

REFLEXÕES CRÍTICAS AO EXISTENCIALISMO

Higor Claudino Oliveira
Gláucia Lelis Alves

Introdução

O que apresentamos neste texto é um breve e crítico panorama do existencialismo. A princípio, tendo que os filósofos e as ideias não brotam da terra feito os cogumelos e são, ao invés, *produtos de um tempo*, recuperamos as condições históricas e sociais que ensejaram o florescimento, o renascimento e o deslanchar da tendência existencialista, em cujo eixo teórico-temático figura, plena, a *angústia*.

Salvo maiores variações – não muitas, deve-se sublinhar –, o existencialismo possui uma unidade essencial. Destarte, é possível que se elabore um panorama a propósito mediante recortes mais ou menos radicais: tomando à leitura os *clássicos* do existencialismo, dos quais irradiam as noções, os conceitos etc. que o constituem medularmente, percebemos o que há de mais fundamental nessa tradição e repetições que são, no limite, desnecessárias.

Os *clássicos* que ora apreciamos são Søren Kierkegaard (1813-1855), dinamarquês, o dito *pai do existencialismo*; Martin Heidegger (1889-1976), o assim chamado *rei secreto do pensamento*, e Jean-Paul Sartre (1905-1980), afamado filósofo francês. A respeito de Heidegger, o abordamos em seu momento anterior à *superção da metafísica* – isto é, apreciamos o primeiro Heidegger, o filósofo de *Ser e Tempo*. O legado sartreano, visitamos mais atentamente o seu primeiro momento, cujo texto-referência é *O Ser e O Nada*, e mencionamos a interlocução estabelecida com o marxismo; já a filosofia kierkegaardiana, livre de maiores sinuosidades, examinamos em seus traços mais grossos, base para *todo* o existencialismo.

Contextualização

O sujeito que lê os diários, as notas e os cadernos de Kierkegaard percebe que a angústia teorizada foi para ele, antes de mais nada, uma experiência vivida. Seria relativamente fácil apreender biograficamente o pensamento kierkegaardiano: tout court, um homem angustiado elabora uma filosofia angustuada. Entretanto, as coisas não se esgotam no miúdo do biográfico e têm, em todos os sentidos, grande complexidade.

A angústia encontra-se em Kierkegaard e bem a identificamos em Heidegger e Sartre. O mais velho do cânon, Kierkegaard foi um homem do século XIX; já Sartre, o mais jovem, viveu durante a centúria seguinte. Ou seja, apesar do processo de concepção do existencialismo ter coberto um arco temporal de mais de cem anos, a noção e o tema da angústia permaneceram centralizados. Percebê-lo implica considerar que, de Kierkegaard até Sartre, a angústia paulatinamente se tornou uma experiência vivida por ponderosos segmentos da sociedade. Embora, a nosso ver, não se possa dizer que a angústia é um fato objetivo que constitui a condição humana, não se pode negar que ela *resulta* de fatos objetivos. Ou melhor, a angústia é uma resposta subjetiva a constelações históricas e sociais angustiantes.

As *constelações* a que aludimos nada mais são do que as condições materiais que o capitalismo impôs. Ao longo dos cinquenta anos seguintes à Revolução Francesa (1789), o modo de produção capitalista expandiu-se pela Europa através de revoluções e guerras, notadamente as napoleônicas. O capitalismo introduz na vida social uma mobilidade e uma instabilidade permanentes; ele é, dizem Marx e Engels (2008), o primeiro e único modo de produção que deve revolucionar a si próprio para que não esmoreça. A sociedade burguesa aguça o individualismo e estimula os homens à mobilidade social: agora, não determina o sujeito o segmento social de nascimento. Que o sujeito lute, pois, por sua própria afirmação pessoal. Tornam-se plurais os valores, as noções etc., e os indivíduos, em consequência, passam a lidar com a urgência da escolha dos próprios caminhos. As identidades parecem resultar de opções puramente subjetivas e instala-se, *enfim*, uma situação em que 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. Equivocadas em princípio, essas filosofias propuseram que há uma essência – ou, *natureza humana* – que prevalece sobre as formas e os limites da vida individual. Os existencialistas invertem essa relação e afirmam a vida individual dos homens, a existência, como fator primário. Grosso modo, é como se afirmassem que os homens escolhem as suas respectivas essências. Aqui, é interessante lembrar a reflexão filosófica de Blaise Pascal (1623-1662), intelectual francês que, mesmo antes de Kierkegaard, tematizou a *instabilidade da vida humana*. À época de Pascal, porém, o capitalismo não era mais do que um conjunto de tendências ao fundo do absolutismo feudal. O filósofo dinamarquês, mais à frente, experimentou a explosão dessas tendências e o espraiamento capitalista pela Europa, o que o permitiu ultrapassar Pascal.

