

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

JEAN-PAUL SARTRE - UMA CULTURA DA ALTERIDADE
Filosofia e Literatura

Actas de Colóquio

COORDENAÇÃO • Cassiano Reimão

LISBOA

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

2005

Liberdade ou Satisfação: a Crítica de Eric Weil ao Existencialismo

LUÍS MANUEL A. V. BERNARDO

1. Uma Relação Ambígua

Este breve ensaio intenta apresentar uma resposta à pergunta seguinte: por que é que Eric Weil, amigo pessoal de Sartre, com ele tendo, igualmente, partilhado as estimulantes trocas intelectuais no Seminário de Kojève, praticamente não se lhe refere nas suas obras? A pertinência da questão queda reforçada por não haver qualquer impedimento cronológico, a *Logique de la Philosophie* tendo sido publicada, pela primeira vez, em 1950,¹ sete anos, portanto, após *L'être et le néant* e quatro anos depois de *L'existencialisme est un humanisme*, nem lugar para a suspeita de desinteresse, a fazer valer a inclusão da *Critique de la raison dialectique* na bibliografia selecta do verbete "Pratique et Praxis" da *Encyclopédie Universalis*. Que o mesmo tenha ocorrido por parte de Sartre impõe a hipótese da existência de uma razão filosófica de fundo, reconhecida logo no início, relativa ao modo de entender o exercício do filosofar, que levou à coexistência pacífica, mas paralela, entre os dois pensadores. Neste esboço, só ponderaremos a versão weiliana de uma tal ramificação.

¹ WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1950 (1), 1985 (2).

Com efeito, surpreendentemente, o nome de Sartre só aparece uma vez comentado, de modo relevante no conjunto dos textos publicados. Num artigo, saído, em 1955, no número LX da *Revue de Métaphysique et de Morale*, com o título "Pensée Dialectique et Politique", Weil introduzia a corrente sua contemporânea como o resultado do cruzamento entre uma retoma das investigações sérias sobre as filosofias hegeliana e marxista e a influência, aparentemente contraditória, do pensamento de Kierkegaard,² ou seja, como parte de um movimento mais alargado da História da Filosofia do Século XX. Nesta linha escrevia: «Os cristãos no seio dos existencialistas, os personalistas do grupo *Esprit*, os existencialistas ateus, agrupados à volta de Camus, Sartre, Merleau-Ponty (eles próprios sem unanimidade sobre todos os pontos) afirmavam, e continuam a afirmar, a importância primordial do sujeito; este descobre a situação que é a sua e que devem situação, para o homem e sua, só nessa descoberta feita pelo sujeito».³

Uma tal interpretação permitia-lhe assentar que o sucesso da concepção existencialista resultaria, assim, da conciliação, por ela preconizada, entre determinados aspectos da dialéctica objectiva, como, por exemplo, a ideia da consciência alienada e a defesa da subjectividade, o que supõe uma dialéctica entre a consciência e a situação intrinsecamente aberta, por conseguinte, sem reconciliação final. Nesse intento, Weil detectava uma contradição entre a exigência de acção transformadora e o entendimento do conteúdo dessa exigência como condição, de tal modo que entre sujeito, homem e mundo se estabeleciam relações irreduzíveis: «há realmente um fim para a história, e é suposto que o sujeito o prossiga na sua acção livre: é a realização de uma situação tal que todo o homem possa assumir-se na sua liberdade e que não seja coisa determinada do exterior por uma sociedade inumana (des-humanizada). Mas este fim é perseguido no mundo das condições onde cada um é condicionado, e é impossível decidir, salvo em casos flagrantes, se os meios da reificação, isto é, os constrangimentos, não são requeridos e portanto justificados,

afim de livrar o homem das cadeias cujo peso não é forçosamente por si reconhecido».⁴

