



Notas para uma Aproximação com o Existencialismo

Notes for an Approximation to Existentialism

Higor Claudino

Assistente social (ESS/UFRJ). Mestre e doutorando em Serviço Social (PPGSS/ESS/UFRJ).

Especializado em Oncologia e aperfeiçoado em Cuidados Paliativos (INCA). Pesquisador do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão Carlos Nelson Coutinho (LEPE-CNC/ESS/UFRJ).

RESUMO

O objetivo deste trabalho é expor as linhas gerais da tendência filosófica existencialista. Partindo, previamente, da ideia de que os filósofos são frutos de uma época, chamamos a atenção para as condições histórico-sociais que ensejaram o florescimento de uma “filosofia da angústia”. Posteriormente, dedicados a Kierkegaard, Heidegger e Sartre, a tríade clássica do existencialismo, lançamos luz sobre os principais elementos constitutivos dessa filosofia angustiada, bem como, no caso de Sartre, elucidamos a transição para o marxismo que esse filósofo empreendeu.

PALAVRAS-CHAVE

Existencialismo; Marxismo; Kierkegaard; Heidegger; Sartre.

ABSTRACT

The aim of this paper is to expose the main lines of the existentialist philosophical tendency. Starting from the idea that philosophers are products of an era, we draw attention to the historical and social conditions that gave rise to the constitution of a “philosophy of anxiety”. Subsequently, focusing on Kierkegaard, Heidegger and Sartre, the classic triad of existentialism, we shed some light on the main elements of this anxious philosophy, as well as, in the case of Sartre, clarify the transition to marxism that this philosopher undertook.

KEYWORDS

Existentialism; Marxism; Kierkegaard; Heidegger; Sartre.



INTRODUÇÃO

Neste texto, apresentamos um panorama da filosofia existencialista e noções com suporte no marxismo e na teoria social marxiana³. A princípio, partindo da afirmação de que os filósofos e as ideias não brotam da terra como os cogumelos e são, ao invés, *produtos de um tempo*⁴, recuperamos as condições histórico-sociais que ensejaram a emergência, o renascimento e o deslanchar do existencialismo, a tendência do pensamento ocidental em cujo eixo teórico-temático encontra-se a *angústia*.

Salvo maiores variações, o existencialismo possui uma *unidade essencial*. Destarte, considerando isso, elaboramos a nossa reflexão mediante recortes mais ou menos radicais. À medida que apreciamos os *clássicos* dos quais irradiam os conceitos e as noções que medularmente enfiaram o existencialismo, particularizando-o, tocamos no que há de mais fundamental nessa tradição filosófica e evitamos repetições que são, em última análise, desnecessárias.

Ora dialogamos com estes três filósofos, cujas obras constituem o núcleo irradiante de todo o existencialismo: Søren Kierkegaard (1813-1855), dinamarquês, o chamado *pai do existencialismo*; Martin Heidegger (1889-1976), alemão, o *rei secreto do pensamento*⁵; e Jean-Paul Sartre (1905-1980), francês que é, entre os três clássicos, a referência mais tardia. A respeito de Heidegger, o abordamos em seu momento anterior à *superação da metafísica*; isto é, o primeiro Heidegger⁶, o

³Quando grafamos *marxismo* e/ou *marxista*, nos referimos à tradição de pensadores que deram continuidade à obra de Karl Marx (1818-1883), filósofo alemão. Por outro lado, *marxiano* e/ou *marxiana* alude à pena do próprio Marx.

⁴Cf. Marx (*apud* Netto, 2012).

⁵Cf. Caputo (1978).

⁶ Malgrado tenhamos entre os comentadores de Heidegger certo consenso de que o heideggerianismo divide-se em momentos, não há muita concordância no que se refere a quais e a quantos são os momentos. O debate a propósito desborda os nossos objetivos e, contornando a polêmica, adotados a leitura de Caputo (1978) e Haar (1994), que identificam em Heidegger *dois* momentos: o primeiro Heidegger, para o qual detidamente nos direcionamos, filósofo de veio kierkegaardiano que se dedica à fundação de uma nova ontologia; e o segundo Heidegger, que



filósofo de *Ser e Tempo*⁷. O legado sartreano, visitamos mais atentamente o seu primeiro momento⁸, cujo texto de referência é *O Ser e o Nada*⁹, e mencionamos a interlocução que o filósofo francês estabeleceu com o marxismo. A filosofia kierkegaardiana, livre de sinuosos giros, a examinamos em seus traços fundamentais, basilares para a filosofia existencialista.

PRIMEIRAS LINHAS

O sujeito que toma à leitura os diários e os cadernos de Kierkegaard percebe que a angústia que o filósofo dinamarquês teorizou foi, antes de mais nada, uma *experiência vivida*. Seria fácil apreender biograficamente o pensamento kierkegaardiano: *tout court*, um homem angustiado elabora uma filosofia da angústia. Contudo, as coisas não se esgotam no mero biográfico; nos mais diferentes sentidos, elas têm considerável complexidade.

A angústia encontra-se em Kierkegaard e bem a identificamos tanto em Heidegger, como nos textos sartreanos. O mais velho da tríade clássica, Kierkegaard foi um homem do século XIX, e Sartre, o mais jovem, viveu na centúria seguinte. Ou seja, apesar do processo de concepção – emergência,

atribui sentido negativo à metafísica, propondo superá-la, e traz uma nova tarefa para o pensamento, o *pensar conceitual*. Para outras leituras do heideggerianismo, cf. Vattimo (1998) e Safranski (2000).

⁷A primeira publicação de *Ser e Tempo* data de 1927.

⁸Se, em maior ou menor grau, os comentadores de Heidegger concordam em dizer que o heideggerianismo divide-se em momentos, mas chegam a discordâncias quando precisam, segundo perspectivas próprias, quais e quantos momentos são, os debates sobre a obra sartreana são tanto menos consensuais. Uns, como Silva (2004) e Souza (2008), argumentam que não há momentos em Sartre, e sim *mudanças de ênfase*; e outros, como Konder (1965), Coutinho (1966) e Netto (1973), identificam dois momentos na obra do pensador francês. De acordo com a leitura que esses três últimos compartilham – e que neste texto tomamos como referência –, o primeiro Sartre, plenamente apropriado do pensamento heideggeriano, divulga o heideggerianismo na academia francesa, enquanto o segundo Sartre, que experimentou os acontecimentos da II Guerra Mundial (1939-1945), opera em seu pensamento uma guinada por intermédio do diálogo com a teoria social marxiana. Decerto, trata-se de uma polêmica, e abordá-la minuciosamente, de modo semelhante ao caso dos momentos de Heidegger, foge aos nossos objetivos. Acerca das diversas possibilidades de leitura da filosofia sartreana, cf. Sass (2008).

⁹A primeira publicação de *O Ser e o Nada* data de 1943.



renascimento e deslanchar – do existencialismo ter coberto um arco temporal de mais de cem anos, a noção e o tema da angústia mantiveram-se centralizados. Notar isso implica considerar que, de Kierkegaard a Sartre, a angústia paulatinamente se tornou uma experiência vivida por ponderosos segmentos da sociedade. Embora, a nosso ver, não se possa afirmar que a angústia é um fato objetivo que constitui a *condition humaine*, não se pode negar que ela resulta de fatos objetivos. A angústia é uma resposta subjetiva a constelações histórico-sociais angustiantes.

As *constelações* nada mais são do que as condições materiais que o capitalismo historicamente pôs e repôs. Ao longo dos cinquenta anos seguintes à Revolução Francesa (1789), o modo de produção capitalista expandiu-se pela Europa através de grandes revoluções e guerras, notadamente as napoleônicas¹⁰. Se, considerando os apontamentos de Netto e Braz (2014) e Huberman (1981), compararmos o capitalismo ao feudalismo, observaremos importantes diferenças. A feudalidade é hierarquizada: nasce servo, morre servo. Os valores que compõem o universo feudal, geralmente baseados na doutrina cristã, são comuns e aceitos por todos sem maiores questionamentos. Nada aparenta progresso e o que salta aos olhos é o estatismo: os sujeitos do presente vivem segundo o modo de vida dos mais antigos. O capitalismo introduz na vida social uma *mobilidade* e uma *instabilidade* permanentes. A propósito, no *Manifesto Comunista*¹¹ Marx e Engels (2005) observam que o capitalismo é o primeiro e único entre os demais modos de produção que deve revolucionar a si mesmo para que não esmoreça. A sociedade burguesa aguça o individualismo e estimula os *homens*¹² à mobilidade social: o sujeito não é determinado pelo segmento social de nascimento. Na sociedade

¹⁰Cf. Hobsbawm (1996).

