são executadas por ferramentas e técnicas específicas, por conseguinte,

A técnica e a ferramenta definem o momento do processo histórico enquanto ele produz, atravessa, sustenta e totaliza esse grupo particular nessa totalização em andamento. No entanto, o indivíduo comum apreende a técnica e a ferramenta como *sua soberania* no campo prático, ou seja, como ampliação de sua *práxis* individual. (p. 545).

Na condição de ser pela ferramenta e pela técnica que cada membro constitui o grupo como unidade, Sartre (1960/2002) nos diz que essas são o próprio grupo, à medida que o

indivíduo o apreende como seu próprio poder social sobre a coisa (soberania prática sobre a matéria). Destarte, a ferramenta desvela a prática do homem ao mundo à medida que o organismo prático torna-se ferramenta.

O que Sartre quer nos mostrar aqui é a criação de um novo modo de sociabilidade, concomitante a um novo meio de produzir o campo material, isto é, um novo modo e meio de produzir a vida. O grupo organizado, com suas especificidades de tarefas, funções e técnicas pelas quais medeia suas relações, cria um novo campo sociomaterial que por ele também é mediado; busca superar a fragilidade do juramento e da fraternidade-terror como instrumentos de luta contra a opressão, mas os carrega consigo ideologicamente. A mudança, mesmo como um ato criativo e livre dos membros do grupo, tende a ser realizada na dimensão instrumental, geralmente sem a reflexão de que mantêm a ideologia do controle das práxis livres pelas funções e tarefas, a julgar pelo fato dessa ideologia estar sempre em presença de todos.

Esta superação, segundo Sartre, igualmente ao surgimento do grupo em fusão, tem uma data de nascimento marcada, haja vista que a criação de um grupo organizado revela-se como síntese de ações livres, que comungam superar juntas determinada condição objetiva. Como cada grupo organizado se movimenta em prol de seu objetivo, somente poderemos compreendê-lo perseguindo seus movimentos e identificando as intersecções entre as práxis livres de seus membros. Não é, portanto, por ser um grupo que mantêm autonomamente sua organização, que seus membros estarão imunes às exigências de terceiros não-agrupados e de outros grupos; tampouco que algum de seus membros se desponte como soberano no interior do grupo, conforme veremos adiante. Visto que o grupo organizado edifica-se contra a serialidade, sua dinâmica ocorrerá mediando seus membros e esse campo serial.

O movimento criativo do grupo, portanto, reorganiza as relações interpessoais pelo trabalho (entendida como ação sobre o mundo) e assim movimenta o mundo também. Sartre (1960/2002) explica que

a atividade trabalhada define-se através do instrumento social como poder prático e estruturado (pela ferramenta que ela supera utilizando-a) *de pensar o rumo do mundo*. Esse poder vem ao terceiro pelo grupo que produz (ou adquire) a ferramenta e define a função. (p. 545, grifo do autor).

Ocorre, portanto, que em cada parte do mundo, grupos organizados constroem e são construídos por tarefas e funções diversas – algumas mais rudimentares, outras mais sofisticadas, dependendo de suas condições e de seus objetivos. Isto destitui da História da humanidade a possibilidade de superações lineares e somente progressivas dos meios e modos de produção, a julgar que cada grupo organizado tem seu projeto comum e marca uma data de

nascimento de um novo rumo para a História, que, por seu turno, é construída pela complexidade dos enredamentos das totalizações e retotalizações em curso.

O indivíduo orgânico, portanto, se perde pelo juramento para dar lugar ao indivíduo comum. Segundo Sartre (1960/2002), é pelo juramento que o grupo cria as práxis comuns. Ele menciona a alienação, explicitando a função do indivíduo comum ser

um vínculo técnico a [um] certo instrumento. E com toda a certeza, a técnica é o próprio instrumento enquanto significações foram depositadas nele (mediações entre o agente e a coisa) pelo trabalho dos Outros. Mas evidentemente, é também o devir-instrumento do agente especializado. Pelo treinamento, pela instrução profissional etc., o instrumento existe como *exis* no organismo prático daquele que, por função, deve utilizá-lo. Ou, se preferirmos, às interconexões significantes das partes da máquina (ou da ferramenta), a *exis* do especialista deve corresponder como interconexão de montagens. (p. 547-548)

Esta assertiva de Sartre também ratifica o colocado no capítulo anterior sobre a formação acadêmica do(a) psicólogo(a) como especialista do saber prático. Os conhecimentos e as técnicas ensinadas **correspondem às interconexões do indivíduo comum com a coisa**. Ou seja, o movimento do indivíduo comum (suas mediações com a coisa) – é institucionalizado como saber e instrumento do fazer do(a) psicólogo(a). Sua *exis*, portanto, corresponderá à do indivíduo comum – a de uma atividade passiva.

O grupo organizado, contudo, luta contra esta alienação, mas neste momento de explanação sobre ele, ainda não retornou à vida serial. A ação de cada membro deste grupo encontra sua objetivação real no movimento da objetivação comum; cada ação é predeterminada com vistas a um objetivo futuro, a qual só pode ser realizada pela organização de múltiplas atividades técnicas. Diz Sartre (1960/2002) que “a função em cada um é relação com o objetivo como totalidade a totalizar. [...] **cada indivíduo comum realiza, à luz do objetivo do grupo, uma síntese prática** (orientação, determinação esquemática das possibilidades, das dificuldades etc)”. (p. 549, grifo nosso).

No grupo organizado, a síntese prática individual (a ação que visa atender uma necessidade comum, através de sua função e tarefas) é o ponto de intersecção com o projeto do grupo organizado, como mencionado. Neste grupo, cada ação só terá sentido na relação com todos os demais atos; somente poderá ser compreendida na relação com o objetivo do grupo, haja vista que no grupo organizado, a função somente determina **o que deve ser feito com vistas ao grupo, mas não como deve ser feito individualmente**.

Assim, o caráter desse ato particular é contraditório. Com efeito, é em si mesmo um ato individual completo (existe um *fim parcial* [...]) que pode falhar ou ser bem sucedido; aliás, seu sucesso define-o, por sua vez, como processo dialético *que se basta*. (Sartre, 1960/2002, p. 549, grifos do autor).

Esta colocação de Sartre (1960/2002) faz lembrar a típica sentença “*Você não faz mais do que sua obrigação!*”. No grupo organizado, contudo, cada membro faz sua obrigação livremente, consentindo que sua práxis individual seja suprimida como mediação para beneficiar o grupo como totalidade, isto é, sua práxis produz o “meio” que é superado em direção ao fim comum. O movimento do grupo é realizado por síntese progressiva e sua organização é pluridimensional.

Esta harmonia, no entanto, pode ser abalada quando no curso da totalização, ocorre algum imprevisto, e um ou outro membro comum sobressai por lidar com um problema, e nesta lida obtém sucesso; ou outro que, ao executar indevidamente sua tarefa e função, leva o grupo ao fracasso de seu intento comum. O olhar dos terceiros para estes membros que se destacam faz com estes descubram sua liberdade como constituinte de sua prática, isto é, como liberdade criadora descoberta **no** indivíduo comum – o ser supera, pela práxis criadora, seu ser comum que se realiza pela tarefa e pelo juramento. Ao contrário acontece no campo prático-inerte. Neste, o indivíduo comum se realiza superando sua práxis criadora. Os membros do grupo organizado aceitam os limites das relações humanas, diferente do indivíduo comum cuja práxis está alienada no campo da materialidade – esta que o limita por regulamentos etc., dando sentido negativo à sua práxis.

Esta inércia juramentada, por sua vez, aparece ao terceiro não-agrupado, como grupo-objeto – unidade totalizada. Ela é apreendida abstratamente como o ser-do-grupo, retorna aos membros do grupo organizado por este olhar, e por ele o grupo se apreende como “objeto de sua própria ignorância” (Sartre, 1960/2002, p. 664), – sobre isso demos pistas anteriormente de que os membros do grupo organizado, mesmo buscando resistir conjuntamente ao controle de suas práxis, estão constantemente presentes às ideologias que buscam controlar as livres práxis.

Esta compreensão de Sartre sobre o grupo organizado pode revelar nossa própria ignorância ao apreendermos este ser-do-grupo como uma unidade ideal. A inércia do grupo é forjada pelo sentido de um “sistema uno, harmônico, equilibrado e pleno”. Este sistema pode assim parecer a nós – se o compreendermos pela antipráxis que ele próprio lhe confere – como unicidade abstrata. Podemos igualmente não perceber a fragilidade de sua estrutura em seu porvir, se não perseguirmos seu movimento dialético, as contradições entre a liberdade

das práxis individuais e o objetivo comum a ser realizado pelos seus membros. Algum destes pode, ao invés de atualizar sua respectiva função no grupo, escolher transcender a sua inércia-juramento. De igual forma, como colocamos no grupo juramentado, a organização do grupo pode ser abalada por qualquer práxis livre que rejeite o objetivo comum em algum momento.

Enfim, faz-se importante que o(a) psicólogo não se restrinja à compreensão do grupo organizado, pelo ideal de harmonia e plenitude. Ao desvelar as funções e tarefas (incorporadas pelos indivíduos) como mediadoras entre eles a um fim comum, somente estará apreendendo o estatuto do grupo como um “uno”, como uma totalidade acabada, negando, por seu turno, as práxis livres individuais que o constituem como tal. Ademais, Sartre (1960/2002) menciona que é justamente porque o grupo não pode ter o estatuto ontológico que demanda, que seus membros convivem com o “terror” da dispersão.

Como a forma de ser do grupo organizado é exteriorizada e apreendida por outros, a ideia de um sistema harmônico e pleno é institucionalizada como exigência mediadora das reciprocidades através da sistematização de tarefas e funções – e como cada indivíduo apreende esta ideologia é uma questão significativa para conhecermos como lida, em um grupo, com a exigência externa à sua inércia.

6.2.5 A necessidade de organizar externamente as práxis com fins reguladores da sociedade: a mediação pelo instituído.

As contradições que ocorrem no grupo organizado – entre o indivíduo e o que é comum a todos; bem como entre o grupo (como totalidade) e demais grupos –, “expressam-se por uma nova transformação do grupo; e tais contradições transformam-se em hierarquia, os juramentos dão origem à instituição”. (Sartre, 1960/2002, p. 644).