Ámbigua, como fica à vista, a apreciação. Por um lado, Weil reconhece o impacto histórico do Existencialismo que associa, negativamente, à esclerose de um certo pendor mecânico no seio do Marxismo, no que, aliás, encontra correspondência directa na própria leitura de Sartre,⁵ mais do que ao interesse suscitado pela Fenomenologia; por outro, redu-lo a mais uma perspectiva da conjuntura filosófica francesa do pós-guerra; por fim, avança o principal motivo dessa redução, o facto de o Existencialismo se oferecer como mais um discurso do mundo, sobre o mundo, no mundo, situação transponível para as outras categorias centrais implicadas. Neste tríplice gesto confirma-se a atitude filosófica de sobrevoos do próprio Weil, praticada na sua obra maior, que consistia em valorizar discursos tipo, mais do que correntes, e, ainda menos, autores, particulares, visando determinar o esquema de possibilidades enunciativas de cada um, bem como a dialéctica das contradições internas que patenteavam a particularidade da categoria lógica a partir da qual estavam estruturados.

A diferença entre esta maneira de fazer filosofia e a dos existencialistas fora já apontada por Merleau-Ponty, numa carta em que justificava a recusa de publicar a *Logique* na colecção «Bibliothèque des idées», da editora Gallimard, de que foi director: «não me parece que a colecção que vai debutar na Gallimard possa legitimamente pretender publicar a sua *Logique*. Ela está destinada a ilustrar uma filosofia que nasce do contacto com os fenómenos, ao passo que a sua *Logique* domina-os, ela atribui-se a tarefa de generalizar o espanto filosófico, ao passo que o saber absoluto interrompe-o, ela quer praticar um género de pesquisa que é decerto aos seus olhos filosofia segunda...».⁶ Ainda que concordemos com Gilbert

⁴ *Idem, ibidem.*

⁵ SARTRE, J.-P., *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.

⁶ WEIL, E., *Philosophie et réalité II*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 252. A posição de Merleau-Ponty assume toda a sua relevância argumentativa, porquanto não traduz qualquer desprezo pelo valor filosófico de Weil: Merleau-Ponty fizera parte do Júri que aprovara a *Logique* como Tese principal de Doutoramento e solicitara o contributo de Weil para o capítulo sobre Hegel da obra *Les Philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956.

² WEIL, E., *Essais et Conférences I*, Paris, Vrin, 1991, p. 264.

³ *Idem*, p. 265.

Kirscher, quando aponta a confusão entre sistematicidade e saber absoluto,⁷ julgamos, contudo, que a ironia de Merleau-Ponty acertou em dois aspectos decisivos para o esclarecimento da nossa interrogação: por um lado, na *Logique*, Weil queria compreender o próprio sentido do discurso da filosofia através da reconstituição dos discursos filosóficos, não este ou aquele tema filosófico;⁸ por outro, conseqüentemente, o Existencialismo aparecer-lhe-ia, decerto, como filosofia segunda, porquanto redundaria numa orientação particular, ou seja, numa possibilidade discursiva, entre outras.

Do âmbito biográfico, que parecia marcar a formulação inicial, a pergunta deverá, então, mover-se para o campo das razões filosóficas, convertendo-se, conseqüentemente, num pretexto para aprofundarmos a crítica de Weil ao Existencialismo, desde logo, tal como está exposta na *Logique de la philosophie*. Importa, propedeuticamente, insistir no que, assim, visamos. Se, no contexto histórico, a perspectiva defendida por Weil se contrapunha, obviamente, à do Existencialismo, o que tem como consequência que possamos detectar no modo como escolhe lidar com certos problemas a intenção directa de se demarcar da orientação existencialista, no que respeita à coerência interna do seu pensamento, não é no Existencialismo que ele vai buscar inspiração. Por isso, ainda que partamos de uma consideração do movimento característico da *Logique*, o que se afigurará decisivo será o que pudermos apurar sobre a crítica explícita ao Existencialismo.

2. Um Discurso Particular

Na *Logique de la Philosophie*, o carácter particular de um discurso determina-se quer pela sua congregação à volta de uma categoria material,

⁷ *Idem*, p. XX.