¹¹A Liga dos Comunistas encomendou a Marx o *Manifesto Comunista* em 1847, quando a Europa viu-se às vésperas de uma revolução. Apesar do sentimento geral de urgência, Marx, aparentemente despreocupado, entregou o documento apenas em 1848 e em coautoria com Friedrich Engels (1820-1895), pensador de ascendência prussiana.

¹²Quando, em sentido *geral*, grafamos *homens*, fazemos referência aos membros do gênero humano, *homens e mulheres*.



capitalista, os homens têm que lutar individualmente por suas respectivas afirmações pessoais. Os valores e as noções tornam-se plurais e, em consequência, os sujeitos defrontam-se com a necessidade de escolher o que querem ou não ser. Grosso modo, as identidades parecem provir de opções subjetivas; e por assim ter passado a ser, instala-se uma situação na qual a existência prima sobre a essência.

O primado da existência sobre a essência é a tônica dos existencialistas, que argumentam que as filosofias anteriores puseram a segunda sobre a primeira. Tais filosofias, sustenta-se, propuseram que há uma essência, ou *natureza humana*, que prevalece sobre as formas e os limites da vida individual dos homens. Os existencialistas invertem essa relação e afirmam a vida individual dos homens, a existência, enquanto fator primário; a modo de dizer, é como se afirmassem que os homens escolhem as suas respectivas essências. Aqui, é interessante lembrar a reflexão acerca da instabilidade da vida humana que há muito Blaise Pascal (1623-1662), intelectual francês, ofereceu nos seus *Pensamentos*¹³. Porém, à época em

¹³De certo modo, identificamos, pode-se dizer que Pascal (2015) antecipou o existencialismo quando definiu a *condition humaine* a partir da noção de *instabilidade*. Nos *Pensées* – cuja primeira publicação deu-se postumamente, em 1670 –, o pensador francês teoriza sobre como e por que a *condition humaine* escapa à razão e defende que o homem não alcança o ser e não é mais do que *nada*. Ainda que não seja perfeito, nem onisciente como são Deus e os anjos, o homem tem pensamento; e diferente das pedras e dos animais, ele sabe e reconhece que sofre, o que institui a sua real grandeza. Nem divino, nem animal ou pedra, os homens são *caniços pensantes*: porque frágeis e instáveis, *caniços*; e porque gozam da qualidade de pensar, *pensantes*. Em *Contra a Indiferença dos Ateus*, o primeiro artigo dos *Pensamentos* – ao total, são vinte e cinco artigos na obra, concatenados não pelo autor –, Pascal (2015, p. 23-24) oferece uma descrição angustiada do mundo por ele vivido: “Vejo-me encerrado nestes medonhos espaços do universo e me sinto ligado a um canto da vasta extensão, sem saber porque fui colocado aqui e não em outra parte, nem porque o pouco tempo que me é dado para viver me foi conferido neste período de preferência a outro de toda a eternidade que me precedeu e de toda a que me segue”. A precariedade em que vive o homem, que balança entre o ser e o não-ser, anjo e demônio, impõe a necessidade de um conhecimento especial. O mundo físico pode ser captado por intermédio do que Pascal chama de *esprit de géomètre*, o *espírito da geometria*. Por outro lado, o desvelamento da *condition humaine* é dado pelo *esprit de finesse*, que, elabora o autor, é vinculado muito mais à intuição do que à razão. No décimo sexto artigo dos *Pensées*, os *Pensamentos Diversos Sobre a Religião*, Pascal (2015, p. 68) pondera que o coração, que “tem suas razões, que a razão desconhece”, emana pujanças que nos abrem a possibilidade de conhecer a *condition humaine*. Com especial ênfase à noção de *miserabilidade humana*, o intelectual francês, nesse mesmo artigo, concebe que há um comportamento mediante o qual os homens buscam a felicidade ao mesmo passo em que não percebem que são miseráveis; trata-se do *divertissement*, cujo sentido não é o de *divertimento* apenas, como ainda o de *diversionismo*. O homem, ávido, deseja riqueza, luxúria e poder, furtando-



que Kierkegaard viveu, quando o capitalismo deixou de ser um conjunto de tendências ao fundo do absolutismo feudal e espraiou-se pela Europa através de guerras e grandes revoluções, a situação foi consideravelmente agravada e o filósofo dinamarquês pôde ir além de Pascal.

A instabilidade da existência humana é apenas um entre outros elementos do capitalismo¹⁴. O langor, a tibiaza e a instabilidade compõem modo por intermédio do qual *alguns* – e não *todos* – os homens experimentam a vida no interior da sociedade capitalista. O capitalismo é um regime submetido a leis e possui certa estabilidade relativa¹⁵, que é diversa à regularidade feudal. As leis e a estabilidade capitalistas aparentam atuar somente ao nível do particular. Por exemplo, é muito pouco provável que alguém ponha em dúvida a racionalidade de uma montadora de automóveis. Entretanto, quando estendemos o olhar para o conjunto, tudo parece um verdadeiro pandemônio: as montadoras orientam-se racionalmente em busca da máxima eficácia e de repente, sem mais ou menos, ribomba uma crise econômica que, a nível aparente, é incontrolável e tanto mais irracional. Em detalhes, o que reina no capitalismo é a racionalidade formal; e no

se assim ao enfrentamento da precariedade propriamente humana. A alternativa ao *divertissement* é a fé: se, consciente do sofrimento que o caracteriza enquanto ser, o homem reconhece a pantanosa miserabilidade em que vive, resta a ele, pois, *buscar gemendo* a integração com algo mais amplo que o liberte da insegurança, do silêncio apavorante das coisas e da angústia. Quer dizer, o homem deve buscar Deus.

¹⁴A leitura que Freitag (1986) oferece da *teoria crítica* nos faz perceber que as transformações econômicas, sociais e culturais que o capitalismo trouxe rebateram nos indivíduos também a nível psíquico. A autora, comentando parte da obra e o legado de Herbert Marcuse (1898-1979), pensador alemão vinculado à Escola de Frankfurt, assinala que o cruzamento entre a teoria social marxiana e o trabalho de Sigmund Freud (1898-1970), pensador austríaco, atende à necessidade de que compreendamos os elementos psicológicos que atuam para a continuidade de um sistema que beneficia um segmento social minoritário apenas. Sobre isso, cf. o próprio Marcuse (1975), que, seguindo as pistas freudianas, dedica-se a desvelar a possibilidade de uma civilização livre de repressões; cf. Loureiro (2005), que, continuando a reflexão marcuseana, teoriza uma sociedade do tempo livre; e para uma referência mais recente e, em certo grau, diversa a Marcuse, cf. Safatle (2020), que compreende os sofrimentos sociais e *psi*– como expressão do mal-estar produzido pelos modos de produção e organização da vida na sociedade capitalista.

¹⁵Cf. Marx (1996).



conjunto, a aparente irracionalidade. A depender da conjuntura concreta, um ou outro aspecto ganha maior relevo que outros.