A instabilidade da existência humana é apenas um entre outros elementos do capitalismo. A languidez, o desespero, a angústia e a instabilidade compõem o 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 dispõe de certa estabilidade relativa, que é diversa à regularidade feudal. As leis e a estabilidade capitalista aparentam atuar apenas ao nível do particular. Por exemplo, é muito pouco provável que alguém questione a racionalidade de uma montadora de automóveis. Todavia, quando estendemos o olhar para o conjunto, tudo parece um verdadeiro pandemônio: as montadoras racionalmente se orientam em busca da máxima eficácia e de repente, se mais ou menos, ribomba uma crise econômica que, à ligeira leitura, ao nível do aparente, é incontrolável e irracional. Em detalhes, o que reina no capitalismo é a racionalidade formal; e no conjunto, a aparente irracionalidade. A depender da conjuntura concreta, um ou outro aspecto ganha relevo sobre os outros.

N’O *Estruturalismo e a Miséria da Razão*, a severa crítica de Coutinho (2010), vemos que há momentos de predominância dos elementos irracionais – ou, elementos de crise – do capitalismo. Os anos que Kierkegaard viveu, experimentando-os intensa e sensivelmente, são um exemplo disso. *Mutatis Mutandis*, esse é também o caso da quadra histórica em que ocorreram o renascimento e o deslanchar do existencialismo, da I Guerra até parte do pós-II Guerra. Mas se, por um lado, temos esse período de tribulação, o que temos por outro lado são momentos sem muitas intercorrências, durante os quais o aspecto racional predomina: o clima aí não é o de lassidão, nem 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 solo fértil para tendências como o estruturalismo, cuja emergência aconteceu nos estáveis anos 50. Após o Maio Francês, a moda estruturalista foi acantonada e os próprios estruturalistas, à exceção de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), revisaram as suas fontes primárias e teorias. Ademais, que chamemos à memória: foi no decurso da segunda metade do século XIX, uma época também estável, que Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), ambos franceses, lançaram as bases para o que conhecemos como positivismo.

A assimilação racional desses aspectos do capitalismo hipoteca-se a uma leitura dialética da realidade. Ou, em outros termos: é dialeticamente que conseguimos compreender e demonstrar que a irracionalidade do conjunto é apenas a aparência necessária mediante a qual se fazem valer as leis gerais do sistema capitalista. De volta ao exemplo da crise econômica, não se pode dizer que um fenômeno tal 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 robustos. Uma abordagem dialética do capitalismo, que preconiza a totalidade, permite que escapemos a visões unilaterais e antagônicas. Quando/se 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 ideias positivistas.

Kierkegaard

Mesmo Sartre (1972) reconhece que uma acentuada sensibilidade para os fatos – ou novos, ou não – e a incapacidade de vê-los em conjunto são os traços que melhor caracterizam o kierkegaardianismo. Sem jamais ter renunciado inteiramente ao tema e ao método que tornam *sui generis* o existencialismo, o filósofo francês ponderou que apenas o marxismo pode dar respostas adequadas àquilo que os existencialistas trouxeram à mesa. Caso fôssemos sumarizar esses apontamentos de Sartre, matizando-os à luz da crítica que György Lukács (1885-1971) dedica ao irracionalismo moderno, diríamos: o existencialismo é unilateral porque não incorpora uma visão dialética da realidade.

Se, a priori, não se aclara o binômio aguda sensibilidade e visão unilateral, não se chega ao como e ao porquê do existencialismo.