⁸ É o que o próprio salienta no texto apresentado nas provas de Doutoramento: «La Logique de la philosophie essaie de retracer ce discours – le retracer, non le reconstruire: car il ne peut pas s'agir ici de découvertes ou d'inventions, mais au contraire, d'une mise en ordre de ce qui est, du langage, des formes de vie et des discours que ces formes de vie ont développés...» *Idem*, p. 233.

quer pelo jogo das reassunções que efectua, a partir dessa categoria. Assim, em função do segundo aspecto, nenhuma filosofia se esgota num discurso categorial puro, mas o primeiro permite estabelecer uma relação privilegiada entre cada discurso categorial e as concepções filosóficas que melhor se aproximam dessa matriz. Ainda que Weil procure evitar esta tendência exemplificativa, patenteando a correspondência deste ou daquele momento de um discurso categorial a posições filosóficas assaz afastadas no espectro filosófico, acaba por justificá-la, parcialmente, com esse mesmo esforço.

Desta feita, a nossa questão deverá ser traduzida em três perguntas típicas da perspectiva weiliana: a) alguma categoria aparece associada ao Existencialismo?; b) algum momento desse discurso surge referido ao entendimento filosófico de Sartre?; c) a *Logique* consegue antecipar o percurso evolutivo da filosofia de Sartre, no que diz respeito ao que a própria lógica prevê como o percurso categorial completo?

Note-se, desde já, que a possibilidade de formulação destas perguntas resulta da consideração de toda a posição filosófica como discurso particular, logo, não coincidente com o discurso da lógica o qual decorre, no que tem de específico, não de categorias materiais, mas do ponto de vista adquirido pela identificação de duas categorias formais, o Sentido e a Sabedoria, como motores da dialéctica dos discursos materiais. Neste sentido, não há dúvida de que a filosofia de Sartre nunca pretendeu ser uma lógica do discurso filosófico, e se almejou uma compreensão do funcionamento do real foi sempre a partir de uma elucidação histórica, fenomenológica e ontológica, pelo que deixou pelo caminho as outras possibilidades, em nome de uma visão autêntica, o que, na *Logique*, equivale, precisamente, ao estatuto de discurso particular. Acrescente-se que, para nós, a decisão sartriana de permanecer na grande tradição metafísica da filosofia como discurso sobre a entidade do ente resultou numa apreciação pobre dos processos linguísticos, a qual nunca conseguiu ultrapassar o nível de uma semiótica, a linguagem aparecendo constantemente caracterizada como sinal ou fenómeno.

Com efeito, a penúltima categoria material, o *Finito*, é o centro discursivo que determina a particularidade dos discursos existencialistas. Aí encontramos uma apresentação de alguns dos conceitos caracterís-

ticos das filosofias existenciais: condição humana; condição do mundo; liberdade; projecto; fracasso; nada; temporalidade; responsabilidade. O modo como estão articulados favorece, igualmente, a valorização de uma relativa incoerência sustentada num conjunto de contradicções, insuperáveis nos termos do discurso modelar, entre ser e nada, homem e mundo, contingência e facto, filosofia e poesia, que, no que respeita ao lugar da filosofia, resultam num impasse assim enunciado: «podemos afirmar (...) que o homem é verdadeiramente homem quando e só quando é filósofo, mas que ele é filósofo tão só se compreender a impossibilidade da filosofia».⁹

Este paradoxo teórico surge acompanhado por outros mais concretos, todos eles apontando para a mesma tensão, constitutiva da categoria, entre a abertura defendida pelo discurso e a limitação prática imposta pelo mundo das condições. A título de exemplo, se o discurso considera o homem como feixe de possibilidades, liberdade de escolha de um projecto de vida, já o confronto com a factualidade força a introdução de conceitos negativos radicais, para contrabalançar o optimismo inicial, jogo que acaba por definir dois caminhos: para aqueles que permanecem fiéis ao sentido da categoria, a sabedoria consiste num movimento constante de retorno à autenticidade do humano, qualquer que seja o modo de entender o conteúdo de tal valoração; para aqueles que apreendem a importância de agir na história e sobre a história, para viabilizar uma tal autenticidade, a categoria acaba por ser ultrapassada, pois o seu limite de coerência está na poesia, num exercício de transformação emocional. Assim, a consciência crítica no interior do discurso sobre o *Finito* conduz a uma nova categoria, a última das categorias lógicas, a *Acção*.