Na severa crítica que Coutinho (2010) endereça aos estruturalistas, vemos que há momentos de predominância dos *elementos irracionais* – ou *elementos de crise* – do capitalismo. Os anos que Kierkegaard experimentou, vivendo-os tão intensa e sensivelmente, são um exemplo disso: à época, como dissemos, o capitalismo consolidava-se na Europa. *Mutatis mutandis*, esse é também o caso da quadra histórica em que ocorreram o renascimento e o deslanchar do existencialismo, desde os anos da I Guerra Mundial (1914-1918) até parte do pós-II Guerra. Mas se, por um lado, temos esses momentos de tribulação, o que temos por outro lado são períodos sem muitas intercorrências, durante os quais o aspecto racional predomina. Nesses momentos de estabilidade, o clima não é o de lassidão, nem desespero ou angústia, e sim o de segurança em estar orientado no bojo de um mundo racionalizado e formalizado. Ou seja, *as ideias têm lugar*. Enquanto as perturbações sociais, econômicas e políticas suscitam elaborações angustiadas, a estabilidade é terra fértil para tendências como o estruturalismo, cujo florescimento deu-se na estável década de 1950¹⁶. Após o Maio Francês, a moda estruturalista foi acantonada e os próprios estruturalistas – à exceção de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), antropólogo de ascendência belga – revisaram as suas fontes primárias e teorias¹⁷. De mais a mais, que chamemos à memória: foi no decurso da segunda metade do século XIX, uma época estável¹⁸, que Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), pensadores franceses, lançaram as bases para o que hodiernamente conhecemos como positivismo.

Para Konder (1965), Netto (1973) e Coutinho (2010), a assimilação racional desses aspectos do capitalismo hipoteca-se a uma abordagem *dialética* da

¹⁶Cf. Mandel (1982).

¹⁷Cf. Coutinho (2010).

¹⁸Cf. Coutinho (2010).



realidade. Em outros termos, concordando com essa perspectiva: é *dialeticamente* que conseguimos compreender e demonstrar que a irracionalidade do conjunto é apenas a aparência necessária através da qual se fazem valer as leis gerais do sistema sócio-metabólico capitalista. De volta ao exemplo da crise econômica: não se pode dizer que um fenômeno dessa natureza é tão somente irracional. Antes, a crise é um modo que a racionalidade econômica encontra para punir os capitais mais débeis em benefício dos mais robustos¹⁹. Uma abordagem dialética do capitalismo, que preconiza o olhar totalizante, permite que escapemos a visões unilaterais e antagônicas. Quando não dialética, a leitura põe de um lado a instabilidade, que se responde com angústia, e no outro posiciona a racionalidade parcial, que se responde com positivismo.

KIERKEGAARD

Mesmo Sartre (1972) reconhece que uma acentuada sensibilidade para os fatos – sejam eles novos ou não – e a incapacidade de apreendê-los a partir de uma visão de conjunto são os traços que melhor caracterizam a filosofia kierkegaardiana. Sem ter *jamais* renunciado inteiramente ao tema e ao método reflexivo que tornam *sui generis* o existencialismo, o filósofo francês ponderou que apenas o marxismo pode dar respostas adequadas àquilo que os existencialistas colocaram. Caso fôssemos sumarizar esses apontamentos sartreanos, matizando-os à luz da crítica que György Lukács (1885-1971) dedica ao irracionalismo moderno²⁰, escreveríamos: o existencialismo é unilateral porque não incorpora uma visão dialética do conjunto da realidade²¹. Se não se aclara previamente o arranjo *aguda*

¹⁹Cf. Mandel (1990).

²⁰A obra de Lukács é, como Netto (1973; 1983) bem a descreve, *ciclópica*. Entre os ensaios, artigos e volumes que a compõem, selecionamos com especial atenção *A Destruição da Razão*, livro pela primeira vez publicado em 1954. Até o ano de 2020, não tínhamos uma tradução integral desse texto para a língua portuguesa. Por iniciativa do Instituto Lukács, sediado em São Paulo, o texto original, em alemão, foi vertido para o português.

²¹Cf. Lukács (1980).



sensibilidade e visão unilateral, não se pode chegar ao como e ao porquê do existencialismo.

Desde as suas primeiras elaborações filosóficas mais robustas – *Ou-Ou*²², nomeadamente –, Kierkegaard (1987a; 1987b) coloca-se *contra* o pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), um dos mestres da filosofia moderna, alemão. Para Kierkegaard, Hegel desconsiderou o indivíduo porque o subordinou sem reservas às leis gerais da história; mais, Hegel cometeu o grave erro de diluir a parte no Todo, considerando apenas a *necessidade* e não a *liberdade*. A categoria de *liberdade*, cujo sentido contraria-se à *necessidade* hegeliana, é a primeira reação clara de Kierkegaard contra Hegel. N’*O Conceito de Angústia*²³, Kierkegaard (1980b) insiste em abordar a dimensão negativa da possibilidade, que pode ser *possibilidade-de-sim* e *possibilidade-de-não*. Como temos o sim e o não, temos incerteza; e na medida em que temos incerteza, temos angústia. A possibilidade possui este aspecto claramente paralisante: se a vida humana é marcada pela possibilidade, por escolhas e tantas quantas alternativas, ela é instável; e o homem, em consequência disso, vive ameaçado pelo *nada*, que é a possibilidade de realizar possibilidade alguma. Quer dizer, a angústia é o temor petrificante de não realizar nenhuma escolha, ou de realizar uma escolha aniquilante.

O que se tem então é um individualismo radical, e não há valores universais, nem supraindividuais que possam lastrear o esboço de um modelo válido para a ação individual. Novamente contra Hegel, Kierkegaard (1980a) assevera que os valores individuais não existem: ao invés, o que existe é o singular apenas, o *existente*. Ademais, o filósofo dinamarquês defende que a verdade não é algo objetivo, mesmo porque a verdade só é verdade porque *verdade para mim*. As ideias fundantes para o que posteriormente Ortega y Gasset (*apud* Coutinho, 2010)

²²Assinado sob o pseudônimo de Victor Eremita, *Ou-Ou* foi publicado pela primeira vez em 1843.

²³A primeira publicação d’*O Conceito de Angústia*, também assinado sob pseudônimo, Vigilius Haufniensis, data de 1844.



chamou de *razão vital* – isto é, a reflexão subjetiva vinculada à existência, oposta ao pensar objetivo hegeliano –, as temos ora em tela. O pensar kierkegaardiano é *apaixonado*, refere-se ao *meu* destino e às *minhas* alternativas. As luzes e as atenções voltam-se para o singular, o irrepetível e indivisível; deve-se refletir *intuitiva e irracionalmente*, longe dos aspectos conceitual e racional.

A principal tarefa que Kierkegaard toma para si, vasta, é a de descrever a vida humana em suas possibilidades, as de sim e as de não. Os *estágios da existência* daí decorrem.

O *Diário de um Sedutor*²⁴ é o texto em que Kierkegaard teoriza o primeiro dos estágios da existência, o *estético*. O *modus vivendi* estético é a alternativa para os homens que vivem tão somente o miúdo do momento imediato e sensível. De certo modo, as descrições contidas no *Diário* assemelham-se às trágicas aventuras que são narradas às mesas da *Taverna*²⁵ de Álvares de Azevedo (1831-1852), um dos expoentes da geração ultrarromântica brasileira; basicamente, lubricidade, desespero, embriaguez e *angústia*. No *Diário*, Kierkegaard (1973) traz ao leitor as experiências de vida de Johannes, um jovem boêmio, e, através dessas experiências, tematiza os impasses que o *modus vivendi* estético suscita. Porque repetitiva, a vida do tipo esteta é tediosa; quer saiba ou não, o sujeito esteta é um desesperado. Dolorosa e paulatinamente, o desesperado e entediado sujeito esteta alimenta a necessidade de uma vida mais diversa, menos tediosa e repetitiva. A sutil sugestão que se pode perceber nas entrelinhas do *Diário* é a de que não é casual que os grandes boêmios estejam sempre à beira da conversão religiosa.

Enquanto a instabilidade, a embriaguez, o tédio e o desespero caracterizam o estágio estético, o assenso a uma determinada situação como ou tarefa ou missão é o que particulariza o estágio *ético*, segundo dos três. Se Johannes, o tipo esteta, aproxima-se dos personagens de Azevedo (2019), o protótipo para o tipo ético é a

²⁴O *Diário de um Sedutor* foi originalmente publicado junto a *Ou-Ou*.