Desde as suas primeiras elaborações filosóficas mais robustas – *Ou-Ou*, nomeadamente –, Kierkegaard (1987a; 1987b) esteve contra o pensamento de Georg W. F. Hegel (1770-1831), um dos mestres do idealismo alemão. À visão kierkegardiana, Hegel desconsiderou o indivíduo porque o subordinou sem reservas às leis gerais da história; mais, assevera o dinamarquês, Hegel cometeu o grave erro de diluir a parte no Todo, considerando apenas a *necessidade* e não a *liberdade*. A *liberdade* kierkegardiana, cujo sentido é terminantemente contrário à *necessidade* hegeliana, é a primeira reação clara de Kierkegaard contra Hegel. N' *O Conceito de Angústia*, novamente em crítica ao velho alemão, Kierkegaard (1980b) amiúde aborda a dimensão negativa da possibilidade, que pode ser *possibilidade-de-sim* e *possibilidade-de-não*. Como temos sim e não, temos incerteza; e se há incerteza, há angústia. A possibilidade possui este aspecto paralisante: porque marcada pela possibilidade, por escolhas e alternativas, a vida humana é instável. Assim, o homem vive ameaçado pelo *nada*, que é a possibilidade de realizar possibilidade alguma. A angústia é, pois, o horror petrificante de não realizar as escolhas que urge, ou de fazer escolhas aniquilantes.

O que se vê então é um individualismo radical, e não há valores universais, nem supraindividuais que possam lastrear o estabelecimento de um modelo válido para a ação individual. A principal tarefa que Kierkegaard toma para si é a de descrever a vida humana em suas possibilidades, seja as de sim e as de não. Os estágios da existência daí vêm. O *Diário de um Sedutor* 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, em um só fôlego, vivem somente o mais imediato e sensível. As descrições do *Diário* muito se assemelham às trágicas aventuras que Azevedo (2019) narra em sua *Taverna*: lubricidade, desespero, embriaguez e *angústia*. O filósofo dinamarquês traz ao leitor as experiências de vida de Johannes, um jovem boêmio, e, através dessas experiências, tematiza os impasses que a vida estética impõe. O *modus vivendi* estético é tedioso porque repetitivo; conscientemente ou não, o sujeito esteta é um desesperado. Aos poucos, sofrendo, o desesperado sujeito esteta reconhece a necessidade de uma vida mais diversa, menos tediosa e repetitiva. A sutil sugestão de Kierkegaard é a de que não é casual que os grandes boêmios estejam sempre à beira da conversam religiosa.

Enquanto a instabilidade, a embriaguez, o tédio e o desespero caracterizam o estágio estético, o assenso a uma determinada situação como tarefa ou missão é o que particulariza o estágio *ético*, segundo dos três. Se Johannes, o tipo esteta, aproxima-se dos personagens da Taverna, o protótipo para o tipo ético é a figura do marido prudente. Todavia, uma vida ética não é suficiente para Kierkegaard, 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 da ideia de *vida inautêntica* de Heidegger (2015) e Sartre (2008): os homens escolhem papéis, tarefas etc., mas o que ocorrem, na dura pureza da verdade, é que esses elementos escolhem os homens. Os sujeitos interpretam uma pseudouniversalidade como algo que a eles é/era íntimo, e isso os atira ao fracasso.

Por último, terceiro, o estágio religioso. Não há nesse estágio escolhas racionais, ou que podemos supor racionais. Ao invés de tê-las, temos somente a fé, que é a única via de acesso a Deus. O trânsito entre os estágios prescinde de pontes, salta-se de um para o outro. Pode-se dizer que Kierkegaard está à margem da dialética: a transição de um estágio para o outro não implica negação da negação, nem movimentos que trazem consigo traços do que passou, do que já foi; não ocorrem transformações de quantidade em qualidade, tampouco processos de elevação do mais simples para o mais complexo. Em Kierkegaard, os movimentos são, grosso modo, saltos bruscos e alternativas que negam radicalmente o momento anterior. As ideias antidialéticas não operam através das noções de síntese e transição, tudo é *ou-ou*.