Ora, na versão mais genuína, marcada pela passagem pelo niilismo da *Obra*, ou na posição crítica, que reconhece a necessidade de alguns aspectos da *Acção*, o que prevalece é a centralidade do mundo, como facto opaco e irreduzível ao discurso do homem e sobre o homem, à razão cabendo o estatuto de meio, que não de fim, o que tem como consequência decisiva, a concepção do próprio discurso, sempre em

oposição ao mundo, como um facto, ou seja, como uma outra forma de violência. Deste modo, porque imerso num determinado horizonte discursivo, o homem do finito está convicto de que o seu empenho na melhoria do mundo reduzirá a violência, mas, na realidade, o que acontece é que o seu discurso funciona como uma arma, cuja utilização estará melhor ou pior legitimada, mas que permanecerá indelevelmente marcada pela arbitrariedade da violência, que entrará na belicosidade do mundo, alterando esta ou aquela condição, enquanto deixa intacto o problema de fundo. A passagem para a categoria da *Acção*, movimento que é facilmente detectável no percurso filosófico de Sartre, também não resolve a contradicção, não só por resultar de uma reassunção da categoria do *Finito*, mas, sobretudo, porque, como defendeu no verbete indicado, «a resposta não pode vir da prática observada ou observável, uma vez que esta só mostra as escolhas como factos, quer dizer, sem referência à justificação que aqui é solicitada: do facto de que um homem aja de uma certa maneira não decorre de modo nenhum que deva ou não deva agir assim».¹⁰

Percebe-se, pelo exposto, que há ecos de algumas teses sartrianas na categoria do *Finito*, algumas passagens parecendo recuperar fragmentos vagos de *L'Existencialisme est un humanisme*, mesmo, na da *Acção*, no momento transitório que inicia o discurso desta categoria, mas, uma vez mais, não é ao Existencialismo francês que Weil vai buscar o essencial da sua construção. Ele próprio no-lo diz, na nota final da categoria do *Finito*: «o que as análises deste capítulo devem aos trabalhos de Heidegger e Jaspers é demasiado notório para que nos sintamos obrigados a insistir demoradamente nessa dívida».¹¹ Na escolha dos dois autores germânicos há que detectar, para lá de outras razões possíveis, o mesmo espírito de produzir o contraditório da categoria: por um lado, surge reforçada a ideia de que sob a noção de existência cabiam autores oriundos de quadrantes bastante diversos; por outro, estabelece-se, inevitavelmente, uma relação entre as contradicções do discurso, base dos existencialismos e a insustentabilidade de certas opções históricas. Ao dirigir estrategicamente a nossa interpretação para os autores alemães, Weil pretende levar-nos

⁹ WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 374.

¹⁰ WEIL, E. "Pratique et Praxis", *Encyclopédie Universalis*, vol., p. 451.

¹¹ WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 391.

a estabelecer a relação entre a categoria e o «Caso Heidegger», artigo que publicara três anos antes. Aí, Weil apontara o que seria a expressão última da contradição entre discurso e decisão concreta: «o defeito do existencialismo heideggeriano é, portanto, se pedirmos à filosofia que conduza o homem a conclusões histórica e politicamente concretas, de não conduzir a qualquer decisão, porque conduz apenas à decisão».¹²

