

{ Tradução

O Ser e o Nada, ou o romance da matéria

L'Être et le néant, ou le roman de la matière^{*1}

DOI:10.12957/ek.2018.38535

Vincent de Coorebyter^{*2}
Université Libre de Bruxelles, Bélgica

tradução^{*3} Fernanda Alt^{*4}
fernandaalt@gmail.com

Disseram de Victor Hugo que ele era uma forma à procura de seu conteúdo. Podemos dizer do mesmo modo que Sartre, até a gestação de *O Ser e o Nada*, era um conteúdo à procura de sua forma, e mesmo de seu método. Com efeito, até esse momento, Sartre tinha um programa — fazer uma filosofia — “realmente atéia [...], uma filosofia do homem, em um mundo material” — , mas ele só a tinha realizado de modo muito imperfeito.

No início, Sartre tem duas ideias fortes, duas convicções mal argumentadas e uma certeza enganosa. A certeza é a de que a verdade se desvela somente àquele que ele chama de “o homem só”, um indivíduo desprovido de ancoragem, indiferente às expectativas coletivas, liberado de todos os quadros sociais que cegam a Universidade e os cientistas. Certeza que forma, na verdade, como Sartre irá reconhecer posteriormente, uma construção social por excelência, *o mito do intelectual*, que não fala nada sobre a maneira pela qual nos aproximamos do real e que conduzirá o jovem Sartre a seu primeiro grande fracasso editorial: a redação de uma *Légende de la vérité* quase ilegível.

As duas convicções são, por um lado, um realismo estrito da percepção, a garantia de que as coisas nos aparecem como elas são e, por outro lado, um alargamento do percebido a uma ampla gama de fenômenos que Sartre inclui na noção de *sentido* — esses nós de significação que constituem, a seu ver, uma “superfície metafísica” perceptível nas mais humildes circunstâncias da vida cotidiana, embora ele não seja capaz, em sua juventude, de estabelecer seu estatuto e demonstrar sua possibilidade.

1 Jean-Paul Sartre dans Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, « Folio », Gallimard, Paris, p. 613.

2 Jean-Paul Sartre, « Carnet Depuis » (1931 env.), dans *Œuvres romanesques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1981, p. 1683.

*1 Este texto foi originalmente publicado em Les Temps Modernes 2012/1 (n° 667), p. 1-11. DOI 10.3917/ltn.667.0001.

*2 Vincent de Coorebyter é um dos maiores especialistas no pensamento e na obra de Jean-Paul Sartre. Autor de diversos artigos e dos livros Sartre face à la phénoménologie e Sartre avant la phénoménologie, ambos publicados pela editora Ousia.

*3 A tradução das citações são igualmente livres. Os títulos das obras mais conhecidas em português serão traduzidos no corpo do texto; as obras não traduzidas serão citadas com seu título original. As referências são originais. (N.T)

*4 Fernanda Alt é Pós-doutoranda na UFSCar com bolsa FAPESP. Doutora em filosofia pela UERJ e Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

As duas ideias fortes, enfim, são a contingência e a liberdade, dois pivôs de seu pensamento. Mas Sartre tinha de uma delas, a contingência, uma concepção tão original que ele levará quatorze anos para dar sua forma — de uma apresentação sobre Nietzsche na *École normale supérieure* em 1924 até a publicação de *A Náusea* em 1938 — enquanto que a outra ideia, a liberdade, era de início uma ideia banal que Sartre defendia à maneira estoica, embora principalmente cartesiana, ao adiantar, como em *A Transcendência do Ego*, que cada vivido (*vécu*) de consciência é uma “criação *ex nihilo*”³ que não é explicável por nada de anterior, o que torna pressuposto precisamente o que seria necessário demonstrar.

Deve-se notar que alguns destes impasses são posteriores à descoberta da fenomenologia por Sartre, que data de sua estadia em Berlim em 1933-1934. Com efeito, a fenomenologia foi para ele antes de tudo uma armadilha do que uma solução. Sartre só pôde fundar seu realismo da percepção e sua noção de sentido, em seu célebre artigo sobre a intencionalidade, ao interpretar o *princípio dos princípios*⁴ husserliano de maneira mais restrita, oferecendo um lugar às intuições doadoras originárias *no limite em que elas se dão*, o que conduz Sartre, em *A Transcendência do Ego*, a reduzir o vivido a uma sucessão de *instantes* e a relegar uma série de estruturas humanas, a começar pela ação — que se desdobra no tempo — ao domínio impuro da reflexão psíquica, ao lado do Ego, uma realidade também duvidosa, dado que ela ultrapassa a esfera estreita da imanência ou do vivido, o que Sartre infere de sua leitura de Husserl.