O trânsito do ético para o religioso, em *Temor e Tremor* o caso de Abraão vem para descrevê-lo. 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 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 isso. Sentimento irracional, a fé estabelece uma relação imediata entre mim e Deus. 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 se o marido, sendo prudente, assume os ditames e as

normas impostas de fora sob o título de tarefas a cumprir, o tipo religioso assume abnegadamente que a solidão absoluta é o dado mais básico da existência.

Como Pascal a seu tempo, Kierkegaard (1980b; 1983) não atribui à fé a força de uma certeza que se adquire de uma vez para sempre. A fé, longe de sê-lo, é uma escolha contínua, 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 é angustiada, é duvidosa. Ao passo em que a angústia constitui a *condition humaine* e, associada à solidão absoluta, preenche a vida humana de sentido, o cristianismo é a revelação da essência da vida humana. O filósofo dinamarquês, ainda em *Temor e Tremor*, reflete a propósito. O homem, sendo pura instabilidade e possibilidade, vive necessariamente em estado angustiado. A angústia, em última instância, equipara-se à consciência do pecado original. Quando cedo pela ignorância, desconhecendo que é apenas possibilidade, o homem não padece de angústia. Todavia, se/quando ele reconhece o mal que o funda enquanto ser vivente – ou seja, a instabilidade constante –, devora-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”. Nem mesmo a fé, contudo, é uma escolha que ocorre de uma vez por todas: malgrado acredite em Deus, nos anjos e nos profetas, o homem, pé no círculo da angústia e do desespero, sofre.

Provocativamente, Lukács (1980) pontua que o existencialismo, não só a filosofia kierkegaardiana, é um *ateísmo religioso*. Os existencialistas, professantes de fé ou não, mesmo os ateus, ao mesmo tempo em que exigem a crença em Deus como única forma de superar a angústia, reconhecem a impossibilidade de racionalmente elaborarmos essa crença. No limite, o existencialismo descreve uma situação cuja única possibilidade de solução é a elaboração de um valor universal, absoluto e inequívoco: *Deus*. Os pressupostos, as noções e as perspectivas fundantes dessa filosofia barram a elaboração de qualquer valor que seja, porém.

Heidegger

No heideggerianismo encontramos os elementos fundamentais da religiosidade kierkegaardiana. Malgrado não defina positivamente o ser, Heidegger (2015) atribui a ele traços que o aproximam de um absoluto transcendental. O ser é, em Heidegger, algo à parte do mundo dos *entes*, que são tudo aquilo que *é*. Em/a princípio ateia, a reflexão heideggeriana paulatinamente confere ao objeto perscrutado, o ser, feições religiosas: o ser confunde-se com o sentido do mundo, ou o sentido último da existência.

O objetivo explícito do primeiro Heidegger é o de fundar uma nova ontologia. Lê-se em *Ser e Tempo* que todas as reflexões ontológicas anteriores partiram de um ponto de vista equivocado porque, *a priori*, não investigaram o homem. Os esforços das velhas ontologias esgotaram-se nos entes e não no ser, cuja complexidade desborda os entes. Portanto, a reflexão ontológica deve partir do homem, que é o único ente no interior do qual se manifesta o ser. O homem é, para Heidegger, o único ente que rompe com a pequenez dos entes e faz ecoar a pergunta sobre o como e o porquê das coisas. A tarefa prévia da ontologia, assim, é empreender a analítica existencial, isto é: o rigoroso exame da *condition humaine*.