Poder-se-ia, desde logo, contrapor que o conceito sartriano de «engagement» contraria esta leitura do Existencialismo, mas caberia ponderar se, precisamente, esse conceito não obrigou Sartre a adoptar uma perspectiva cada vez mais dialéctica da História, tendo produzido, igualmente, modificações significativas nos conceitos congêneres, como o de projecto ou o de escassez. Na seguinte passagem, por exemplo, a articulação dialéctica dos conceitos, incompreensível sem a categoria do *Finito*, sem dúvida, mas já toda ocupada com o problema da *Acção* objectiva, suscita a reflexão sobre uma patente deslocação do centro categorial: «Pois esta escassez não é uma simples carência: na sua forma mais despojada, exprime uma situação na sociedade e encerra já um esforço para a ultrapassar; o comportamento mais rudimentar deve determinar-se, à vez, em relação aos factores reais e presentes que o condicionam e em relação a um certo objecto a vir que ele tenta fazer nascer. É o que chamamos o projecto».¹³ Assim, a própria evolução do pensamento de Sartre viria corroborar *a posteriori* as reservas genéricas que Weil tivera relativamente aos limites do Existencialismo.

Julgamos ter ficado patente a complexidade do problema: enquanto discursos tipo, o discurso da categoria do *Finito*, ou da *Acção*, compreendem, globalmente, os discursos concretos, incluindo o de Sartre, pelo que, necessariamente, se dará o reconhecimento de certos conceitos, temas, problemas, e encontrar-se-á, na estrutura dialéctica favorecida, alguma luz sobre os limites intrínsecos dessas perspectivas, como, por exemplo, as posições políticas algo ambíguas ao longo da vida de Sartre, mas essa compreensão significa o abandono do enfoque próprio desses

¹² WEIL, E., *Philosophie et réalité II*, p. 263.

¹³ SARTRE, J.-P., *Questions de méthode*, p. 86.

discursos, o qual produz, quer o método de aproximação do real, quer o desenvolvimento de uma concepção filosófica como desdobramento das respectivas possibilidades discursivas. Dito de um modo simples: a viabilidade da categorização, mesmo que apareça exangue frente à riqueza do filosofar que pretende captar, supõe um olhar exterior que, à vez, reconhece esse discurso como efectuação de um discurso matricial, logo como filosofia, e, como discurso parcial, logo, incluso no movimento da lógica da filosofia.

Todavia, se, por conseguinte, o trabalho da lógica relativiza toda a concepção filosófica, não deixa, ao mesmo tempo, de conferir a cada discurso uma necessidade lógica, nenhum podendo ser completamente abandonado, a superação correspondendo a um esquema de determinação, que não de exclusão. Por sua vez, o facto de as duas últimas categorias formais funcionarem como critérios para a avaliação da pertinência dos vários discursos, obstando a que a orientação circular se confunda com a ideia de um Discurso Absoluto, variação novecentista do Saber Absoluto hegeliano, obriga a um nível ainda mais explícito de justificação das opções tomadas na própria organização dos discursos da *Logique*.

A pergunta inicial deverá, em consonância, ser, uma vez, mais reformulada: que razão leva a que se considere o movimento filosófico mais actual como já ultrapassado do ponto de vista da lógica do discurso filosófico? Depois dos discursos do *Absoluto* e da *Obra*, um pretendendo a total recondução do indivíduo a uma figura do Universal, o que seria equivalente a um totalitarismo do discurso, o outro alçando a valores o irracional e o sem sentido, para impor o totalitarismo da violência, com as dramáticas consequências históricas que favoreceram, não será o Existencialismo a única posição aceitável? Com Bernard Henry-Lévy,¹⁴ caberia, então, inverter o sentido do percurso traçado por Weil: a intervenção social e política dos filósofos existencialistas, incisiva e constante, não terá resultado de não terem nenhuma teoria «racionalista» a limitar a modalidade e o alcance da acção, sujeitando-os a uma «falsa» coerência,

¹⁴ HENRI-LÉVY, B., *Éloge des Intellectuels*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1987.

o que lhes exigiu uma inventividade e uma esperança mais adequadas às necessidades do mundo saído do pós-guerra?