Para abordar O Ser e o Nada, não basta então se remeter ao seu subtítulo “Ensaio de ontologia fenomenológica”. Não que pudéssemos duvidar, como o fizeram alguns, do caráter autenticamente fenomenológico desta ontologia: esta dimensão não pode ser negada e nem de modo algum reduzida a uma influência ou a um empréstimo. *O Ser e o Nada* não é o produto, ou o sintoma, de uma ascensão potencial da fenomenologia na França: ele é *um dos momentos constitutivos maiores* desta ascensão potencial, um sucesso radiante que conduzirá, posteriormente, à tentativa de reconstituição das etapas que prepararam tal advento. Mas isso não resolve a questão do sentido fenomenológico da obra, na medida em que este recobre uma extraordinária complexidade de escrita e metodológica.

Neste caso, de que fenomenologia estamos falando? A primeira frase do livro já suscita perplexidade. Afirmar que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que

3 Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de L'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 127.

4 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, p. 78.

o manifestam⁵”, é defender uma tese impecavelmente fenomenológica que lembra uma célebre frase de *A Náusea*: “[...] as coisas são inteiramente o que elas parecem — e *atrás* delas... não há nada⁶.” Mas é também tomar partido a favor do positivismo, quicá do nominalismo ou do convencionalismo, da redução de leis físicas ao ordenamento dos fenômenos. Aliás, *O Ser e o Nada* toma como o primeiro exemplo de todos a noção física de “força” e cita, desde a segunda página, Poincaré e Duhem. Reduzir o ser a uma série de manifestações acaba sendo finalmente um gesto eminentemente nietzschiano. Gesto assumido por Sartre, que credita à fenomenologia de haver acabado com a ilusão dos mundos-detrás (*arrière-mondes*); mas gesto que acaba também por desorientar: como conciliar Nietzsche com Husserl? E como fundar uma ontologia, uma doutrina do ser, sobre um método que confina ao fenomenismo, que corre o risco de reduzir o ser à percepção que temos dele, ou mesmo de se enclausurar no *cogito*? Dado que Sartre atribui a Husserl⁷ este desmoronamento da fenomenologia em um idealismo fenomenista, deve-se concluir que a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* se desdobra em boa parte *contra* o fundador da fenomenologia, muito mais do que, praticamente ao mesmo tempo, a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty.

Se o ressitarmos no itinerário sartriano, *O Ser e o Nada* aparece então pelo que ele é: um canto do cisne, o início do adeus à fenomenologia entendida como guia, o que só pode ser compreendido por via de uma breve reconstituição biográfica que formará o tema de algumas observações complementares sobre o método adotado por Sartre.

De 1934 a 1938, todo o esforço de Sartre consiste em se tornar mais husserliano que Husserl: ele volta Husserl contra ele mesmo e desenvolve uma teoria do eu (*moi*) (em *A Transcendência do Ego*) e da imagem (em *A Imaginação* e *O Imaginário*, este último regido em grande parte desde 1938) que contesta a de Husserl em nome das *Ideias para uma fenomenologia pura*. Em seguida ele tenta explorar Husserl uma última vez redigindo, no fim de 1937 - início de 1938, 400 páginas de um livro que será por fim abandonado e que deveria se chamar *La Psyché* — tema muito próximo daquele abordado por Husserl no segundo tomo de suas *Ideias* e que conduzirá Sartre a um impasse. Ao redigir

5 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, Paris, 1943, p. 11.

6 Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, op. cit., p. 114.

7 “[Husserl] se enclausurou no *cogito*, ele merece ser chamado, apesar de negar, mais de fenomenista que fenomenólogo; e seu fenomenismo beira a cada instante o idealismo kantiano » cf. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 115.

La Psyché e concluir *O Imaginário*, Sartre esbarra na estreiteza metodológica de Husserl ou, mais precisamente, naquilo que ele leu deste: ele ignora a virada genética do pensamento husserliano que tanto impressionou Merleau-Ponty e por fim ele publicará de *La Psyché* somente a seção que lhe pareceu original, o *Esboço de uma teoria das emoções*, no qual Heidegger substitui Husserl.