²⁵Uma antologia de contos, a *Noite na Taverna* foi publicada postumamente, em 1855.



figura do marido prudente. Todavia, uma vida ética não é suficiente para Kierkegaard (1983; 1988), porque o homem não raro escolhe mal e compreende que as escolhas feitas, se não podem ocorrer em um todo adequado, não são inteiramente adequadas; o homem ético arrepende-se. A noção kierkegaardiana de vida ética é a protoforma para a ideia da *vida inautêntica* de Heidegger (2015) e Sartre (2011): os homens escolhem papéis ou tarefas, ou missões, mas o que ocorre, na dura pureza da verdade, é que as tarefas, os papéis e as missões escolhem os homens. Os sujeitos interpretam uma pseudo-universalidade como algo que a eles era íntimo, e isso os atira ao fracasso.

Por último, o estágio *religioso*. Não temos nesse estágio escolhas racionais, ou que podemos supor racionais. Ao invés de tê-las, temos somente a fé, a única via de acesso a Deus. O trânsito entre os estágios prescinde de pontes: salta-se mortalmente de um para o outro²⁶. De volta à crítica lukacsiana²⁷, pode-se dizer que Kierkegaard está à margem da dialética. A possível transição de um estágio para o outro não implica a negação da negação, tampouco o movimento que traz consigo traços do que passou, do que já foi; não ocorrem transformações de quantidade em qualidade, nem processos de elevação do simples para o mais complexo. Em Kierkegaard, os movimentos envolvem saltos bruscos e alternativas que negam terminantemente o estágio anterior. As ideias antidialéticas não operam através das noções de síntese e transição: tudo é *ou-ou*, ou preto ou branco – e a escala de cinzas é salto no escuro sem mediações.

A passagem do ético para o religioso, em *Temor e Tremor*²⁸ o caso de Abraão vem para descrevê-la. Conforme narrado no *Gênesis*, o primeiro dos patriarcas chega a quase imolar o seu próprio filho, Isaque, em obediência ao Senhor. Para Kierkegaard (1983), o gesto de Abraão não se deu em função de um

²⁶Cf. Lukács (1980).

²⁷Cf. Lukács (1980).

²⁸A primeira publicação de *Temor e Tremor* data de 1843 e foi também assinada sob pseudônimo, Johannes de Silentio.



imperativo ético: o patriarca foi movido tão somente pela fé. Do alto do Céu, o Senhor ordena que Abraão ofereça a Ele o sangue de Isaque em holocausto e o patriarca, prontamente, prepara-se para fazê-lo. Sentimento irracional, a fé estabelece uma relação imediata entre *mim* e *Deus*²⁹. A fé é um caminho privado e pessoal entre um absoluto, a minha existência privada, e outro absoluto, Deus. Portanto, a vida religiosa é o domínio da mais completa solidão. Se, em estado de puro gozo, o sedutor cambaleia embriagado pelo mundo e o marido assume os ditames e as normas impostas de fora sob a condição de tarefas a cumprir, o homem que salta para o estágio religioso assume abnegadamente que a solidão absoluta é o dado mais básico de nossa existência.

Como Pascal a seu tempo, Kierkegaard (1980b; 1983) não confere à fé a força de uma certeza adquirida de uma vez para sempre. Longe de sê-lo, a fé é uma escolha que se dá a todo momento: temos sinais que indicam tanto a presença do Senhor, quanto o que Ele ordena. Os sinais, os presságios e as sensações não são inequívocos, mesmo porque a certeza sobre o caráter divino desses elementos é uma certeza que, se angustiada, *duvidosa*. Ao passo em que a angústia constitui a *condition humaine* e, associada à solidão absoluta, preenche a vida humana de sentido, o cristianismo torna-se a revelação da essência da vida humana. Em *Temor e Tremor* Kierkegaard reflete acerca disso. O homem, sendo pura instabilidade e possibilidade, vive necessariamente em estado angustiado. Tal angústia, compreendemos, equipara-se à consciência do pecado original. Quando cego pela ignorância, desconhecendo que é apenas possibilidade, o homem não padece de angústia. Todavia, se ele enfim reconhece o mal que o funda enquanto ser vivente – ou seja, a constante instabilidade –, toma-o a angústia. O único modo de superar o desespero e a angústia é a fé, cuja natureza é irracional e paradoxal porque, nos termos de Kierkegaard (1983, p. 113-114), “não pode ser reduzida a nenhum raciocínio”, pois começa “precisamente onde acaba a razão”. Mas nem mesmo a

²⁹Cf. Kierkegaard (1980b; 1983).



escolha pela fé ocorre de uma vez por todas; nem mesmo a fé mais fervorosa na existência de Deus, dos profetas e anjos pode pôr o homem para fora do círculo da angústia e do desespero.

Provocativamente, Lukács (1980) pontua que o existencialismo, não só a obra kierkegaardiana, é um *ateísmo religioso*. Os existencialistas, professem eles a fé cristã ou qualquer outra, ou então digam-se ateus, exigem a crença em Deus como única forma de superação da angústia, ao mesmo passo em que reconhecem a impossibilidade de racionalmente elaborarmos essa crença. No limite, apreendemos, o existencialismo descreve uma situação cuja única possibilidade de solução é um valor universal, absoluto e inequívoco: *Deus*. Os pressupostos, as noções e as perspectivas fundantes da tradição existencialistas barram a elaboração de qualquer valor que seja, porém.

HEIDEGGER

No heideggerianismo encontramos os elementos substanciais da religiosidade kierkegaardiana. Malgrado não defina positivamente o ser, o filósofo alemão atribui a ele traços que o aproximam de um absoluto transcendental. Em Heidegger (2015), o ser separa-se do mundo dos *entes*, que são tudo aquilo que é³⁰. A princípio atea, a reflexão heideggeriana atribui ao objeto investigado, o ser, feições religiosas: o ser confunde-se com o sentido do mundo, ou sentido último da existência.

O objetivo explícito do primeiro Heidegger é o de fundar uma nova ontologia. No monumental *Ser e Tempo*, tem-se que todas as reflexões ontológicas anteriores partiram de um ponto de vista equivocado; para Heidegger, elas não investigaram o homem. As velhas ontologias perscrutaram somente os entes e não

³⁰Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2015, p. 33) define que “Ente é tudo o que falamos, que entendemos, como nos comportamos desta ou daquela maneira, ente é também o que é como nós mesmos somos”. O ser faz-se saber por intermédio do ente, mas não é ente. Ao contrário do exercício científico, que investiga os entes, a metafísica, que no primeiro Heidegger é o próprio *questionar filosófico*, é ontologia e possui a tarefa de apreender o ser dos entes, para desvelá-lo.



de fato o ser, cuja complexidade não se esgota nos entes. Portanto, a reflexão ontológica deve partir do homem, que é o *único* ente no interior do qual se manifesta o ser. Em Heidegger (2015), o homem é o único ente que rompe com a pequenez ordinária dos entes e faz ecoar a pergunta sobre o como e o porquê das coisas. A tarefa prévia da ontologia, portanto, é empreender a *analítica existencial*, quer dizer: o rigoroso exame da condição humana.

A descrição heideggeriana da *condition humaine* encontra clara correspondência em Kierkegaard. O homem é liberdade e possibilidade; sendo isso, ele é *ex-sistere*, fora de si, oposto à rigidez e à opacidade da natureza. Entretanto, revela-se a contradição já explicitada no kierkegaardianismo: quando busca transcender a si mesmo, o homem descobre que é também ele um ser finito, um *ser-no-mundo*. O homem apercebe-se caído no mundo e limitado pelo mundo. Se em Hegel (2004) e Marx (1996; *apud* Netto, 2012), o homem é um ser imanentemente social – que recordemos: mesmo a noção de *individualidade* foi elaborada em um dado momento da história³¹ –, um ser que modifica a si próprio ao longo dos anos que passam, o homem é, em Heidegger, como que algo situado para fora da sociedade e da história. Grosso modo, é como se o autor de *Ser e Tempo* afirmasse: *o homem caiu*. A queda na vida social é teorizada sob perspectiva de punição³², um elemento que é, entendemos, outro motivo religioso³³. O mundo social, âmbito para o qual o homem é atirado, *derrelito*, é a fonte de toda a limitação humana.