3. Liberdade ou Satisfação

Ciente da necessidade, fruto do contexto, de clarificar a sua posição, Weil dedica-lhe uma entrada da terceira parte, «Filosofia e Violência», da extensa Introdução à *Logique*, texto redigido posteriormente ao do corpo da obra com o objectivo de melhor salientar a especificidade da proposta avançada, com o sugestivo título «Insuficiência e legitimidade da resposta existencialista: a violência no discurso». A relação entre os dois títulos, definida pela duplicação da palavra violência antecipa, desde logo, o sentido da crítica de fundo, próximo, aliás, do que já fora tema da categoria: o Existencialismo não constitui, para Weil, resposta suficiente ao outro do discurso, a violência. Assim, que o termo insuficiência apareça em primeiro lugar não é arbitrário, uma vez que com ele o autor enuncia, de imediato, a ambivalência da relação que tem com o Existencialismo. Por um lado, reconhece que o discurso existencialista é verdadeiro «no sentido em que o que afirma sobre o homem pode e deve ser afirmado a seu propósito»,¹⁵ o que implica o reconhecimento não só de que o seu próprio discurso antropológico faz uso, necessariamente, dos mesmos conceitos, mas, sobretudo de que, com ele, aparece «a negatividade e a violência como uma das duas últimas possibilidades do homem que fala e como o fundamento de toda a atitude do homem». ¹⁶ Por outro lado, esta abertura em direcção ao fundamento diz respeito tão só a uma das possibilidades da atitude, o que deixa por determinar o equivalente na categoria, ou seja, a insuficiência do Existencialismo decorre desta incongruência fontal entre categoria e atitude, entre coerência discursiva e consistência prática. Numa palavra, o discurso existencialista demarca,

¹⁵ WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 62.

¹⁶ *Idem, ibidem*.

até ao limite, a violência do agir e a violência do discurso, mas, ao fazê-lo, afasta a possibilidade de se compreender a si mesmo.¹⁷

A consequência lógica é que, mesmo quando enuncia a verdade sobre o homem, não é a verdade que determina a forma da enunciação. Por isso, o discurso existencialista vive da contradição, que está impedido de detectar, entre a recusa da abstracção, dada na apologia do indivíduo, da historicidade, da temporalidade, da abertura do projecto, e o carácter formal do discurso com o qual declara essa sua intenção: «o homem, aí, é eternamente "histórico", eternamente "temporal", eternamente "à frente de si mesmo", eternamente "um mundo inacabado"». ¹⁸ Esta oposição entre conteúdo e forma assume, positivamente, no Existencialismo, a figura do valor absoluto da liberdade. A expressão sartiana de que «o homem está condenado a ser livre», ¹⁹ com todos os paradoxos que acarreta, constitutivos da abertura prevista pela teoria existencialista, logo, condições da autenticidade da perspectiva e da fecundidade da sua relação com a praxis, condensa o essencial do que, por sua vez, Weil apontava como insuficiência. Desta feita, para ele, o discurso existencialista não poderia cumprir os seus desígnios, porquanto, ao «libertar» o homem, não cada indivíduo concreto, fá-lo para a liberdade em geral, o que redundava numa dupla abstracção que anula o sentido visado, uma vez que «permanece a questão de saber o que quer isso dizer para mim. Pois eu, tal como existo, não na facticidade, mas na situação de facto que é a minha, não como temporalidade, mas neste momento do tempo, não como historicidade, mas neste presente histórico, não sou liberdade, quiçá nem seja propriamente livre». ²⁰

Ora, percebe-se, facilmente, que esta acusação vai direita a uma das pretensões fulcrais do Existencialismo, a de corresponder ao concreto da condição humana que tem de ser constantemente actualizada. Recorrendo ao ponto de vista último da concepção existencialista, o «para mim», Weil procura assentar a razão decisiva do seu juízo. Em

¹⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁸ *Idem, ibidem*.

¹⁹ SARTRE, J.-P., *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, Presença, 1978, p. 228.