Na Páscoa de 1939, Sartre segue com uma releitura sistemática de *Sein und Zeit*, a primeira que realmente o permitiu compreender tal obra. O efeito desta leitura será sem volta: por sua ontologia do *Dasein*, Heidegger faz com que Sartre descubra a ideia de ser-no-mundo, o primado do futuro e a articulação das três dimensões temporais, o que irá liberá-lo da psicologia fenomenológica das faculdades que ele desenvolvia até então sobre o tema da reflexividade e da imagem por meio de um *cogito* estreitamente instantaneísta e de uma intencionalidade limitada à apreensão de um objeto determinado.

Entretanto, Sartre só será realmente heideggeriano por alguns meses. Digamos, de maio de 1939, quando redige seu artigo sobre a temporalidade em Faulkner, até 19 de dezembro de 1939, quando escreve, em um de seus *Diário[s] de uma guerra estranha*⁸, essas linhas decisivas, as primeiras que poderiam pertencer a *O Ser e o Nada* — linhas que não devem nada a Heidegger e que dão uma primeira explicação ao título do presente artigo: “A consciência é atenuação (*allégement*) do ser. O ser-para-si é uma desintegração do ser-em-si. O ser-em-si atravessado pelo Nada se torna ser-para-si⁹.”

Última observação sobre o método: *O Ser e o Nada* torna ultrapassados todos os seus predecessores, a começar por Husserl. Em primeiro lugar pela audácia de seus temas — até mesmo uma ontologia do buraco que teria estarrecido Paul Ricœur, enquanto Platão hesitava em reconhecer uma Ideia do pelo e da sujeira¹⁰. Em seguida, graças às famosas cenas literárias que esboçavam ora um *garçom* de café, ora uma mulher a ser conquistada por um sedutor muito apressado. Não somente este livro faz um sucesso formal sem equivalentes na época, mas ele também rebaixa ao academismo universitário sua referência central, seu inspirador e seu adversário declarado, a saber, Heidegger. Escolher *O Ser*

8 Título da versão publicada no Brasil pela Ed. Nova Fronteira dos *Carnets de la drôle de guerre*. (N.T)

9 Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-mars 1940*, nouvelle édition augmentée d’un carnet inédit, Gallimard, Paris, 1995, p. 346.

10 Ricœur se inquietava ao ver “qualquer análise da experiência ou do sentimento se revesti[r] do título de fenomenologia” e dizia esperar “uma fenomenologia do pelo e da sujeira” sobre a qual esboçava em nota uma paródia de inspiração sartriana, merleau-pontiana e heideggeriana. Cf. Paul Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953), em *A l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p. 141.

e o *Nada* como título dezesseis anos após a publicação de *Ser e Tempo* na Alemanha, traduz com efeito a ambição de substituir, no coração de uma ontologia do homem, o tempo pelo nada como operador universal, mas também de ir mais longe do que Heidegger ao explorar regiões omitidas em *Sein und Zeit*, a começar pelo corpo e pela sexualidade.

O Ser e o Nada se distancia assim das escolas filosóficas dominantes na França da época, aquelas que o colocarão sob o fogo cruzado de suas críticas: em primeiro lugar, o pensamento católico, que fustigará o niilismo moral no qual resultaria a obra; em seguida o marxismo, que verá nela a expressão de uma burguesia decadente, de um individualismo sem regras e sem moral; os cartesianos por fim, desorientados por este livro que dá tanta importância à angústia, à vergonha, ao sentido do viscoso ou aos afetos de todo tipo, a ponto de Ferdinand Alquié denunciar a promoção de um para-si sobre o qual Sartre explica como ele pode se tornar sádico, mas não matemático¹¹.

Para além da diversidade das críticas pelas quais *O Ser e o Nada* fora recebido — e que eram massivas —, havia um acordo sobre uma insuficiência maior: Sartre teria fornecido uma filosofia do sentimento, subjetivista e irracionalista, que promovia obsessões (*hantises*) pessoais a título de verdades ontológicas. É o desenvolvimento da fenomenologia que é visado aqui, mas esta denúncia de uma filosofia em primeira pessoa lança sobretudo as bases de um mal-entendido que cercará o existencialismo. Dado que acreditamos saber que o existencialismo nasceu do protesto de Kierkegaard contra o panracionalismo hegeliano, não hesitaremos em denunciar uma contradição na ambição sartriana de construir um *sistema* existencialista — enquanto que na realidade o existencialismo participa, como Sartre sugeriu no prefácio do *Traître* de André Gorz, do alargamento do racionalismo inaugurado pela *Fenomenologia do espírito*, e isto pela ambição de dar conta de tudo, “mesmo [d]o gesto de abrir um guarda-chuva se estiver chovendo¹²”.