Como a totalidade pretendida pelo grupo organizado só existe abstratamente, institui-se o grupo mediado pelo indivíduo comum. Os indivíduos ao invés de definirem as funções e tarefas, começam a ser, institucionalmente, definidos por elas. Os que mais se sobressaíram num grupo podem ser destacados em sua individualidade por um melhor lugar na hierarquia deste grupo; os que “fracassam” assumem lugares inferiores ou podem ser excluídos dele. Esta regra, inclusive, vale entre os grupos – eis um problema social e histórico da contradição exclusão/inclusão social.

Os postos e os encargos no grupo institucional, contudo, não reconhecem mais qualquer um que poderia se incorporar a um grupo organizado. A interioridade não se refere mais às relações entre os membros de um grupo, mas às que ocorrem num local físico. Um

exemplo é o êxodo rural dos grupos de artesãos e seus aprendizes para o interior das fábricas nas cidades, no início do processo de industrialização.

Enquanto no grupo organizado as ações são dialeticamente reguladoras-reguladas por todos os seus membros, no grupo institucional são dicotomizadas e assentadas na hierarquia. Os(as) que mostram mais habilidade e competência passam a ter a função de reguladores dos demais indivíduos comuns. O “dentro” pode significar o “fora” a qualquer momento para qualquer membro do grupo. A totalização não é vivida com segurança, pois o indivíduo está isolado e submetido ao ato regulador de outro. Sartre (1960/2002) expõe o seguinte:

E desde que a liberdade, entrevista como livre negação orgânica da liberdade comum e como livre dissolução dos depósitos de inércia em cada um, fica com medo de si mesma, reencontra na angústia sua dimensão individual, os perigos de impotência e a certeza de alienação que a caracterizam, desde que o terceiro regulador torna-se terceiro regulado, terceiro integrado, a reciprocidade defasada desvela-lhe a integração pelo Outro, ao mesmo tempo, como risco de soberania (por reificação do grupo no âmago do campo prático de um só) e como risco de exílio (ou seja, não só risco de ser morto – para o terceiro apreendido em sua secessão implícita – mas também de trair). (p. 667).

No grupo institucional, a mediação dá-se entre terceiros – que Sartre denomina de “quase-soberanos” – e isso possibilita conflitos e convenções entre os grupos. O terceiro que era, no grupo organizado, “meu irmão/minha irmã” – um indivíduo comum –, no grupo regulado pode ser alguém desconhecido(a) por mim, pois cada um está “no meio” do grupo como indivíduo institucionalizado. No grupo institucional, o que é essencial são a função e as tarefas. À vista disto, quando o indivíduo é expurgado de sua função, ela continua sendo essencial, mas o indivíduo perde sua importância.

Quando asseveramos que a identidade é construída pelo trabalho, como livre práxis que age sobre a natureza e a transforma, dando sentido a ela pelo indivíduo, vimos que a temporalização dessas práxis criadoras e transformadoras permitiu que fossem institucionalizadas. Desta forma, no grupo institucional, a identidade está “amalgamada” com a função e com as tarefas, **independente de quem a exerça**. Isto proporciona que o sujeito constitua sua identidade de acordo com a função e tarefas que exerce e executa na sociedade. Na condição da perda do trabalho, perde com ele, sua identidade. Aqui vai se desenhando no horizonte a serialidade pela ideia de imutabilidade da instituição – o que corresponde à ação impotente do indivíduo para mudar suas condições.

Esta impotência decorre dos grupos institucionais se constituírem por grupos-terceiros alhures aos indivíduos – as mediações das relações ocorrem pelas leis, estatutos, normas etc.;

muitas produzidas alheiamente aos que devem apreendê-las e adequá-las às circunstâncias. Estes, contudo, podem aceitá-las ou recusá-las; mas,

com efeito, ambas as atitudes são vividas a partir do modelo concreto da impotência: se não estou de acordo, tanto pior, contentar-me-ei com isso; mas se estou de acordo, tanto melhor: trata-se de uma oportunidade, de um acidente, capital para mim, indiferente para a própria prática e que poderia traduzir-se por estas palavras: uma vez que ela é imutável, é uma sorte que eu dê minha adesão de bom grado. (Sartre, 1960/2002, p. 682).

É importante colocar que, ao trabalhar com um grupo institucional (e são os mais predominantes em seu trabalho), o(a) psicólogo(a) interioriza esta impotência pela práxis dos(as) integrantes do grupo. Caso não tenha consciência reflexiva de sua experiência, pode agir diante do grupo buscando atender “a necessidade deles” (superar a impotência) com predicativos de ações futuras. Sem ter consciência de que a impotência é apreendida como sua também – por não se distanciar dela para visá-la – o(a) psicólogo(a) oferece-lhes possibilidades para que possam superar a (sua) impotência (não visada) através dos membros do grupo.

Por esta práxis, o(a) psicólogo(a) se coloca em frente ao grupo como uma alteridade, um quase-soberano – os membros do grupo “devem” regular suas práxis pelas indicações do(a) psicólogo(a), para que, na hipótese de superarem as circunstâncias vividas como impotência, possibilitem que o(a) psicólogo(a) supere “aquela” circunstância que vivencia como impotência diante do grupo. Esta situação é complexa, considerando que todos(as) os(as) envolvidos(as), neste caso, negam a angústia pela má-fé, acreditando que devem se realizar a partir do outro – enfim, conservam os movimentos de um grupo institucional, ao buscar reproduzi-los para obterem mudanças.

Ademais, se Sartre (1943/1997) menciona que a nadificação só ocorre no coração do ser, e **sendo a impotência o ser do fenômeno** para todos(as), no exemplo acima, a(s) condição/condições em que ela é produzida deve(m) ser aquela(s) a ser(em) desvelada(s), pelo(a) psicólogo(a), a si próprio(a) e ao grupo – e de maneira consciente, ao invés de negá-la pela conduta de má-fé. Por esta conduta, o(a) psicólogo(a), ao interiorizar a impotência do grupo como o ser do fenômeno, pode negá-la como aquela que também experiencia naquele momento, assim como agem os membros do grupo. Esta conduta, não obstante, só ocorre, por eles se projetarem “potentes”, sem refletirem a contradição impotência/potência.

Enfim, é de extrema importância a consciência reflexiva do(a) psicólogo(a) sobre como o ser do fenômeno do grupo se apresenta a ele(a) – psicólogo(a) – para, a partir dele, poder desvelá-lo a si e ao grupo. Sartre (1960/2002) nos alerta que

a prática é instituição no dia em que o grupo, como unidade corroída pela alteridade, é impotente para modifica-la sem que ele próprio fique inteiramente transtornado, ou seja, no dia em que cada um esteja condicionado pela fuga giratória dos Outros. (p. 682).

O(a) psicólogo(a) é formado(a), e realiza-se como tal em condições institucionais e, de igual forma, está condicionado(a) pela instrumentalidade de sua função, instituída como ação comum para o grupo (institucional) de psicólogos(as); e determinados grupos podem

conservar toda a sua utilidade (para o conjunto dos indivíduos – sistema exogâmico – ou para uma fração dominante no âmago do grupo considerado). Do mesmo modo, ela pode e deve, enquanto prática detalhada, concretizar-se por meio de indivíduos selecionados ou produzidos pelo grupo: portanto, ela pressupõe poderes, tarefas, um sistema direito-dever, uma localização material e uma instrumentalidade. Assim, ela define-se pelos mesmos caracteres que nos permitem definir a prática organizada: mas, *enquanto ela é instituição*, seu ser real e sua força vêm-lhe do vazio, da separação, da inércia e da alteridade serial; portanto, ela é a *práxis enquanto Outra*. (Sartre, 1960/2002, p. 682, grifos do autor).

A formação de psicólogo(a), destarte, sendo prática institucionalizada, é práxis enquanto outra, a julgar por orientar-se pela reprodução de fenômenos outros (passividade-ativa), negando, na maioria das vezes, os que acontecem na interioridade do grupo pela qual se processa (relação professor(a)-aluno(a)-conhecimento, por exemplo). Outrossim, a função do(a) psicólogo(a), por ser função instituída, produz o instituinte, que pode conservar ou não sua instrumentalidade. A dificuldade, mencionada por Sartre (1960/2002), de assimilar esta situação dá-se devido à manutenção das ações não ocorrer completamente pelo prático-inerte, mas pelos próprios indivíduos como reguladores destas. O sentido das ações é realizado com a finalidade de um objetivo enquanto outro, e não definido na interioridade do grupo.

Visto que as práxis, por exemplo, do(a) docente e dos(as) alunos(as), ocorrem, respectivamente, como atividade passiva (a reprodução do conteúdo pelo(a) professor(a)) e passividade ativa (a interiorização e reprodução do mesmo pelos(as) alunos(as)) – por isso enquanto práxis Outra – tais práxis impedem que tanto professores(as) quanto alunos(as) se identifiquem na contrafinalidade dos resultados de suas ações. O campo prático-inerte produzido por eles(as) – docentes e alunos(as) – pode permanecer como alteridade. “O *ser instituição*, como lugar geométrico das intersecções do coletivo e do comum, é o *não-ser* do grupo que se produz como vínculo entre seus membros.” (Sartre 1960/2002, p. 683, grifo do autor). A unidade acontece através da alteridade, como uma “marca” institucional interiorizada pelo grupo para mediar suas relações.

Lapassade (1974/1977) menciona que é a “Revolução” o que as instituições mais reprimem. “É para evita-la que as ideologias e as instituições dominantes funcionam e

mantêm a adesão coletiva ao domínio, ao mesmo tempo em que evitam o conflito e a luta que poderiam pôr termo à dominação.” (p. 23). Ademais, a função institucionalizada do(a) psicólogo(a) tende a ser a “do(a) guardião(ã) da paz, da harmonia e do equilíbrio institucional”, isto é, a do que a ideologia soberana apregoa, por exemplo, como “qualidade total”, “saúde organizacional”, “organizações felizes”, “organizações inteligentes”, “organizações que aprendem”.