Forçado a lidar com as coisas e impelido à preocupação porque caído no mundo, o homem perde o contato consigo mesmo e não reflete sobre os sentidos do ser e da vida. Consequentemente, Heidegger (1981; 2015) elucubra, o homem torna-se *inautêntico*. A vida social, desvalorizada, é o espaço do *se* e do *nós*, lugar

³¹Cf. Coutinho (1966; 2010).

³²Cf. Lukács (1980).

³³Que pensemos no castigo que o Senhor impingiu a Adão e Eva, expulsando-os do Jardim.



no qual se descora e desfolha a individualidade; mais, a cotidianidade é eivada pelo anonimato, agimos e pensamos de acordo com papéis, tarefas a cumprir, missões. Em última análise, defende Lukács (1980), essas ideias acarretam a desvalorização da vida social, o reino da inautenticidade e do abastardamento³⁴, bem como ensejam uma crítica à democracia e à sociedade de massas a favor do *indivíduo isolado*. Pela crítica contida n’*A Destruição da Razão* – que, decerto, abre margem a um sem-número de polêmicas³⁵ –, trata-se de uma *apologia indireta* ao capitalismo: nos termos de Lukács (1980, p. 166-167), “O apologista indireto aponta grosseiramente o lado negativo do capitalismo, suas atrocidades, mas não as apresenta como propriedades do capitalismo, e sim como qualidades inerentes à existência humana em geral, da vida mesma”. Os questionamentos e a luta contra esse lado negativo, levá-los adiante equivaleria a que o homem ponha-se contra a natureza que o constitui; ou seja, questionar e lutar são gestos previamente condenados ao doloroso fracasso. Que percebamos: o *pessimismo*. Segundo o marxista húngaro, o pessimismo implica modos de filosoficamente justificar o não sentido de qualquer ação política transformadora. O sentido da vida esvazia-se através do pessimismo e permanece de pé, justa e precisamente, o indivíduo isolado, ou *atomizado*, atirado ao mundo³⁶.

Se Deus existisse, se a pergunta acerca do sentido da vida tivesse uma resposta evidente e unívoca, clara, estaríamos salvos. Porém, como Deus não existe, o único elemento que nos elevaria sobre o mundo se esconde e jamais se revela, *não há remédio*: não se pode escapar à vida no mundo. Atirado ao mundo e derrelito feito um anjo traidor, o homem carrega em si a capacidade de transcender o dado

³⁴Cf. Coutinho (1966).

³⁵A propósito, cf. o *Posfácio* de Netto (*apud* Coutinho, 2010).

³⁶Em Lukács (1980, p. 169), é dito que a atomização do indivíduo acarreta a desresponsabilização dos homens ante o progresso da humanidade: “O irracionalismo cumpre assim a sua tarefa: impedir que certo setor descontente da intelectualidade direcione concretamente o seu descontentamento com o existente, quer dizer, com a ordem social vigente. Para um rigoroso desenvolvimento dessa tese, cuja largueza extrapola as nossas linhas, cf. Konder (1965) e Coutinho (1966; 2010).



e as coisas imediatas; ele é possibilidade e abertura. Quando projeta um ato de superação do dado, todavia, ele cai no mundo com todos os seus limites. O homem é *condenado* à vida no mundo; ele é condenado à preocupação, à ocupação e à convivência.

Descrito em Rouanet (2015) como arrogante, vaidoso e megalômano, Heidegger considera que a maioria dos homens, incapazes de captar o tônus da analítica existencial, não percebe que a contradição fundamental da existência é ser completa abertura a todas as possibilidades e ser, ao mesmo tempo, a negação da única possibilidade que afirmaria a liberdade individual, ou seja: *a transcendência dos limites imposto pelo mundo*. Mas há aqueles que reconhecem essa contradição e, enlevados pelo que Heidegger (2015) denomina *voz da consciência*, chegam à dura verdade de que somos todos *nada*. As radicais limitações e a finitude que essencialmente nos constitui nos fazem sê-lo. O que resta aos conscientes é *viver-para-a-morte*: resta viver sob angústia. O *ser-para-a-morte* é o único modo de conseguirmos uma morte pessoal: *eu* morrerei. O homem que, nos termos da prosa de Joyce (2016, p. 52), está só, “Despercebido, feliz e perto do selvagem coração da vida [...], só em meio a um deserto de atmosfera selvagem”, consciente da vacuidade das coisas e do fracasso da existência, é o homem verdadeiramente autêntico³⁷. A angústia, o isolamento e a solidão convertem-se em privilégios que tornam o sujeito solitário, isolado, um ser superior aos demais, que vivem social e inautenticamente. O mundo privado dos homens solitários deixa de ser uma prisão para ser uma clareira de resguardo em alternativa à vida pública³⁸. A luta contra a inautenticidade e a busca por soluções que, a nosso ver, têm algo de heroísmo – não apenas a morte pessoal heideggeriana, como ainda, em outro exemplo, o *viver perigosamente* de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão –, embora vocalizem um justo protesto contra as limitações

³⁷Sobre como a prosa de James Joyce (1882-1941), literato irlandês, encontra correspondência no heideggerianismo, cf. a crítica literária de Coutinho (1966).

³⁸Cf. Heidegger (1981).



impostas pela vida burguesa, configuram uma rebeldia resignada de posicionamento marginal: a crítica que lhes garante lastro mistura-se a generalizações que eternificam e tornam ontológicas realidades humanas históricas.

Que notemos, enfim: o esquema geral do primeiro Heidegger é todo religioso, só não há Deus. E como não há Deus, o desespero e o langor são ainda mais agudos do que os de Kierkegaard. No pós-II Guerra, depois de seu recolhimento à cabana da Floresta Negra³⁹, Heidegger voltou a lecionar e a produzir. O pessimismo é pouco a pouco esmaecido e o velho mestre da filosofia passa a indicar que o ser, cuja existência dá sentido à vida, pode ser Deus⁴⁰. A reflexão heideggeriana, já em seu segundo momento, assume uma feição mítico-poética, e mesmo o Deus que Heidegger (2022) passa a referenciar é uma divindade boscareja que, observa Caputo (1993, p. 22), “eleva-se de uma experiência poética da terra como algo sagrado e merecedor de reverência”. A expressão linguística heideggeriana perde em boa medida a impenetrabilidade de *Ser e Tempo* e transmuta-se em um falar metafórico, etéreo e docemente bucólico. Por exemplo, é metafórica, etérea e bucolicamente que Heidegger (2022) teoriza que existir é *viver sob a luz do ser* e que os artistas são *pastores do ser*; mais, que não devemos tão só viver-para-a-morte, mas antes revelar algo da luz do ser por intermédio de linguagem poética.

SARTRE E O CONTATO COM O MARXISMO

Para Coutinho (1966), é de Sartre o mérito de ter difundido largamente o existencialismo. Do último lustro da década de 50 até a metade do decênio seguinte,

³⁹Simple e pequena, medindo seis metros por sete, a cabana tem na vida e na obra de Heidegger um significado especial: fosse em momentos de crise pessoal – como é o caso do pós-II Guerra, quando o velho alemão viu-se comprometido em decorrência de seu contato com o nazismo –, ou em épocas de intensa produtividade filosófica, lá, usualmente, recolhia-se o filósofo. Nessa cabana, que se situa no vilarejo de Todtnauberg, em meio à Floresta Negra, Heidegger elaborou os primeiros esboços de *Ser e Tempo*; e de lá, também, diz Caputo (1993), o filósofo extraiu a inspiração para o segundo momento de seu exercício filosófico.

⁴⁰Cf. Heidegger (2022).



foi usual na França dar o título de *existencialista* a pessoas de comportamento pouco convencional para os padrões morais da época⁴¹. O que o filósofo francês elaborou é um dos traços mais típicos da produção existencialista clássica mais tardia: *uma literatura repleta de filosofia, uma filosofia coalhada de metáforas*.