As densas descrições heideggerianas da condição humana encontram correspondência em Kierkegaard. O homem é liberdade e possibilidade; e sendo isso, ele é *ex-sistere*, fora de si, oposto à rigidez e à opacidade da natureza. Entretanto, revela-se aí a contradição já explicitada n' *O Conceito de Angústia*: quando busca transcender a si mesmo, o homem descobre que é, também ele, um ser finito, um *ser-no-mundo*. O homem percebe-se caído no mundo e limitado pelo mundo. Se em Hegel (2004) e Marx (1996; *apud* Coutinho, 2010) o homem é um ser imanentemente social – a própria noção de *individualidade* foi elaborada em um determinado momento da história, vale lembrar –, um ser que modifica a si próprio no decurso dos anos, em Heidegger o homem é como que algo situado para fora da sociedade e da história. A bem dizer, é como se Heidegger afirmasse: *o homem caiu*. A queda na vida social é teorizada sob clara de perspectiva de punição, um elemento que é, compreendemos, outro motivo religioso. 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 obrigado 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, o rei secreto elucubra, o homem torna-se inautêntico. A vida social, desvalorizada, é o espaço do *se* e do *nós*, o lugar em que se descora a individualidade; mais, a cotidianidade é eivada pelo anonimato, agimos e pensamos de acordo com papéis, tarefas e missões a cumprir. Segundo os apontamentos de Coutinho (1966), essas ideias promovem a total desvalorização da vida social – ela, o reino da *inautenticidade* e do *abastardamento* –, assim como lastreiam uma *sui generis* crítica à democracia e à sociedade de massas em defesa do *indivíduo isolado*. Trata-se, nos termos de Lukács (1980, p. 166), de uma apologia indireta do capitalismo: “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 à frente equivaleria a que o homem lute contra a natureza que o constitui; ou seja, questionar e lutar são gestos previamente condenados ao doloroso fracasso. Que percebamos o mordaz *pessimismo*, que justifica o não sentido de qualquer ação política transformadora. Esvazia-se o sentido da vida por intermédio do pessimismo e permanece de pé, no escuro, o indivíduo isolado e atirado ao mundo.

Se Deus existisse, se a pergunta acerca do sentido da vida tivesse uma resposta evidente, unívoca, estaríamos salvos. Porém, como Deus não existe, o único elemento que nos elevaria sobre o mundo se esconde e jamais se revela. Ora, *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 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, infernalmente, 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 – qual seja, a *transcendência dos limites impostos pelo mundo*. Mas há aqueles que reconhecem essa contradição e, enlevados pelo que Heidegger (2015) chama de *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: ora, *eu morrerei*. A angústia, o isolamento e a solidão tornam-se privilégios que elevam o sujeito solitário, isolado, sobre aqueles que vivem social e inautenticamente. O mundo privado dos homens solitários não é, assim, uma prisão: trata-se, pois, de uma clareira de resguardo, uma alternativa à vida pública. Coutinho (1966) percebe que a luta contra a inautenticidade tem algo de heroísmo e, embora vocalize um justo protesto contra as limitações impostas pela vida burguesa, configuram uma rebeldia resignada de posicionamento marginal: a crítica que lhes garante lastro é misturada a generalizações que, em última análise, eternificam e fazem 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, tanto mais agudos são o desespero e o langor. A reflexão do segundo Heidegger é de feições míticas e poéticas, e mesmo o Deus referenciado é uma divindade boscareja que, nas palavras de Caputo (1993, p. 22), “eleva-se de uma experiência poética da terra como algo sagrado e merecedor de reverência”. A expressão linguística de Heidegger, ao menos em parte, perde o rigor e a impenetrabilidade de *Ser e Tempo*, torna-se etérea e docemente bucólica. Por exemplo, é metafórica e bucolicamente que Heidegger (2022) afirma que existir é *viver sob a luz* do ser e que os artistas são os *pastores do ser*; ademais, que não devemos tão somente viver-para-a-morte, mas antes revelar algo da luz do ser mediante linguagem poética.

Sartre

O mérito de ter difundido largamente o existencialismo é de Sartre. Entre as décadas de 1950 e 60 era usual que na França os sujeitos de comportamento pouco convencional fossem chamados de *existencialistas*. Não massacrando as sutilezas e os significados nas entrelinhas, Sartre aborda a temática existencial a partir de descrições do cotidiano mais banal. Os aspectos mínimos da vida cotidiana servem de farto material para a análise fenomenológica. O clima do imediato pós-II Guerra preparou o terreno para o recebimento de uma filosofia/literatura da angústia e do desespero.