A formação de um grupo pode ocorrer por diversos meios (espontaneamente, organizado internamente ou institucionalmente), por isso exige que, para chegarmos à real definição de seu estatuto, compreendamos a condição em que se processa. Ademais, em um grupo institucional, a práxis institucionalizada exerce poder sobre seus membros; contudo, se estes a acolhem e aceitam, igualmente interiorizam seu poder por ela e o exteriorizam sobre os outros. Complementa Sartre (1960/2002) que “Presentemente, esse livre poder é contestado: com efeito, cada um e o poder de cada um aparecem a cada um na unidade contraditória do Mesmo e do Outro”. (p. 683). O reconhecimento do meu poder se realiza no outro, e este contesta o seu poder em mim.

No grupo institucional, como a função e as tarefas têm prioridades sobre os indivíduos, estes são vigiados e quando não são reconhecidos como merecedores da função, são punidos. Sartre (1960/2002) nos diz que

O homem de instituição deve obter tal *reconhecimento* por meio de duas práticas opostas e simultâneas: por um lado, quando seu poder institucional não está diretamente em jogo, a tática geral consiste em liquidar o Outro em si para liquidá-lo nos Outros (o oficial que vive no meio dos homens e regula toda a sua vida em relação à deles); por outro, quando chega o momento de exercer o poder, o homem de instituição constitui-se bruscamente como o Outro absoluto, por suas mímicas e seu traje. (p. 684, grifo do autor).

Como os indivíduos (do grupo institucional) realizam os seus projetos fundados na inércia jurada, todos domesticam e são domesticados disciplinarmente, para se definirem na reciprocidade mediada com as instituições, e por este movimento estereotipado, produzem o futuro-fatalidade para as demais gerações.

Sartre (1960/2002) menciona que a autoridade somente se processa quando há o reconhecimento da serialidade e da impotência, haja vista serem estas que a consagram e a mantêm. O surgimento do soberano ocorre quando há consentimento dos indivíduos comuns para a negação da reciprocidade direta entre indivíduos comuns – esta se aliena na figura do soberano (um indivíduo, um grupo, uma corporação, o Estado, por exemplo) como mediador das práxis, que antes se faziam diretamente e livres. O soberano as encarna.

Os grupos organizado e institucional já haviam interiorizado a fraternidade-terror e a inércia pelo juramento. Por essas mediações, já se interiorizava e exteriorizava certa passividade pela práxis comum. O soberano, contudo, torna-se outro, diferente de cada um, mudando a estrutura de um grupo institucional, onde antes todos eram os mesmos. A livre práxis organizadora do grupo, agora é apropriada pelo soberano. Como mencionado, ele passa a ser o regulador do grupo e não é mais regulado. A temporalização das práxis nesta nova estrutura do grupo institucional tende a banalizar a fraternidade-terror, que se dá pela violência – a liberdade dos indivíduos comuns é violada por vontade outra (a do soberano), e todos(as) devem ser submissos a ele, obedecê-lo; “renego-me em minha individualidade orgânica para que o outro realize em mim seu projeto” (Sartre, 1960/2002, p. 695), independente se o considero legítimo ou ilegítimo; ou se o obedeço por prudência, interesse ou outro motivo; igualmente como o soberano apreende minha obediência. O soberano considera que é o único que pode ser ele mesmo; é o que aciona o grupo como se este fosse o seu organismo prolongado.

A dialética nos mostra que o soberano também pode ser uma escolha comum dos membros do grupo para manter sua unidade. Esta livre práxis do homem comum, contudo, é forjada em qualquer tipo de eleição, em que um soberano seja eleito como representativo do todo pela soma dos votos individuais, ou seja, o todo compreendido como soma de suas partes e não como totalidade construída no enredamento de relações que se dão de maneira dialética.

Sobre isso, Sartre escreveu um artigo⁵⁶ em 1973, para *Les Temps Modernes*, analisando a evolução da democracia na França. Em uma parte ele nos diz que

Os eleitores pertencem a agrupamentos os mais diversificados. Contudo, não é enquanto membro de um grupo, mas como cidadão que a urna os aguarda. A divisória, instalada em uma sala de escola ou de prefeitura, é símbolo de todas as traições que o indivíduo pode cometer contra os grupos a que pertence. A cada um, ela diz: “ninguém te vê, dependes apenas de ti; vais decidir no isolamento; depois, poderás esconder tua decisão, ou mentir sobre ela”. Nada mais é necessário para transformar os eleitores que entram nesta sala em traidores potenciais uns aos olhos dos outros. E a desconfiança ainda aumenta a distância que os separa. (Sartre, 1973/2004, p. 6).

Com esta reflexão crítica, Sartre nos mostra como a temporalização da práxis do indivíduo comum em um grupo institucional perpetua a práxis do poder legal em detrimento do poder legítimo.

⁵⁶ A referência original do artigo é: Sartre, J.-P. (1973, jan.). *Eléctions, piège à cons.* *Les Temps Modernes*, 318, pp. 1099-1108.

A sociabilidade é realmente complexa e Sartre (1960/2002) nos indica algumas questões que devemos fazer sobre um grupo quando estamos diante dele: **(1) Qual práxis manifesta este grupo? (2) Ela é dialética? (3) Qual objetivo o grupo persegue? (4) Qual condição o grupo busca superar? (5) Qual desenvolvimento interno do grupo caracteriza a práxis? (6) Esta práxis grupal é livre, isto é, o grupo age para atender as suas necessidades e/ou as necessidades de terceiros? (7) A práxis é instrumento constituído pelo grupo?**

Perseguindo o movimento do grupo pelo método progressivo-regressivo, e igualmente, compreendendo o seu movimento com o grupo e deste consigo, o(a) psicólogo(a) poderá apreender no percurso, as totalidades, as particularidades e as contradições do grupo, respondendo, então, a estas perguntas.

No decorrer de todo o percurso do movimento do grupo, os fenômenos assimilados pelo(a) psicólogo(a), inclusive as mediações das reciprocidades podem ser expostos aos seus membros, a fim de que possam se apreender e refletir sobre seu projeto como grupo. O que farão com o que interiorizam caberá aos membros do grupo decidirem, inclusive este processo pode ser acompanhado pelo(a) psicólogo(a) para que este os auxilie, o elucidando.

A unidade do pensamento de Sartre sobre a gênese e formação de grupos nos elucidam que nenhum instrumento criado pelo homem e compreendido apartado da práxis livre – seja o juramento, a fraternidade-terror, as tarefas e funções, a institucionalização das práxis, o papel do soberano ou quaisquer outros, inclusive o(a) psicólogo(a) – tem eficácia, por si, de mediar a reciprocidade, tampouco a grupal. Para tal, é necessário que cada indivíduo, por sua livre práxis, reconheça e aceite este instrumento ou pessoa como mediador(a) de suas relações.

É o próprio indivíduo quem doará “vida” e poder à inércia destes instrumentos ou pessoas para que eles(as) regulem a sua vida. Isto significa que, pela má-fé, os indivíduos negam sua liberdade de se escolherem, ao escolherem empoderar objetos ou outras pessoas. Na condição de psicólogo(a) que trabalha fundamentado no viés existencialista, ter consciência de sua conduta e a das pessoas, e elucidá-las, deve ser primordial em sua função.

Concluo esta parte com outra citação de Sartre (1973/2004), no mesmo artigo anteriormente citado, que consegue resumir seu pensamento sobre a relação dialética dos indivíduos com a sociedade:

Se quisermos lutar contra a atomização, primeiro é necessário tentar compreendê-la. Os homens não nascem na separação: surgem no seio de uma família que os *faz* durante seus primeiros anos. Na seqüência de suas vidas, farão parte de diferentes comunidades sócio-profissionais e fundarão suas próprias famílias. Eles são atomizados quando grandes forças sociais – as condições de trabalho em regime capitalista, a propriedade privada, as instituições,

etc. – aplicam-se sobre os grupos de que fazem parte, para os segmentar e os reduzir às unidades de que se pretende que sejam compostos [...]. No entanto, a palavra “atomização”, tão frequentemente empregada, não traduz a verdadeira situação das pessoas pulverizadas e alienadas pelas instituições. Embora se tente substituir relações concretas de pessoas com pessoas por simples liames de exterioridade, não é possível reduzi-las à solidão do átomo. Não é possível excluí-las de toda vida social: o soldado toma ônibus, compra jornal, vota. Isto supõe que use “coletivos” junto com os Outros. Acontece que os coletivos se dirigem a ele como membro de uma série [...]. Diremos que foi serializado. Reencontramos a serialização da ação no campo prático-inerte, onde a matéria se faz mediação entre os objetos materiais [...]. A partir daí nasce em mim o pensamento serial – que não é o meu próprio – mas o pensamento do Outro que eu sou e o de todos os Outros. É preciso designá-lo de pensamento de impotência, porque eu o produzo na medida em que eu sou o Outro, inimigo de mim-mesmo e dos Outros. E na medida em que por toda parte carrego este Outro comigo. [...] O sufrágio universal é, pois, uma instituição que atomiza ou serializa homens concretos e para quem estes são entidades abstratas: cidadãos, definidos por um conjunto de direitos e deveres políticos – quer dizer, definidos por suas relações com o Estado e suas instituições. [...] Tudo está bastante claro: se refletirmos, chegaremos à conclusão de que a democracia indireta é uma mistificação. [...] Mas só há opinião pública serial. A imbecilidade dos meios de comunicação de massa, as declarações do governo, a maneira parcial ou truncada pela qual os jornais refletem os acontecimentos, tudo isso vem encontrar-nos em nossa solidão serial e nos empanturrar de idéias pré-fabricadas, feitas daquilo que pensamos que os outros pensarão. **Sem dúvida, no fundo de nós existem exigências e protestos. Mas, não sendo ratificadas pelos outros, aniquilam-se, deixam-nos com sentimento de frustração e com “hematomas na alma”.** (p. 6-7; 8; 11, grifo nosso).

Após esta exortação de Sartre sobre a necessidade da consciência crítica de nossas escolhas que ocorrem na dimensão singular/universal e em situação, passamos a algumas reflexões que podem ampliar as contribuições ao(a) psicólogo(a) no trabalho com grupos e como mediador(a) deles.