Conquanto a produção ficcional de Sartre seja reconhecidamente bela, compreendendo desde romances como *A Náusea*⁴² e a trilogia d’*Os Caminhos da Liberdade*⁴³, a contos, como aqueles reunidos n’*O Muro*⁴⁴, e peças teatrais, como *As Moscas*⁴⁵ e *Entre Quatro Paredes*⁴⁶, teve contra si direcionadas críticas abrasivas. Geralmente, ou dizia-se que Sartre usa as *belles-lettres* à guisa de vazadouro de perspectivas ídeo-políticas de esquerda, ou que a obra ficcional sartreana nada mais é do que uma ilustração simplificada, grosseira e reducionista do existencialismo. Não alheio à polêmica, Sartre (1989, p. 380), quando perguntado em tardia entrevista se é um filósofo ou literato, afirmou que “Tudo o que escrevi é, ao mesmo tempo, filosofia e literatura”.

De acordo com Souza (2008), enquanto *literariamente* se pode descrever as ambiguidades e a complexidade humanas através de linguagem imediata e não consciente de si, expressando assim a densidade concreta da experiência vivida, *filosoficamente* o vivido é tornado consciente mediante conceitos, noções etc. O exercício e o discurso filosóficos, embora se atenham à experiência vivida, não a descrevem em sentido totalizante porque o homem é por eles abordado como *sujeito-objeto*, não como *indivíduo*. O medular imbricamento entre as formas de expressão literária e filosófica, que bem se vê em Sartre, leva a prosa a depender

⁴¹Cf. Rowley (2006).

⁴²Texto de 1938, *A Náusea*.

⁴³Compõem a trilogia *A Idade da Razão* e *Sursis*, ambos publicados em 1945, e *Com a Morte na Alma*, de 1949.

⁴⁴A primeira publicação d’*O Muro* data de 1939.

⁴⁵Baseada na lenda grega de Orestes, a primeira encenação d’*As Moscas* ocorreu em junho de 1943.

⁴⁶A peça *Entre Quatro Paredes* veio a público pela primeira vez em junho de 1944.



da filosofia: nas palavras de Souza (2008, p. 66), se a prosa depende da filosofia para conceitualizar o seu retrato, “a filosofia necessita da prosa para retratar seus conceitos. Se a fenomenologia pode descrever a ontologia da angústia [...], apenas a literatura é capaz de empreender o esforço para compreender o indivíduo, de descrever o homem como universal concreto”. Ademais, a autora aponta que, se a fenomenologia aponta para as ambivalências, a literatura é ambivalência.

O que nasce dessa implicação é, em um conceito de Simone de Beauvoir (1908-1986), filósofa francesa, o *romance metafísico*. Quer dizer, nasce o romance sob a perspectiva existencial fenomenológica⁴⁷. A metafísica, Sartre (2005) a tem não como o estudo do ser enquanto ser; antes, a metafísica envolve em Sartre uma radical imersão na *condition humaine* a fim de que, partindo de dentro, ela seja investigada em sua totalidade. No pensamento sartreano, a metafísica é *concreta* e, diz Souza (2008), o pareamento estabelecido entre a metafísica e a história leva ao conceito de *liberdade* e à ideia de *universal concreto*; mais, afirmam-se a concretude do universal e a universalidade do particular.

Para Souza (2008, p. 72), a liberdade sartreana possui duas dimensões. Adiante, palavras da autora:

[Uma dimensão] constitui existencial e metafisicamente o sujeito e outra em que essa dimensão absoluta tem de se concretizar. Embora o ser da consciência se defina como liberdade, ela só se realiza quando o homem assume a tarefa de tornar-se aquilo que já é. É um paradoxo da vida histórica: de um lado a consciência é identificada com a liberdade, mas essa é definida pela sua realização histórica. Sartre quer estabelecer um vínculo intrínseco entre a liberdade abstrata e a liberdade de fato, entre o universal abstrato e o particular concreto, entre a metafísica e a história. [...] Temos um universal concreto e uma metafísica que mergulha profundamente na existência humana e, portanto, uma metafísica que se dá e se encontra na história.

O papel que a literatura assume na obra sartreana é o de alumiar como a condição metafísica do homem ocorre na própria existência. Um universal abstrato, não há nenhum que determine o homem, que é um singular concreto. Destarte, a

⁴⁷Cf. Beauvoir (*apud* Souza, 2008).



liberdade é o fundamento sem fundamentos de todo e qualquer valor humano. À expressão literária confere-se assim este valor único e, pela interpretação de Souza (2008), fundamental: a compreensão da *condition humaine* como ética que anseia transcender-se e alienar-se por intermédio da estética. Grosso modo, a estética revela-se sob a ética, da qual não escapa e à qual invariavelmente retorna.

O elo entre a ética e a estética ocorre no âmbito do que Sartre (1948) chama de *literatura engajada*. Quando decide elaborar uma obra literária – que, uma vez finalizada, dispõe de valor estético –, o escritor responsabiliza-se pelo mundo que ele revela ao leitor. Isto é, o escritor engaja-se no mundo em que vive e no momento histórico em que está situado. O posicionamento de quem lê a obra não é neutro: também o leitor é responsável pelo mundo que faz existir a partir do momento em que leva aos olhos o texto ficcional, lendo-o; assim, tem-se o valor ético. Do mesmo modo que eticamente se engaja no mundo descrito pelo autor, o leitor goza da alegria estética durante a leitura, que é o agir de uma liberdade.

De encontro aos críticos de Sartre, colocaríamos a conclusão a que Souza (2008) chega: filosofia e literatura são na obra sartreana *dois momentos fundamentais* da reflexão acerca da realidade humana. Não têm razão de ser, justiça tampouco, as críticas que supõem que Sartre, simplificada e esquematicamente, exemplifica a sua própria filosofia através do discurso literário, mesmo porque, distintas, cada uma das formas de expressão exerce um papel na compreensão humana sobre o mundo ao redor.

Não massacrando as sutilezas e os significados nas entrelinhas, Sartre aborda a temática existencial mediante descrições do cotidiano mais banal. Os aspectos mínimos da vida servem de farto material para a análise fenomenológica. O sucesso de Sartre não se fez demorar e, informa Rowley (2006), o existencialismo ganhou o mundo. Ao contrário do que se poderia inferir, somente a forma literária, mais acessível às massas, não justifica a ressonância que o



existencialismo passou a ter: o clima do imediato pós-II Guerra preparou o terreno para o recebimento de uma literatura e uma filosofia da angústia e do desespero.

N' *O Ser e o Nada* diz-se que há três regiões ontológicas, o *em-si*, o *para-si* e o *para-os-outros*⁴⁸. A primeira região é o âmbito das coisas naturais; o *em-si* é o ser das pedras, cuja essência aprioristicamente determina a existência. Portanto, o *em-si* é um ser estável. O *para-si* corresponde ao homem e, nessa região, a existência é o dado primário. Porque compelido a escolher a todo momento através de projetos elaborados a nível do pensamento, o homem não é pré-determinado, nem definido por nada. Ao contrário, o homem é *condenado à liberdade*.

Abaixo, um extrato de Sartre (2011, p. 45-46):

Para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, quer dizer, seu nada de ser.

Contra Freud, Sartre (2011) assevera que mesmo pelo inconsciente o homem é responsável: é por uma opção que agimos de um modo e não de outro, e agir inconscientemente é uma possibilidade de escolha aberta pela liberdade. Logo, instala-se a angústia, pois escolher a todo momento é um peso insustentável. À medida que os nossos projetos correm no sentido de alcançar uma opção que nos estabilize e defina de uma vez para sempre, a angústia é agravada. O filósofo francês considera que o homem aspira ser um ser definido ao mesmo tempo em que anseia ser um ser que traz em seu âmago uma causa própria. Ou seja, o homem deseja ser *em-si* e *para-si* de uma só vez, o que é impossível; um *para-si* não pode transmutar-se em um *em-si* sem que evite o próprio aniquilamento. Segundo Sartre, o homem quer ser Deus.