Esta observação não é suficiente, entretanto, para atrelar para atrelar *O Ser e o Nada* a um predecessor qualquer, principalmente a Hegel, como poderíamos ser tentados a fazer na esteira de Bernard-Henri Lévy. Notemos simplesmente três elementos sobre este tema. Primeiramente, Sartre nunca assistiu ao famoso curso de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*. Em seguida, as referências aos diversos livros de Hegel, que são numerosas em *O Ser e o Nada*, são todas

11 Ferdinand Alquié, *Solitude de la raison*, Le Terrain Vague, Paris, 1966, p. 100.

12 Jean-Paul Sartre, « Des rats et des hommes » (1958), dans *Situations, IV*, Gallimard, Paris, 1964, p. 62.

retiradas dos dois tomos de *Morceaux choisis* de Hegel, publicados por Henri Lefebvre e Norbert Guberman pela Gallimard em 1939¹³. Por fim, a ontologia de *O Ser e o Nada*, longe de ser somente fenomenológica, é também uma ontologia *dialética* que interroga incansavelmente as relações do em-si e do para-si, embora segundo uma *démarche* não hegeliana, como fica claro à leitura e como Sartre testemunhou em 1975 numa entrevista cujos trechos foram publicados por duas vezes em *Le Magazine Littéraire*¹⁴. O manejo das tensões da obra e as insuperáveis contradições do em-si e do para-si lembra sobretudo Platão, influência que, segundo Sartre, foi igualmente exercida sobre Merleau-Ponty¹⁵.

Resta, apesar de tudo, uma suspeita, ou mesmo uma denúncia sistemática, insinuada desde 1943 pelos marxistas e pelos tomistas, e que conhecerá seu apogeu com a moda estruturalista e a morte do sujeito nos anos 60 e 70: *O Ser e o Nada* seria uma obra profundamente cartesiana, crítica que o próprio Sartre fará várias vezes. O apelo ao *cogito*, ainda que pré-reflexivo, como solo heurístico último; o dualismo, massivo, do para-si e do em-si, que é sem dúvida um dualismo da matéria e da consciência; a teoria da liberdade como desprendimento, enfim, que postula que um nada vem sempre deslizar entre dois instantes de vivido, permitindo à consciência dizer “não” a todo seu passado e ao mundo inteiro, de colocar seu ato para além da pesada gravidade do ser, tudo isso esboça uma doutrina cartesiana na qual o para-si faz o papel do pensamento ou da alma, e o em-si o da extensão ou da matéria — com a mesma dificuldade que há em Descartes em articular a consciência ao corpo, ambos tendo começado por separá-los.

Esta denúncia de cartesianismo pode parecer fundada quando começamos a leitura de *O Ser e o Nada* pelo início, isto é, pela Introdução. Ali, com efeito, a oposição é radical entre o regime de ser do em-si, caracterizado por sua inércia e sua massividade, sua identidade a si, e o regime de ser da consciência ou do para-si, que se distingue por sua transcendência, sua espontaneidade e sua leveza, o que Sartre chama de seu *nada* (*néant*) — nada que torna a consciência não idêntica a si, que faz que ele não *seja* jamais o que ela é e que funda sua insuperável *liberdade*. Pode-se acrescentar que a prova ontológica da existência do mundo proposta pela Introdução (ponto V) encontra-se igualmente sob a suspeita de cartesianismo. Primeiro porque Sartre acredita ter de provar o que

13 Faz tempo que essa informação nos foi transmitida por Pierre Verstraeten e tivemos a oportunidade de verificá-la posteriormente: é de fato possível demonstrá-la sistematicamente.

14 « Une vie pour la philosophie. Entretien avec Jean-Paul Sartre », *Le Magazine Littéraire*, n.384, février 2000, p. 41.

15 Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty », em *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2010, P. 1108.

os não cartesianos já dão como certo; em seguida porque a prova sartriana — o ser existe já que, por definição, a consciência, enquanto intencional, “deve se produzir como revelação-revelada de um ser que não é ela¹⁶” — parece postular e consagrar a dualidade da consciência e do ser, do sujeito que visa e do mundo revelado por esta visada.

Não é possível responder a estas críticas aqui, e sobretudo restabelecer o alcance exato da prova ontológica de 1943. Mas algumas lembranças, bem alusivas, são suficientes para inverter a imagem de cartesianismo imoderado que cola à pele de *O Ser e o Nada*.