6.3 O(a) psicólogo(a) e a mediação de grupos

Vimos que a totalização do homem – os resultados de suas ações que constroem o campo prático-inerte – é socializada, o que o leva a ocultar seu radical e à institucionalização das suas práxis. Assim, o homem se perde no juramento, na sua função, no ser soberano, no coletivo serial, no grupo institucional etc. A impotência experienciada pode contribuir para que não se identifique com o sentido de suas ações. Compreender o outro, portanto, pode lhe parecer, metaforicamente, como entrar em um túnel escuro, e para se encontrar lança mão de uma lanterna, que já possuía, para iluminar o caminho. Pode ser temeroso conhecer o túnel permitindo que esse lhe mostre como é enquanto caminha – “vai que não acha a saída!”.

Quizá pode ser esta a experiência de muitos(as) psicólogo(as) diante do outro. O saber constituído e institucionalizado pode lhe oferecer um caminho mais seguro como saber

constituente do outro, ao contrário de perseguir o saber que se constitui durante o movimento desse. Sartre nos alerta sobre o risco de que, quando fundamentamos a compreensão do outro por um saber construído historicamente, este pretérito saber pode forjar nossa compreensão. A situação em que foi construído este pretérito saber era outra e não a que está à nossa presença, acontecendo “naquele” momento em que a experienciamos.

Vimos também que a angústia pode nos situar diante de nossa liberdade; que há um outro diante de mim que me define; e que a consciência reflexiva nos desvela o que fazemos de nós; por conseguinte, o que estamos fazendo com o(s) outro(s). O método progressivo-regressivo, por seu turno, pode nos auxiliar a compreender os movimentos de um indivíduo, de um coletivo ou de um grupo e chegar à sua unidade sintética; e que a razão dialética é um instrumento vivo; portanto, a mediação sempre ocorrerá pelo movimento dialético, realizada pela práxis livre, mesmo que seja concebida, a partir desta mesma práxis, como um instrumento inerte.

Sartre (1960/2002) nos comunica também sobre os encaminhamentos que damos às necessidades que apreendemos do campo sociomaterial. Nem sempre temos consciência de nossas reais necessidades, tampouco de que tomamos como nossas as necessidades que nos apontam; menos ainda de que a maneira como agimos para supri-las é determinada historicamente. A alienação à ideologia liberal dificulta o desvelamento das contradições, por conseguinte, limita a clareza da origem das necessidades e dos meios de atendê-las.

Tendo em vista a história da humanidade, que nos mostra as apropriações das práxis livres; a complexidade das relações; a dificuldade de se lançar mão do raciocínio dialético e de se atingir a consciência reflexiva; considero necessário destacar alguns pontos sobre os quais o(a) psicólogo(a) precisa ter clareza, a saber, (1) qual a sua necessidade de trabalhar com grupos; (2) o que percebeu, empiricamente, que lhe revelou esta necessidade; (3) quando recebe um convite para trabalhar com algum grupo, ou propõe formar um grupo para trabalhar, como analisa as necessidades da(s) pessoa(s) que lhe procura(m), as suas próprias necessidades e as do grupo; (4) no encontro com o grupo, como o apreende como fenômeno, e se apreende como fenômeno para o grupo; (5) como busca compreender as possíveis contradições nas maneiras como as pessoas empreendem a reciprocidade; (6) como age diante da impotência provocada pela inércia do prático-inerte; (7) como age diante de suas compreensões e das contradições apreendidas. As sínteses que realizará, por conseguinte, entre o que interioriza e como se exterioriza, ocorrerão conforme o tipo de raciocínio adotado, como mencionamos.

Outro ponto importante a se considerar, é o “lugar” que o(a) psicólogo(a) ocupa diante do/no grupo. Discorremos no Capítulo 5 sobre o princípio do terceiro excluído da lógica formal. Por esta, entre uma tese e uma antítese, a terceira possibilidade é descartada. Percebemos, contrariamente, que na razão dialética o terceiro tem fundamental importância; é ele quem medeia e modifica uma relação diádica, seja desequilibrando-a ou harmonizando-a; é pelo olhar e diante do terceiro que as demais pessoas se experienciam como “nós” objetos ou sujeitos, e que descobrem a estrutura de sua relação.

Desta maneira, o(a) psicólogo(a) será um terceiro na relação que unificará os demais e também será unificado pelos terceiros do grupo. Silva (2000) comenta que Sartre

procurou mostrar que a diferença entre sujeito e história só pode ser corretamente apreendida se pensada ao mesmo tempo em termos de oposição e de mediação. Há uma opacidade, uma "hostilidade", como diz Sartre, própria do mundo e de suas determinações objetivas, e isso choca-se com a subjetividade. Ao mesmo tempo, a subjetividade se afirma no seu exercício histórico quando a liberdade do sujeito nega as determinações, não para fazê-las desaparecer, evidentemente, mas para transformá-las em mediações de sua própria realização. Dessa forma não há nem oposição completa entre história e subjetividade, nem inteira dissolução da subjetividade na história. Há uma superação constante de situações concretas e é assim que se deve compreender a liberdade agindo na história. (p. 6).

O(a) psicólogo(a), portanto, como antagoniza e medeia o grupo, também pode ser o(a) terceiro(a) que possibilita o ajuntamento inerte de pessoas, as mantendo no seu isolamento. Considerando-se a complexidade da mediação grupal, seria viável o trabalho com grupos primários (família, grupos de trabalho etc.), cujo quantitativo de pessoas facilita a apreensão, pelo(a) psicólogo(a), do enredamento de seus movimentos e, igualmente, auxilia a comunicação direta entre todos(as).

Chegamos ao ponto da pesquisa que nos permite responder com clareza que a mediação grupal não “nasce” como uma especialidade do(a) psicólogo(a), como conhecimento produzido “fora dele”. Concordamos que as práxis mediadoras foram institucionalizadas como práxis, por exemplo, de arbitragem, de conciliação de conflitos, de motivação etc. Muitas destas mediações, portanto, podem ocorrer tendo o terceiro mediador da relação um entendimento da sua função que se identifique com as noções do quase-soberano ou do soberano explicitadas por Sartre. Este autor (1972/1994), não obstante, menciona que a práxis deve engendrar,

na medida do possível, nele e nos outros, a unidade verdadeira da pessoa, a recuperação, por todos, dos fins que são impostos a sua atividade (e que, com isso, tornar-se-ão outros), a supressão das alienações, a liberdade real do pensamento, por supressão, *no exterior*, das proibições sociais nascidas das estruturas de classe, e *no interior*, das inibições e autocensuras.

Se é *uma* sensibilidade que ele recusa, é uma sensibilidade *de classe* – quer dizer, por exemplo, a rica e múltipla sensibilidade racista –, mas em benefício de uma sensibilidade mais rica, a que preside as relações humanas de reciprocidade. Não quero dizer que a ela possa chegar de maneira total, mas é um caminho que ele indica, que *se indica*.” (p. 36-37, grifos do autor).

Desta forma, podemos entender que a **mediação depende da maneira como o(a) psicólogo(a), enquanto terceiro(a), empreenderá sua livre práxis na relação com os membros de um grupo. As contribuições de Sartre nos indicam que deve ser pela atitude compreensiva que o(a) psicólogo(a) deverá vincular-se a eles, haja vista, segundo este autor (1960/2002), “O fundamento da compreensão é a cumplicidade de princípio com qualquer empreendimento [...]” (p. 214); e pelo método progressivo-regressivo elucidar a estas pessoas por quais mediações se vinculam e como se totalizam em curso – como coletividade serial ou como outra estrutura grupal. Esta compreensão também auxiliará a elucidar como constroem (se é que constroem) laços de fraternidade. Tendo consciência reflexiva da sociabilidade que estabelecem, isto é, conquistada a “compreensão intraperceptiva” do coletivo serial ou do grupo que formam, podem decidir os (re)encaminhamentos que darão às condições objetivas.**

A mediação do(a) psicólogo(a), pelo viés sartriano, por conseguinte, não deve ser empreendida como intermediação de relações isoladas da totalidade – a razão dialética não entende as relações singulares separadas e independentes do contexto universal; não deve, portanto, ter o cunho orientativo a fins particulares – do(a) próprio(a) psicólogo(a); de um membro do grupo; de um chefe, ou seja, de alguma parte que se faça soberana às demais pessoas, por exemplo; igualmente, não deve se limitar a fins conciliatórios – no sentido de compreender a atitude mediadora como prática para a administração de conflitos; por fim, **a mediação não deve ser entendida como um objeto-meio instrumental, tendo em conta que os meios são os homens.**

Diante do exposto, o(a) psicólogo(a) pode escolher estabelecer a relação com um grupo mediando sua relação com esse por técnicas e saberes preexistentes, ou seja, como um terceiro que utiliza ferramentas construídas “fora” da sua relação com o grupo, e que o instrumentalizarão nessa relação. O problema não reside na instrumentalização em si, considerando-se que o próprio Sartre lançou mão do teatro das situações para comunicar às pessoas as situações que vivenciavam no momento, mas se estes recursos atendem à compreensão e elucidação da dialética do grupo – suas oposições e mediações. A falta de consciência do(a) psicólogo(a) dessa condição contraditória pode orientá-lo a forjar a compreensão do sentido da coletividade serial e dos grupos, como mencionado.

Mediar, portanto, é o(a) psicólogo(a) possibilitar, como terceiro(a), a consciência reflexiva crítica dos membros de um coletivo serial ou de um grupo, de suas condições como tais; de seus movimentos dialéticos na relação mediada entre si, pelo campo prático-inerte, por terceiros não-agrupados, como por outros grupos – movimentos pelos quais se totalizam como uma coletividade serial ou como um grupo. E essas formas de se totalizarem em curso é a estrutura que criam e/ou ajudam a manter, pelas quais se experimentam como mais um indivíduo comum na sociedade (um qualquer) ou como uma singularidade que tem sua importância para a formação e manutenção de um grupo que busca resistir e/ou superar condições objetivas. Aclarar os movimentos dialéticos das relações dos indivíduos que formam um coletivo serial ou um grupo é elucidar suas biografias como tais.