O que lemos n' *O Ser e o Nada* é uma bela forma literária de *Ser e Tempo*: em suma, o homem é impossibilidade. Ante a impossibilidade da existência, resta a ele duas alternativas. O indivíduo pode renunciar à liberdade e aceitar-se tal como

⁴⁸Cf. Sartre (2011).



os outros o veem e querem que ele seja, tornando-se inautêntico; ou então pode arcar com toda a responsabilidade que provém da abertura à liberdade absoluta e viver em completa angústia. O conteúdo da terceira região ontológica, o para-os-outros, é esse; trata-se da condição ineliminável do para-si e da existência humana. Os indivíduos não se defrontam somente com o em-si, mas sobretudo com outros para-si: em Sartre (2011), os homens estão sempre em *situação*. Sob o olhar dos outros, ou ganhamos ou perdemos a batalha diária pela autenticidade. Caso nos acomodemos ao olhar alheio e atuemos de acordo com o que desejam os outros, somos inautênticos; porém, sob esses mesmos olhares, se resistirmos e impormos aos outros as nossas escolhas, somos autênticos. Portanto, a existência é conflito em estado puro. Os para-si, em relação recíproca, não podem jamais estabelecer uma comunidade. Ao invés disso, eles permanecem em guerra para que se defina quem impõe a quem o próprio olhar.

A peça *Entre Quatro Paredes* traz o caso de Garcin, Inês e Estelle. Respectivamente, um escritor, uma mulher de origem burguesa e uma funcionária dos correios. Os personagens acordam em um lugar desconhecido e primeiro descobrem que estão nas fossas infernais; depois, descobrem que foram condenados a conviver uns com os outros entre quatro paredes por toda e eternidade. Um borbotão de conflitos ocorre entre os três e, após tantos desentendimentos e alterações, Garcin reflete sobre o que é, ou seria, exatamente, o inferno. A incessante e tonitruosa fala das mulheres ao fundo provoca a ira do personagem escritor, que, aos brados, já ao fim da peça de Sartre (2022, p. 23), declara: “Todos esses olhares me comem! (Volta-se bruscamente.) Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas [...]. Então é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha! Que brincadeira! [...] O inferno são os outros”.

Caso Sartre mantivesse essas ideias preservadas em *aspic*, poderíamos dizer que ele foi, por excelência, o grande divulgador do heideggerianismo, erudito



pensador que transportou o existencialismo da universidade para os alegres cafés da Rive Gauche parisiense. Entretanto, o autor d'*O Ser e o Nada* tomou outros rumos e empreendeu uma guinada em seu pensamento. Acerca do para-o-outro, Sartre (2011, p. 66) inicialmente considerou que “Respeitar a liberdade do outro é uma frase vazia. Ainda que pudéssemos projetar o respeito por essa liberdade, cada atitude que tomássemos em face do outro seria uma violação dessa liberdade que pretendemos respeitar”. Ao encontro disso, Beauvoir (2009, p. 70) pôs que não podemos estacionar na tranquila situação de *querer o bem*: “É nosso bem que nos é preciso definir”. À época dessas máximas, ambos os pensadores recusavam-se a quaisquer participações políticas, mesmo votar⁴⁹.

No bojo da II Guerra, sabe-se que Sartre serviu à França como soldado meteorologista, entre 1939 e 1940. Ao leste do mapa francês, em Nancy, 1940, o filósofo francês foi capturado e preso pelas tropas inimigas, que o mantiveram encarcerado até 1941; nesse momento, Paris via-se já ocupada⁵⁰. As circunstâncias que Sartre experimentou durante a Guerra o conduziram à Resistência⁵¹. A modo de dizer, Sartre *fez política* por força das circunstâncias – e quem *faz política* não há de tratar o outro como inimigo permanente. A pedido de Albert Camus (1913-1960), escritor francês, Sartre redigiu para o *Le Combat*⁵², em 1944, a poucos meses depois da publicação d'*O Ser e o Nada*, uma breve nota sobre a liberação de Paris⁵³; um pouco mais tarde, em 1945, publicou também no *Le Combat* outro

⁴⁹Cf. Rowley (2006).

⁵⁰A França esteve ocupada pelos nazistas de 1940 a 1944.

⁵¹A respeito dos movimentos que constituíram a Resistência, contra a ocupação alemã e o colaboracionismo sediado em Vichy, cf. Rollemberg (2016).

⁵²Inicialmente clandestino, quando da Guerra, o *Le Combat* foi um jornal francês, cuja fundação deu-se em 1941, sob o protagonismo de Camus, e cujo encerramento das atividades ocorreu em 1974, por desidratação financeira.

⁵³A nota de N para o *Le Combat* compôs um conjunto de escritos intitulado *Un Promeneur dans Paris Insurgé*, organizado por Camus.



ensaio, *La Libération de Paris: une Semaine d'Apocalypse*⁵⁴, reforçando a mudança de posição. Na primeira nota para o *Le Combat*, Sartre (1972, p. 723) aduz que “Cada um, na existência, ao escolher a si mesmo, escolhe a liberdade de todos”. O para-o-outro, além de ser conflito, passa a ser também solidariedade. N’*O Existencialismo é um Humanismo*⁵⁵, a guinada mostra-se mais claramente: nada pode ser para um sem ser para todos⁵⁶.

A herança heideggeriana e o existencialismo ortodoxo, Sartre abandona-os em boa medida⁵⁷. O desespero, a solidão e a tibieza podem ser superados; não se trata mais do encontro do absoluto eu solitário com o absoluto Deus, e sim do encontro do eu com outros homens no âmbito da luta pela realização do bem-comum. Paulatinamente, o autor d’*O Ser e o Nada* aproximou-se do marxismo e do Partido Comunista Francês (PCF), um processo longo e tenso⁵⁸ cuja expressão inicial é a tríade de artigos *Os Comunistas e a Paz*, publicada na revista *Les Temps Modernes*⁵⁹. Por tê-lo feito, Sartre rompeu intelectual e pessoalmente com Camus e Merleau-Ponty, que não abandonaram a tônica do existencialismo ortodoxo. Em resposta a Camus, Sartre (1972, p. 71) propôs esta noção de liberdade, que é diversa àquela inicial: “[A liberdade é] nada mais que a livre escolha da luta para nos

⁵⁴Cf. Sartre (1972, p. 722-724).

⁵⁵Em 1945, após a liberação de Paris e o término da Guerra, Sartre proferiu *O Existencialismo é um Humanismo*, originalmente uma palestra.

⁵⁶Cf. Sartre (2010).

⁵⁷Cf. Konder (1965), Coutinho (1966) e Netto (1973)

⁵⁸Acerca das tensões que marcam a relação de Sartre com o marxismo e o PCF, cf. Yazbek (2017, p. 165), que assinala que o filósofo francês foi tanto um *companheiro de rota* do comunismo, quanto um de seus críticos mais contundentes; e cf. Fujiwara (2022, p. 197), que bem tematiza o trânsito de posições: de *companheiro de rota e crítico amigo* a *crítico inimigo*.

⁵⁹Junto a Beauvoir e a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francês, Sartre fundou a revista *Les Temps Modernes* em 1945, imediatamente após o término da II Guerra. Bastante prestigiada sobretudo durante a década de 1960, em meio às turbulências que caracterizam esses anos, a publicação foi dirigida por Sartre até o fim de sua vida, em 1980. Com a morte de Sartre, o cineasta francês Claude Lanzmann (1925-2018) assumiu a direção; e com a morte de Lanzmann, em 2018, a *Les Temps Modernes* teve fim. Sobre a envergadura, a importância e as polêmicas internas de *Les Temps Modernes*, cf. Chauvi (1997).



tornarmos livres”. E Beauvoir (1955), envolvida na polêmica, acusou Merleau-Ponty de ser o cão-de-fila do imperialismo estadunidense.