Para ir ao essencial, o mais simples é recomençar por uma das frases já citadas do *Diário de uma guerra estranha*: “O ser-para-si é uma desintegração do ser-em-si”. Isto significa que o para-si não é o Outro do em-si, seu exato oposto, pelo contrário: o para-si é *o próprio em-si* que se faz outro de si *em seu bojo*, que se afeta de nada *em seu coração*, “como um verme¹⁷”, por um gesto inexplicado e contingente que Sartre chama de ato ontológico e que despressuriza o em-si por dentro. O para-si é o em-si consciente (de) si, motivo pelo qual ele é afetado da contingência própria ao em-si — mas afetado segundo o regime de ser que é o de uma consciência, e em virtude da qual, inevitavelmente, esta deve ao mesmo tempo viver e assumir esta contingência, fazer alguma coisa deste ser que é o seu e que ela não escolheu. É exatamente o que Sartre chama de *facticidade*, que é própria ao para-si, pois ela designa a *assunção existencial* (*prise en charge existentielle*) da contingência e não a própria contingência.

Definida de tal maneira, a facticidade consagra o insuperável pertencimento do para-si ao mundo comum do em-si. É certo que o para-si aparece no coração do em-si por um gesto de *diferenciação* radical: do simples fato de não ser mais o próprio em-si, mas consciência (de) si como consciência *do* em-si, o para-si faz com que o em-si apareça sob seu olhar e se descubra outro que não ele, revelante ao invés de revelado. Mas há ainda o fato de que o para-si, que se encontra na origem de seu próprio nada, *não se encontra jamais na origem de seu ser*, senão ele seria *causa sui* e escaparia à facticidade. O para-si *não pode então apagar sua participação original ao em-si do qual ele provém e depende*, do qual ele se destaca por simples negação interna, fazendo literalmente seu buraco no ser¹⁸. A diferenciação ontológica do para-si com relação ao em-si

16 *L'Être et le Néant*, p. 29.

17 *Ibid.*, p. 57, ou ainda *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 440.

18 Retomamos aqui em algumas linhas um raciocínio melhor desenvolvido em « Sartre et l'être du néant », em Jérôme Laurent (dir.), *Dire le néant*, Presses universitaires de

não anula a comunidade de ser originária entre eles: o para-si é o em-si tornado para-si, mas que permanece marcado de em-si; é um *ser* e não um simples nada; enquanto *consciência*, enquanto nada, ele possui uma existência tangível, física, que, como diz Sartre no *Diário de uma guerra estranha*, “é ligada por certa relação de coexistência com essas mesas [e] esses copos¹⁹”. Como diz ainda o *Diário*, a consciência só pode ser consciência de em-si sob condição de participar de seu regime de ser, de maneira que ela possui um “fora” que a recupera: ela tem por característica “*ser*, enquanto negação do em-si, à maneira do em-si²⁰”, frágil, inerte e espacial a seu modo, um ser entre os seres — ela é um *corpo consciente*, a respeito do qual *O Ser e o Nada* tem esta fórmula mais anticartesiana impossível: o corpo, “é o que [a consciência] *é*; ela não é nem mesmo nada mais do que corpo, o resto é nada e silêncio²¹”.

Desta participação do para-si ao em-si decorre uma série de características ontológicas do para-si que são tema de diferentes capítulos de *O Ser e o Nada* e que permitem lê-lo como um romance da matéria desmaterializada, romance cujas peripécias se desenvolvem segundo dois eixos principais. Por um lado, tudo aquilo que participa da *facticidade* do para-si, de seu caráter de ser entre os seres: seu corpo, sua situação, sua coexistência com outros para-si igualmente fáticos, seu nascimento, sua inserção nos grupos e na História, isto é, no espaço e no tempo, sua morte, enfim, o que não diz respeito à sua dimensão de consciência mas de em-si. Por outro lado, tudo o que alimenta uma relação ativa ao em-si no coração do para-si, o que reenvia a dois sub-eixos. Ou o para-si busca ultrapassar sua facticidade fundando-se como para-si, ao se dar a densidade de ser do em-si - “paixão inútil²²” que o engaja na perseguição de um regime de ser contraditório chamado de em-si-para-si, Valor, Si, *causa sui* ou Deus. Ou o para-si tenta fugir de sua indeterminação e de sua liberdade descendo ao nível do em-si, outra tentativa desesperada no curso da qual ele usará a má-fé, a reflexão, o olhar medusante do Outro, o corpo, o espírito de seriedade..., para dotar-se de uma densidade de ser, a qual, na verdade, já é desde sempre perdida pelo simples fato dele ser para-si, ou seja, negação interna do em-si.