Ratifico que qualquer tentativa de assegurar a constituição ou permanência de um grupo pelo juramento, fraternidade-terror, institucionalizações ou soberania, dá-se por uma via tirana que, além de fracassar no seu intento, é produtora de sofrimento psicofísico. Isto nos mostra que nem sempre há reflexão crítica, por parte dos membros de grupos, sobre o sentido que dão às suas ações. Observo, inclusive, que alguns/algumas psicólogos(as) que trabalham com grupos também não têm consciência crítica de suas ações, principalmente das consequências dessas. Percebo muitos discursos ideológicos sobre ações transformadoras, como mencionado, mas que na prática são ações mantenedoras da ideologia liberal.

No contraponto, também não será impondo uma ideologia revolucionária à situação inerte do grupo, que o(a) psicólogo(a) conquistará seu intento. Equivocar-se-ia este(a) profissional considerando que, sendo uma proposta de “libertação”, os indivíduos se reconheceriam nela. Sua práxis se assemelharia à de um Soberano que impõe seu projeto aos outros; e seu projeto de “transformação” se constituiria numa ideologia de libertação que pode se processar por ações opressivas. Por conseguinte, poderia provocar tanto a inércia do grupo quanto a sua revolta. Essa foi a crítica de Sartre à contradição do marxismo-leninista-stalinista, quando transformaram o pensamento de Marx em uma ideologia de classe.

Para Sartre, a moral da realidade de uma pessoa está nesta ser seu próprio fundamento, e não justificada fora dela. A conversão moral é o contraponto da má-fé – compreende o engajamento responsável com o seu dever e o da História. O(a) psicólogo(a), contudo, e os demais membros do grupo experienciam a normatividade em situação como fenômeno prático-inerte. Castro (2008) expõe que para Sartre,

A moral define-se pelo homem social, no seu trabalho, na rua, em casa, através do normativo. Por meio das suas manifestações em situação é que a moral pode ser efetivamente compreendida. [...] a moral não se constitui *a priori* ou por uma unificação de prescrições empíricas. Trata-se de um fenômeno que se descreve pela própria experiência. A normatividade ou a imperatividade é a estrutura de objetos sociais que o sujeito assume na sua interioridade tendo em vista uma possibilidade incondicionada de um porvir puro. O grande paradoxo ético se forma pela tensão entre a norma e fato, incondicional e condicional, Moral e História. (p. 246).

À vista do exposto, a compreensão que a inércia dos imperativos e dos valores não são fundamentos apriorísticos do ser do indivíduo corrobora com o colocado por Castro (2008), fundamentado no pensamento de Sartre, que a libertação do homem é conduzida quando esse nega o destino que lhe é imposto pelo sistema.

Sabemos, contudo, como o próprio Sartre afirmou, que somente por ações conjuntas podemos resistir à força da História; que resistências realizadas isoladamente tendem a ser frágeis. Isto posto, leva-me a refletir sobre a necessidade de nós – psicólogos(as) –, colocarmos nossos próprios saberes e fazeres em questão, para compreendermos nossas ações: como estamos nos realizando como psicólogos(as); a quem estamos servindo e como estamos auxiliando a construir a nossa História, a da Psicologia e a da humanidade.

Acredito que sempre é momento de assumirmos nosso compromisso social, e para tal, é necessária a nossa disposição para admitirmos que a “Psicologia” somos nós – nós a criamos, conservamos e mudamos enquanto a fazemos por nossas ações. Ela não deveria, portanto, ser somente entendida como uma entidade teórico-prática (inerte); e quando assim o é, nos fazemos igualmente inertes para mudá-la. Ela se faz por nós e depende do que desejamos para nós, concomitantemente, para os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mészáros (2012) coloca que devemos desconstruir o mito de que há rupturas na evolução histórica e intelectual de um autor. Prossegue resumindo o que pode fundamentar a constituição do indivíduo ao longo da história, ressaltando (1) a sua constituição como sujeito na juventude, seu pensamento e como interioriza as instituições que vivencia, como a família, classe etc.; (2) como interioriza os condicionamentos sociais do contexto em que se insere; (3) sua identidade social e como seu contexto social a reconhece; (4) como experiencia as consequências sociais de suas obras e; (5) as críticas que faz sobre as bases sociais em que produz ou produziu uma obra, para poder atualizá-las de acordo com o momento histórico.

Pelo percurso nas obras de Sartre, realizado nesta pesquisa, posso resumir os pontos elencados por Mészáros da seguinte forma. Sartre, até a sua juventude, foi um idealista. As instituições para ele eram espaços para vivenciar sua liberdade e refletir sobre ela; considerando-se que, naquela época, ainda não experienciara as determinações Históricas, na intensidade em que as experienciou durante seu exílio na II Grande Guerra.

Quando vivenciou sua liberdade confrontada pela condição de guerra, apreendeu os limites aos projetos de ser. Contudo, fez da consciência destes limites a razão do diálogo com a liberdade. Sartre lutou pela liberdade do homem, para que não fosse esmagado pela sentença da História. Sua biografia nos refresca com o sopro de vida, sem deixar de denunciar o que fazemos com ela, tampouco se permitiu cair na ideologia do liberalismo e individualismo economicista, como muitos o acusam.

Em todo o seu percurso, Sartre é cuidadoso ao valorizar os indivíduos situados, respectivamente, em seu mundo ontológico e num mundo histórico e social produzido pela dialética entre a diversidade e homogenia de práxis singulares. Empreende em suas ações uma moral libertária, sendo ético em reconhecer a dialética singular-universal. Há uma unidade em suas práxis, na compreensão do alcance do campo material pelo indivíduo e sua ação sobre ele, transformando-o e imprimindo seu ser na sua produção.

Edificou-se como um militante intelectual, “que meteu o dedo em vários lugares onde não foi chamado”; por isso, não foi bem visto em alguns “cantos” conservadores (inclusive na França), ou mesmo, por aqueles que não concordavam com sua maneira de fazer resistência aos imperativos categóricos e às normatividades do sistema. Principalmente pela filosofia, a literatura e o teatro, universalizou a maneira como compreendia a realidade, de acordo com o

seu ser-no-mundo. Pretendia que as pessoas pudessem apreender as suas próprias condições a partir de suas obras.

Para Sartre (1972/1994) o intelectual tem como objetivo “realizar o sujeito prático e descobrir os princípios de uma sociedade que o engendraria e o sustentaria; enquanto espera, leva sua pesquisa a todos os níveis e tenta *se modificar em sua sensibilidade, assim como em seus pensamentos.*” (p. 36, grifos do autor). Por esta assertiva, Sartre nos mostra que sua filosofia existencialista é uma filosofia “da situação”, da ação; portanto, seu foco é temporal. Não obstante, devendo ser direcionada à situação, paradoxalmente, o caráter heurístico de seu método progressivo-regressivo é oportuno para compreender os movimentos singulares/universais de qualquer momento histórico.

Sua maneira de se engajar com as causas públicas fez dele um homem amado e odiado. Regozijava-se, contudo, mesmo que timidamente, com o alcance de terceiros – por partes do seu público, inclusive os mais jovens – do seu projeto de homem que não se deixa edificar pelo que o sistema lhe determina. Denotou que não tomava as críticas de intelectuais, fora de seu círculo, como pessoais, mas as contestava. Havia, contudo, um juramento não expresso por ele, para com seus amigos militantes, que o levava a romper a amizade caso experienciasse a “traição” aos princípios do grupo.

No final de sua vida, pôde rever alguns pontos de vista contidos em suas obras. Era um outro momento, quicá mais tranquilo; pôde refletir com mais serenidade sobre suas assertivas construídas em momentos mais conturbados. Independente de suas reconsiderações, a defesa da dignidade do homem pela preservação de sua livre práxis sempre foi o fim que perseguiu, e ela está presente de ponta a ponta em suas obras.

Beauvoir (1981/1982) o questionou, ao final de sua vida, sobre como percebia o conjunto dela. Sartre respondeu que tanto a sua vida quanto a vida das pessoas, de maneira geral, têm um início “filiforme”. O nascimento é uma abertura. De acordo com a aquisição de conhecimentos, experiências e sentimentos, essa abertura amplia-se gradativa e lentamente até os vinte, trinta anos. A partir daí, dependendo das condições psicofísicas e sociomateriais, cada pessoa inclina-se ao fechamento de seus projetos, sendo a morte o “último fechamento”. Complementa que é, contudo, da maturidade ao envelhecimento que as relações sociais tendem a se ampliar, favorecendo reflexões sobre os outros e sobre si, haja vista que a assimilação singular do universal também se volta ao social para sua conservação ou para a superação da sociedade de que faz parte. As mudanças que um indivíduo empreende, no entanto, podem atingir seu desenlace somente depois de sua morte, inclusive nos casos dos projetos de idosos.

Por esta razão, Sartre entende que há projetos que perduram além da morte, quando o conjunto ou parte das obras do indivíduo fazem sentido no futuro, podendo ser continuadas e/ou atualizadas por outras pessoas. Esta possibilidade faz da morte uma contingência para algumas pessoas. A “imortalidade” de um projeto depende do julgamento de sua universalidade por gerações posteriores; se abarcam necessidades que persistem após a época em que foram criados.

Isto posto, somente após quase 30 anos – tempo que me dedico aos estudos de algumas obras de Sartre, mais direcionadas à Psicologia clínica – posso, por esta caminhada, responder às indagações de Ferrarotti (1991) sobre o método biográfico, expostas no início desta tese. Nesta condição, respondendo a ele por meio dos resultados desta pesquisa, respondo às minhas e às de muitos que apreciam a filosofia existencialista e tem interesse e/ou trabalham com grupos.

Os grupos como formações ternárias que medeiam os indivíduos com a sociedade têm “data de nascimento”; desta forma, cada grupo tem a sua biografia. Como mencionado, para compreendê-la, é necessário percorrer os movimentos dos membros do grupo na relação com a totalidade deste, pois é pela sua totalidade que podem ser definidos como “grupo”. A identificação das intersecções no enredamento das relações intragrupo mediadas pelo campo sociomaterial nos indicará como o grupo se totaliza em curso e o ser pelo qual se identificam – contraditório ou coerente a como se edificam como grupo.