²⁰ WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 62.

contraponto a afirmações do tipo daquela que encontramos na conferência de Sartre, segundo a qual «o homem não é senão o seu projecto, só existe na medida em que se realiza, não é portanto nada mais do que o conjunto dos seus actos, nada mais do que a sua vida»²¹, esse ponto de vista põe a claro, do interior da intencionalidade enunciada, o carácter transcendental de tais proposições.

Do mesmo passo, o «para mim» introduz uma espécie de interferência global na coerência do discurso existencialista, que este não pode prever, como ficou estabelecido acima, mas que tem de aceitar, a partir do momento em que defende o incondicionado dos possíveis: uma das possibilidades de uma existência livre é a de recusar o valor da liberdade, preferindo o valor da satisfação, isto é, nada impede que, para um indivíduo concreto, a liberdade não seja um fim, mas um meio para obter um grau superior de satisfação. Assumindo o discurso hipotético desse locutor, Weil sintetizava assim essa alternativa: «eu não desejo ser livre, mas quero estar satisfeito: efectivamente, a minha liberdade não teria qualquer interesse para mim se não estivesse descontente e se não quisesse uma outra vida, outras condições, um outro mundo».²² A simples formulação da hipótese de que o homem queira, acima de tudo, a felicidade constitui já uma superação do discurso existencialista, uma vez que a defesa da liberdade fica adstrita ao próprio discurso filosófico, posição secundária relativamente ao discurso espontâneo dos homens, o que contraria a condição *sine qua non* avançada por Sartre ao escrever que, no que respeita às escolhas morais, «o conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade».²³

4. Existencialismo, não; Existencialismo, sim

Podemos, agora, compreender, globalmente, a crítica de Eric Weil ao Existencialismo. Fosse qual fosse o ponto de vista adoptado, verificamos

²¹ SARTRE, J.-P., *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 241.

²² WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 63.

²³ SARTRE, J.-P., *O Existencialismo é um Humanismo*, pp. 263-264.

que voltava sempre a mesma convicção nuclear de que o Existencialismo não constituía a resposta ajustada ao maior problema da filosofia, impeditivo, na sua forma extrema, quer da liberdade, quer da felicidade, a violência.

Por um lado, o formalismo de tipo transcendental, que nele detectava, aparecia-lhe como uma incapacidade de desenvolver as condições necessárias e suficientes à conversão da liberdade em felicidade, ou seja, de conceber um mundo à medida do discurso. Ora, tal incapacidade não se lhe afigurava neutra, como pura fragilidade da concepção existencialista, uma vez que, nela, cada homem é chamado a exercer a sua liberdade, como invenção e compromisso, ou seja, a construir a história, a sua e a dos outros homens, à medida do seu projecto. Por isso, ao deixar o indivíduo desamparado na sua escolha, a violência que daí resulta é imensa e, ao mesmo tempo, completamente diferente daquela associada a outras filosofias, pois que é a violência do próprio discurso, que lança as condições de uma existência humana, mas recusa-se a arriscar uma proposta positiva satisfatória segundo essas mesmas condições.

Por outro lado, a violência que decorre dessa negação reverte para o sentido e os limites do discurso filosófico. Ao deixar por decidir a versão filosófica da história, deixa a filosofia vulnerável aos discursos alternativos, com os quais tem de lutar, em regime de paridade, pelo estatuto de discurso do mundo. A filosofia perde, conseqüentemente, o lugar de discurso por excelência, vendo-se forçada a intentar a compreensão do que a aproxima e do que a afasta de outros tipos de discurso. Com o Existencialismo, a filosofia terá perdido, definitivamente, a ingenuidade. Todavia, essa perda é acompanhada pelo que Weil designa como

²⁴ «Ainsi l'homme du discours s'affranchit de ce qu'on peut appeler sa mauvaise conscience: sachant que l'homme peut choisir entre le discours et la violence, il sait aussi qu'il a choisit, que ce choix a été libre (ce qui signifie qu'à chaque moment il aurait pu et qu'il peut encore opter pour la violence, autrement dit, pour le silence) et non justifiable (parce qu'autrement, il faudrait un discours au-dessus du discours pour justifier ce choix) et que, en fin de compte, c'est, pour le discours même, une entreprise absurde de vouloir imposer le discours à un individu donné». WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, p. 64.