A psicanálise existencial e a psicanálise das coisas que concluem a obra não terão outro objetivo senão o de mostrar como podemos estudar, por um lado,

Caen, Caen, 2007, pp. 345-364.

19 *Carnets de la drôle de guerre*, loc. cit.

20 *Ibid.*, p. 439.

21 *L'Être et le Néant*, p. 395.

22 *Ibid.*, P. 708.

as múltiplas vias existenciais pelas quais o para-si se debate com sua fissura interna e, por outro lado, a maneira pela qual os objetos que nos rodeiam portam significações que entram em consonância com as buscas ontológicas do para-si — uma e outra *démarches* se encontrando na noção de *sentido*, sobre a qual já notamos que constituía um dos postulados originais do empreendimento sartriano. Sem ir até as perspectivas metafísicas que concluem *O Ser e o Nada* e que retornam, por sua vez, sobre o insuperável entrelaçamento do para-si e do em-si — a ponto de traçar finalmente uma perspectiva monista²³ que repercute na liquidação dos dualismos que inauguram a obra —, a psicanálise das coisas mostra como o em-si, pelas significações objetivas das quais ele é portador e que têm valor de símbolos ontológicos aos olhos do para-si, participa deste romance da matéria pelo qual o para-si o arrasta contra sua vontade (*malgré lui*).

Para concluir, deve-se ainda abordar uma objeção massiva ao que acaba de ser exposto. A objeção é a seguinte: se temos minimamente razão, como pode que *O Ser e o Nada* apresente sistematicamente um outro som? Como explicar que tenhamos a todo instante a impressão de cumplicidade com um dualismo humanista, um heroísmo da liberdade radical no fim do qual a espontaneidade triunfa sobre todos os pesos da situação, da participação multiforme do para-si no em-si? A resposta está na própria pergunta: esta impressão surge porque ela é exata — porque *O Ser e o Nada*, diferentemente do *Diário de uma guerra estranha*, dá prioridade à consciência sobre a matéria, à liberdade sobre a alienação.

A data de publicação da obra, 1943, tem aqui um papel fundamental. Na época do *Diário de uma guerra estranha*, em 1939-1940, Sartre, forçado a entrar num conflito que o ultrapassa, descobre e medita finalmente sobre sua facticidade, sua historicidade, sobre o peso dos coletivos e a profundidade de sua ancoragem, a ponto de notar que seu novo pensamento encontra-se próximo ao tema fascista do enraizamento²⁴. Mas, após sua libertação fraudulosa do Stalag XII D em Trèves, em março de 1941, ele adere a um grupo de resistência, “Sob a bota” (*Sous la botte*), e deste funda um outro, “Socialismo e liberdade”, começando a redação de *O Ser e o Nada* no fim de 1941. Dito de outro modo, este último é impregnado do espírito de resistência que anima Sartre na época, motivo pelo qual este livro é nitidamente inferior, no que diz respeito à questão da historicidade e da alienação aos *Diários de uma guerra estranha*, redigidos em outro contexto. Falta a *O Ser e o Nada* uma teoria da passividade, observava

²³ Cf. *L'Être et le Néant*, p. 719.

²⁴ *Carnets de la drôle de guerre*, p. 361.

Merleau-Ponty²⁵, enquanto que Simone de Beauvoir não admitia a ideia de que permanecemos livres independentemente da situação²⁶. Cada uma dessas falhas maiores de *O Ser e o Nada* são explicadas por uma vontade *política* que podemos qualificar de gaullista e que impõe aproximar deste livro uma segunda obra redigida por Sartre em 1941-1942 e publicada em 1943: uma peça de teatro, *As Moscas* — outra resposta de Sartre ao pétanismo²⁷.

25 Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », em *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966 (5ed.), p. 133.

26 Testemunho dado por Sartre em uma entrevista publicada em 1972, na única saída da revista *Gulliver*, recentemente reeditada: cf. Jean-Paul Sartre e Pierre Verstraeten, « Je ne suis plus réaliste », *Etudes Sartriennes*, n. 14, 2010, p. 13.

27 Referência ao General Philippe Pétain, chefe autoritário da “zona livre” francesa sediada em Vichy durante o período de Ocupação da França pela Alemanha nazista. (N.T)

Recebido em: 29.11.2018 Aprovado em: 26.05.2019