Pelo movimento progressivo-regressivo podemos identificar quais condições objetivas buscam superar e como o fazem; como lidam com as contradições e mediações. A necessidade de identificar os pontos de intersecção entre a(s) particularidade(s) e a universalidade exige do(a) psicólogo(a) o raciocínio dialético. Ademais, concordamos com Ferrarotti (1991) que os estudos devem ser voltados a grupos primários, pois estar à presença de um grupo, requer visá-lo como fenômeno, sem intermediários para compreendê-lo, isto é, sem ancorar os fenômenos em juízos deterministas.

Por fim, é importante pontuar que Sartre nos quis mostrar outras armas de resistência. Da mesma maneira que na área da Psicologia clínica, o(a) psicólogo(a) medeia a relação do cliente consigo mesmo, para que desvele seu projeto de ser, sua totalidade; na dimensão dos grupos será o projeto destes enquanto grupo a ser desvelado.

Uma vez um aluno bem colocou: o(a) psicólogo(a) exerce uma resistência diária para não se alienar aos projetos de seu/sua cliente. Sim, a atitude compreensiva é sua arma de resistência e, contraditoriamente, por ela respeita-se a integridade de ambos. O método

progressivo-regressivo lhe ajuda a caminhar com o outro, sem que o perca e se perca nele; tampouco impõe que o outro se perca para se encontrar no(a) psicólogo(a).

Enquanto construía a pesquisa fui tomando consciência de que temos várias maneiras de resistir, de lutar e de nos engajar. E Sartre, mesmo não tendo lutado com armas bélicas, que deterioram, machucam e matam, lutou com uma arma muito mais poderosa, que se eterniza e é acessível às gerações futuras. Esta arma é o método dialético, que visa o ponto de encontro entre o subjetivo e o objetivo, o singular e o universal. O caminho que nos ensinou a perseguir para compreender a realidade humana serve para todos os tempos, pois seu método progressivo-regressivo não antecede o caminho, nos ajuda a fazê-lo ao andar. Posso asseverar isso, seguramente, com minha experiência no caminhar desta pesquisa, que aqui findo com a consciência de que foi uma experiência irretocável.

REFERÊNCIAS

- Abdo, N. R. (2013, jul./dez.). Algumas considerações sobre a subjetividade no pensamento de Sartre. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, 10(2), 141-159. Recuperado de <http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/12718/13245>
- Almeida, R. D. (2014, out.). Liberdade e terceiro mundo: as posições políticas de Jean-Paul Sartre. *Anais do XIV Encontro Regional de História. 1964-2014: 50 anos do golpe militar no Brasil*, 905-917. Recuperado de <http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/16.pdf>
- Almeida, S. L. de. (2011). *Sartre: direito e política. Ontologia, liberdade e revolução*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-19092012-144850/pt-br.php>
- Alves, S. I. (2015). História e ontologia na filosofia de Jean-Paul Sartre. (pp. 93-101) In Carvalho, M.; Solis, D. E. N.; Carrasco, A. de O. T. *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: ANPOF. Recuperado de http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofia_Francesa_Contemporanea.pdf
- Andreucci, A. G. A. (2006). *O risco das idéias: intelectuais e a polícia política (1930-1945)*. São Paulo: Fapesp.
- Aquino, M. A. (1999). *Censura, Imprensa e Estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência: O Estado de São Paulo e Movimento*. Bauru, EDUSC.
- Arbex, M. (2009, jun.). Um olhar irônico sobre a Guerra Civil Espanhola: a novela O Muro, de Jean-Paul Sartre. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, 19 (2), 237-246. Recuperado de <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1484/1579>
- Aristóteles (1986). *Metafísica (Livros I e Livro II). Ética a Nicômaco. Poética*. (V. Como; L. Valandro; G. Bornheim; E. de Souza, Trads.). São Paulo: Abril S.A. Cultural. (Os Pensadores).
- Arquivo Marxista na Internet (s.d.). *Dicionário Político*. Proudhon, Pierre Joseph. Recuperado de <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/p/proudhon.htm>
- Barros, J. D'A. (2011, jun.). O conceito de alienação no jovem Marx. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, 23, 223-245. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ts/v23n1/v23n1a11>
- Beauvoir, S. de. (1982). *A cerimônia do adeus, seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre, agosto-setembro 1974*. (R. Braga, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S/A. (Obra original publicada em 1981).

- Beauvoir, S. de. (2009). *A força da idade*. (2 ed.), (S. Milliet, Trad.), Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1960).
- Beauvoir, S. de. (2009). *A força das coisas*. (2 ed.), (M. H. F. Martins, Trad.), Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1963).
- Bettoni, R. A. & Andrade, M. J. N. (2002, jul.). A formação dos grupos sociais em Sartre. *Revista Eletrônica Metavóia*, São João del-Rei, 4, 67-75. Recuperado em http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/lable/revistametanoia_material_revisto/revista04/texto09_sociabilidade_sartre.pdf
- Bianchi, A. (2006). A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política. *Trans/Form/Ação*, 29(2), 43-64. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a05.pdf>
- Bock, A. M. B. (2004). A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para la Psicologia atual. *Psicología para América Latina*. Revista de la Unión Latinoamericana de Psicología, 1, 1-10. Recuperado de http://www.psicolatina.org/Uno/a_perspectiva_historica.html
- Boëchat, N. C. (2011). *História e escassez em Jean Paul Sartre*. Educ: Fapesp.
- Brito, L. M. P. (2008, jan./jun.). Gestão do conhecimento: instrumento de apropriação pelo capital do saber do trabalhador. *Caderno de Educação*, FaE/PPGE/UFPel, Pelotas, 30(135), 135-148. Recuperado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1767/1642>
- Campos, C. M., Alt, F. & P. Ewald, A. (2009). Interrelação filosófico-literária do pensamento de Sartre: bases para uma psicologia fenomenológica do eu. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(2), 126-132. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200008&lng=pt&tlng=pt
- ‘Campos de concentração para homossexuais’: a crescente perseguição a gays na Chechênia. (2017, 14 de abril). *BBB Brasil*. Recuperado de <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-39603792>
- Cardoso, M. A. (2004). Diálogos entre o passado e o presente na encenação de *Mortos Sem Sepultura* (1946) no Brasil dos anos de 1970. *Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História*. ANPUH/SPUNICAMP, Campinas, SP. Recuperado de <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVII/ST%20VIII/Maria%20Abadia%20Cardoso.pdf>
- Castro, D. J., & Schneider, D. R. (1994). Contribuição do existencialismo moderno para a psicologia social crítica. *Cadernos de Psicologia*, Rio de Janeiro, 8, 139-149.
- Castro, F. C. L de (2008). Experiência ética, normatividade e paradoxo ético segundo Jean-Paul Sartre: as Conferências de Cornell e de Roma. *Estudos e pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 8(2), 238-248. Recuperado de <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a09.pdf>

- Castro, F. G de. & Ehrlich, I. F. (2016). *Introdução a Psicanálise existencial: existencialismo, fenomenologia e projeto de ser*. Curitiba: Juruá Editora.
- Caubet, R. A. (1984). A obra dramática de Jean Paul Sartre. *Travessia*, 5(8/9), 122-136. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/17593/16164>
- Charbonnier, V. (2011/2013). Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?. *Hal archives-ouvertes.fr*. 01-13. Recuperado de https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/632274/filename/Charbonnier_Sartre-_le_marxisme_def.pdf
- Chauí, M. (1978). Sartre. Vida e obra. In Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. (V. Ferreira, L. R. S. Fortes, B. Prado Júnior, Trans.), (pp. VI-XVI). São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- Chauí, M. (1997). Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. *Revista Dissenso*, 1, 133-153. Recuperado de www.revistas.usp.br/dissenso/issue/download/7921/376
- Contat, M. & Rybalka, M. (1970). *Les Ecrits de Sartre*. Chronologie, biographie commentée, Paris, NRF Gallimar.
- Costa, E. B da, Oliveira, R. F. de, Boscariol, R. A. Souza, C. S. & Rúbio, R. de P. (2014, 1º sem.). Lógica formal, lógica dialética: questões de método em Geografia. *Geo UERJ*, 25(1), 276-285. Recuperado de <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/12732>
- Cox, G. (2012). *Como ser existencialista: ou caia na real, vá à luta e pare de arrumar desculpas*. (L. V. B. Gouveia, Trad.) São Paulo: Alaúde Editorial.
- Dalla Vecchia, M. (2007). Resenha: Uma importante contribuição para o processo grupal na abordagem da Teoria Histórico-Cultural. *Psicologia & Sociedade*, 19 (Edição Especial 2), 109-111. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v19nspe2/a2619ns2.pdf>
- Danelon, M. (2004). *Educação e subjetividade: uma interpretação à luz de Sartre*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil. Recuperado de http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/252858/1/Danelon_Marcio_D.pdf
- Engels, F. (2010). *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Editora Edipro. (Obra original publicada em 1877).
- Erthal, T. C. S. (2013). *Trilogia da Existência: teoria e prática da psicoterapia vivencial*. Curitiba, PR: Editora Appris.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra*. (J. L. de Melo, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira (Obra original publicada em 1961)
- Ferrarotti, F. (1991). Sobre a autonomia do método biográfico. *Sociologia: problemas e práticas*, 9, 171-177.