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

Contra Sigmund 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. Instala-se, então, 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 nos 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 se tornar em-si sem que evite o próprio aniquilamento. Para Sartre, o maior desejo do homem é, no limite, 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. Frente à impossibilidade da existência, resta a ele duas alternativas. O indivíduo pode renunciar à liberdade e contraindo-se sob o olhar alheio, seguir as normas que os outros o ditam, o que o tornará inautêntico; ou pode, ao invés, 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 precisamente esse: para Sartre (2011), trata-se da condição ineliminável do para-si e da existência humana. Os indivíduos não se defrontam somente com o em-si, mas – talvez sobretudo – com outros para-si. Os homens estão sempre em situação. Caso nos acomodemos ao olhar alheio e atuemos de acordo com o que os outros desejam, somos inautênticos; porém, sob esse mesmo olhar, se resistimos e impomos aos outros as nossas escolhas, visões etc., somos autênticos. Destarte, a existência nada mais é do que 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 impõem 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; e depois, que foram condenados à convivência entre quatro paredes por toda a eternidade. Um borbotão de conflitos ocorre entre os três e, após tantas alterações, Garcin, em solilóquio, reflete sobre o que é, ou seria, exatamente, o inferno. A incessante e tonitruosa fala das mulheres ao fundo provoca a ira do 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”.

O filósofo francês, contudo, não manteve essas ideias em *aspic*. Caso o tivesse feito, poderíamos hodiernamente dizer que Sartre foi, por excelência, o grande divulgador do heideggerianismo, erudito pensador que transportou o existencialismo da universidade para os alegres cafés da Rive Gauche. 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”. A parceira afetiva e intelectual de Sartre, Simone de Beauvoir (1908-1986), em sentido semelhante pôs que não se pode estacionar na tranquila situação de querer o bem: para ela, “É nosso bem que nos é preciso definir”. À época dessas máximas, ambos os filósofos recusavam qualquer participação política, mesmo o voto.

Em meio à II Guerra, entre 1939 e 1940, Sartre serviu à França como soldado meteorologista. Ao leste 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 ocupada. As circunstâncias que Sartre experimentou durante o conflito o conduziram à Resistência. O filósofo, a bem dizer, fez política, e quem faz política não deve tratar o outro como inimigo permanente. A pedido de Albert Camus (1913-1960), escritor francês, Sartre

redigiu para o *Le Combat*, em 1944, a poucos meses depois da publicação de *O Ser e o Nada*, uma breve nota sobre a libertação de Paris; um pouco mais tarde, em 1945, publicou também no *Le Combat* outro ensaio, *La Libération de Paris: une Semaine d'Apocalypse*, reforçando a mudança de posição. Na primeira nota para o *Le Combat*, Sartre (1972, p. 723) argumenta que “Cada um, na existência, ao escolher a si mesmo, escolhe a liberdade de todos”. O para-outra, além de ser conflito, passa a ser também solidariedade. No *O Existencialismo é um Humanismo*, a guinada mostra-se mais claramente: nada pode ser para um sem o ser para todos.

A herança heideggeriana e o existencialismo ortodoxo, Sartre abandona-os em boa medida. O desespero, a solidão e o langor podem ser superados; e 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 de *O Ser e o Nada* aproximou-se do marxismo e do Partido Comunista Francês (PCF), o que foi, grosso modo, um processo longo e muito tenso, cuja expressão inicial é a tríade de artigos *Os Comunistas e a Paz*. Por tê-lo feito, Sartre rompeu intelectual e pessoalmente com Camus e Maurice Merleau-Ponty, que se mantiveram fiéis à tônica existencialista original. Em resposta a Camus, Sartre (1972, p. 71) propôs esta noção de liberdade, bastante diversa àquela primeira: “[A liberdade é] nada mais que a livre escolha da luta para nos tornarmos livres”. E Beauvoir (1955, p. 47-48), envolvida na polêmica, acusou Merleau-Ponty de ser o cão-de-fila do imperialismo estadunidense.