Apesar da truculenta reação soviética à Revolução Húngara⁶⁰ (1956) ter significado para Sartre uma grande decepção, o caminho para o marxismo estava para ele bem pavimentado: em *Existencialismo e Marxismo*, ensaio de 1957, o filósofo francês sustenta que o marxismo é a filosofia insuperável de nossos tempos, bem como postula que o existencialismo é, na verdade, uma pergunta setorial a ser realizada no interior da tradição marxista. O contato de Sartre com o marxismo culmina na *Crítica da Razão Dialética*⁶¹, ao qual posteriormente *Existencialismo e Marxismo* foi anexado sob o título de *Questão de Método*⁶². Conforme Netto (1973), vê-se em ambos os textos resíduos não superados de existencialismo. Contudo, pensamos, é incontestável que tanto a *Crítica*, quanto a *Questão* são dois pontos incontornáveis no rol de obras marxistas do século XX; ademais, também pensamos, não se pode negar, nem ignorar que esses textos foram fundamentais para a oxigenação do marxismo, que, de todos os modos, teve a sua verve desbotada pela vulgata stalinista. Seja a *Crítica*, seja a *Questão*, ambas as obras responderam aos anseios de criticar a degeneração stalinista e questionar a URSS como paragem final de toda a humanidade⁶³. Fortemente divulgados nos espaços de esquerda⁶⁴ entre as décadas de 1960 e 1970, esses textos de Sartre atraíram para os movimentos socialistas jovens estudantes, intelectuais e militantes que ou nunca

⁶⁰A Revolução Húngara foi uma revolta popular que, em termos gerais, questionou a influência tentacular da União Soviética (URSS) sobre a Hungria. Acerca disso, cf. Löwy (1998).

⁶¹A *Crítica* foi pela primeira vez publicada em 1960.

⁶²Tal anexação ocorreu em 1967, originalmente.

⁶³Tais anseios foram suscitados sobretudo pela leitura pública do Relatório Krushev, em 1956. A esse respeito, cf. o *Posfácio* de Netto (*apud* Coutinho, 2010).

⁶⁴Em Netto (1973, p. 20-21), é reconhecido que “Se o existencialismo, na sua versão alemã (Heidegger e Jaspers), acabou por adequar-se à concepção hitleriana do mundo, o existencialismo francês, que esteve mesmo ligado à Resistência, [...] situa-se como filosofia de intelectuais de esquerda”.



estiveram de acordo com a leitura manualesca e pasteurizada da obra marxiana, ou que se desiludiram com os rumos que a experiência soviética tomou.

Malgrado jamais tenha deixado de anunciar-se como existencialista, Sartre provou que a teoria social de Marx é a verdade do existencialismo. Em outras palavras, o filósofo francês chegou ao entendimento de que uma investigação radical dos impasses do individualismo só pode levar a estas duas soluções: ou ao *pessimismo*, considerando que o homem é um ser-para-a-morte; ou à afirmação de que apenas a transformação radical da sociedade capitalista pode contribuir para a superação dos impasses do homem contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O existencialismo conspira contra o óbvio. Os lugares comuns a seu respeito são usuais e revelam-se verdadeiros *não-lugares*: são poucos os que têm lido nos textos propriamente existencialistas. A fim de passar ao largo desses não-lugares e de apresentar o sentido e o fulcro teórico-temático do existencialismo, trouxemos à mesa os pensamentos de Kierkegaard, Heidegger e Sartre; e mais, pusemos em discussão as condições histórico-sociais que ensejaram a concepção da tendência existencialista, entendendo, a princípio, que a elaboração das ideias não é equívale ao brotamento de cogumelos.

Vinculados aos arsenais teórico-metodológicos marxiano e marxista, sugerimos que a tônica do existencialismo – como vimos, o primado da existência sobre a essência – teve em solo capitalista as condições mais apropriadas para emergir, bem como argumentamos que o renascimento e o deslançar de uma filosofia da angústia foram processos suscitados por momentos de instabilidade do capitalismo. O filósofo dinamarquês, Kierkegaard, experimentando os solavancos da consolidação capitalista e recolhendo a teorização há muito lançada por Pascal, abordou a instabilidade da existência humana e centralizou a angústia como dado fundamental da *condition humaine*. Anos à frente, Heidegger e Sartre, em obscura



e turbulenta quadra histórica, desenvolveram e matizaram a reflexão kierkegaardiana.

Enfim, concluindo a reflexão, poderíamos tocar neste argumento da crítica literária de Coutinho (1966): os pensadores irracionalistas, dentre os quais estão os existencialistas, têm para si que a razão serve a objetivos globais inteiramente irracionais. O *absurdo* daí decorre, compreendemos: as crises, a instabilidade e o langor trazem ao indivíduo isolado – que, no capitalismo, vê-se à margem do processo histórico global por conta da divisão social do trabalho – uma visão obscuramente irracionalizada da vida; esfumam-se as razões que causam o aparente caos. Marginalizados, esses pensadores buscam um céu privado e vazio de valores transindividuais, um refúgio contra a alienação e o prosaísmo do mundo social. A solidão, as sensações de insegurança e instabilidade constantes, a gratuidade da existência e o mordaz pessimismo frente a uma vida aparentemente absurda e sem perspectivas são as causas e os efeitos da interiorização dos indivíduos marginalizados.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Álvares. Noite na taverna. Jandira: Principis, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.

BEAUVOIR, Simone de. *La force l'âge*. Paris, Gallimard, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. *Que peut la littérature?* In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANELLE, Jean-Louis. *L'Herne Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.

CAPUTO, John David. *The mystical element in Heidegger's thought*. Athen: Ohio University Press, 1978.

CHAUI, Marilena. Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. *Revista Dissenso*, São Paulo, n. 1, p. 133-141, 1997.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Ensaio de filosofia, crítica literária e política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica, ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FUJIWARA, Gustavo. Sartre e a práxis-objeto: apontamentos críticos. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 196-218, 2022.

HAAR, Michel. *La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBBSAWM, Eric. *The age of revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996.



HEIDEGGER, Martin. *The end of philosophy*. London: Souvenir Press, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Why do I stay in the provinces*. In: SHEEHAN, Thomas. *Heidegger, the man and the thinker*. New York: Routledge, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. São Paulo: Zahar Editores, 1981.

KIERKEGAARD, Søren. *Journals and papers*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death*. New Jersey: Princeton University Press, 1980a.

KIERKEGAARD, Søren. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. New Jersey: Princeton University Press, 1980b.

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical fragments*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/or. Part I*. New Jersey: Princeton University Press, 1987a.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/or. Part II*. New Jersey: Princeton University Press, 1987b.

KIERKEGAARD, Søren. *Stages on life's way*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.



KONDER, Leandro. Marxismo e alienação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

KONDER, Leandro. Lukács. Porto Alegre: L&PM Editores, 1980.

LICHTHEIM, George. As idéias de Lukács. São Paulo: Cultrix, 1973.

LÖWY, Michael. A evolução política de Lukács: 1909-1929. São Paulo: Cortez, 1998.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – Anticapitalismo e emancipação. Trans/Form/Ação, São Paulo, (28)2, p. 7-20, 2005.

LUKÁCS, Georg. Ensaio sobre literatura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

LUKÁCS, Georg. *The destruction of reason*. New Jersey: Humanities Press, 1981.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MANDEL, Ernest. A crise do capital: os fatos e sua interpretação marxista. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARX, Karl. O capital. Crítica da economia política. Volume 1. Tomo 1. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Opere di Marx ed Engels: 1843-1844*. Roma: Riuniti, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto comunista. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. As superestruturas ideológicas. In: NETTO, José Paulo. O leitor de Marx. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NETTO, José Paulo. Lukács e a crítica da filosofia burguesa. Lisboa: Seara Nova, 1973.

NETTO, José Paulo. Lukács, o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.



NETTO, José Paulo. O leitor de Marx. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. Economia política: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *The gay science. With a prelude in german rhymes and appendix of songs*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001.

PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

ROLLEMBERG, Denise. Resistência: memória da ocupação nazista na França e na Itália. São Paulo: Alameda, 2016.

ROUANET, Barbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 29, n. 85, p. 361-375, 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/108943>>. Acesso em 02 nov. 2023.

ROWLEY, Hazel. *Tête-à-tête*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SASS, Semeão Donizetti. O ser para-si e a práxis. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 12, n. 23, p. 169-184, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

SARTRE, Jean Paul. *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: críticas literárias*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.



SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and nothingness. An essay on phenomenological ontology*. New York City: Philosophical Library, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Entre quatro paredes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

SOUZA, Thana Mara de. Sartre e a literatura engajada. São Paulo, Edusp, 2008.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

VATTIMO, Gianni. As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

YAZBEK, André Constantino. Sartre *versus* Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual. *dois pontos*., Curitiba, v. 14, n. 1, p. 159-168, 2017.