- Ferreira, M. C. (2010). A Psicologia social contemporânea: principais tendências e perspectivas nacionais e internacionais. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, 26(n. especial), 51-64. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v26nspe/a05v26ns.pdf>
- Folha de São Paulo. (2017). *Ranking Universitário Folha 2017 (Psicologia)*. Recuperado de <http://ruf.folha.uol.com.br/2017/ranking-de-cursos/psicologia/>
- Freitas, M. de F. Q. de. (2015, jul.-set.). Práxis e formação em Psicologia social comunitária: exigências e desafios ético-políticos. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 32(3), 521-532. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v32n3/0103-166X-estpsi-32-03-00521.pdf>
- Freitas, S. M. P. de. (2002). *A Psicologia no contexto do trabalho: uma análise dos saberes e dos fazeres*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, Brasil.
- Fronteiras do Pensamento (Produtor). (2011). *Diálogos com Zygmunt Bauman*. [Vídeo]. Porto Alegre, São Paulo. Recuperado de <http://www.fronteiras.com/videos/dialogos-com-zygmunt-bauman>
- Furlan, R. (2008, jan./mar.). A questão do método em Psicologia. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 13(1), 25-33. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722008000100004>
- Garcia, F. A. F. (2009). *Sartre e seus heróis bastardos: a produção de sentido na literatura como engajamento no tempo presente*. (Dissertação de Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Rio de Janeiro, Brasil.
- Gerassi, J. (1989). *Jean-Paul Sartre: consciência odiada de seu século*, v.1: protestante ou protestador? (S. Flaksman, Trad.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Giles, T. R. (1989). *História do Existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU.
- Gomes, J. V. (1990). Socialização: um problema de mediação? *Psicologia-USP*, São Paulo, 1(1), 57-65. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771990000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (2005). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hess, R. (1991). La méthode d'Henri Lefebvre. *Multitudes, Revue politique, artistique, philosophique*, 8, s.p., France. Recuperado de <http://www.multitudes.net/La-methode-d-Henri-Lefebvre/>
- Hessen, J. (1980). *Teoria do conhecimento*. (7ª ed.), (Dr. A. Correia, Trad.). Coimbra, Portugal: Arménio Amado Editor. (Coleção Studium. Temas filosóficos, jurídicos e sociais).

- Kail, M. & Kirchmayr, R. (2015). Prefácio. In Sartre, J-P. *O que é subjetividade?* (E. dos S. Abreu, Trad.), (pp. 08-19). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. (Obra originalmente publicada em 1961). Recuperado de <https://ensaiosflutuantes.files.wordpress.com/2016/03/o-que-e-a-subjetividade-jean-paul-sartre.pdf>
- La Boétie, É. de. (2006). *Discurso sobre a servidão voluntária*. L.C.C Publicações Eletrônicas (www.culturabrasil.org). (Obra originalmente publicada em 1576). Recuperado de http://www.miniweb.com.br/biblioteca/Artigos/servidao_voluntaria.pdf
- Lacombe, M. S. M. (2008). Os fundamentos marxistas de uma sociologia do cotidiano. *Outubro Revista*, 17, 145-172. Recuperado de <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-17-Artigo-05>
- Laflamme, S. (1983, avr.). Sartre et la sociologie: la notion de totalisation. *Philosophiques*. 10(1), 53–73. Recuperado de <http://id.erudit.org/iderudit/203212ar>
- Lane, S. T. M. (1989). A Psicologia social e uma nova concepção do homem para a Psicologia. (p. 10-19). In: Lane, S. T.M. & Codo, W. (orgs.). *Psicologia Social: o homem em movimento*, (8ª ed.), São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lapassade, G. (1977). *Grupos, organizações e instituições*. (H. A. de A. Mesquita, trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A. (Obra original publicada em 1974).
- Lefebvre, H. (1991). *Lógica formal e lógica dialética*. (5ª ed.), (C. N. Coutinho, Trad.), Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. (Obra original publicada em 1969).
- Lefebvre, H. (1999). *El materialismo dialéctico*. Elaleph.com. (Obra original publicada em 1939). Recuperado de http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/el_materialismo_dialectico.pdf
- Lefebvre, H. & Guterman, N. (1964). *Que es la dialéctica*. (R. G. Treviño, Trad.) Buenos Aires: Editorial Dedalo.
- Lévy, B. (1980). *O testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda.
- Lévy, B-H. (2001). *O século de Sartre: inquérito filosófico*. (J. Bastos, Trad.), Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Lima, W. M. (2004). *Educação e razão dialética. Jean-Paul Sartre*. Maceió/Al: Edufal.
- Maggiore, R. (1995, abr.). Sartre: que guerra é essa? *Jornal de Resenhas*, Discurso Editorial. Recuperado de <http://jornalderesenas.com.br/resenha/sartre-que-guerra-e-esta/>
- Maheirie, K. & Pretto, Z. (2007, jul./dez.). O movimento progressivo-regressivo na dialética universal e singular. *Revista do Departamento de Psicologia*, 19(2), 455-462. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v19n2/14.pdf>

- Manhães, H. (2015). A negação no cerne do humano: projeção e unidade na Filosofia de Sartre. (pp. 121-128). In Carvalho, M.; Solis, D. E. N.; Carrasco, A. de O. T. *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: ANPOF. Recuperado de http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofia_Francesa_Contemporanea.pdf
- Marvin, C. (1995). *Teorias do teatro: estudo histórico-crítico dos gregos à atualidade*. (G. C.C. de Souza, Trad.), São Paulo: Fundação Editora da Unesp.
- Marx, K. (1985). Carta de Marx a P. V. Annenkov. In Marx, K. *A miséria da filosofia*. (J. Paulo Neto, Trad.), (pp. 205-216). São Paulo: Global Editora. (Obra original publicada em 1912)
- Marx, K. (2004) *Manuscritos econômico-filosóficos*. (J. Ranieri, Trad.). São Paulo: Editoria Boitempo. (Obra original publicada em 1932).
- Marx, K. (2007). Carta de Karl Marx a Pavel Vassilievitch Annenkov. 28 de dezembro de 1846. (E. A. München, Trad.). *Escola de Agitadores e Instrutores "Universidade Jakob M. Sverdlov"*. (Obra original publicada em 1912). Recuperado de http://www.scientific-socialism.de/FundamentosCartasMarxEngels281246.htm#_ftn2
- Mendonça, C. D. (1988, mar.). "Les Temps Modernes": um projeto iluminista no pós-guerra francês. *Novos Estudos*, Cebrap, 20, 137-147. Recuperado de http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/54/20080623_les_temps_moderns.pdf
- Mészáros, E. (2012). *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio na história*. (R. Bettoni, Trad.). São Paulo: Editora Boitempo.
- Morris, K. J. (2009). *Sartre*. Introdução. (E. da R. Marques, Trad.), Porto Alegre: Artmed.
- Münster, A. (2006, out.). Dialética e prática no pensamento de Jean-Paul Sartre (uma leitura da Crítica da razão dialética). *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, 3(2), 173-188. Recuperado de <http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/6502/4670>
- Mundim, R. P. (2002, jan./jun.). A lógica formal: princípios elementares. *Economia & Gestão*, Belo Horizonte, 2(3), 135-145. Recuperado de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/economiaegestao/article/view/113/104>
- Nascimento, E. L. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, Grupo Summus.
- Nazário, L. (2011, jun.). *A literatura de resistência de Jean-Paul Sartre*. Reflexões sobre o mundo contemporâneo. [WebBlog]. Recuperado de <https://escritorluiznazario.wordpress.com/2011/06/>
- Otte, M. (1993). *O formal, o social e o subjetivo: uma introdução à filosofia e à didática da matemática*. (R. Fernando Neto; W. Neeleman; A. V. M. Garcia; M. A. V. Bicudo, Trads.). São Paulo: Editora Unesp.

- Paisana, J. (1993). Sartre e o pensamento de Marx. *Philosophica* 2, Lisboa, 83-97. Recuperado de <http://revistaphilosophica.weebly.com/1993.html>
- Pereira, D. Q. (2014, jan./jun.). As moscas: ideologia e resistência. *Ipotesi*. 18(1), 133-147. Recuperado de http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2015/05/art-11-IPOTESI_18_1.pdf
- Pereira, J. A. da S. (2015, jan./mar.). Teoria do conhecimento na filosofia de Sartre. *Revista Diálogos*, 13, 81-104. Recuperado de http://www.revistadiálogos.com.br/Dialogos_13/Dial13_Alan_Sartre.pdf
- Pessanha, J. A. M. (1987). Aristóteles. Vida e obra. (p. 1-24). In: Aristóteles, 384-322 A.C. *Dos argumentos sofisticos*. (J. A. M. Pessanha, seleção de textos; L. Vallandro, G. Bornheim, Trans. versão inglesa de W. A. Pickard). v. I, São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores).
- Pires, C. (2004, jul./dez.). As aporias da revolução: rupturas dialéticas e ritualização do poder. *Filosofia Unisinos*, 5(9), 101-113. Recuperado de <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/issue/view/149>
- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. (2015). Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Bibliotecas. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*: projeto de pesquisa, teses, dissertações, monografias e trabalhos acadêmicos, conforme a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), a American Psychological Association (APA) e o Comitê Internacional de Editores de Revistas Médicas (VANCOUVER). Belo Horizonte. Recuperado de: www.pucminas.br/biblioteca
- Proudhon, P.-J. (2002). *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. (J. C. O. Morel, Trad.). Tomo I. São Paulo: Ícone Editora S.A. Recuperado de <https://anarquismopiracicabaeregiao.files.wordpress.com/2010/02/proudhon-filosofia-da-miseria.pdf>. (Obra original publicada em 1846).
- Riding, A. (2012). *Paris, a festa continuou: a vida cultural durante a ocupação nazista, 1940-4*. (C. Nogueira, R. Rubino, Trad.), São Paulo: Companhia das Letras.
- Rodrigues, T. (2016). O outro que me olha: uma apresentação ao ensaio Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre. *Revista da ABPN*, 8(18), 371-381. Recuperado de <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/515/492>
- Rowley, H. (2006). *Tête-à-Tête: Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre*. (A. C. da Silva, Trad.), Rio de Janeiro: Objetiva.
- Rubini, C. J. (1999). Dialética dos grupos. Contribuições de Sartre à compreensão dos grupos. *Revista Brasileira de Psicodrama*, 7(2), 35-46.
- Santos, T. T. (2012, jan./dez.). Sartre e a revolução: um estudo acerca da evasão do homem contemporâneo do estado alienado segundo Jean-Paul Sartre. *Existência e Arte*, São João Del Rei, 8(7), 160-180. Recuperado de [https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Sartre e a Revolucao - Um estudo acerca da Evasao do Homem Contemporaneo.pdf](https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Sartre_e_a_Revolucao_-_Um_estudo_acerca_da_Evasao_do_Homem_Contemporaneo.pdf)