Apesar da truculenta reação soviética à Revolução Húngara (1956) ter significado para Sartre uma grande decepção, o caminho para Marx e o marxismo estava para ele já bem pavimentado: em *Existencialismo e Marxismo*, de 1957, o filósofo francês sustenta que o marxismo é a filosofia insuperável de nossos tempos, bem como defende que a tradição existencialista é, na verdade, uma pergunta setorial a ser realizada no bojo do marxismo. O contato de Sartre com o marxismo culmina na *Crítica da Razão Dialética*, ao qual posteriormente *Existencialismo e Marxismo* foi anexado sob o título de *Questão de Método*. Seja na *Crítica*, seja na *Questão*, há, é certo, resíduos não superados de existencialismo. Todavia, é inegável que, tratando-se do rol de obras marxistas do século XX, esses dois textos são incontornáveis. Ademais, é inegável que a *Crítica* e a *Questão* foram obras importantes para a oxigenação do marxismo, cuja verve, sabe-se, foi ao longo do tempo desbotada pelas vulgatas. Os dois textos responderam aos anseios de criticar a degeneração stalinista e questionar, enfim, a ideia de que o socialismo soviético é/era a paragem final para toda a humanidade. Largamente divulgados nos espaços de esquerda entre as décadas de 1960 e 1970, esses textos sartreanos atraíram para os movimentos socialistas jovens estudantes, intelectuais e militantes que ou nunca estiveram de acordo com a leitura manualesca e pasteurizada da obra de Marx, ou que se desiludiram com os rumos que a experiência soviética tomou. Malgrado jamais tenha deixado de anunciar-se como existencialista, Sartre provou, de certo modo, que a teoria social de Marx é a verdade do existencialismo. Em outras palavras, o filósofo francês chegou à conclusão 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 ideia de que, superando a ordem burguesa, superamos os impasses do homem contemporâneo.

Considerações finais

O existencialismo conspira contra o óbvio. O sem-número de lugares comuns a seu respeito revela-se ao atento leitor um verdadeiro *não-lugar*: são poucos os que têm leito nos textos propriamente existencialistas. Com o fito de apresentar o sentido e o fulcro teórico-temático do existencialismo, à margem do não-lugar, apresentamos as condições históricas que lhe ensejaram o florescimento e trouxemos à mesa as ideias do cânon existencialista: Kierkegaard, Heidegger e Sartre.

Vinculados aos arsenais marxista e marxiano, propusemos que o processo de concepção do existencialismo, da emergência até o renascimento, foi suscitado por momentos de instabilidade do capitalismo. O filósofo dinamarquês, vimos, experimentou as guerras napoleônicas e grandes revoluções – isto é, a turbulência da consolidação capitalista – e, recolhendo as teorizações de Pascal, abordou a instabilidade da existência e centralizou a angústia como dado fundamental da *condition humaine*. Anos à frente, Heidegger e Sartre, em obscura e igualmente turbulenta quadra, desenvolveram e matizaram a reflexão kierkegaardiana.

Os pensadores irracionistas, entre os quais estão os existencialistas, têm que a razão serve a objetos globais inteiramente irracionais. Ora, o *absurdo* daí decorre: 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. Isolados, esses pensadores buscam em suas respectivas cabanas de resguardo, em Todtnauberg ou não, um céu privado e vazio de valor transindividuais, um refúgio. A solidão, as sensações de insegurança e a instabilidade constantes, a gratuidade da existência e o mordaz pessimismo em face da vida aparentemente absurda são as causas e os efeitos da interiorização dos indivíduos marginalizados.

Referências

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.

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. História da filosofia: o Renascimento. *In*: TEIXEIRA, Andréa Maria de Paula; ALVES, Gláucia Lelis (org.). Carlos Nelson Coutinho. **Ensaios de crítica literária, filosofia e política**. Rio de Janeiro: ESS/UFRJ, 2018.

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.
- 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.
- LUKÁCS, Georg. **A crise do capital: os fatos e sua interpretação marxista**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- LENINE, V. I.; STALIN, Josef. **Trechos escolhidos sobre literatura e arte**. Rio de Janeiro: Editorial Calvino, 1945.
- MARX, Karl. As superestruturas ideológicas. In: MARX, Karl et alii. **Trechos escolhidos sobre literatura e arte**. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda., 1945, pp. 54-59.
- MARX, Karl. O capital. **Crítica da economia política**. v. 1. Tomo 1. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- NETTO, José Paulo. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1973.
- NETTO, José Paulo. **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- 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.scielo.br/j/ea/a/GYLwGFHvBSs7Hkn9KRndkxD/?format=pdf&lang=pt>. 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, p. 34-41
- 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.
- 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.