a libertação da má-consciência do filósofo,²⁴ a qual consiste num duplo movimento: de reconhecimento de uma violência inaugural que marca a propriedade do discurso, o qual, sendo intrinsecamente universal, não tem de ser geral, uma vez que resulta de uma opção injustificável *a priori* (toda a justificação já supondo a escolha da via discursiva); de compreensão do que está efectivamente em causa nessa escolha, ou seja, de exercício da boa consciência, passagem que não terá sido prevista pela filosofia existencialista.

O mesmo é considerar que o Existencialismo constitui a primeira etapa séria de um processo complexo de reflexão da filosofia sobre si mesma, etapa limitada, em virtude da sobrevalorização do eixo paradigmático correspondente a linguagem/atitude/espontaneidade/poesia/sentido, em detrimento do outro formado por discurso/categoria/reflexividade/acção/sabedoria. Desta feita, com o Existencialismo, ficaria à vista a estrutura da lógica da filosofia, mas faltar-lhe-ia, segundo o nosso autor, a própria efectuação do que está em causa em tal tarefa. Neste sentido, a *Logique de la Philosophie* não teria sido possível sem o Existencialismo.

Assim julgamos legítimo considerar que as duas críticas formuladas se ofereciam, ao mesmo tempo, como desafios. Em contraposição à situação descrita na primeira, Weil levou a cabo o que nos parece poder ser designado como uma lógica do discurso moral²⁵ e uma lógica do discurso político²⁶ que deveriam conduzir à compreensão do que seria uma existência razoável vivida num mundo razoável, isto é, de acordo com um projecto decorrente, em coerência, do sentido da filosofia. O conjunto de problemas que forma a segunda está, como se depreende, na origem da própria *Logique*, obra de metafilosofia, resposta, por conseguinte, dramática à crise coeva do discurso filosófico. Para nós, o que ressalta é o problema de fundo, comum às duas propostas, do sentido contemporâneo do filosofar. Será, cremos tê-lo mostrado, nesta linha de reflexão que, independentemente da preferência por uma das concepções, poderá ocorrer um mútuo esclarecimento.

²⁵ WEIL, E., *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 (1).

²⁶ WEIL, E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956 (1).

Sartre e Lukács: uma teoria do romance

ERNESTO RODRIGUES

Num momento-chave da História mundial, em que a Segunda Guerra estava iminente, saem duas obras fundamentais no pensamento literário, que, não podendo conhecer-se, todavia, se respondem, enquanto os seus autores, Jean-Paul Sartre e Lukács György, retomam o diálogo em 1946, até à morte deste, em 1971. Trata-se de *A Náusea* e de *O Romance Histórico*, que vamos confrontar, sendo que o existencialismo daquela encontra já assento em títulos lukácsianos, repudiados, de antes e durante a Primeira Guerra Mundial. O que emerge destes desencontros é interrogação sobre a literatura a vir, em 1910, 1916 e 1938. O trânsito do ensaio ao romance obriga a repensar a questão de género, e mais quando Filosofia e História se perfilam, determinantes. Indo do actual ao tempo das primeiras vanguardas, reconhecemos a constituição do fictício como *ensaio*, na acepção do Lukács de 1910, e *aventura* do pensamento, no projecto sartriano de 1938. Se ambos tivessem prestado mais atenção ao material linguístico, sustentávamos melhor uma teoria do romance. Mas, no mesmo ano de 1938, um Mikhail Bakhtine ignorado fazia contraponto, ultrapassagem e síntese de problema só aflorado ou reduzido à ideologia.

La Nausée, externamente, resume-se a cadernos de Antoine Roquentin, precedidos de um «avertissement des éditeurs»¹. Esses cadernos, cuja

¹ Seguimos *La nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1985.