- Santos, V. dos. (2010). Sartre: razão e dialética. *Anais do VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, São Carlos, 270-275. Recuperado de <http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/Vin%C3%ADcius-dos-Santos-Sartre-raz%C3%A3o-e-dial%C3%A9tica.pdf>
- Sartre, J.-P. (1960, abr.). Orfeo Negro. *Revista de La Universidad de México*, 8, 01-15. (Obra original publicada em 1948). Recuperado de http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/7601/8839
- Sartre, J.-P. (1965). *As moscas*. (2ª ed.), (N. Valadas, Trad.). Lisboa: Editorial Presença. (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J.-P. (1965). *Mortos sem sepultura*. (2ª ed.), Lisboa: Editorial Presença. (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J.-P. (1967). *As palavras*. (3ª ed.), (J. Guinsburg, Trad.), São Paulo: Difusão Europeia do Livro. (Obra original publicada em 1964).
- Sartre, J.-P. (1968). *Baudelaire*. (3ª ed.), (A. Bernárdez, Trad.), Buenos Aires: Editorial Losada S.A. (Obra original publicada em 1947). Recuperado de <https://gmeaps.files.wordpress.com/2014/02/jean-paul-sartre-baudelaire.pdf>
- Sartre, J.-P. (1971). *Materialismo y revolución*. (B. Guillén, Trad.). Buenos Aires: Editorial La Pleyade. (Obra original publicada em 1946). Recuperado de http://www.elsarbresdefahrenheit.net/documentos/obras/1243/ficheros/Sartre_Jean_Paul_Materialismo_y_revolucion.pdf
- Sartre, J.-P. (1972). *As mãos sujas*. (A. C. Martins, Trad.). Lisboa: Publicações Europa América. (Obra original publicada em 1948).
- Sartre, J.-P. (1974). *Os caminhos da liberdade II. Sursis*. (S. Milliet, Trad.). São Paulo: Victor Civita. (Obra original publicada em 1945).
- Sartre, J.-P. (1974). *A engrenagem*. Lisboa: Editorial Presença. (Obra original publicada em 1948).
- Sartre, J.-P. (1974). *O Diabo e o bom Deus*. (2ª ed.), (M. Jacintha, Trad.). São Paulo: Círculo do Livro. (Obra original publicada em 1951).
- Sartre, J.-P. (1978). O Existencialismo é um humanismo. In Sartre, J.P. *O existencialismo é um humanismo. A imaginação. Questões de método*. (V. Ferreira, L. R. S. Fortes, B. Prado Junior, Trads.), (pp. 01-22). São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores). (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J.-P. (1979). *Os caminhos da liberdade I. A idade da razão*. (S. Milliet, Trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Obra original publicada em 1945).
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique*. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire. Paris: Éditions Gallimard.

- Sartre, J-P. (1986). *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista (1960)*. (2ª ed.), (L. R. S. Fortes, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp.
- Sartre, J-P. (1987). Conferência de Jean-Paul Sartre - Universidade Mackenzie – 1960. (M. Porto, Trad.). *Discurso*, USP, São Paulo, 16, 7-32. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37918/40645>
- Sartre, J-P. (1989). *A náusea*. (R. Braga, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1938).
- Sartre, J-P. (1994). *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. (P. M. S Alves, Trad.). Lisboa: Edições Colibri. (Obra original publicada em 1936).
- Sartre, J-P. (1994). *Em defesa dos intelectuais*. (S. G. De Paula, Trad.). São Paulo: Ed. Ática S.A. (Obra original publicada em 1972).
- Sartre, J-P. (1995). *A questão judaica*. São Paulo: Ática. (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J-P. (1995). *Os dados estão lançados*. (6ª ed.), (L. R. M. Cesar, Trad.). Campinas/SP: Papyrus. (Obra original publicada em 1947).
- Sartre, J-P. (1996). *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação*. (D. Machado, Trad.). São Paulo: Editora Ática. (Obra original publicada em 1940).
- Sartre, J-P (1996). *Verdad y existencia*. (A. Puleo, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A. (Obra original publicada em 1989).
- Sartre, J-P. (1997). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. (G. J. de F. Teixeira, Trad.). Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J-P. (2004). *A prostituta respeitosa: peça em um ato e dois quadros*. (2ª ed.), (M. L. Pereira, Trad.), São Paulo: Editora Papyrus. (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J.-P. (2004, jul./dez.). Eleições, armadilha para otários. (J. C. Rodrigues, Trad.). *Revista Alceu*, Rio de Janeiro, 5(9), 5-13. (Obra original publicada em 1973). Recuperado de <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=159&sid=21>
- Sartre, J-P. (2005). *O Muro*. (20ª ed.), (H. A. Silveira, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1939).
- Sartre, J-P. (2006). *Entre quatro paredes*. (2ª ed.), (A. Araújo e P. Hussak, Trad.), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1944).
- Sartre, J-P. (2008). *A imaginação*. (P. Neves, Trad.). Porto Alegre/RS: L&PM. (Obra original publicada em 1936).

- Sartre, J-P. (2008). *Esboço para uma teoria das emoções*. (P. Neves, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1939).
- Sartre, J-P. (2009). A República do Silêncio/*La République du silence*. (R. Gutiérrez, Trad.). *Fólio Revista de Letras*, Edições Uesb, 1(1), 117-120. (Ensaio original publicado em 1944). Recuperado de <http://periodicos.uesb.br/index.php/folio/issue/view/4/showToc>
- Sartre, J-P. (2012). *Os caminhos da liberdade III. Com a morte na alma*. (S. Milliet, Trad.). Rio de Janeiro, Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949).
- Sartre, J-P. (2015). *O que é subjetividade?* (E. dos S. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. (Obra originalmente publicada em 1961). Recuperado de <https://ensaiosflutuantes.files.wordpress.com/2016/03/o-que-e-a-subjetividade-jean-paul-sartre.pdf>
- Sass, S. D. (2014, 2º sem.). A noção de compreensão na filosofia de Sartre. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, 5(10), 223-240. Recuperado de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/viewFile/8769/pdf>
- Schneider, D.R. (2002). *Novas perspectivas para a psicologia clínica - um estudo a partir da obra "Saint Genet: comédien et martyr" de Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de <http://psiclin.ufsc.br/files/2010/05/Tese.pdf>
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis, SC: Edufsc.
- Schwarz, T. (1976). *Jean-Paul Sartre et le marxisme: réflexions sur "La Critique de la raison dialectique"*. Paris: Editions L'Âge d'homme.
- Silva, F. L. e. (2000, jun.). Arte, subjetividade e história em Sartre e Camus. *Revista Olhar*, 2(3), 1-15. Recuperado de http://www.ufscar.br/~revistaolhar/pdf/olhar3/01Camus_Sartre.pdf
- Silva, F. L. e (2003a). *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- Silva, F. L e (2003b). Conhecimento e identidade histórica em Sartre. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(2), 43-64. Recuperado em 04 de novembro, 2017, de <http://www.scielo.br/pdf/trans/v26n2/v26n2a02.pdf>
- Simont, J. (2005). Indivíduo e totalização: a dialética e o resto. *Impulso*, 16(41), 17-25. Recuperado de <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp41art01.pdf>
- Smith, A. (1996). *A riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. (L. J. Baraúna, Trad.). (I e II), Editora Nova Cultural Ltda. (Coleção Os Economistas). (Obra original publicada em 1776).
- Soares, A. R. (2010). A Psicologia no Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30(spe), 8-41. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932010000500002

- Soto, W. H. G. (2013, jan.). O pensamento crítico de Henri Lefebvre. *Revista Espaço Acadêmico*, 140(12), 22-28. Recuperado de <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/17379/10262>
- Tertulian, N. (2012, jan.). Da inteligibilidade da história. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, 14(8), 71-78. Recuperado de <http://www.verinotio.org/conteudo/0.75602587662267.pdf>
- Thévenaz, P. (2017, jul./dez.). O que é a fenomenologia – Parte III, a fenomenologia de Sartre (1952). (José O. B., Trad.). *Revista de Psicologia*, Fortaleza, 8(2), 185-192. (Obra original publicada em 1952). Recuperado de <http://periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/20491/71539>
- Thiollent, M. (1998, out.). Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 10(2), 63-100. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ts/v10n2/v10n2a06>
- Tiburi, M. & Casara, R. (2016). Ódio à inteligência: sobre o anti-intelectualismo. [Online], *Revista Cult*. Recuperado de <http://revistacult.uol.com.br/home/2016/10/50931/>
- Trintim, L. T. & Freitas, S. M. P. de. (2017). Um diálogo entre as noções de liberdade da sentença “Minha liberdade termina onde começa a do outro” e a do existencialismo sartriano, e suas implicações à Psicologia. *Anais da XVIII Semana de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá: a Psicologia frente os desafios do mundo contemporâneo. IV Seminário d Integração do PRO Saúde e PET Saúde: drogas e atenção primária em saúde*, 221-225. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/1aDj8AOvHdxISA7xKiToS1jOZvvyqHX44X/view>
- Trogo, S. & Zebral, J. (2007, jun.). A. Subsídios ao conceito de raridade, poder e violência segundo J. P. Sartre. *Phronesis*, Belo Horizonte, MG, 3, 135-139. Recuperado em 20 de maio, 2017, de <http://revista.fead.br/index.php/dir/article/view/267/206>
- Trotta, W. (2015). Marx e a crítica ao idealismo hegeliano. *Revista Transdisciplinar Logos Veritas*, 02(06), 70-84. Recuperado de http://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://revistalogoseveritas.inf.br/lev/wp-content/uploads/2015/04/Vol-02_no-06_06_Marx-e-a-critica-ao-idealismo-hegeliano.pdf
- Veríssimo, L. J. (2000). Sartre e o marxismo. *Revista de filosofia SEAF*, Rio de Janeiro, 1(1), 99-121.
- Viana, N. (2008, mai./ago.). Sartre e o marxismo. *Filosofia Unisinos*, 9(2), 146-161. Recuperado de <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5353>
- Xavier, G. L. (2013, jun./set.). Ciência e método: o pensamento marxista de Henri Lefebvre. *CSONline, Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 1, 16(7), 01-10. Recuperado de <https://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/view/2651/1624>
- Yazbek, A.C. (2008, 2º sem.). O descarte do “materialismo comunista” e a exigência de um “humanismo revolucionário” no pensamento de Jean-Paul Sartre: as premissas teóricas do “existencial-marxismo” em Materialismo e revolução. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 13, 153-163. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83389>